

**Technische Universität Hamburg-Harburg
Arbeitsbereich Technikbewertung und Technikgestaltung**

WP 2

**Working Papers
zur Modellierung sozialer Organisationsformen in der Sozionik***

Die Habitus-Feld-Theorie als Beitrag zur Mikro-Makro-Problematik in der Soziologie – aus der Sicht des Feldbegriffs

Frank Hillebrandt

Hamburg, Oktober 1999

* Das Projekt „Modellierung sozialer Organisationsformen in VKI und Soziologie“ wird von der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Schwerpunktprogramm Nr. 1077 „Sozionik: Erforschung und Modellierung künstlicher Sozialität“ unter der Kennziffer FL 336/1 gefördert

In einem Vortrag von 1986 sagt Bourdieu zur Etikettierung seines kultursoziologischen Ansatzes:

„Hätte ich meine Arbeit in zwei Worten zu charakterisieren, das heißt, wie es heute oft geschieht, sie zu etikettieren, würde ich von strukturalistischem Konstruktivismus oder von konstruktivistischem Strukturalismus sprechen [...]. Mit dem Wort ‚Strukturalismus‘ oder ‚strukturalistisch‘ will ich sagen, daß es in der sozialen Welt selbst ... objektive Strukturen gibt, die vom Bewußtsein und Willen der Handelnden unabhängig und in der Lage sind, deren Praktiken und Vorstellungen zu leiten und zu begrenzen. Mit dem Wort ‚Konstruktivismus‘ ist gemeint, daß es eine soziale Genese gibt einerseits der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die für das konstitutiv sind, was ich Habitus nenne, andererseits der sozialen Strukturen und da nicht zuletzt jener Phänomene, die ich als Felder und als Gruppen bezeichne, insbesondere die herkömmlicherweise so genannten sozialen Klassen.“ (Bourdieu 1992a: 135)

Mit diesem Zitat wird die spannungsgeladene Verortung der Habitus-Feld-Theorie zwischen makrosoziologischer Gesellschaftstheorie und mikrosoziologischer Handlungstheorie prägnant dokumentiert. Das Forschungsprogramm Bourdieus lässt sich, wie hier gezeigt werden soll, keinem dieser beiden Pole eindeutig zuordnen und gewinnt gerade deshalb eine besondere Bedeutung zur Aufklärung über das Verhältnis von makrosozialen Strukturen und dem mikrosozialen Handeln zwischen einzelnen Akteuren. Um dies zu verdeutlichen, gehe ich in drei Hauptschritten vor.

1. Im ersten Schritt versuche ich, den theoretischen Ausgangspunkt der Habitus-Feld-Theorie mit Hilfe einer kurzen sozialhistorischen Rekonstruktion der wichtigsten soziologischen Grundfragen nachzuzeichnen.
2. In einem zweiten Schritt werde ich die für eine Gesellschaftstheorie wichtigsten theoretischen Argumentationen der Habitus-Feld-Theorie nachzeichnen. Dabei werde ich vom Begriff des sozialen Raums ausgehen, diesen Begriff anhand der Bourdieuschen Kultursoziologie sozialer Ungleichheit mit Inhalt füllen und dann die Feldtheorie als Weiterentwicklung der kultursoziologischen Sozialstrukturanalyse vorstellen.
3. Im dritten und letzten Schritt werde ich verdeutlichen, welchen Beitrag die sozialtheoretischen Grundlagen, die Bourdieu bereitstellt, zur Entschärfung der Mikro-Makro-Problematik in der soziologischen Theoriebildung leisten können. Dabei wird es auch darauf ankommen, Entwicklungsmöglichkeiten und Schwächen des Bourdieuschen Forschungsprogramms mit Blick auf die Vermittlung von Makrostrukturen und Mikrostrukturen aufzuzeigen.

1. Ausgangspunkt

Soziologisches Denken lässt sich in zwei verschiedene, in der Soziologie nebeneinander entwickelte, gleichsam jedoch nur in Bezug aufeinander konsistent zu bearbeitende Grundfragestellungen differenzieren. Zum einen wird gefragt, wie Personen, obwohl sie als getrennt lebende Wesen, Substanzen, Individuen, Systeme mit eigenem Bewusstsein gedacht werden

müssen, dennoch, gemessen an den hochkomplexen, kontingenten und einzigartigen Lebenserfordernissen der einzelnen Personen relativ schnell in geordnete, hinreichend erwartbare und enttäuschungssichere Beziehung zueinander treten können. Die relevante Frage löst sich von der Situation der sozialen Beziehung ab, indem problematisiert wird, wie sich eine soziale Realität situationsunabhängig konstituieren kann, die das Kommen und Gehen, das Leben und den Tod der einzelnen Personen überdauert. Die zuletzt genannte Problemstellung impliziert die Frage danach, in welcher Beziehung der Einzelne zu dieser sozialen Realität steht, die als übersituative soziale Ordnung gedacht wird (vgl. Luhmann 1981: 208).

Die erste Frage ist die primär *mikrosoziologische*, auf die Interaktionsebene des Sozialen zielende Frage nach der Möglichkeit von geordneter Sozialität zwischen einzelnen sozialen Akteuren. Die zweite Frage ist die primär *makrosoziologische*, auf die Ebene der Gesamtheit des Sozialen zielende Frage nach der Möglichkeit einer übergeordneten, alle Sozialität umfassenden sozialen Ordnung, die in der Soziologie mit dem Begriff der Gesellschaft bezeichnet wird. Die aus der zweiten Frage abgeleitete dritte Frage lässt sich dann als Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft konkretisieren. Dies sind die drei Grundfragen der Soziologie, die sich offenbar aus einem zunächst diffusen Ordnungsproblem ergeben und sich in der alle Aspekte soziologischen Denkens bündelnden Frage *Wie ist soziale Ordnung möglich?* zusammenführen lassen.

Viele sagen, diese Problemstellung sei der allgemeinste Bezugspunkt, über den die Soziologie verfügt. Sie konstituiere eben deshalb die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin, weil sich mit ihr diese neue und junge Wissenschaft auf die ungesicherte Möglichkeit von Sozialität überhaupt bezieht (vgl. etwa Luhmann 1981: 195; Wagner 1993: 19). Erst dadurch nämlich, dass Sozialität mit Hilfe der Frage *problematisiert* wird, *wie sie* auf der Interaktionsebene sowie auf der Ebene der Gesellschaft *möglich ist*, und mithin aus dem alltäglichen, zumeist unreflektierten Verständnis des Sozialen herausgenommen wird, entsteht eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihr, so dass sich die Soziologie immer deutlicher vom vorthoretischen Alltagsbewusstsein ablösen und sich dadurch als Wissenschaft vom Sozialen konstituieren kann.¹

Dabei kristallisieren sich in der gesellschaftstheoretisch ausgerichteten Soziologie die Fragen nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von sozialer Differenzierung und Integration der Gesellschaft und nach den Voraussetzungen der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung als konstitutive Grundfragen heraus. Ein wichtiger Ausgangspunkt der Entstehung von Theorien der Gesellschaft ist eine der frühen Soziologie immanente Friedenssehnsucht. Große Teile dieser neuen Wissenschaft widmen sich am Ende des letzten Jahrhunderts und zu Beginn unseres Jahrhunderts nämlich dem Ordnungsproblem in der Weise, dass sie die Frage nach

¹In der alltäglichen Hintergrundgewissheit wird die Möglichkeit der Sozialität in der Regel nicht hinterfragt. Soziale Beziehungen werden vielmehr als Erfahrungstatsachen vorausgesetzt, da sie sich täglich ereignen, ohne dass es dazu einer umfangreichen Reflexionsleistung bedarf. Wir erleben schließlich immer wieder, dass wir soziale Beziehungen dauerhaft eingehen können. Die alltägliche Beobachtung problematisiert daher in der Regel nicht die empirische Tatsache des Sozialen. Sie fragt nicht nach den notwendigen Bedingungen für das Zustandekommen von sozialen Beziehungen, sondern nimmt sie als sicher erwartbare Tatsachen an. Ausgenommen sind dabei selbstverständlich Krisensituationen oder existenzielle Erlebnisse, die den Einzelnen oder die Einzelne sehr wohl zu einer Problematisierung des Sozialen insgesamt zwingen können.

der sozialen Ordnung auf das Problem zuspitzen, wie diese möglich *gemacht* werden kann, um Chaos, Anomie und Bürgerkrieg von der Gesellschaft abzuwenden, so dass die Wechselwirkungen zwischen sozialer Differenzierung und Integration sowie zwischen Individuum und Gesellschaft vor allem unter diesem Gesichtspunkt diskutiert werden. Diese wichtige Grundlage der Gesellschaftstheorie ist im Kern eine Reflexion der frühmodernen, durch Hobbes' Staatstheorie eindrucksvoll und beispielhaft dokumentierten Erfahrung, dass soziale Ordnung eine problematische und von Wandel bedrohte Tatsache ist. Wird eine alte Ordnung nachhaltig destruiert, kann die neue Ordnung zunächst nur als Problem aufgefasst werden. Eine neue soziale Ordnung jenseits des Feudalismus und der die mittelalterliche Gesellschaft prägenden Ständehierarchie erscheint dann, wenn sie nach mühsamen Kämpfen und Konflikten erreicht zu sein scheint, als erhaltenswerte evolutionäre Errungenschaft.

Die Konsequenzen dieser Ausgangsbasis der gesellschaftstheoretisch ausgerichteten Soziologie sind nachhaltig: Zunächst muss angesichts irritierender Erfahrungen mit dem Zerfall tradierter, zuvor als selbstverständlich angesehener Ordnungen fast schon zwangsläufig problematisiert werden, warum die soziale Welt als Ganzes überhaupt in bestimmten und erkennbaren Weisen strukturiert und geordnet ist, warum also nicht Chaos, Zufall und Anomie herrschen. Eine solche Frage benötigt einen positiven Begriff von Einheit oder Integration. Unter sozialer Einheit, Ordnung und Integration wird deshalb in der Regel etwas Spezifisches verstanden. Diese Begriffe stehen in Opposition zu Begriffen wie Chaos, Unsicherheit und Anomie. Sie bezeichnen daher nicht nur den Sachverhalt der Nichtzufälligkeit, sondern verstehen sich normativ. Sie bezeichnen mit Gründen, die dafür in vielfältiger Weise konstruiert werden, etwas Erhaltens- bzw. Anstrebenwertes (vgl. Peters 1993: 20f.; Wagner 1993: 19f.).²

Die den soziologischen Kanon lange Zeit beherrschenden Integrationstheorien etwa sehen sich im Kontext des Ordnungsparadigmas gezwungen, die soziale Welt als „ein Universum objektiver, von den Handelnden unabhängiger Regelmäßigkeiten, die von Standpunkt eines unparteiischen, die beobachtete Welt überfliegenden Beobachters jenseits des Handelns konstruiert sind“ (Bourdieu 1993: 86), zu begreifen. Die Gesellschaft erscheint dabei quasi als Subjekt in Großformat, dessen Objekte die sozial handelnden Menschen sind, die in funktionalistischer Sichtweise durch ihr „Rollenhandeln“ den Funktionserfordernissen der Gesellschaft gerecht werden oder in rationalistischen Modellen durch bewusste Regelerfüllung einem expliziten Normenzwang folgen. Diese beispielsweise von Durkheim und Parsons vorgenommenen Überlegungen stoßen dann an ihre Grenzen, wenn sie zugunsten einer konsistenten Theorie der Ge-

²Während Wagner die normative Leitidee der Integration zur Entwicklung einer neuen Gesellschaftstheorie vollständig verabschieden will, meint Peters an ihr festhalten zu müssen, da die Gesellschaftstheorie sonst keine Grundlage mehr hätte. Neben dem hier aufgezeigten Verständnis der Integration als Einordnung des Menschen in gesellschaftliche Strukturen gibt es in der Theoriebildung weitere Verwendungen des Integrationsbegriffs. Richard Münch (vgl. 1995) etwa unterscheidet zwischen ökonomischer, politischer, kultureller, systemischer und solidarischer Integration. All diese Formen der Integration sind jedoch in ihrer Konsequenz auf die Formung des menschlichen Verhaltens zum Nutzen der Gesellschaft ausgerichtet. Auch der hier schon angesprochene Bernhard Peters sieht unterschiedliche Aspekte des Integrationsbegriffs. Er unterscheidet drei Formen der „sozialen“ Integration: Funktionale Koordination (vgl. 1993: 96), moralische Integrität (vgl. ebd.: 100) und expressive Gemeinschaft (vgl. ebd.: 104). Auch diese drei Formen der sozialen Integration sind in ihrer Konsequenz auf die Verhaltens- und Handlungsdispositionen der sozialen Akteure bezogen, die in ganz bestimmter Weise geformt sein müssen, damit die Integrationsformen Bestand haben können, wie aus einem schematisierenden Schaubild Peters' (vgl. ebd. 105) hervorgeht.

sellschaft das stets unberechenbare individuelle Handeln des Einzelnen in grober Weise verallgemeinern und dadurch auf ein Epiphänomen der sozialen Ordnung reduzieren, wie sich sehr anschaulich an der Theorie Parsons' zeigen ließe.

Die Lösung dieser Aporie objektivierender und gleichsam deterministisch konstruierter Theorien der modernen Gesellschaft in einer akteurzentrischen Sichtweise der Gesellschaft zu suchen, ist zwar naheliegend, stellt jedoch ebenfalls eine Verkürzung der Gesellschaftstheorie dar. Die akteurzentrische Sozialtheorie, vor allem repräsentiert durch die phänomenologische Soziologie (Schütz, Berger, Luckmann) aber auch durch Norbert Elias, versucht zu beschreiben, wie die sozial Handelnden die soziale Welt erleben und konstruieren. Die soziale Welt erscheint hier, überspitzt formuliert, als Produkt der individuellen Handlungen von autonomen sozialen Akteuren bzw. Individuen. Der objektivierende Determinismus bzw. Strukturalismus der Integrations-theorien wird in akteurzentrischen Gesellschaftstheorien also durch einen die Freiheit und Spontaneität überzeichnenden Subjektivismus ersetzt (vgl. Bourdieu 1993: 86). Die falsche These von der Zwangsintegration des sozialen Akteurs in die Gesellschaft kann jedoch nicht durch die ebenso falsche These von der Autonomie des freien und einzigartigen Individuums ersetzt werden, da eine solche Sicht die der Gesellschaft immanenten Strukturbildungen nicht berücksichtigt und deshalb übersieht, dass sich die sozialen Akteure nicht voraussetzungslos begegnen, „sondern in von ihrem Vermögen (aber auch von ihnen selbst) produzierten Gravitations- und Kampffeldern agieren und ihre Geschichte und Gesellschaft im wahrsten Sinne des Wortes *stets mit sich herumtragen* – in Form einverleibter Dispositionen, Bewegungen, Haltungen ihrer Körper, die Hinweise auf soziale Positionen und Distanzen sowie die einzuhaltenden Verhaltensweisen bzw. Distanzstrategien geben“ (Fröhlich 1994: 34). Beide Richtungen, soziozentrische Integrationstheorie und akteurzentrische Sozialtheorie, greifen zu kurz.

In dieser Konstellation der Theoriebildung der soziologischen Disziplin mit den beiden Gegenpolen objektivierender Strukturalismus und subjektivierender Individualismus versucht Bourdieu mit der von ihm entwickelten Sozialpraxeologie (Wacquant 1996), die er selbst zuweilen als „Wissenschaft kultureller Werke“ (vgl. etwa Bourdieu 1997b: 35) bezeichnet, eine Zwischenstellung einzunehmen, indem er zum einen die Beobachtung der sozialen Praxis von sozialen Akteuren, in Anlehnung an Marx verstanden als „sinnlich menschliche Tätigkeit“ (vgl. Fröhlich 1994: 33f.), zum Ausgangspunkt seiner Forschung erhebt und zugleich zum anderen die nicht individuell zurechenbaren Konstitutionsprinzipien dieser Praxis aus der Beobachtung der Praxis ableitet.³ Die Habitus-Feld-Theorie des sozialen Raums steht und fällt folglich mit der folgenden Prämisse, die Bourdieu in seinem Werk „Die feinen Unterschiede“ formuliert:

³Genauer gesagt, versucht Bourdieu dem genannten Gegensatz mit seiner Theorie zu entkommen, indem er sich weigert, an die Paradigmen einer der beiden Theorierichtungen anzuschließen, was jedoch, wie noch deutlich werden wird, nicht gelingt, da sich auch die Begriffe Bourdieus aus einem Diskurs ableiten, der bereits vor Bourdieu existierte. Zur Art und Weise, wie er Begriffe generiert, sagt Bourdieu beispielhaft für seinen Ansatz: „So schien es mir nie als unerlässlich, die Genealogie der Begriffe nachzuzeichnen, die, da sie ja nicht aus einer theoretischen Parthenogenese hervorgegangen sind, nicht viel gewinnen, wenn sie zu ihren früheren Verwendungsweisen in Beziehung gesetzt werden, und deren Funktion es in erster Linie ist, eine theoretische Haltung, das Prinzip methodologischer Entscheidungen, negativer wie positiver, im Forschungsprozedere in stenographischer Form zu bezeichnen. So bringt etwa der Begriff Habitus in erster Linie das Verwerfen einer ganzen Reihe von Alternativen zum Ausdruck, in die die Sozialwissenschaft (und allgemeiner die gesamte anthropologische Theorie) sich eingeschlossen hat: die von Bewußtsein (oder Subjekt) und Unbewußtem, von Finalismus und Mechanismus usf. [...] Der Begriff gestattete es mir damals, mit dem strukturalistischen Paradigma zu brechen,

„Die Gesellschaftstheorie muß ein ihr vorausliegendes *praktisches* Wissen von Gesellschaft unterstellen und ihrem Gegenstand integrieren – dies der Tatsache zum Trotz, daß sie sich in einem ersten Stadium gegen die damit gegebenen partiellen und interessengeleiteten Vorstellungen zu konstituieren hat. In der Konzeption des ‚Habitus‘ ist diese Absicht verankert: Dem Gegenstand [der Gegenstand ist hier die Gesellschaft bzw. die soziale Welt; F.H.] das Wissen der Akteure von diesem und den Beitrag zu integrieren, den dieses Wissen zur Wirklichkeitskonstitution des Gegenstandes leistet. Damit nicht genug, jenes Postulat sozusagen wieder in seine volle Realität einzusetzen, wonach es ein Denken des Wirklichen zu denken gilt, das zu dessen Wirklichkeit (und spezifischer Wirksamkeit) beiträgt, ist jenem Wissen vielmehr weiter ein im eigentlichen Sinn konstituierendes Vermögen zuzuschreiben, das ihm gerade abspricht, wer im Namen einer objektivistischen Auffassung von Objektivität Alltagserkennen oder wissenschaftliche Erkenntnis zu einer bloßen Widerspiegelung des Wirklichen verkürzt.“ (Bourdieu 1987a: 728; Hervorh. F.H.)

Die Mikro-Makro-Problematik versucht Bourdieu im Kontext dieser Grundannahme durch eine Relationierung der Begriffe Habitus und Feld aufzulösen. Um dies zu verstehen, ist es zunächst notwendig, das auf die Makroebene der sozialen Welt zielende, gesellschaftstheoretisch ausgerichtete Konzept des sozialen Raums und das damit eng verbundene Konzept der Differenzierung dieses sozialen Raums in unterschiedliche Felder zu erläutern, um dann auf das Konzept der Dialektik von Habitus und Feld eingehen zu können, das den wichtigsten Beitrag der Kulturosoziologie Bourdieus zur Bewältigung der Mikro-Makro-Problematik in der soziologischen Theoriebildung darstellt.

2. Der soziale Raum und seine Felder

„In *Feldbegriffen denken, heißt relational denken.*“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 126; Hervorh. F.H.)

Bourdieu begreift die soziale Welt – er selbst vermeidet fast durchgehend den Begriff Gesellschaft zur Bezeichnung der Gesamtheit des Sozialen⁴ – als mehrdimensionalen sozialen Raum, „dem bestimmte Unterscheidungs- und Verteilungsprinzipien zugrundeliegen; und zwar die Gesamtheit der Eigenschaften (bzw. Merkmale), die innerhalb eines sozialen Universums wirksam sind, das heißt darin ihrem Träger Stärke bzw. Macht verleihen“ (Bourdieu 1985: 9). Er wählt demnach zur Analyse des Sozialen keinen substantiellen, das „Wesen“ der Gesellschaft thematisierenden Ansatz, sondern einen relationalen, weil „die Vorstellung des Raums ... an sich bereits das Prinzip einer relationalen Auffassung von der sozialen Welt (enthält)“ (Bourdieu 1998a: 48). Der Begriff des sozialen Raums will erfassen, wie soziale Akteure „*relative Positionen* in einem Raum von Relationen einnehmen, die, obgleich unsichtbar und empirisch stets schwer nachzuweisen, die realste Realität ... und das reale Prinzip des Verhaltens der Individuen und der Gruppen darstellen“ (Bourdieu 1998a: 48). Es existiert ein sozialer Raum von Relationen, der ebenso wirksam ist wie der geographische Raum. In diesem Raum der Relationen sind „Stellenwechsel

ohne in die alte Philosophie des Subjekts oder des Bewußtseins, die der klassischen Ökonomie und ihres *homo oeconomicus*, zurückzufallen, die heute unter dem Namen des methodologischen Individualismus wiederkehrt.“ (Bourdieu 1997a: 61)

⁴Eine der wenigen Ausnahmen stellt die oben angeführte Passage aus den „Feinen Unterschieden“ dar.

und Ortsveränderungen nur um den Preis von Arbeit, Anstrengungen und vor allem Zeit zu haben“ (Bourdieu 1985: 13).

2.1 Die Sozialstruktur des sozialen Raums

Innerhalb des sozialen Raums der Relationen bildet sich in der Regel eine vertikale Hierarchie der Statuspositionen aus, indem bestimmte Dispositionen und Lebensweisen durch soziale Zuschreibungen im Rahmen eines Klassifikationssystems sozialer Werte in vergleichender Relation zueinander gesetzt werden. In den Worten Bourdieus:

„Am wichtigsten ist aber sicher wohl die Tatsache, daß die Problematik dieses Raums in ihm selbst thematisch wird, daß die Akteure ihm, dessen objektiver Charakter schwerlich zu leugnen ist, gegenüber Standpunkte einnehmen, die – häufig Ausdruck ihres Willens zu seiner Veränderung oder seinem ursprünglichen Erhalt – von den Positionen abhängen, die sie darin einnehmen.“ (Bourdieu 1987a: 277; Hervorh. F.H.)

Die Struktur des sozialen Raums wird in der sozialen Praxis symbolisch verdoppelt, indem sich bestimmte kulturelle Praktiken als Zusatzdeutungen des sozialen Raums bilden. Unter Kultur versteht Bourdieu dabei nicht - wie die marxistische Soziologie - den Überbau der ökonomischen Basis der Gesellschaft. Ebenso vermeidet er es, Kultur - wie Talcott Parsons - als abgehobenen Werte- und Normenhimmel zu fassen, der die Gesellschaft ordnet, integriert und zusammenhält. Die Bourdieusche Kultursoziologie sieht Kultur nicht nur als außeralltägliche abstrakte Wertideen, sondern vielmehr als *alltägliche symbolische Dimension sozialen Lebens und Handelns*. Kultur wird als *Handlungsrepertoire* verstanden, das im ständigen Klassifikationskampf um den sozialen Status im sozialen Raum als *symbolisches Kapital* eingesetzt wird (vgl. Müller 1994). Kultur steht nicht im Gegensatz zur Gesellschaft, da sie als konstitutiver Bestandteil der Strukturierung des sozialen Raums verstanden wird.

Die kulturellen Praktiken der Einzelnen sind eng mit *sozialer Ungleichheit* verbunden, weil die unterschiedlichen soziokulturellen Praktiken gesellschaftlichen Klassifikationen und Bewertungen ausgesetzt sind. Soziale Ungleichheit beginnt in einem soziologisch präzisen Sinne bekanntlich erst dort, wo aus sozialer Ungleichartigkeit oder Heterogenität über einen Bewertungsprozess soziale Ungleichwertigkeit oder kurz: Ungleichheit entsteht. Erst dieser Bewertungsprozess macht aus Unterschieden, dem alternativen „so oder so“, soziale Unterscheidungen, etwa das hierarchisierte „besser oder schlechter“ (Müller 1992: 286). Das unterschiedliche Haben Einzelner etwa wird über gesellschaftliche Bewertungsprozesse in unterschiedliches Sein umgewandelt. Dementsprechend gilt die Aufmerksamkeit der kultursoziologischen Ungleichheitsforschung Bourdieus nicht so sehr den Verschiedenartigkeiten der Menschen untereinander, sondern vielmehr *den typischen, ungleichen Lebensbedingungen von Gruppen innerhalb des sozialen Raums*. Der Begriff soziale Ungleichheit zielt auf *die gesellschaftlich hervorgebrachten positiv oder negativ privilegierten Lebensbedingungen von Menschen, die in ihrer Gesamtheit die Lebens- und Handlungschancen des Einzelnen bestimmen*.

Durch empirische Beobachtung der soziokulturellen Praktiken sozialer Akteure, die Bourdieu mit Mitarbeitern in den siebziger Jahren in einer breit angelegten empirischen Forschungsarbeit für Frankreich vornimmt (vgl. Bourdieu 1987a), kommt Bourdieu zu folgendem Ergebnis: Die

herrschende Kultur der herrschenden Klasse definiert mit ihrem „Sinn für Distinktion“ durch kulturelle Praktiken wie Konsum klassischer Musik, Essenspraktiken und Kleidungsstil den guten Geschmack und verurteilt damit implizit die vulgäre Geschmacklosigkeit des allgemeinen Volkes. Der „Sinn für Distinktion“ definiert demnach, welche Lebensweise und welcher Lebensstil als wertvoll angesehen werden kann und welcher nicht (vgl. ebd.: 405ff.). Dieser kulturellen Hegemonie unterwerfen sich die der oberen Klasse untergeordneten Klassen, indem sie entweder dem Lebensstil der oberen Klasse bildungsbeflissen nacheifern (Kleinbürgertum) (vgl. ebd.: 500ff.) oder einen „Geschmack der Notwendigkeit“ entwickeln (Arbeiterklasse) (vgl. ebd.: 585ff.), der sich als ursprünglich und lebensnah begreift und sich dadurch von den ihm übergeordneten Lebensstilen abgrenzt.

Lebensstile werden von Bourdieu als klassifizierbare symbolisch gesicherte Territorien des sozialen Raums mit festen Zugehörigkeits- und Ausschlussregeln gefasst, die sich über eine praktische Umsetzung des soziokulturellen Handlungsrepertoires formen, das in Form einer habituellen Verfügung über ungleich verteiltes ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital quasi als „zweite Natur“ der sozialen Akteure vorhanden ist (vgl. Berking/Neckel 1990: 482; Hörning/Michailow 1990: 502f.). Lebensstile sind folglich symbolische *Sinnprovinzen* des sozialen Raums, die sich über selektive Sinngebungsprozesse herausbilden. Sie kondensieren ein soziokulturelles Handlungsrepertoire, auf das die Einzelnen zugreifen müssen, um den eigenen Stil des als individuell einzigartig erlebten Lebens zu kreieren, um also eine bestimmte Form der Lebensweise zu finden. Hervorzuheben ist, dass sich qualitative unterscheidbare Lebensstile ausdifferenzieren, die den sozialen Raum der modernen Gesellschaft prägen, indem sie die *Statuspositionen der sozialen Akteure*, verstanden als symbolische personale Zuschreibungen, strukturieren. Lebensstile sind folglich nicht nur der kulturelle Ausdruck einer Steigerung der Optionenvielfalt der modernen Lebensgestaltung. Die soziokulturellen Zuschreibungen, also die über Distinktionen erzeugten sozialen Wertschätzungen der unterschiedlichen Lebensstile, schreiben ihrerseits eine Statushierarchie der Lebensstile fest und strukturieren dadurch den sozialen Raum (vgl. Hörning/Michailow 1990: 516).⁵

Wichtig ist dabei, dass sich Lebensstile nicht unabhängig von der sozialen Lage eines sozialen Akteurs bilden. Bourdieu hat mit seinem Habituskonzept das Vermittlungsproblem zwischen der Struktur des sozialen Raums, die die Lebenslage bestimmt, und der Ausdifferenzierung von Lebensstilen verstehbar gemacht, indem er über den Habitusbegriff eine Vermittlung zwischen der sozialen Lebenslage und der soziokulturellen Praxis, die sich in unterscheidbaren Lebensstilen manifestiert, vornimmt. Die heuristische Konstruktion des Habitus fungiert somit theoriebautechnisch als Bindeglied zwischen Lebenslage und Lebensstil.⁶ Der Begriff Lebenslage bezieht

⁵Eine annähernd gleiche soziale Lage unterschiedlicher Akteure bedeutet dabei nicht zwangsläufig, dass sich aus dieser sozialen Lage ein annähernd gleicher Lebensstil ausdifferenziert. Möglicherweise entwickelt sich gerade aus einer objektiv gleichen sozialen Lage der Zwang, sich von den anderen besonders signifikant zu unterscheiden, wie Bourdieu verdeutlicht: „Die objektiv geringste Distanz im sozialen Raum kann mit der subjektiv größten Distanz zusammenfallen: dies unter anderem deshalb, weil der 'Nächststehende' genau der ist, der die soziale Identität, d.h. den Unterschied am stärksten bedroht.“ (Bourdieu 1987b: 251)

⁶Der „Habitus ist *Erzeugungsprinzip* objektiv klassifizierbarer Formen von Praxis und *Klassifikationssystem* (principiump divisionis) dieser Formen. In der Beziehung dieser beiden den Habitus definierenden Leistungen: der Hervorbringung klassifizierbarer Praxisformen und Werke zum einen, der Unterscheidung und Bewertung

sich dabei auf die objektiven Lebensbedingungen von Individuen, die von ihnen zunächst nicht beeinflusst werden können. Diese Lebensbedingungen sind geprägt von der Verfügbarkeit über ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital.⁷

Ökonomisches Kapital meint die materielle Ausstattung des Lebens. Hier geht es also um den Besitz und den Erwerb materieller Güter, die zur Lebensführung benötigt werden. Der Begriff des sozialen Kapitals beschreibt die Möglichkeiten des Einzelnen auf soziale Beziehungen in bestimmten Personengruppen, die die Lebenslage prägen. Der Begriff kulturelles Kapital schließlich meint die Verfügbarkeit über kulturelle Praktiken, die sich institutionell in Zeugnissen, Titeln und Bildungsabschlüssen ausdrückt. Das kulturelle Kapital wird darüber hinaus inkorporiert, indem durch Sozialisation ein ganz bestimmter Umgang mit objektiven Kulturgütern ausgebildet wird, so dass ein kulturelles Handlungsrepertoire des Einzelnen entsteht.

Der Begriff des Habitus thematisiert, wie die Lebensbedingungen in die Lebensführung der Einzelnen einfließen. Er bezeichnet einen Komplex von Denk- und Sichtweisen, von Wahrnehmungsschemata, von Prinzipien des Urteilens und Bewertens, der das Handeln, also die expressiven, sprachlichen und praktischen Äußerungen der sozialen Akteure strukturiert. „Der Habitus bewirkt, daß die Gesamtheit der Praxisformen eines Akteurs ... als Produkt der Anwendung identischer (oder wechselseitig austauschbarer) Schemata zugleich systematischen Charakter tragen und systematisch unterschieden sind von den konstitutiven Praxisformen eines anderen Lebensstils.“ (Bourdieu 1987a: 278) Der Habitus bildet sich durch die Inkorporierung der vom Einzelnen nicht selbst bestimmbar Lebensbedingungen und ist folglich ein System der Einschränkungen von Handlungsmöglichkeiten, das im Körper der Einzelnen verankert ist. Gleichsam muss er gedacht werden „als ein *modus operandi*, als das generierende Prinzip jener regelhaften Improvisationen, die man auch gesellschaftliche Praxis nennen kann“ (Krais 1993: 216). Denn nur der Habitus als geronnene Erfahrung, Produkt der Geschichte eines sozialen Akteurs, die zu seiner verinnerlichten zweiten Natur geworden ist, ermöglicht dem Einzelnen adäquates Handeln, das zur Bildung eines Lebensstils führt. Über den Habitusbegriff, verstanden als strukturierende Hintergrundstruktur soziokultureller Praxis, wird sichtbar, wie die soziale Herkunft, die Sozialisation und die aktuelle Erfahrung der sozialen Welt in die Formung unterscheidbarer Lebensstile eingeht.⁸

der Formen und Produkte (Geschmack) zum anderen, konstituiert sich die *repräsentierte soziale Welt*, mit anderen Worten *der Raum der Lebensstile*.“ (Bourdieu 1987a: 277).

⁷Vgl. zu den Kapitalsorten Bourdieu 1992b: 52ff. Durch die Erweiterung der sozialen Lebensbedingungen durch die Berücksichtigung des sozialen und kulturellen Kapitals entfernt sich Bourdieus Kultursoziologie von einer marxistischen Klassentheorie, die das ökonomische Kapital als einzig signifikante Quelle der Lebenslage bestimmt. Das kulturelle und soziale Kapital werden von Bourdieu als *konstitutive Bestandteile* der Lebenslage bestimmt, um der strukturellen Vielfalt der Quellen moderner sozialer Ungleichheit theoretisch gerecht werden zu können.

⁸Diese Idee ist natürlich nicht neu. Bereits Max Weber stellt fest, dass soziale Ungleichheit nicht allein aus ungleicher Verteilung ökonomischer, also materieller Werte resultiert, sondern auch an „soziale Ehre“ gebunden ist: „Im Gegensatz zur rein ökonomisch bestimmten ‚Klassenlage‘ wollen wir als ‚ständische Lage‘ bezeichnen jede typische Komponente des Lebensschicksals von Menschen, welche durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der ‚Ehre‘ bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft.“ (Weber 1980: 534) Erst das Zusammenwirken von ökonomisch bedingter „Klassenlage“ und soziokulturell bedingter „ständischer Lage“ gibt für Weber Aufschluss über die „Machtverteilung innerhalb der Gemeinschaft“ (Weber), die sich als soziale Ungleichheit manifestiert. Bourdieus Begriffsvorschlag, zwischen ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital zu unterscheiden, lehnt sich auch insofern an Max Weber an, als in Bourdieus Verständnis mit Kapital primär die Einflussmöglichkeiten sozialer Akteure, also so etwas wie Macht-

Das den Lebensstil konstituierende soziokulturelle Handlungsrepertoire der sozialen Akteure bildet sich durch die habituelle Verfügung über die Kapitalsorten. Die Lebenslage bestimmt somit die Gestik, den Sprachstil, den Geschmack, die Kleidung, das Sozialverhalten oder kurz: den Lebensstil (vgl. ebd.: 281f.). Gleichzeitig wird das soziokulturelle Handlungsrepertoire durch die alltägliche Lebensführung, also durch die praktische Umsetzung des Lebensstils, permanent modifiziert bzw. abgestützt. Das Habituskonzept zeigt, dass die scheinbare Kontingenz und Multi-optionalität der Wahl der Lebensstile durch die soziale Lebenslage zumindest begrenzt wird, obwohl Lebensstilen gleichsam ein dynamisches Moment der Strukturierung des sozialen Raums innewohnt (vgl. Müller 1992: 349). Eine über den Habitusbegriff ermöglichte Analyse der soziokulturellen Praxis kann jedoch den eigenständigen Effekt von Lebensstilen bezüglich der Verarbeitung sozialer Ungleichheitslagen aufnehmen, indem der Lebensstil nicht nur als Option, sondern vor allem als Ausdruck spezifischer Lebenslagen im Kontext sozialer Ungleichheit beschrieben wird.⁹

Bourdieu begreift die soziale Welt folglich nicht als einen Raum, der durch Chancengleichheit gekennzeichnet ist. Die soziale Welt kann nicht analog zu einem Glücksspiel begriffen werden, in dem vollkommene Konkurrenz und Gleichheit der Gewinnchancen herrschen. Der soziale Raum ist nach Bourdieu ein Kräftefeld, in dem bestimmbare Strukturen den sozialen Akteuren unterschiedliche Positionen zuweisen, die die Möglichkeiten für ein chancenreiches Leben prädisponieren. Die Finesse seines Ansatzes ist, dass er mit Hilfe seines Habitusbegriffs zeigen kann, inwiefern die sozialen Akteure die Struktur des sozialen Raums durch ihre soziokulturelle Praxis ständig reproduzieren, ohne dabei zu unterstellen, die relativ stabilen Strukturen sowie die Habitus seien zeitlos gegeben und könnten sich daher nicht wandeln. Was er jedoch zu denken gibt, ist, dass die Strukturen des sozialen Raums, die bereits vor der Geburt eines sozialen Akteurs vorhanden sind, die Dispositionen des Einzelnen zu einem Habitus formen, der sich zur „zweiten Natur“ des Menschen verfestigt, die nicht wie ein Gewand abgelegt werden kann. Dieser Habitus generiert die soziokulturelle Praxis der sozialen Akteure als Lebensstile, die wiederum die durch soziale Ungleichheit gekennzeichnete Sozialstruktur des sozialen Raums reproduzieren. Diese theoretischen Aussagen gewinnt Bourdieu, dies scheint mir von besonderer Bedeutung zu sein, durch eine empirische Analyse der soziokulturellen Praxis von sozialen Akteuren. Seine kultursoziologische Argumentation ist also alles andere als spekulativ, sondern empirisch fundiert.

ressourcen der Gesellschaft, gemeint sind, die ungleich auf bestimmte Trägergruppen verteilt sind (vgl. Bourdieu 1992b: 52).

⁹Wie hier deutlich wird, ist das Konzept des mehrdimensionalen sozialen Raums von Bourdieu Mitte der siebziger Jahre zunächst zur kultursoziologischen Analyse sozialer Ungleichheit entwickelt worden. Auf eine Diskussion der Bourdieuschen Theorie sozialer Ungleichheit, die in der soziologischen Ungleichheitsforschung seit den achtziger Jahren eine beispiellose Breitenwirkung entfaltet, werde ich hier aus Raumgründen verzichten. Vgl. hierzu für einen Überblick etwa Eickelpasch 1998: 16ff. und ausführlicher Müller 1992: 228ff. Eine interessante Diskussion der Prämissen von Bourdieus Ungleichheitstheorie unternimmt unter anderen Kraemer 1998, der anmahnt, dass das hegemoniale kulturelle Kapital der oberen herrschenden Klasse mit zunehmender Modernisierung entwertet wird, so dass sich neue Formen der Distinktion durch Geschmack bilden müssen, um die vertikale Ungleichheitsstruktur der Gesellschaft zu festigen.

2.2 Das Feld der Macht und seine relativ autonomen Kräfte- bzw. Kampffelder

In der weiteren Entwicklung seines Werkes nimmt Bourdieu die Prämissen seiner hier kurz skizzierten Kultursoziologie sozialer Ungleichheit in neuer Weise auf, indem er unterschiedliche Felder – literarisches Feld, ökonomisches Feld, akademisches Feld, Feld der Kunst usw. – innerhalb des mehrdimensionalen und durch soziale Ungleichheit strukturierten sozialen Raums ausmacht und analysiert. Das folgende Zitat macht die Grundprämissen des Forschungsprogramms der Feld-Theorie anschaulich:

„Erster Punkt also: es gibt einen Raum von Positionen, die nur besetzt werden können, wenn man eine Kapitalart unter anderen in sehr hohem Maße besitzt, und deren Logik man nur durchschauen kann, wenn man sie in ihren wechselseitigen Beziehungen erfaßt. Zweitens: innerhalb dieses Raumes findet man Unterräume, die Feldern entsprechen: Intellektuelles und künstlerisches Feld, Feld der hohen öffentlichen Verwaltung, Feld der ökonomischen Macht, religiöses Feld usw. Der eigentliche Gegenstand der Analyse sind die objektiven Relationen, die sich zwischen diesen verschiedenen Unterräumen etablieren, und die Mechanismen, die diese Relationen reproduzieren, indem sie die Akteure, die diese Positionen zu besetzen sich anschicken, auf eine Weise redistribuieren, daß die Strukturen verewigt werden, und das vor allem, indem sie ihnen Eigenschaften und Dispositionen einprägen, die diesem Ziel angepaßt sind. Anders gesagt, indem sie bestimmten Akteuren *das Recht zum Eintritt verleihen*, aber auch das *Verlangen* dazuzugehören in ihnen wachrufen.“ (Bourdieu 1991c: 70f.)

Der mehrdimensionale soziale Raum strukturiert sich nicht nur durch soziale Ungleichheit, sondern auch durch die Ausdifferenzierung unterschiedlicher und durch Beobachtung der Praxis unterscheidbare Felder, deren Praxisformen jeweils für sich genommen einer ganz spezifischen Logik gehorchen. Das Konzept des sozialen Raums wird mit anderen Worten in der Feldtheorie für spezifische Felder konkretisiert. Auch in diesem Kontext bleibt Bourdieu der Methode seiner Sozialpraxeologie treu, die im Spannungsfeld zwischen objektivierendem Strukturalismus und subjektivierendem Individualismus angesiedelt ist. Der Begriff des Feldes dient ihm wie auch der Begriff des Habitus als erstes dazu, „eine negativ als Zurückweisung der Alternative von interner Deutung und externer Erklärung definierte Forschungsrichtung anzuzeigen“ (Bourdieu 1997a: 66).¹⁰ Felder werden von ihm als Praxisfelder gefasst, die als „historisch konstituierte Spielräume mit ihren spezifischen Institutionen und je eigenen Funktionsgesetzen“ (Bourdieu 1992a: 111) anzusehen sind und sich nur über die soziale Praxis der in diesen Feldern agierenden sozialen Akteure reproduzieren können.¹¹

Diese Felder sind in einem sie umfassenden sozialen Raum angesiedelt und stehen in Relation zueinander. Bourdieu hat somit kein substantielles, sondern ein relationales Verständnis des sozialen Raums. Es geht ihm um den Raum der Positionen, „den man mittels deren Eigenschaften charakterisieren kann“ (Bourdieu 1991c: 70). Innerhalb des sozialen Raums identifiziert Bourdieu ein Feld, in dem sich die Kapitalien in besonderer Weise zu Machtressourcen akkumulieren, d.h. in dem Machtressourcen in komprimierter Form zur Wirkung gelangen und in dem sich die soziale Praxis vor allem durch die exklusive Verfügung über unterschied-

¹⁰Laut Bourdieu (vgl. 1999: 342, FN 2) wurde der Begriff „Feld der Macht“ von ihm bereits 1971 in dem Aufsatz: *Champs du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*, in *Scolis* Nr. 1, 1971, S. 7-26, eingeführt.

¹¹Von der geronnenen Geschichte der Individuen als Geschichte im inkorporierten Zustand, als Habitus gewordene Geschichte unterscheidet Bourdieu die geronnene Geschichte als Geschichte im objektiviertem Zustand, also „die im Laufe der Zeit in den Dingen (Maschinen, Gebäuden, Monumenten, Büchern, Theorien, Sitten, dem Recht usf.) akkumulierte Geschichte“ (Bourdieu 1997d: 28). Darauf wird unten (2.3) zurückzukommen sein.

liche und spezifische Kapitalsorten auszeichnet. Das Feld der Macht wird verstanden als „jener Raum der Kräfteverhältnisse zwischen Akteuren oder Institutionen, die die Verfügung über ein zur Einnahme beherrschender Stellungen in verschiedenen Feldern notwendiges (namentlich ökonomisches und kulturelles) Kapital vereint.“ (Bourdieu 1997b: 35) Das Feld der Macht ist demnach der „Ort der Kämpfe zwischen Inhabern verschiedener Mächte (oder Kapitalsorten), die sich ... um Veränderung oder Bewahrung des verhältnismäßigen Wertes verschiedener Kapitalsorten entfachen, welche selbst in jedem Augenblick die in diesen Kämpfen einsatzfähigen Kräfte bestimmen“ (ebd.). Dieses Feld der Macht beeinflusst die unterschiedlichen Praxisfelder, die Bourdieu auch als Kraft- und Kampffelder bezeichnet. Diese Felder, die innerhalb in spezifischer Relation zueinander positioniert sind, sind dadurch charakterisiert, dass in ihnen ganz spezifische Formen kulturellen, ökonomischen und sozialen Kapitals benötigt werden, um in ihnen agieren zu können. In ihnen herrschen spezifische „Interessen“ – verstanden als praktischer „Spiel-Sinn“ für die feldspezifische Praxis –, die ganz bestimmte „Spielregeln“ erzeugen, die sich letztlich nur durch die Verfügung über ganz spezifisches Kapital befolgen lassen. „Wir haben also unterschiedliche Felder, in denen sich unterschiedliche Formen von Interesse ausbilden und artikulieren.“ (Bourdieu 1989: 400) Das akademische Feld etwa setzt auf Grund des in ihm wirksamen spezifischen Interesses bei den ihm zugeordneten sozialen Akteuren die Verfügung über „theoretisches“ Kapital voraus, während das ökonomische Feld von den sozialen Akteuren vor allem den effektiven Umgang mit ökonomischem Kapital verlangt, was wiederum im literarischen Feld als hinderliche Praxis angesehen wird, da es hier zunächst um die Produktion von etwas geht, das als Kunst angesehen wird und sich daher nicht am materiellen Wert messen lassen muss oder gar darf.¹² Erst die Erforschung und Analyse der Logik der Praxis, die sich in den unterschiedlichen Feldern bildet, erlaubt Schlussfolgerungen über die Strukturen eines Feldes. Der Beitrag, den die Habitus-Feld-Theorie zur Auflösung der Mikro-Makro-Problematik der Soziologie leisten kann, erschließt sich, wenn man die formalen Voraussetzungen der Logik von Praxis innerhalb eines Feldes, wie sie Bourdieu eingrenzt, etwas genauer unter die Lupe nimmt.

2.3 Die Logik der Praxis der Felder

Die unterschiedlichen und unterscheidbaren Kraftfelder innerhalb des Feldes der Macht lassen sich vor dem Hintergrund des relationalen Ansatzes der Theorie des sozialen Raums nur dann adäquat analysieren, wenn man berücksichtigt, dass der Gegensatz zwischen einem Formalismus, der die soziokulturelle Praxis innerhalb des Feldes ausschließlich deduktiv aus den Strukturen des Feldes ableitet, und einem Reduktionismus, der die soziokulturelle Praxis in-

¹²Die Theorie der Felder ist also alles andere als ein Ökonomismus, da sie die Behauptung eines universellen ökonomischen Interesses, wie sie Bourdieu zuweilen fälschlicherweise zugeschrieben wird, ablehnt, indem sie gerade unterschiedliche Interessen in unterschiedlichen Feldern identifiziert, wobei das ökonomische Interesse an der materiellen Gewinnmaximierung, das sich innerhalb des ökonomischen Feldes ausdifferenziert hat, eines unter vielen anderen ist (vgl. Bourdieu 1989: 401f.; vgl. dazu die aus der Perspektive einer soziologischen Theorie des Marktes gewonnene Kritik an Bourdieu durch Klaus Kraemer 1997: 297ff.). Der Begriff Interesse ist im Übrigen offenbar der einzige Anhaltspunkt zur Unterscheidung der Felder. Darauf wird noch zurückzukommen sein, da hier ein Präziserungsbedarf der Feldtheorie angezeigt ist.

nerhalb eines Feldes ausschließlich utilitaristisch aus den Interessen bzw. voluntaristisch aus dem individuellen Willen der sozialen Akteure ableitet, überwunden werden muss. Der Begriff des Feldes will dies leisten (vgl. Bourdieu 1997a: 66f.).

Die Logik des Feldes lässt sich nur aus der empirischen Beobachtung des Feldes gewinnen, sie gehorcht keinen strukturellen Gesetzen, die für alle Felder gleich sind. Ein Feld ist „als ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 127) zu verstehen, „die ‚unabhängig vom Bewußtsein und Willen der Individuen‘ bestehen, wie Marx gesagt hat“ (ebd.). Wichtig ist, dass die Relationen der Positionen oder Stellungen in einem Feld die Praxis in einem Feld sowie die „Determinierungen, denen die auf ihnen befindlichen Akteure oder Institutionen unterliegen“ (ebd.), entscheidend bestimmen. Diese Relationen werden dem Analytiker sichtbar durch „aktuelle und potentielle Situationen (*situs*) in der Struktur der Distribution der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital), deren Besitz über den Zugang zu den in diesem Feld auf dem Spiel stehenden spezifischen Profiten entscheidet“ (ebd.).

Die Strukturen der Praxis eines Feldes erzeugen sich ständig innerhalb des Spannungsfeldes von Positionen, die von sozialen Akteuren besetzt und ausgefüllt werden müssen, damit die Praxis kontinuierlich sein kann. Mit Hilfe des Habitusbegriffs formuliert: Habitus und Feld sind komplementäre Komponenten der Praxis in einem Feld. Die objektiven Relationen zwischen Positionen oder Stellungen des Feldes, die sich als Ding gewordene Geschichte konstituieren, bestimmen die Dispositionen der einzelnen auf den Positionen befindlichen Akteure. Dadurch entsteht eine habitualisierte Praxis, die zur Genese und Reproduktion der positionsspezifischen Habitus beiträgt. Dadurch werden die Praxisformen in einem Feld immer wieder aufs Neue ermöglicht.

Dieser Ansatz in der Feldtheorie, der sich auf den ersten Blick strukturalistisch interpretieren lässt, weil mit ihm die überindividuellen Generierungsprinzipien der Praxis eines Feldes sichtbar gemacht werden, zeichnet sich in seiner Konsequenz vor strukturalistischen Ansätzen dadurch aus, dass er die Strukturen des Feldes nicht unabhängig von der sozialen Praxis der im Feld agierenden Individuen definiert, um aus dieser Definition die Praxis deduktiv abzuleiten. Bourdieu geht es vielmehr darum, über eine Analyse der Praxis die objektiven Relationen zwischen Positionen oder Stellungen innerhalb eines Feldes zu identifizieren, um auf diese Weise die Eigendynamik der Praxis eines Feldes eingrenzen zu können. Dem entsprechend grenzt er seinen Ansatz vom Strukturalismus entschieden ab, wenn er sagt:

„Die Akteure auf die Rolle von ausführenden Organen, Opfern oder Komplizen einer in das Wesen der Apparate eingeschriebenen Politik zu reduzieren, heißt, sich dazu zu ermächtigen, die Existenz aus der Essenz zu deduzieren, das reale Verhalten aus der Beschreibung der Apparate herauszulesen, sich die Beobachtung der Praktiken zu *ersparen* und die Forschung mit der Lektüre von Diskursen, die für die wirklichen Matrizen der Praktiken gelten, gleichzusetzen.“ (Bourdieu 1997d: 21)¹³

¹³Ganz in diesem Sinne definiert Bourdieu zur Analyse des Feldes der Kunst drei Analyseschritte, die sich auch auf die Analyse anderer Felder übertragen lassen: „Die Wissenschaft kultureller Werke setzt so drei notwendige und notwendigerweise zusammenhängende Vorgehensweisen voraus: zuerst die Verortung des literarischen (etc.) Feldes innerhalb des Feldes der Macht, zu dem es in einem Verhältnis von Mikrokosmos und Makrokosmos steht; zweitens die Untersuchung der inneren Struktur des literarischen (etc.) Feldes, eines seinen eigentümlichen Wirkungs- und Wandlungsgesetzen gehorchenden Universums, d.h. der Struktur der objektiven Beziehungen zwischen Stellungen, die von verschiedenen Personen oder Gruppen vor dem Hintergrund eines Zu-

Ein strukturalistisches Verständnis der Praxis durch ein rein voluntaristisches oder utilitaristisches Verständnis zu ersetzen, lehnt Bourdieu jedoch ebenso ab, wenn er im selben Text nur wenige Seiten später folgende Aussage trifft:

„Der Daseins- und Bestimmungsgrund einer Institution (oder einer administrativen Maßnahme) [, die innerhalb eines Praxisfeldes entsteht, F.H.] und ihrer sozialen Effekte ist nicht im ‚Willen‘ eines Individuums oder einer sozialen Gruppe, sondern im Feld antagonistischer oder komplementärer Kräfte zu finden. Hier bilden sich, in Abhängigkeit von den mit den verschiedenen Positionen verbundenen Interessen und den Habitus der Positionsinhaber die Einzel’willen‘ erst heraus; und hier ist, im und durch den Kampf, die Realität der Institutionen und ihrer sozialen Effekte, der vorhergesehenen wie der unvorhergesehenen, fortlaufend in Definition und Umdefinition begriffen.“ (Bourdieu 1997d: 27)

Die Praxis innerhalb eines Feldes ist demnach nicht voraussetzungslos. Sie ist entscheidend von mehreren teils historisch teils anthropologisch hergeleiteten Bedingungen abhängig. Die meines Erachtens fünf wichtigsten dieser Voraussetzungen für die Praxis des Feldes sollen hier kurz erläutert werden, da durch sie die spannungsvolle Verortung der Habitus-Feld-Theorie zwischen Makrosoziologie und Mikrosoziologie sichtbar wird.

Das Zusammentreffen von inkorporierter und objektivierter Geschichte

Die Verhaltensweisen und Vorstellungen von sozialen Akteuren lassen sich nach Bourdieu nur durch Bezugnahme auf das Feld erklären, innerhalb dessen soziale Akteure positioniert sind. Das Feld als Raum der Kräftebeziehungen zwischen Akteuren und Institutionen, das immer auch ein Raum des Möglichen ist, hat die Eigenschaft, den sozialen Akteuren die Verfügung über das kulturelle, ökonomische und soziale Kapital abzuverlangen, das dazu erforderlich ist, bestimmte Positionen in einem spezifischen Praxisfeld zu besetzen. Folglich setzt die objektivierte, Ding gewordene Geschichte der Praxisformen eines Feldes inkorporierte, zu einem Habitus geformte Geschichte bei den sozialen Akteuren voraus, die in einem Feld agieren. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von unbewusster und vorreflexiver „ontologische[r] Komplizität“ (Bourdieu 1989: 397) zwischen objektivierter und inkorporierter Geschichte, die sich darin ausdrückt, „was als ‚Spiel-Sinn‘ (oder praktischer Sinn) bezeichnet wird: eine intentionslose Intentionalität, die im Sinne eines Prinzips von Strategien ohne strategischen Plan, ohne rationales Kalkül, ohne bewußte Zwecksetzung funktioniert“ (ebd.). Gemeint ist, dass in einem Feld bestimmte Spielregeln herrschen, die aus der Praxis des Feldes generiert wurden und als objektivierte Geschichte des Feldes vorausgesetzt werden müssen. Nur wenn die inkorporierten Dispositionen, also der Habitus des sozialen Akteurs, verstanden als das wichtigste „Produktionsprinzip von Praktiken“ (ebd.), zumindest nicht im Gegensatz zu dieser objektivierten Geschichte steht, kann der soziale Akteur in diesem bestimmten Feld mit ganz spezifischen Spielregeln auf einer ganz bestimmten Position des Feldes agieren. Den Dingen sowie den Körpern der sozialen Akteure wird auf diese Weise eine Ord-

stands des Wettbewerbs um künstlerische Geltung eingenommen werden; schließlich die Untersuchung des Habitus der Inhaber jener Stellungen, d.h. der Einstellungsordnungen, die das Ergebnis einer gesellschaftlichen Flugbahn und einer Stellung innerhalb des literarischen (etc.) Feldes in jener Stellung eine mehr oder weniger günstige Gelegenheit der Verwirklichung finden.“ (Bourdieu 1997b: 35f.; vgl. fast wortgleich Bourdieu 1999: 340)

nung eingeschrieben, ohne die die Praxis des Feldes nicht kontinuierieren kann (vgl. Bourdieu 1999: 428). Wichtig ist, dass sich die habitualisierten Dispositionen eines sozialen Akteurs in Auseinandersetzung mit der Praxis des Feldes bilden und gegebenenfalls verändern. In der extremsten Form entsteht so ein Habitus, der sich ausschließlich mit dem Feld identifiziert, weil der soziale Akteur seinen gesamten praktischen Sinn aus der Praxis des Feldes gewinnt. So wird er zum Apparatschik, der dem Apparat alles verdankt, und ist folglich nichts weiter als der „Mensch gewordene Apparat“ (Bourdieu 1997d: 44f.).¹⁴

In der Regel „erheischt und schafft“ (Bourdieu) jedes Feld bei den sozialen Akteuren eine besondere Form von Interesse für das Feld. Diese habitualisierte Einstellung zum Feld, die nicht unbedingt aus jedem sozialen Akteur einen Apparatschik macht, verlangt die soziale Praxis des Feldes dem als Gebühr ab, der eintreten will. Die „Anerkennung der Geltung des Spiels und der Spieleinsätze ist allen Beteiligten gemeinsam, was bedeutet, daß sie im Falle von Dissens durch Konsens – nicht durch Vertrag – verbunden sind“ (Bourdieu 1989: 406). Die Einstellungs- und Bewerbungsverfahren zur Besetzung von Positionen in einem Feld zeugen von dieser Struktur. Der Habitus des Bewerbers, also seine inkorporierte Laufbahngeschichte, die er detailliert dokumentieren muss, wird daraufhin überprüft, ob er mit der objektivierten Geschichte des Praxisfeldes, in dem der Bewerber gegebenenfalls positioniert werden soll, vereinbar ist. Je „höher“ dabei eine vakante Position ist, desto komplexer sind die Prüf- und Auswahlkriterien im Bewerbungsverfahren.

Beweglichkeit und Wandlungsfähigkeit des Habitus

Eine aus der Komplizenschaft zwischen inkorporierter und objektivierter Geschichte ableitbare Voraussetzung für das Kontinuieren der Praxis des Feldes ist die Beweglichkeit des Habitus. Dieser muss als offenes System von Dispositionen verstanden werden, obwohl ihm nach Bourdieu eine gewisse Trägheit innewohnt:

„Der Habitus, Produkt sozialer Konditionierungem, folglich einer Geschichte ..., ist in unaufhörlichem Wandel begriffen, sei es, daß er sich verstärkt, und zwar immer dann, wenn die inkorporierten Erwartungsstrukturen auf Strukturen von Chancen stoßen, die mit den Erwartungen objektiv übereinstimmen, sei es, daß er sich grundlegend verändert, wenn das Erwartungsniveau, die Anspruchslage sich erhöht oder aber sinkt (was zu sozialen Krisen führen kann).“ (Bourdieu 1989: 406f.)

Nur wenn der Habitus sich der Praxis eines Feldes anzupassen vermag, kann die Praxis kontinuierieren. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass auch die objektivierter Geschichte der Praxis eines Feldes nicht unveränderbar ist, sie wandelt sich vielmehr ständig in sozialer Aktion, weil alle aktuelle Praxis zur Fortschreibung bzw. Revision der Geschichte der Praxis beiträgt. Bestimmte Stellungnahmen, die aus einer ganz bestimmten Stellung oder Position des Feldes aktualisiert werden, erzeugen möglicherweise verändernde Effekte in einem Feld.¹⁵

¹⁴Diese Einsicht ließe sich sehr gut zur Analyse „totaler Institutionen“ (Goffman) wie Konzentrationslager und Anstalten fruchtbar machen. Bekanntlich identifiziert sich das Personal derartiger Apparaturen, wie man sie mit Bourdieu nennen könnte, vollständig mit der Apparatur. Nur so werden die unsagbaren Grausamkeiten, die hier geschehen, möglich. Zu fragen wäre, wie es dazu kommt, dass das Personal eines Apparates vollständig zu Apparatschiks mutiert.

¹⁵Auf die Bourdieusche Unterscheidung von Stellung und Stellungnahme kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden (vgl. hierzu etwa Bourdieu 1997b: 74). Es soll hier lediglich angemerkt werden, dass diese

Illusio

Die Praxis eines Feldes beschreibt Bourdieu sehr häufig als ein Spiel mit historisch generierten objektiven Regeln, die von den sozialen Akteuren stillschweigend und unreflektiert akzeptiert werden. Diese Akzeptanz, die zur Reproduktion des Spiels innerhalb eines Feldes unerlässlich ist, bezeichnet Bourdieu als *illusio*:

„Jedes Feld erzeugt seine eigene Form von *illusio* im Sinne eines Sich-Investierens, Sich-Einbringens in das Spiel, das die Akteure der Gleichgültigkeit entreißt und sie dazu bewegt und disponiert, die von der Logik des Feldes her gesehen relevanten Entscheidungen zu treffen.“ (Bourdieu 1999: 360)

Die *illusio* ist die Voraussetzung für das Funktionieren eines Spiels, sie geht dem Funktionieren des Spiels also teilweise voraus, obwohl sie gleichsam partiell auch als Ergebnis des Spiels angesehen werden muss. Eine gewisse Form von Identifikation mit dem Spiel und seinen Regeln und ein gewisser Glaube an die Legitimität des Spiels muss bei den Akteuren eines Spiels schon vor dem Eintritt in ein Praxisfeld vorausgesetzt werden. Der Grund für diese Identifikation mit dem Spiel ist für Bourdieu die allgemein wirksame *illusio* der Konkurrenz, die die sozialen Akteure zueinander in Gegensatz bringt und „die das Spiel selbst ausmacht“ (ebd.).

Praktischer Sinn als „Spiel-Sinn“

Die Akteure müssen das Spiel lieben, sie müssen sich mit dem Spiel identifizieren, was gerade nicht impliziert, dass sie das Spiel tatsächlich durchschauen.

„Der Spiel-Sinn ist ... die verinnerlichte Form der Notwendigkeit des Spiels. Er ist zur Tugend (zur Disposition) erhobene Notwendigkeit: *amor fati*. Das bedeutet nun auch, daß es so viele Ausprägungen des Spiel-Sinns, des praktischen Verstehens des Interesses gibt wie Spiele. Das für ein Spiel kennzeichnende spezifische Interesse wird identisch mit der Besetzung (affektives Engagement und materielle Investition des Spiels), mit der *illusio* als stillschweigende Anerkennung der Spieleinsätze.“ (Bourdieu 1989: 399)

Das mit der Teilnahme am Spiel implizierte besondere Interesse spezifiziert sich je nach Stellung oder Position innerhalb des Spiels. Die soziale Position, die ein sozialer Akteur innerhalb eines Feldes einnimmt, wird inkorporiert und prägt den Habitus, der wiederum die Praxisformen des sozialen Akteurs entsprechend prädisponiert. So etwas wie ein spezifischer „Führungsstil“ zum Beispiel ist daher in nicht unerheblichem Maße ein Produkt der Praxis des Feldes und der sozialen Position, die der soziale Akteur mit einem bestimmten Führungsstil in Relation zu anderen Positionen des Feldes einnimmt.

Da das Feld mehr ist als nur Diskurs, weil es eben Praxis ist, ist die praktische Logik eines Feldes im Gegensatz zu seiner intellektuellen und wissenschaftlichen Reflexion „von einer Logik

theoretische Unterscheidung, die im Werk Bourdieus eine nur marginale Stellung einnimmt, dem eigenständigen Effekt von Stellungnahmen, die sich zu einem Diskurs verdichten können, gerecht werden soll, weil sich Stellungnahmen immer von der Stellung des sozialen Akteurs unterscheiden, obwohl sie für Bourdieu durch die Stellung desjenigen, der eine Stellungnahme verfasst, in nicht unerheblichem Maße prädisponiert werden. Ein Professor, im wissenschaftlichen Feld sehr weit oben positioniert, verfasst andere Stellungnahmen als ein Student, der dem Professor möglicherweise an den Lippen klebt, um sich soziale Vorteile zu erheischen.

des Ungefähren und Vagen, von unsichtbaren Abstraktionen, vom Prinzip der Analogie und globaler Ähnlichkeit bestimmt“ (Raphael 1987: 154). Das heißt: Die „tatsächliche“ Struktur der Praxis und die Bedingungen ihrer Möglichkeit werden von den sozialen Akteuren, die in diese Praxis involviert sind, nicht notwendigerweise reflektiert. Eine derartige Reflexion würde die Reproduktion des Feldes gar gefährden, weil sich dann die *illusio*, die zur Reproduktion des Feldes notwendig ist, auflösen würde.

Kampf als Reproduktion des Feldes

Die Feldtheorie ist immer auch eine Herrschaftstheorie. Für Bourdieu ist es selbstverständlich, dass sich die Positionen innerhalb eines Feldes hierarchisch anordnen, dass es also Herrschende und Beherrschte in einem Feld gibt. Daraus ergeben sich für ihn unterschiedliche Strategien des Handelns der sozialen Akteure: Die Bewahrungs- und die Veränderungsstrategie. Der Kampf um die Definitionsmacht innerhalb eines Feldes bleibt durch diese Strategien virulent, so dass die Praxis des Feldes reproduziert wird.

Soziale Felder sind deshalb für Bourdieu Kampffelder, in denen die Machtressourcen, also das kulturelle, soziale und ökonomische Kapitel, der sozialen Akteure ständig zur Disposition stehen. Nur dadurch, dass die sozialen Akteure diesen Kampf um die Machtressourcen führen, kann sich die Praxis des Feldes, also das Spiel innerhalb eines Feldes, reproduzieren. Die Kämpfe um die legitime Praxis innerhalb eines Feldes tragen dazu bei, „den Glauben an das Spiel, das Interesse an ihm und an dem, was dabei auf dem Spiel steht, fortwährend zu reproduzieren“ (Bourdieu 1999: 360). Bei diesen Kämpfen geht es „um die Veränderung oder Bewahrung des relativen Wertes der unterschiedlichen Kapitalsorten“ (ebd.). Dieser Wert selbst entscheidet wiederum darüber, „welche Kräfte in diesen Auseinandersetzungen mobilisierbar sind“ (Bourdieu 1999: 341f.). Es geht in allen Praxisfeldern innerhalb des Feldes der Macht um eine Vermehrung bzw. Bewahrung der Machtressourcen, die den sozialen Akteuren eines Feldes per Positionierung zufallen und die darüber entscheiden, etwas als Machtressource definieren zu können. Für Bourdieu gilt demnach: „Sich in einem Feld befinden heißt immer schon, dort Effekte hervorzurufen, sei es auch nur Reaktionen wie Widerstand oder Ausgrenzung.“ (Bourdieu 1999: 357)

Wichtig ist es jedoch zu berücksichtigen, dass man im Kampf gegen die Effekte eines Praxisfeldes nicht aus dem Praxisfeld aussteigen kann. Demnach „kann man eben auch negativ, *a contrario* gewissermaßen, ‚beeinflusst‘ sein und die Spuren dessen tragen, gegen das man kämpft“ (Bourdieu 1989: 395). Der ständige Kampf um die Klassifikations- und Definitionsmacht in einem Feld ist die wichtigste Bedingung dafür, dass die Praxis eines Feldes kontinuiert. Ohne Kampf, der jedoch nicht zur Revolution führt, sondern ganz im Gegenteil die herrschenden Strukturen sozialer Ungleichheit ständig reproduziert, gibt es für Bourdieu keine Praxis.¹⁶ Darüber hinaus besteht nach Bourdieu das stofflich (institutionalisierte Geschichte)

¹⁶Vgl. zu diesem agonistischen Verständnis des Sozialen die Arbeit von Markus Schwingel (1993), in der gezeigt wird, dass Bourdieu in seiner Praxeologie den Kampfbegriff als anthropologische Grundkonstante konstruiert, die das Soziale antreibt und ursächlich erst ermöglicht, weil alle soziale Praxis für Bourdieu ein Kampf um Machtressourcen ist. Einfach formuliert: Die Menschen wollen Kämpfen, dies muss die Soziologie voraussetzen.

und körperlich (habitualisierte Geschichte) vorgegebene kulturelle Erbe eines Praxisfeldes „in Wirklichkeit (das heißt, insofern es *tätig* ist) nur in den Kämpfen, deren Schauplatz die Felder der kulturellen Produktion ... sind, und setzt sich nur durch sie fort, das heißt durch und für Akteure, die geneigt und geeignet sind, es ständig zu reaktivieren“ (Bourdieu 1999: 428f.).

Wie diese fünf Voraussetzungen für das Entstehen und Kontinuieren der Praxis eines Feldes verdeutlichen, vermeidet es Bourdieu, allgemeine Regeln oder Strukturen substanziell einzugrenzen, die in allen Feldern wirksam sind. Sein Ziel ist es vielmehr, allgemeine Voraussetzungen für die Reproduktion der Praxis eines Feldes formal zu verdeutlichen, die an den Anfang einer empirischen Analyse einzelner Praxisfelder gestellt werden müssen, damit die Analyse nicht subjektivierenden oder objektivierenden Verkürzungen unterliegt, die der Praxis eines Feldes nicht gerecht werden würden. Bourdieu bestimmt die Praxis eines Feldes sowie jede Praxis nie unabhängig von den sozialen Akteuren. Für ihn gibt es keine Strukturgesetze, die zeitlos gelten, da die sozialen Akteure in ständigen Konkurrenzkämpfen erst dafür sorgen, dass sich die Praxis in einer bestimmbar Form reproduziert. Einfach gesagt: Die Praxis eines Feldes ist nur dann möglich, wenn es Menschen gibt, die durch ihre Handlungen das Spiel spielen, das in einem Feld gespielt werden muss.

Gleichsam vermeidet Bourdieu durch die Eingrenzung der Voraussetzungen für die Praxis eines Feldes eine voluntaristische oder utilitaristische Sicht auf sie. Er stellt unmissverständlich fest, dass das Zusammentreffen von habitualisierter, inkorporierter Geschichte mit einer institutionalisierten, objektivierten Geschichte, die sich beide aus der Praxis des Feldes ergeben, eine ständige, durch Konkurrenzkämpfe konstituierte Reproduktion der Praxis eines Feldes erst ermöglicht. Die sozialen Akteure begegnen sich nicht als voraussetzungslose Wesen, da sie durch das Spiel geprägt sind und das Spiel deshalb entweder als legitim und erhaltenswert ansehen oder bestrebt sind, die Definitionsmacht innerhalb eines Feldes an sich zu ziehen. Auch wenn sie innerhalb des Feldes eine neue und bessere Position anstreben, akzeptieren sie unweigerlich die Regeln des Spiels.¹⁷

3. Der Beitrag der Habitus-Feld-Theorie zur Mikro-Makro-Problematik der Soziologie – ein zusammenfassendes Resümee

Die wichtigsten Prämissen der Praxeologie Pierre Bourdieus lassen sich wie folgt in fünf Punkten zusammenfassen:

- Der soziale Raum, innerhalb dessen die unterschiedlichen Praxisformen virulent werden, ist ein Produkt der Geschichte und strukturiert sich durch die Relationen der unterschiedlichen Positionen, die von sozialen Akteuren besetzt werden und in der Regel – zumindest für Bourdieu – hierarchisch zueinander in Beziehung stehen. Die Sozialstruktur des sozialen Raums ist durch soziale Ungleichheit charakterisierbar, die durch die symbolische

¹⁷Damit soll hier nicht behauptet werden, die Praxis eines Feldes ließe sich nicht grundlegend ändern. In soziologischer Perspektive interessiert jedoch zunächst, warum sich eine Praxisform dauerhaft reproduziert, obwohl dies zunächst als unwahrscheinlich betrachtet werden muss.

Dimension der Praxis ständig reproduziert wird, indem sich soziokulturelle Praktiken der Distinktion manifestieren, die den Wert der Kapitalsorten und dadurch einer Lebensweise bestimmen. Die Geschichte des sozialen Raums wird nicht nur in den Institutionen und Dingen objektiviert, sondern wird zudem von den sozialen Akteuren inkorporiert, so dass sich unterschiedliche und unterscheidbare Habitusformen als strukturierende Hintergrundstruktur der Praxis bilden, die die Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsformen der Einzelnen in nicht unerheblichem Maße bestimmen.

- Die unterschiedlichen Formen der Genese des Habitus sind abhängig von der sozialen Position, die der Einzelne im sozialen Raum einnimmt. Der Habitus als Bindeglied zwischen Struktur und Praxis, der als inkorporierte Geschichte gefasst wird, ist Ausdruck der Sozialstruktur des sozialen Raums. Er ist darüber hinaus eine notwendige Bedingung zur Reproduktion der Praxis, weil er als *modus operandi* nicht nur die Praxisformen des sozialen Akteurs begrenzt, sondern gleichsam auch einen Raum der Möglichkeiten für den sozialen Akteur erzeugt. Der Habitus ist jedoch keine Kopie der objektivierten Geschichte, da er ständig in praxi umgesetzt werden muss. Praxis kommt nur dann zustande, wenn soziale Akteure in bestimmter Weise handeln.
- Innerhalb des sozialen Raums bildet sich insbesondere in der modernen hochdifferenzierten Gesellschaft ein Feld der Macht, in dem die Kapitalsorten kulminieren. Der soziale Raum differenziert sich in unterschiedliche und unterscheidbare Praxisfelder wie etwa das Feld der Kunst, das ökonomische Feld, das akademische Feld, in denen unterschiedliche Interessen herrschen. In den Praxisfeldern herrschen unterschiedliche Spielregeln und Spieleinsätze, die sich aus den unterscheidbaren Interessen der einzelnen Felder ergeben. Zur Mitwirkung innerhalb eines Feldes benötigen die sozialen Akteure die Verfügbarkeit über spezifische Formen von ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital. Das Volumen des Kapitals bestimmt die Position, die soziale Akteure in einem Feld einnehmen. Nur dadurch, dass die sozialen Akteure eines Feldes den Spielsinn des Feldes als ihren praktischen Sinn ansehen, kann die Praxis des Feldes kontinuierlich sein. Die sozialen Akteure eines Feldes müssen mit anderen Worten die Regeln des Spiels als legitim ansehen (*illusio*). Dies geschieht nur deshalb, weil objektivierte Geschichte, hier verstanden als Struktur der Relationen von Positionen in einem Feld, und inkorporierte Geschichte, hier verstanden als Habitus, der sich durch die Teilnahme des sozialen Akteurs an der Praxis des Feldes konstituiert, eine Komplizenschaft eingehen.
- Die Praxis in einem Feld ist durch Kampf um die Definitionsmacht innerhalb eines Feldes gekennzeichnet, in dem diejenigen, die über ein größeres Kapitalvolumen verfügen, eher eine Erhaltungsstrategie verfolgen, während diejenigen, die in der Sozialstruktur des Feldes untere Positionen besetzen, eher eine Veränderungsstrategie verfolgen. Der Kampf innerhalb eines Feldes impliziert die Akzeptanz der Spielregeln sowie der Spieleinsätze innerhalb eines Feldes durch die sozialen Akteure, so dass der Kampf die Praxis des Feldes ständig reproduziert.
- Die Praxis eines Feldes ist ständig in Bewegung, so dass sich keine mechanistischen Aussagen über das Feld formulieren lassen. Als Voraussetzung dafür muss der Habitus als beweglich und wandelbar begriffen werden, da der Eintritt in ein Feld den durch die Laufbahngeschichte des Einzelnen geprägten Habitus möglicherweise neu strukturiert.

Mit diesen Prämissen leistet die Theorie Bourdieus nach meiner Einschätzung einen bedeutenden Beitrag zur Auflösung der Mikro-Makro-Problematik in der Soziologie. Der Begriff Habitus, der für Bourdieus Soziologie zentral ist, berücksichtigt, dass die Soziologie es nicht mit einem voraussetzungslosen Objekt zu tun hat, sondern mit der Produktion und Reproduktion von Gesellschaft als Handlungsergebnis ihrer Mitglieder. Damit wendet sich die Habitus-theorie gegen einen Naturalismus der Sozialtheorien, die die Gesellschaft makrosoziologisch als Objekt begreifen, das man analog zur Naturwissenschaft mechanistisch analysieren kann. Für Bourdieu bedeutet jede soziologische Analyse das empirische Eintauchen in Praxisformen. Mit dieser Prämisse wendet er sich gegen funktionalistische Gesellschaftstheorien, die aus der Funktion, die bestimmte Praxisformen für die Gesellschaft erfüllen, auf die Formen des sozialen Handelns der sozialen Akteure schließen. Mit dem Habitusbegriff wird gleichsam berücksichtigt, dass das Handeln niemals völlig frei ist, sondern restriktiven Bedingungen unterliegt. Bourdieu wendet sich nicht nur gegen den Strukturalismus, sondern auch gegen den Voluntarismus oder Utilitarismus der Sozialtheorie. Obwohl der Habitus zu neuen Möglichkeiten des Handelns erzeugt, ist er andererseits auch ein System von Einschränkungen und Begrenzungen, die gesellschaftlich bedingt sind. Bourdieu nimmt als Soziologe an, dass gesellschaftliche Praxis nicht ohne Folgen bleibt, sondern dass sie sich objektiviert, indem sie den Dingen (Bücher, Kunstwerke aber auch Gegenstände des täglichen Gebrauchs), Institutionen, Mechanismen, Positionen usw. eingeschrieben wird. Gleichsam sind die sozialen Akteure gezwungen, gesellschaftliche Praxis habituell zu inkorporieren, da sie nur dann adäquat handeln können.

Dieses Spannungsfeld zwischen objektivierter Geschichte und inkorporierter Geschichte ist der eigentliche Gegenstand der Kultursociologie Bourdieus. Für ihn ist es nämlich zu einfach, direkt von der objektivierten Geschichte auf die inkorporierte Geschichte zu schließen, da sich der Habitus als inkorporierte Geschichte immer nur in der konkreten Situation zeigt, also in Konfrontation mit objektivierter Geschichte. Der Habitus kann nur in der Praxis entstehen, er ist nichts, was abstrakt, ohne Beobachtung der Praxis festgelegt werden könnte. Habitualisierungen müssen sich immer wieder in der Praxis bewähren. Wenn dies nicht mehr möglich ist, werden die Dispositionen des Habitus selbst zur Disposition gestellt.

Der Gegenstand der Kultursociologie Bourdieus ist nichts, was man substantiell bestimmen könnte. Bourdieu sucht nicht nach dem Wesen der Gesellschaft und vermeidet es gleichzeitig, das Individuum, „dieses von allen ‚methodologischen Individualisten‘ naiv als Realität schlechthin gefeierte *ens realissimum*“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 160), oder Gruppen als „konkrete Bündelung von Individuen“ (ebd.) zum Gegenstand der soziologischen Forschung zu erheben. Bourdieus Forschungsprogramm interessiert sich vielmehr für „die Relation zwischen zwei Realisierungen des historischen Handelns“ (ebd.). Der Gegenstand seiner Soziologie ist

„jenes *geheimnisvolle* Doppelverhältnis zwischen den Habitus – den dauerhaften und übertragbaren Systemen der Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata, Ergebnis des Eingehens des Sozialen in die Körper (oder die biologischen Individuen) – und den Feldern – den Systemen der objektiven Beziehungen, Produkt des Eingehens des Sozialen in die Sachen oder in die Mechanismen, die gewissermaßen die Realität von physischen Objekten haben; und natürlich alles, was aus dieser Beziehung entsteht, das heißt die sozialen Praktiken und Vorstellungen oder die Felder, sobald sie sich in Form von wahrgenommenen und bewerteten Realitäten darstellen.“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 160; Hervorh. F.H.)

Diese Gegenstandsbestimmung soziologischer Forschung löst den in der Soziologie konstruierten Gegensatz zwischen makrosozialen Strukturen und mikrosozialem Handeln auf. Sie zwingt als erstes dazu, jedes identifizierte Praxisfeld als Sonderfall zu analysieren. In den Worten Bourdieus:

„Erst die Untersuchung unterschiedlicher Felder ... in den unterschiedlichen Konfigurationen, die sie je nach Epoche und Tradition des entsprechenden Landes annehmen können, und die Behandlung eines jeden von ihnen als echten *Sonderfall*, das heißt als eine unter anderen möglichen Konfigurationen, macht die vergleichende Methode wirklich aufschlußreich.“ (Bourdieu 1999: 293)

Nur so vermeidet man es, „sich der selbstgefälligen Resignation der idiographischen Beschreibung (eines bestimmten Zustandes eines bestimmten Feldes) zu überlassen, und gleichzeitig die invarianten Eigenschaften aller Felder und die spezifische Form zu erfassen, welche die allgemeinen Mechanismen und das zu ihrer Beschreibung benutzte System von Begriffen – Kapital, Investition, Zins usw. – in jedem Feld annehmen“ (ebd.). Der Mikrokosmos des Feldes wird dann als Fall in seiner ganz konkreten Einzigartigkeit aufgefasst, ohne seine Strukturen aus dem Makrokosmos des sozialen Raums ableiten zu müssen. Gleichsam wird es möglich, makrosoziale Felder in Relation zueinander zu stellen, um auf diese Weise die Praxisformen innerhalb eines Feldes macht- und herrschaftsoziologisch zu interpretieren.

Bourdies Soziologie leistet darüber hinaus eben deshalb einen Beitrag zur Auflösung der Mikro-Makro-Problematik der soziologischen Theoriebildung, weil sie mit dem Habitusbegriff ein Bindeglied zwischen Struktur (Makroebene) und dem Handeln der sozialen Akteure (Mikroebene) bereitstellt. Das Erkenntnisinteresse der Habitus Theorie ist es nämlich, die mikrosoziologische Froschperspektive mit der makrosoziologischen Vogelperspektive zu kombinieren. Bourdieus Interesse ist dabei zweifellos vor allem auf die makroskopischen Phänomene gesellschaftlicher Reproduktion innerhalb des sozialen Raums und seiner Felder gerichtet. Er beschäftigt sich demnach vor allem mit Strukturen und Prozessen, die über die Handlungs- und Wahrnehmungshorizonte der sozialen Akteure weit hinausreichen, indem er zeigt, wie diese Strukturen und Prozesse, die sich aus der Relation unterschiedlicher, hierarchisch zueinander in Beziehung stehender Positionen ergeben, in die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen der sozialen Akteure eingeschrieben werden. Diese Vorliebe Bourdieus, die ihm nicht selten den Determinismusvorwurf eingebracht hat, schließt es jedoch nicht aus, das Habituskonzept für mikrosoziologische Analysen von Handlungssystemen oder für sozial- und entwicklungspsychologische Forschungen fruchtbar zu machen (vgl. Schwingel 1995: 67). Der Habitus ist als offenes Dispositionssystem konzipiert, das zwar als relativ stabil und zeitbeständig angesehen werden muss, sich aber unter Umständen, die noch genauer bestimmt werden müssten, grundlegend wandeln kann. Eine an Bourdieu anknüpfende Forschungsarbeit müsste in diesem Zusammenhang etwa die Zusammenhänge zwischen feldspezifischen Habitusformen und dem, was Bourdieu in seiner Kultursoziologie sozialer Ungleichheit als Klassenhabitus zu rekonstruieren versucht hat, genauer untersuchen. Nur so können die Initiationsriten, die die Einstiegsschwellen der Felder markieren, daraufhin analysiert werden, wer welche Chancen auf die Positionierung in die herrschenden Positionen der Praxisfelder hat. Zu fragen wäre auch, ob die Habitusformen, als Ergebnis der sozialen Lage im sozialen Raum, durch die Habitusformen, als Ergebnis der Praxis

des Feldes, überlagert oder gar vollständig ersetzt werden, wenn der Eintritt in ein Feld gelungen ist.

Die Frage, inwiefern Bourdieu mit seinen Begriffen von Habitus und Feld eine Vermittlung zwischen Mikro- und Makroperspektive gelingt, führt quasi zwangsläufig zum Determinismusvorwurf, mit dem Bourdieu immer wieder von verschiedenen Seiten konfrontiert wird. Demnach ist Bourdieu entgegen aller gegenteiliger Bekundungen ein makrosoziologisch argumentierender Strukturalist geblieben, der sich ausschließlich für die Determination der sozialen Akteure durch die Makrostrukturen des sozialen Raums interessiert. Dieser Vorwurf ignoriert, dass die Habitus-theorie als Konstitutionstheorie sozialer Praxis konzipiert ist. Sie richtet sich dabei nicht auf das von gesellschaftlichen Bedingungen und Einflüssen losgelöste Individuum, das als Subjekt nur seiner Rationalität und Vernunft verpflichtet ist, sondern auf den sozialen Akteur, der durch seine spezifische Laufbahn und Stellung innerhalb der Sozialstruktur der Gesellschaft geprägt ist, dem aber trotz seiner gesellschaftlichen Prägung bestimmte individuelle Variationsspielräume gegeben sind. Nur wenn man letzteres voraussetzt, macht der Begriff des Habitus überhaupt einen Sinn. Würde man nämlich eine absolute Deckungsgleichheit zwischen inkorporierter und objektivierter Geschichte annehmen, benötigte man keinen Begriff, der die Eigenständigkeit des Einzelnen in der Verarbeitung gesellschaftlicher Strukturen berücksichtigen will. Wer den dennoch zweifellos vorhandenen, im Vergleich zum objektivierenden Strukturalismus jedoch als weich zu bezeichnenden Determinismus der Habitus-Feld-Theorie ablehnt, wird sich vergegenwärtigen müssen, was als Alternative dann noch möglich ist. Diese Alternative könnte nämlich nur „in einer voluntaristischen Metaphysik der Freiheit (liegen), die, zumindest unter soziologischem Gesichtspunkt, völlig inakzeptabel ist“ (Schwingel 1995: 69).

Die theoretischen Grundlagen der Praxeologie, wie sie Bourdieu entwickelt, können demnach zum Ausgangspunkt der Weiterentwicklung einer prinzipiell nicht abschließbaren Theorie der Gesellschaft verwendet werden. Insbesondere die in diesem Zusammenhang zu konkretisierende Theorie der Felder ist in ihrer bisher vorliegenden Form deutlich weniger elaboriert als etwa die Theorie funktionaler Differenzierung Luhmannscher Provenienz. Geht man jedoch davon aus, dass sich die „soziale Welt“ in unterschiedliche Praxisfelder sozial differenziert, kann man ein Konzept der modernen Gesellschaft entwickeln, dass die Gesellschaft als „hochdifferenziertes Ensemble von Feldern“ (Florian) begreift. Gegenüber der Luhmannschen Konzeption der Gesellschaft als System, das sich sozial in unterschiedliche Funktionssysteme differenziert, bietet das Theorieangebot Bourdieus den Vorteil, die Praxisformen der einzelnen Felder nicht unabhängig von den Handlungen und Handlungsdispositionen der auf bestimmten Positionen in einem Feld befindlichen sozialen Akteure bestimmen zu wollen. In diesem Zusammenhang muss theoretisch genauer bestimmt werden, wie sich die Grenzen eines Feldes ausmachen lassen. Für Luhmann reproduzieren sich die Funktionssysteme deshalb relativ stabil und grenzen sich deshalb durch binäre Codes eindeutig voneinander ab, weil sie sich auf eine für sie exklusive sachliche Funktion beziehen, deren Erfüllung zur Reproduktion der Gesamtgesellschaft in ihrer funktionalen Differenzierungsform unerlässlich ist. Die Grenzen der Felder sind dagegen für Bourdieu - nach meiner Einschätzung zu vage - durch spezifische und unterscheidbare in den Feldern wirksame Interessen bestimmt.

Der in Luhmanns Theorie mit Hilfe des Funktionsbegriffs hergestellte Bezug der Funktionssysteme zur übergeordneten Gesellschaft bzw. sozialen Welt geschieht in Bourdieus Theorie über eine Einordnung der Felder in ein Feld der Macht, das im sozialen Raum entsteht, indem sich dort die Machtressourcen bündeln, die in den unterschiedlichen Praxisfeldern zur Anwendung kommen. Die begründete Ablehnung des Funktionalismus wird damit bezahlt, gesellschaftliche Praxis ursächlich als Kampf um Machtressourcen definieren zu müssen. Die Frage nach dem Bezug der Praxis eines Feldes auf sachliche Themen ist eine Frage, die Bourdieu aufgrund der umfassenden Bedeutung, die er dem Kampf um die Macht beimisst, in seinem Werk sträflich vernachlässigt.

Darüber hinaus schenkt er dem Umstand wenig Beachtung, dass die Praxis der modernen Gesellschaft, die sich durch spezifische Fachkompetenz und Kapitalakkumulation auszeichnet – also für Bourdieu die Praxis der Kraftfelder innerhalb des Feldes der Macht –, regelmäßig in Organisationen wie Transportunternehmen, Universitäten, Wohlfahrtsverbände, Kirchen, Galerien, Verwaltungen usw. stattfindet, die über Mitgliedschaftsregeln und Entscheidungsstrukturen bestehen. Aufgrund dessen wird man klären müssen, inwiefern die Praxis eines Feldes nicht auch von Bedingungen abhängt, die nicht in der hierarchischen Struktur des sozialen Raums, sondern in den Strukturen der Organisationen zu finden sind und folglich nicht ausschließlich aus dem Kampf um die Definitionsmacht innerhalb eines Feldes abgeleitet werden können. Mit Hilke Rebenstorf (vgl. 1995: 152) gesprochen gibt es „organisationstypische Kulturen“ (Rebenstorf), die sehr unterschiedlich sein können und die Praxis innerhalb einer Organisation entscheidend prägen. Das umfassende theoretische Angebot Bourdieus kann dazu genutzt werden, diesen Kulturen und ihren Praxiseffekten auf die Spur zu kommen.

Literatur

- Berking, Helmut/Neckel, Sighard 1990: Die Politik der Lebensstile in einem Berliner Bezirk. Zu einigen Formen nachtraditionaler Vergemeinschaftung, in: Berger, Peter A./Hradil, Stefan (Hg.): Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile, Soziale Welt, Sonderband 7, Göttingen, S. 481-500.
- Bourdieu, Pierre 1987a: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre 1987b: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre 1989: Antworten auf einige Einwände, in: Eder, Klaus (Hg.): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis, Frankfurt/M., S. 395-410.
- Bourdieu, Pierre 1990: Was heißt sprechen. Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien.
- Bourdieu, Pierre 1991a: Politisches Feld und symbolische Macht. Gespräch mit Pierre Bourdieu, in: Berliner Journal für Soziologie, 1. Jg., S. 483-488.
- Bourdieu, Pierre 1991b: Die politische Repräsentation, in: Berliner Journal für Soziologie, 1. Jg., S. 489-515.
- Bourdieu, Pierre 1991c: Das Feld der Macht und die technokratische Herrschaft, in: ders.: Die Intellektuellen und die Macht, Hamburg, S. 67-100.
- Bourdieu, Pierre 1992a: Rede und Antwort, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre 1992b: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur 1, Hamburg.
- Bourdieu, Pierre 1993: Soziologische Fragen, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre 1997a: Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld, in: ders.: Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur 2, Hamburg, S. 59-78.

- Bourdieu, Pierre 1997b: Das literarische Feld. Die drei Vorgehensweisen, in: Pinto, Louis/Schultheis, Franz (Hg.): Streifzüge durch das literarische Feld, Konstanz, S. 33-147.
- Bourdieu, Pierre 1997c: Ortseffekte, in: ders. et al.: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz, S. 159-167.
- Bourdieu, Pierre 1997d: Der Tote packt den Lebenden, in: ders.: Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur 2, Hamburg, S. 18-58.
- Bourdieu, Pierre 1998a: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre 1998b: Das Ökonomische Feld, in: ders. et al.: Der Einzige und sein Eigenheim. Schriften zu Politik und Kultur 3, Hamburg, S. 162-204.
- Bourdieu, Pierre 1999: Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. 1996: Die Ziele der reflexiven Soziologie, in: dies.: Reflexive Anthropologie, Frankfurt/M., S. 95-249.
- Eickelpasch, Rolf 1998: Struktur oder Kultur? Konzeptionelle Probleme der soziologischen Lebensstilanalyse, in: Hillebrandt, Frank et al. (Hg.): Verlust der Sicherheit? Lebensstile zwischen Multioptionalität und Knappheit, Opladen, S. 9-25.
- Fröhlich, Gerhard 1994: Kapital, Habitus, Feld, Symbol. Grundbegriffe der Kulturtheorie bei Pierre Bourdieu, in: Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu, Frankfurt/M./New York, S. 31-53.
- Hillebrandt, Frank 1999: Exklusionsindividualität. Moderne Gesellschaftsstruktur und die soziale Konstruktion des Menschen, Opladen.
- Hörning, Karl H./Michailow, Matthias 1990: Lebensstil als Vergesellschaftungsform, in: Berger, Peter A./Hradil, Stefan (Hg.): Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile, Soziale Welt, Sonderband 7, Göttingen, S. 501-521.
- Kraemer, Klaus 1997: Der Markt der Gesellschaft. Zu einer soziologischen Theorie der Marktvergesellschaftung, Opladen/Wiesbaden.
- Kraemer, Klaus 1998: Entwertete Sicherheiten. Kulturelles Kapital im Zeichen verkürzter Halbwertszeiten, in: Hillebrandt, Frank et al. (Hg.): Verlust der Sicherheit? Lebensstile zwischen Multioptionalität und Knappheit, Opladen/Wiesbaden, S. 103-136.
- Krais, Beate 1993: Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt, in: Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus, Frankfurt/M., S. 208-250.
- Luhmann, Niklas 1981: Wie ist soziale Ordnung möglich?, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt/M., S. 195-285.
- Müller, Hans-Peter 1992: Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit, Frankfurt/M.
- Müller, Hans-Peter 1994: Kultur und soziale Ungleichheit. Von der klassischen zur neueren Kultursoziologie, in: Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie nach Pierre Bourdieu, Frankfurt/M./New York, S. 54-71.
- Münch, Richard 1995: Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme, in: Berliner Journal für Soziologie, 5. Jg., S. 5-24.
- Peters, Bernhard 1993: Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt/M.
- Raphael, Lutz 1987: „Die Ökonomie der Praxisformen“. Anmerkungen zu zentralen Kategorien P. Bourdieus, in: Prokla 68, S. 152-171.
- Rebenstorf, Hilke 1995: Die politische Klasse. Zur Entwicklung und Reproduktion einer Funktionselite, Frankfurt/M./New York.
- Schwingel, Markus 1993: Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus, Hamburg.
- Schwingel, Markus 1995: Pierre Bourdieu zur Einführung, Hamburg.
- Wacquant, Loïc J.D. 1996: Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus, in: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D.: Reflexive Anthropologie, Frankfurt/M., S. 17-93.
- Wagner, Gerhard 1993: Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration, Berlin.
- Weber, Max 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., rev. Auflage besorgt von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen.