

Martin Schmeiser Pierre Bourdieu — Von der Sozio-Ethnologie Algeriens zur Ethno-Soziologie der französischen Gegenwartsgesellschaft. Eine bio-bibliographische Einführung

1930 in Denguin (Pyrénées Atlantiques) geboren, zählt Pierre Bourdieu mittlerweile neben Michel Crozier, Alain Touraine und Raymond Boudon zu den bekanntesten Soziologen jener Generation französischer Sozialwissenschaftler, welche in den späten 50er und frühen 60er Jahren mit ersten Publikationen an die fachwissenschaftliche und intellektuelle Öffentlichkeit trat. Diese Einführung versucht zuerst die typischen Aspekte seiner Laufbahn zu beschreiben und widmet sich dann in teils chronologischer, primär aber problemgenetischer Weise dem Versuch, die Arbeiten Bourdieus als in empirischer Forschung fundierte Auseinandersetzung mit Max Weber und Claude Lévi-Strauss zu verstehen.¹ Dabei können drei Phasen in Bourdieus Entwicklung unterschieden werden: Ausgehend von seinem Forschungsaufenthalt in Algerien erarbeitet Bourdieu die Habitus-theorie und das Konzept vom symbolischen Kapital (II.). In der Folgezeit faltet er diese analytischen Schemata so aus, daß sie für die Analyse der kulturellen und sozialen Reproduktion der französischen Gegenwartsgesellschaft applikabel werden (III.). Dabei führen diese Untersuchungen schließlich zu einer Erweiterung seiner Problemstellung und finden ihren vorläufigen Abschluß in einer umfangreichen, ethno-soziologischen Arbeit über den Lebensstil der Sozialschichten Frankreichs, in welcher er Phänomene der sozialen, besitz- und bildungsständischen Distinktion thematisiert (IV.).

I.

Als Professor an der Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris (seit

1964), als Direktor des Centre de Sociologie Européenne, Paris (seit 1968) und durch die 1982 erfolgte Berufung an das Collège de France, Paris, hat Bourdieu das erfolgreiche „fin de carrière“ einer akademischen Forschungslaufbahn im Bereich der französischen „sciences humaines“ bereits erreicht. Sein *Ausbildungsgang* stellt einen am Beginn untypischen, im weiteren Verlauf jedoch für französische Verhältnisse als musterhaft zu bezeichnenden Weg zu den Forschungsprofessuren dar:² Für den Sohn eines Beamten aus der wirtschaftlich unterentwickelten Randzone des Béarn, der zu Beginn der 50er Jahre in Paris das Studium absolvierte, war weniger eine räumliche, sondern vor allem eine sozio-kulturelle Distanz zu überwinden und ein „Aufstieg“ von der „Provinz“ zur „Hauptstadt“ zu vollziehen. Es galt nicht nur die kulturtopologische Scheidelinie zu überwinden, die durch die späte Verstädterung Frankreichs und den Zentralismus entstanden war, sondern auch die in Frankreich besonders markant ausgeprägte Sozialschichtung, die noch immer in regelrechte „Kulturkreise“ abgeschottet bleibt. Dies setzt jenen Typus des „guten Schülers“ voraus, der sich „ängstlich und doch ehrgeizig wie ein junger Mann aus der Provinz“ (Aron), auf den Parallelismus von Universitätsstudium und der Aufnahme in eine der Grandes Ecoles präpariert.³

Nach dem Besuch des Lycée de Pau mußte sich Pierre Bourdieu, der sich an der Faculté des Lettres immatrikulierte, zugleich auf dem Lycée Louis-le-Grand (Paris) einer intensiven Vorbereitung für die hochselektive Aufnahmeprüfung an die Ecole Normale Supérieure unterziehen, die er 1954 als Agrégé de philosophie verließ, womit für ihn die Zeit der Tyrannei

der Concours zu Ende ging, als welchen sie vielen französischen Gelehrten in lebhafter Erinnerung ist.⁴ Die Ausbildung im tertiären Sektor des französischen Erziehungssystems mit der Agrégation in Philosophie zu beenden, bedeutete jedoch auch, wie es in Frankreich heißt, durch die „kleine Tür“ statt durch die „große“ zu kommen. Denn jene Studenten, die überwiegend dem französischen Großbürgertum entstammen, und die später die realen Führungspositionen in Wirtschaft, Administration und Politik einnehmen werden, kombinieren die Immatrikulation an der medizinischen oder juristischen Fakultät mit einer Bewerbung an entsprechenden Grandes Ecoles wie dem Institut d'Etudes Politiques Paris oder der Ecole Nationale d'Administration. Hingegen stellen eine Immatrikulation an der Faculté des Lettres und eine gleichzeitige Bewerbung an der Ecole Normale Supérieure eine Bildungsentscheidung dar, die ein schichtspezifisches Mobilitätsmaximum gewährt, für untere Oberschicht und Kleinbürgertum typisch ist und hauptsächlich Berufslaufbahnen zum höheren Ausbildungswesen erschließt.

Zum Variationsspielraum der Laufbahn jener, die bereits im alten Frankreich als „boursiers“ von den „héritiers“ abgehoben worden waren, stellt Bourdieus weitere Tätigkeit nach der Agrégation einen Grenzfall dar:⁵ Von 1955 bis 1957 als „Professeur“ am Lycée de Moulins, zwischen 1958 und 1960 als Assistent an der Faculté des Lettres in Algier, und danach bis 1964 als „Maître de conférences“ an der Faculté des Lettres in Lille tätig gewesen zu sein, bedeutet, er hat seine Karriere als höherer Gymnasiallehrer im Sekundarbereich des französischen Erziehungssystems begonnen, was der Normalkarriere eines erfolgreichen Absolventen der Ecole Normale Supérieure ebenso entspricht, wie die Lehrprofessur an der Fakultät einer Provinzuniversität. Der Rollenwechsel vom „Geprüften“ zum „Prüfer“ und „Lehrer“ an einem Lycée oder einer Fakultät ist meist mit der schmerzlichen Erkenntnis verbunden, daß sich – wie es Lévi-Strauss zu Beginn seines zweiten Jahres als Gymnasiallehrer gestand – der „Rest des Lebens“ darin erschöpfen wird, „es zu wiederholen“, womit er die repetitiven Lehrpflichten meinte; daher bleibt dem Agrégé nur die Möglichkeit, sich entweder auf einige unbestimmte Karrieren (intellektuelle oder literarische „Berufe“) vor-

zubereiten, oder eine Forschungsprofessur anzustreben.⁶

Während jedoch die meisten Soziologen aus der Generation Bourdieus ihre Laufbahn in der eigens ausdifferenzierten und prestigereicheren Positionsstaffel für den Forschungsberuf (Attaché-; Chargé-; Maître- und Directeur de Recherche) über das Centre National de la Recherche Scientifique begannen, und auf Grund der erst 1958 erfolgten Einführung des Abschlußdiploms in Soziologie zumeist einen Studienaufenthalt und Gastprofessuren in den Vereinigten Staaten anstrebten,⁷ wechselte Bourdieu nach seiner Tätigkeit als Gymnasiallehrer in die Positionenabfolge für den universitären Lehrberuf (Assistent de Faculté; Chef de Travaux; Maître de Conférences; Professeur de Faculté)⁸ über und qualifizierte sich in Algerien für die Forschung.

II.

Pierre Bourdieus *wissenschaftliche Arbeiten* entfalten sukzessive Problemlagen, mit welchen er sich bereits während seines ersten Forschungsaufenthaltes in Algerien konfrontiert fand. Zwischen 1958 und 1964, als er sich primär als Soziologe betrachtete, der teils schon ethnographisch arbeitete, aber genuin ethnologische Fragestellungen noch bewußt aus seinem Interessengebiet ausklammerte, bemühte sich Bourdieu um eine umfassende Analyse der algerischen Gesellschaft unter dem Eindruck der Kolonialisierung, die in rapide, exogene Modernisierung mündete. Damit griff er ein politisch aktuelles und brisantes Thema auf. Zwar war der Indochinakrieg beendet und Frankreich hatte 1956 die Unabhängigkeit Marokkos anerkannt, doch als Bourdieu in Algier 1958 eine Assistenzprofessur antrat, war es dort nach der Teilrespektierung von Autonomieforderungen durch das französische Rahmengesetz (Januar 1958) unter dem französischen General Massu zum Militäraufstand (Mai 1958) gekommen, der eine Staatskrise in Frankreich auslöste, welche die Wiederwahl von Charles de Gaulle mitbewirkte.⁹

Wenn man auch der algerischen Unabhängigkeitsbewegung mit Sympathie gegenüberstand, was besonders französische und deutsche Intellektuelle veranlaßte, über ein Engagement in politischen Petitionen hinaus als „Kofferträger“ der Befreiungsfront zu fungie-

ren, so waren die dort sich vollziehenden Veränderungen nicht nur als Aufstand gegen die „westliche Kultur“ (Sartre) zu charakterisieren;¹⁰ bei näherer Betrachtung ergab sich vielmehr das Bild einer Revolution, die schon von neuen, durch die Modernisierung entstandenen Klassendifferenzierungen reguliert wurde, und deren Ursprung nicht in einer Ablehnung sondern in den Ansätzen zu suchen war, das Wertsystem des kolonialen „Mutterlandes“ zu adaptieren.¹¹

In „Sociologie de l'Algérie“ (1958) stellte Pierre Bourdieu in monographischer Form die wichtigsten Informationen zur Sozialstruktur und den traditional-agrarischen Subsistenzweisen der einzelnen ethnischen Gruppen Algeriens zusammen und verband die Darstellung der historischen Etappen der Kolonialisierung mit dem Versuch, die für die Kolonialsituation charakteristische, grundlegend ambivalente Beziehungslogik herauszuarbeiten, welche das Verhalten der zwischen Opposition und Imitation schwankenden Algerier gegenüber dem französischen „Kolonisator“ bestimmte. Dagegen stellten die umfassenderen und empirischen Nachfolgeuntersuchungen „Travail et travailleurs en Algérie“ (1963) und „Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie“ (1964a) Probleme der Transformation einer traditionellen Gesellschaft in den Mittelpunkt der Analyse, die durch die koloniale Modernisierung induziert worden war.

Bourdieu fand sich mit der Situation des vollständigen „Zusammenbruchs“ (1962, 120) einer agrarischen Subsistenzökonomie konfrontiert. Durch Industrialisierung und die plötzliche Durchdringung monetärer Tauschbeziehungen, durch die abrupte Verflechtung in Weltmarktabhängigkeiten und die per kolonialem Dekret durchgesetzte Umwandlung von gemeinschaftlichem Stammes- in Privateigentum war ein „Landproletariat“ (1962, 121) freigesetzt worden, welches dann durch die für die Transitionsphase typische, generative Folgeproblematik eines expansiven Bevölkerungswachstums über Migration und Zwangsmobilisierung als „enormes Subproletariat unbeschäftigter Arbeiter“ (1962, 191) in den Städten agglomerierte. Dieser Prozeß einer beschleunigten, nicht durch endogene Selbstregulation und Autotransition, sondern durch exogenen Systemwandel hervorgerufenen, importierten Modernisierung, setzte sich zwar irreversibel

und mit „eherer Notwendigkeit“ (Marx) durch, aber war mit den Modellvorstellungen des „strukturellen Marxismus“ (1979b, VII) nicht adäquat erfaßbar, da Bourdieu in seinen Untersuchungen über das ländliche und städtische Subproletariat immer wieder vor Augen geführt wurde, daß zwischen den „rationalen“ Verhaltensweisen, welche die neue ökonomische Realität forderte, und dem faktischen Handeln der Einzelnen eine „permanente Diskrepanz“ (1979b, VII) zu Tage trat.

Dies veranlaßte Bourdieu, eine ähnliche Erweiterung der Problemstellung vorzunehmen, wie es bereits Werner Sombart und Max Weber in Weiterführung von Marx getan hatten. Im „Kapital“ konnte Marx seine Akteure insofern als „Personifikationen ökonomischer Kategorien“ und „Charaktermasken der ökonomischen Verhältnisse“ erfassen,¹² als er im wesentlichen die Verhaltenszwänge einer bereits etablierten, entfaltenen Logik kapitalistischen Wirtschaftens explizierte und idealtypisch konstruierte. Dagegen konnten sich Sombart und Weber, die im Anschluß an Marx vor allem Fragen der historischen Genese und Durchsetzung dieser spezifischen ökonomischen Rationalisierung behandelten, nicht mehr mit jenem strukturdeterministischen Modell der Analyse begnügen, welches die Handelnden tendenziell als mechanische Anhängsel strukturellen Wandels betrachtete. Mit Marx erkannten sie die Tatsache an, daß die „heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung“ für die Akteure mittlerweile als „faktisch unabänderliches Gehäuse“ gegeben war, welches dem Einzelnen „die Normen seines wirtschaftlichen Handelns aufzwingt“: „Der Fabrikant“, so formulierte Weber, „welcher diesen Normen dauernd entgegenhandelt wird ökonomisch ganz ebenso unfehlbar eliminiert, wie der Arbeiter, der sich ihnen nicht anpassen kann oder will, als Arbeitsloser auf die Straße gesetzt wird.“ Doch wer sich bewußt war, daß die historische Durchsetzung des Kapitalismus anfänglich überall „auf den unendlich zähen Widerstand (des) Leitmotivs präkapitalistischer Arbeit“, die „traditionale ‚Bedarfsdeckung‘“, gestoßen war, ergänzte die Marx'sche Konzeptualisierung um den Zusatz, daß der „ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der *Fähigkeit* und *Disposition* der Menschen zu bestimmten Arten praktischer-rationaler Lebensführung ... abhängig ist“ (Weber).¹³

Bourdieu knüpfte in seinen Algerienuntersuchungen an diese klassischen Problemstellungen an, bei denen es innerhalb der Soziologie um eine Vermittlung von Struktur- und Handlungstheorien geht. Er konnte nicht zu jenem „Strukturrealismus“ zurückkehren, der die Akteure gerne auf „redundante Reflexe dieser Strukturen“ (1981a, 170) reduzierte. Vielmehr ging es darum, zusätzlich zu berücksichtigen, „daß die objektiven Beziehungen letztlich nur mittels des *Systems der Dispositionen* ihrer Träger existieren“ (1970b, 39f.). Die mit der Kolonialisierung geschaffene Situation der exogenen und abrupt beschleunigten Durchsetzung eines neuen ökonomischen Systems, welches als objektivierte Erbschaft einer anderen Gesellschaftsform eine Art Vermächtnis akkumulierter Erfahrungen und spezifischer Techniken, Organisations-, Produktions- und Distributionsweisen darstellte, machte sichtbar, daß hier ein Strukturwandel eingeleitet worden war, für den die Betroffenen noch keine adäquaten Dispositionen herausgebildet haben konnten. Anders als im Fall endogenen Wandels, bei dem die Entwicklungsrhythmen zwischen Dispositionen und systematischer Innovation annähernd äquilibriert und synchronisiert bleiben, war hier der institutionelle Umbau einer Gesellschaft so unvermittelt initiiert worden, daß die „Verzögerung zwischen Dispositionen und Strukturen“ (1981a, 209) extrem und die Zurückgebliebenheit einer „peasant morality of the past“ (1979b, 41) ausgeprägt blieb. Folglich praktizierten die Betroffenen ein dem modernen, rationalen Kalkül diametral entgegengesetztes Verhalten, welches dem fremden Beobachter zunächst ‚irrational‘ erschien (vgl. bes. 1963, 268 – 389; 1979b, 1 – 98).

Von diesen ersten Forschungserfahrungen und den damit gestellten analytischen Problemlagen ausgehend unternahm Pierre Bourdieu in der Folge den Versuch, das Problem der Verknüpfung von struktur- und handlungstheoretischen Perspektiven zu überdenken und mit der *Habitus*theorie eine Möglichkeit der Synthese aufzuzeigen; diese führte er in den auf ethnologischen Untersuchungen bei den Kabylen fußenden Arbeiten „*Esquisse d'une théorie de la pratique*“ (1972) und „*Le sens pratique*“ (1980a) aus. Wechselte man vom Bezugssystem der modernen Realität auf jenes einer traditionellen Subsistenzökonomie über,

konnten die Verhaltensweisen des algerischen Subproletariats als in sich kohärente Praktiken verstanden werden; damit war es analytisch sinnvoll, sich dem Problem einer „Theorie der Verinnerlichung der äußeren Lage“ zuzuwenden: Die „für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen“, wie etwa materielle Existenzbedingungen einer bestimmten sozialen Schicht, die z.B. über empirische Untersuchungen als statistische Regelmäßigkeiten zu erfassen waren, erzeugten bestimmte „Habitusformen“, d.h. „Systeme dauerhafter Dispositionen“ (1976a, 164f.). Die Genese dieser Dispositionen betrachtete Bourdieu als Resultat einer sich unentwegt und sozial unbewußt vollziehenden „Einverleibung“ von Strukturen, einer „anonymen“ und „diffusen“ Erziehung vergleichbar,¹⁴ welche mittels der „tausend ‚kleinen Wahrnehmungen‘ des Alltags“ und den „gleichgerichteten und unausgesetzten Sanktionen des ökonomischen und gesellschaftlichen Universums unmerklich von Kindheit an und das ganze Leben lang“ (1981b, 15) geschah, und deren Substrat sich gleichsam in Gestalt historisch und soziokulturell variabler sowie schichtspezifisch differenter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata auskristallisierte. Damit hatte Bourdieu sowohl das Extrem einer strukturalistischen Sichtweise vermieden, in welcher die Akteure zu „Stützen“ der gesellschaftlichen Ordnungen erklärt wurden, als auch an der zentralen Einsicht jeglicher soziologischer Strukturtheorie festgehalten, nämlich daß es „äußere, notwendige und vom individuellen Bewußtsein unabhängige Beziehungen gibt“ (1981b, 12) und daß das Handeln der Akteure „mehr Sinn aufweist, als sie wissen“ (1976a, 179). Diese Position eines *genetischen Strukturalismus* richtete sich auch gegen subjektivistische Handlungstheorien, in welchen man die Akteure wie „naive Existentialisten“, also als „Herr und Meister“ ihrer selbst betrachtete (1970b, 18). Gleichzeitig sollte das Habituskonzept aber auch die Errungenschaften von interaktionistischen und phänomenologischen Modellen miteinbeziehen. Zwar war soziales Handeln nicht „in der Logik der freiwilligen Entscheidung“ (1980a, 83) zu denken, da der Habitus als „vergessene Geschichte“ die „Gegenwart der Vergangenheit“ erzeugte, er sich also als „handelnde Gegenwärtigkeit der gesamten Vergangenheit“ (1980a, 104) des Ein-

zeln auffassen ließ; und es war ebenso ausgeschlossen, die Handelnden nach Art von Spiel- und rationalen Grenznutzentheorien als „Logiker“ und „Kalkulatoren“ vorstellig zu machen,¹⁵ da die „praktische Logik“ des Habitus auf „ungefähren Abstraktionen“ beruhte und eher eine „Logik des Ungefähren und der Verschwommenheit“ (1980a, 146) darstellte.¹⁶ Die Ablehnung rationalistischer Handlungstheorien bot aber zugleich die Chance, von jener Vorstellung Abstand zu nehmen, daß die Akteure gleichsam bei jeder einzelnen Handlung auf eine Art „Zettelkasten vorgefertigter Vorstellungen“ (1980a, 170) zurückgriffen. Ging man nämlich davon aus, daß es sich um generative Dispositionen handelte, so ließ sich der Habitus als erzeugendes Prinzip erfassen, welches, die historisch und schichtspezifisch „begrenzte Erfindungsgabe“ eingerechnet, nach Art einer „Handlungsgrammatik“ eine unendliche Endlichkeit konkreter Einzelakte emergieren konnte.¹⁷

Neben der Habitusstheorie, die schon in den Untersuchungen zur Transformation der algerischen Gesellschaft vorgeprägt und über mehrere Stufen der Ausformulierung immer wieder präzisiert worden war¹⁸ und die zu einem Grundbaustein aller nachfolgenden Arbeiten Bourdieus wurde, waren es jedoch vor allem die materialen Resultate der ethnologischen Forschungen über die Kabylen, die in übertragener und modifizierter Form Bourdieus spätere Arbeiten beeinflussten. Anders als Max Weber, der auf Grund seiner spezifischen Fragestellung die Berücksichtigung „ethnographischer Forschung“ vernachlässigen konnte,¹⁹ stellte sich Bourdieu im Anschluß an seine Untersuchungen zur Herausbildung eines kapitalistischen Wirtschaftshabitus die Frage, ob die teils noch erhaltene traditionale Subsistenzwirtschaft, die aus einem bestimmten Blickwinkel heraus als Überrest einer „Geschichte der Unwirtschaftlichkeit“²⁰ erschien, nicht als in sich geschlossenes System kohärenter Praktiken rekonstruierbar sei. Bourdieu griff diese Fragestellung, die auch eine Analyse mythischer Praktiken und präkapitalistischer Vorstellungswelten einschloß, bei seinen Untersuchungen über die Kabylen auf, die ihre Subsistenz primär noch über Acker- und Gartenbau bestritten, und die auf Grund des Mangels an technischen Ressourcen und der vollständigen Abhängigkeit von klimatischen Bedingungen

die Machtlosigkeit in der Auseinandersetzung mit der physikalischen Umwelt durch ein „luxuriant growth of human relationships“ kompensiert hatten. Dies dokumentierte sich nicht nur in der partiellen Fortexistenz von Stammeseigentum und einer gentilen Demokratie mit gerontokratischen Einschlägen, sondern war ebenso ersichtlich an der Bedeutung von ostrazistischen (auf einem Scherbengericht fußend) Formen der Verhaltenskontrolle durch die Gemeinschaft, dem durch Ehre und Prestige geregelten Austausch von Gütern und Dienstleistungen, der noch keine monetären Tauschbeziehungen kannte, und der umfassenden mutualistischen Ökologie von Nachbarschafts-, erweiterten Verwandtschafts- und patriarchalen Familienbeziehungen.²¹

Noch zu Beginn seines Forschungsaufenthaltes in Algerien neigte Bourdieu dazu, ethnologische Fragestellungen aus seinem Interessengebiet auszuschließen, da die bisher veröffentlichten Untersuchungen über kabyrische Rituale diese „völlig ohne Sinn und Verstand“ schilderten, und somit einen „Ethnozentrismus“ zu offenbaren schienen, der Rassismus und Kolonialismus legitimierte. Unter dem Einfluß der Arbeiten von Claude Lévi-Strauss, deren Lektüre einem „geistigen und sozialen Schock“ (1980a, 8) gleichkam, wandelte er jedoch seine Haltung. Mit „Das Ende des Totemismus“ (1962) und „Das wilde Denken“ (1962) und zuletzt mit den umfassenden „Mythologica“ (1964 – 1972) war es Lévi-Strauss gelungen, die These von der Diskontinuität zwischen „primitivem“ und „zivilisiertem“ Denken ad absurdum zu führen, in dem er nachweisen konnte, daß der dem „wildem“ bzw. „konkreten“ Denken zugrundeliegende Prozeß sich strukturell nicht von dem des modernen Denkens unterschied.²² Anfänglich folgte Bourdieu der strukturalen Anthropologie unter dem Eindruck einer „metawissenschaftlichen Begeisterung“ (1980a, 9), da sie der Schlüssel zu sein schien, mit dessen Hilfe den Praktiken und Fakten, die dem Ethnologen oft sinnlos vorkamen, Kohärenz und Sinnhaftigkeit verliehen werden konnte. Es war jedoch vor allem ein Problem, was Bourdieu schließlich veranlaßte, die Ansichten von Claude Lévi-Strauss zu modifizieren.²³

Lévi-Strauss hatte in „Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ (1939) dargelegt, daß es nicht ausreichte, es nach Art

von Marcel Mauss' berühmter Abhandlung „Die Gabe“ (1923 – 24) bei einer umfassenden Phänomenologie des archaischen Gabentauschs zu belassen. Mauss demonstrierte in seiner breit angelegten Studie erfolgreich, wie an Stelle einer auf einzelne Kulturen und singuläre geographische Räume beschränkten Analyse ein komparativer Zugang zu gewinnen war, der ozeanische, amerikanische, indische, keltische und griechische Belege auf eindrucksvolle Art und Weise analogisierte. Ferner legte er dar, daß im Gabentausch gleichermaßen so distinkte Größen und Objekte wie Nahrungsmittel und Frauen, Höflichkeiten und Kinder, Festessen und Güter, Grund und Boden wie Ränge und Arbeit bzw. Dienstleistungen wie Priesterämter zirkulierten. Dennoch blieb Mauss bei der Eruiierung der allen möglichen „Fällen“ des Gabentauschs unterliegenden Strukturhomologie auf halbem Wege stehen, da er nur bis zur Aufzählung der drei phänomenalen Elemente der „Verpflichtung des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns“²⁴ vordrang. Auf diese Weise behielt Mauss' Arbeit, wie Lévi-Strauss reklamierte, den Charakter einer Art „Kladde“, in welcher sich neben „impressionistischen Notizen“ unvermittelt eine „inspirierte Gelehrsamkeit“ fand.²⁵ Lévi-Strauss ging deshalb dazu über, an Stelle einer Auflistung von Grundpflichten vom „Tausch“ zu sprechen, den er als allgemeines soziales Phänomen begriff und dessen universelle Reichweite er am Beispiel der Heirat als „Archetyp des Tauschs“²⁶ aufzeigt. Lévi-Strauss behandelte Tausch jedoch lediglich als Aspekt einer „globalen Struktur der Gegenseitigkeit“, der demgemäß einen „sozialen Wert in sich selbst“ darstellte, da er – wie Lévi-Strauss am Beispiel der Heirat bzw. Inzestverbot nachwies – das Mittel bildete, „die Menschen untereinander zu verbinden“.²⁷ Von dieser Vorstellung des Tauschs als Struktur der Reziprozität, die Lévi-Strauss in kommunikationstheoretischer Absicht formulierte und welche die Gabenzirkulation nur als Phänomen der Konstitution von Sozialität entwickelte, setzte sich Bourdieu in seinen ethnologischen Untersuchungen schließlich ab. Zwar billigte er Lévi-Strauss' Intention, die Phänomenologie der Gabenzirkulation durch eine Vorstellung des Tauschs zu ersetzen. Zugleich strebte Bourdieu aber an, die um den Preis einer Reduktion auf Phänomene der Konstitution von So-

zialität gewonnene Abstraktion wieder so umzuformulieren, daß Gabenzirkulation präziser als das erfaßt werden konnte, was Marcel Mauss vorgeschwebt war, als er eine Gabe als „totales soziales Phänomen“ entwickeln wollte, in welchem „mit einem Schlag“ gleichzeitig „religiöse“, „rechtliche“, „moralische“, „ästhetische“ und „ökonomische“ Elemente mit hineinspielen.²⁸

Auch die kabyllische Gesellschaft wies die gleichen, von Mauss und Lévi-Strauss beschriebenen Eigentümlichkeiten auf. Die Reziprozitätszyklen betrafen sowohl Formen der „Reproduktion der bestehenden Beziehungen“ über „Feste, Zeremonien, Austausch von Geschenken, von Besuchen und Höflichkeiten“ und „Heiraten“ (1976a, 335), als auch jene ebenfalls schon von Mauss beschriebenen Reziprozitätsformen, die mittels einer über „Ehre“ regulierten „Freigebigkeit“ initiiert wurden. Schließlich galten die Reziprozitätsformen auch für den Austausch von Hilfeleistungen im Kontext einer mutualistischen Ökologie von Nachbarschaftsbeziehungen (1976a, 315f.). Doch anders als Lévi-Strauss, der in all diesen Arten von Gegenseitigkeit nur eine Art interesseloser Konstitution von Sozialität sah, schien Bourdieu dieses Handeln in einem elementaren Sinn eine „Arbeit“ darzustellen, die neue „Akkumulation von *symbolischem Kapital*“ (Ehre, Prestige) nach sich zog, welches sich umstandslos in „ökonomisches Kapital“ (Dienstleistungen etc.) umwandeln ließ.

Wer bei den Kabylen „sein Gesicht wahren“, einen „Namen“ haben und als Mann der „Ehre“ gelten wollte, mußte sich diesem umfassenden Kosmos von Reziprozitätspflichten unterwerfen. Dabei bildete das „symbolische Kapital“ der „Ehre“ bzw. des „guten Rufs“ die „kostbarste Akkumulationsform“ im Rahmen einer Wirtschaftsweise, in welcher „die Strenge des Klimas ... sowie die mangelhaft entwickelten technischen Hilfsmittel (abgeerntet wird mit der Sichel) auf jeden Fall die kollektive Arbeit erheischen“ (1976a, 349). In einer von tausend Zufällen abhängigen Wirtschaft, die keine ökonomische Akkumulation im modernen Sinn zuließ, bestand die beste und vor allem einzige Form der Versicherung vor den „Zufällen“ der widrigen Umweltbedingungen in einem Guthaben an „Ehre“, das erwachsen war aus der Summe von Hilfsdiensten und Geschenken, die die davon Betroffene-

nen im Gedächtnis behielten. Dieser Sachverhalt machte verständlich, warum jede Familie ein „vitaleres Interesse“ daran haben mußte, „über jeden Verdacht erhaben zu sein“, um damit als „ehrenhaft“ zu gelten. „Ehre“ bedeutete „Vertrauen“ erworben zu haben und damit über jene Art des symbolischen Kapitals zu verfügen, welches – Vorform einer Art „Kredit“ – eine „Garantie“ auf künftige Hilfe darstellte. Nur ein Mann von Ehre war, wie es in der oralen Tradition hieß, „imstande, mit dem gesamten Markt heimzukommen, obwohl er doch mit leeren Taschen davonzog“ (1976a, 360).

Seine Distanzierung von „naiv idyllischen Vorstellungen über die ‚präkaptalistischen‘ Gesellschaften“ (1976a, 345) eröffnete Bourdieu die Möglichkeit, unterschiedslos „alle“ Phänomene des sozialen Lebens der Kabylen aus der Perspektive einer „allgemeinen Theorie der Ökonomie von Handlungen“ (1976a, 345) zu betrachten, ob es nun um „schöne Worte“ oder ein „Lächeln“, oder um den Austausch von „symbolischen“ bzw. „kulturellen“ oder „materiellen“ Gütern ging. Wie Bourdieu rückblickend zu erkennen gab, war die Loslösung von Claude Lévi-Strauss' Ansichten in diesem Punkt durch die „Lektüre von Max Weber“ angeregt worden, die ihm einen „Zugang zu dieser Art verallgemeinertem Materialismus“ (1980a, 34) geboten hatte. Dieser Entwurf des Konzepts vom symbolischen Kapital wurde von einigen Kritikern als Rückfall Bourdieus in eine utilitaristische Sichtweise bezeichnet. Doch dieser Vorwurf geht an seinen Arbeiten über Algerien vorbei, da er dort präzise konstituierte, distinkte Idealtypen verwendet, mit welchen er eine auf Vertrauen basierende Ökonomie von unpersönlichem wirtschaftlichen Handeln, traditionale Vorsorge von modernem Kalkül etc. differenziert. Anders als in frühen Theorien der Gabenzirkulation, die – wie jene von Frazer oder Boas – dem „primitivem Menschen die Mentalität des Homo Oeconomicus der Philosophen des 19. Jahrhunderts andichten“ (Lévi-Strauss),²⁹ legt Bourdieu gerade auf die Unterscheidung zwischen einer modernen, utilitären Interessen als solche konstituierenden Ökonomie und einer traditionellen Subsistenzweise großen Wert. Er warnt davor, die Vorstellungen der Kabylen über ihre Umwelt mit der idealtypischen Begrifflichkeit von Marx erfassen zu wollen, der

für das moderne ökonomische Handeln von jener im „eiskalten Wasser egoistischer Berechnung“ sich entwickelnden Logik des „nackten“, nur „bare Zahlung“ fordernden „Interesses“ sprach. Vielmehr gibt Bourdieu eindrucksvolle Schilderungen über das in vieler Hinsicht noch im nicht „entzauberten“ Kosmos verhafteten Denken und Handeln der Kabylen, in welchem bspw. bestimmte Formen des Zählens und Messens verboten sind: „Es ist untersagt, die einer Versammlung beiwohnenden Männer zu zählen; es ist untersagt, die für die Aussaat reservierten Samenkörner zu wägen; gezählt werden nicht die Bruteier, sondern die ausgeschlüpften Küken. Die Bruteier zählen oder die Samenkörner für die Aussaat zu wiegen hieße, über die Zukunft Mutmaßungen anzustellen und sie dadurch aufs Spiel zu setzen, sie ‚abzuschließen‘ oder ‚abzuschneiden‘. Nur mit größter Vorsicht geht der Bauer daran, seine Ernte zu messen, um nur nicht die Großzügigkeit Gottes zu bemessen“ (1976a, 386). Im Bereich der praktischen Auseinandersetzung mit der Umwelt konventionalisierten die Kabylen Deutungsmuster, die eine Verdrängung des „Kalküls“ dokumentieren, vermutlich weil das Ausblenden von „Berechenbarkeit“ eine der „rationalen“ Anpassungsstrategien gegenüber einer Welt der „Unberechenbarkeit“ darstellte. In ähnlicher Weise konstatiert Bourdieu auch für den Bereich der Ehre als symbolischem Kapital, daß diese Praktiken von den Kabylen intentional nur als sich „zweckfrei“ präsentierende Akte geduldet werden und daß jener, der eine Gabe „zu schnell“ erwidert, ebenso verachtet wird, wie der, der dem Spiel der Ehre nicht folgt und deshalb sozial geächtet bleibt. Bourdieus Vorstellung vom symbolischen Kapital integriert in diesem Sinn die Sichtweisen von Weber und Lévi-Strauss, da sie sich in den Worten von Marcel Mauss zusammenfassen läßt: „Wenn man will, mag man diese Art der Verteilung Austausch oder sogar Handel nennen, doch ist es eine aristokratische Form des Handels, durchdrungen von Etikette und Großmut“.³⁰ Aus der Perspektive Webers hält Bourdieu realistischerweise daran fest, daß es unwahrscheinlich sei, in dem durch den Gabentausch hergestellten Mutualismus nur eine zweckfreie und absichtslose Konstitution von Sozialität zu sehen.³¹ Andererseits geht er jedoch auch davon aus, und damit nähert er sich auf eine spezifische Art und Weise wieder an

Lévi-Strauss an, daß die über Ehre regulierte Zirkulation von Gaben durch sozial unbewußte Interessen mitbestimmt wird und die im Gebot ehrenhafter „Freigebigkeit“ zum Ausdruck gebrachte „Zweckfreiheit“ des Handelns eine Art „kollektiv unterhaltene kollektive Fiktion“ (1976a, 491) der Kabylen darstellt.

III.

Neben seinen Arbeiten zur Soziologie der algerischen Gesellschaft und der Ethnologie der Kabylen ging Bourdieu dazu über, in Anknüpfung an die Tradition Durkheims, „die keine Unterscheidung von Ethnologie und Soziologie traf, diesen anthropologischen Ansatz rigoros auf bekannte Institutionen anzuwenden, (egal) ob es sich nun um die Universität oder um Museen handelte“.³²

Die nach dem Forschungsaufenthalt in Algerien veröffentlichten Arbeiten münden in eine Ethno-Soziologie der französischen Gegenwartsgesellschaft ein, was sich zunächst an der darin praktizierten Beobachtungsstrategie zeigt. Diese Publikationen zeichnen sich, da sie den in der Felderfahrung erworbenen „ethnologischen Blick“ beibehalten, durch eine sensible Methodik der Erfassung, Protokollierung und Entschlüsselung sozialer Phänomene aus, die Züge einer „Psychoanalyse des Sozialen“ (1982b, 31) annimmt. Statt die Bedeutung des Qochra-Spiels der kabyllischen Kinder zu dechiffrieren (1976a, 66, 190f.) bevorzugte es Bourdieu nun, sich damit zu beschäftigen, bspw. die aus dem Bereich der „Magie“ stammenden Studientechniken von Absolventen der Universität zu beschreiben, die räumlichdingliche Struktur der Hörsäle als Synomorphien eines „charismatischen Erweckungsunterrichts“ aufzufassen, oder schließlich – womit er den „ethnologischen Blick“ ins Boshafte wendete – über Befragungsmethoden dingfest zu machen, daß dem Großbürgertum entstammende Studenten wesentlich eher dazu bereit sind, erfundene Fremdwortschöpfungen zu definieren und damit als bekannte Begriffe auszugeben, als ihre aus der Provinz und den unteren Klassen stammenden Kommilitonen.³³

In allen ab 1964 veröffentlichten Untersuchungen Bourdieus dokumentiert sich das Interesse an einem Themenkomplex, welches der amerikanische Buchtitel „Reproduction in Education, Society and Culture“ (1977) tref-

hend zum Ausdruck bringt, so zum Beispiel in den Arbeiten zur Soziologie der französischen Universität (1964b, 1970a, 1984), den empirischen Untersuchungen über die sozialen Gebrauchsweisen von Museen und Photographie (1965, 1966) oder den Publikationen zur Sozialschichtung der französischen Gesellschaft (1981a, 1982b, 171 – 276). Bourdieu faltet hier das Habituskonzept und die Idee vom symbolischen Kapital so aus, daß er damit Probleme der Analyse der französischen Gegenwartsgesellschaft bearbeiten kann. In den Arbeiten über die Reproduktion der sozialen Schichten bzw. Klassen³⁴ ist jedoch bereits eine Weiterentwicklung von Bourdieus Interessen angelegt, die zu einer Untersuchung über soziale Distinktion führt. Da es im folgenden weder möglich ist, die Adaptationen, Modifikationen und Erweiterungen von Bourdieus analytischem Instrumentarium umfassend zu behandeln, noch die materialen Ergebnisse seiner Forschungen in extenso darzulegen, werden die angedeuteten Problemverschiebungen beispielhaft an Hand seiner bildungssoziologischen Arbeiten entwickelt:

Eine Frage, die sich Bourdieu nach 1964 immer wieder als Forschungsaufgabe stellte, betraf das Problem, warum die Zugangsraten der unteren Klassenfraktionen innerhalb des höheren Bildungssystems so konstant niedrig blieben? Eine Antwort darauf fand Bourdieu mit seinem Habituskonzept, welches auf den Klassenhabitus zugeschnitten und um den Gedanken der „Kausalität des Wahrscheinlichen“ (1981a, 173f.) ergänzt wurde. Letzterer besagt, daß über den Habitus „grobstatistische“ Zukunftseinschätzungen verinnerlicht werden, nach welchen der Einzelne entsprechend seiner Schichtzugehörigkeit den Zugang zu einer höheren Bildungseinrichtung als „normal“ oder „unerreichbar“ (1971, 22) betrachtet, oder, ins normative gewendet, seine Ambitionen als „vernünftige“ oder „unvernünftige“ erlebt.³⁵

Bourdieu war jedoch nicht nur an Prozessen der vorzeitigen Selbsteliminierung interessiert, sondern ihm ging es auch darum, „die Ungleichheit der schulischen Leistungen von Kindern aus verschiedenen sozialen Klassen zu begreifen“.³⁶ Ausgehend von der im Konzept des symbolischen Kapitals enthaltenen Prämisse, jegliches soziales Handeln unter dem Gesichtspunkt seiner „Ökonomie“ zu betrachten,

führte Bourdieu zur Erklärung dieses Sachverhalts den Begriff des Kapitals „in all seinen Erscheinungsformen“ ein, und faßte die schichtspezifisch unterschiedlichen Schulerfolge als Resultat einer unterschiedlichen Verteilung von „kulturellem Kapital“ auf. So war der Grund dafür, daß Studenten aus den unteren Klassen an der Universität „stärker ausgelesen“ (1971, 132) wurden, darin zu sehen, daß diese im Verlauf ihres Lebens weniger kulturelles Kapital „akkumuliert“ hatten. Die Vorstellung, daß „Schulerfolg“, d.h. der spezifische Profit, den Kinder aus verschiedenen sozialen Klassen auf dem schulischen Markt erlangen können, auf die Verteilung des kulturellen Kapitals zwischen den Klassen“³⁷ zurückgeht, setzte voraus, daß man den typischen Lebenslauf von Individuen verschiedener sozialer Schichten als different verlaufende Akkumulationsprozesse kulturellen Kapitals begriff. Demgemäß war auch die Familie als ein Ort zu betrachten, an welchem kulturelles Kapital inkorporiert und damit akkumuliert wurde. In einer kulturbürgerlichen Familie aufgewachsen zu sein, war für Bourdieu gleichbedeutend mit der Möglichkeit, auf einen „ganzen Schatz von Erfahrungen“ zurückgreifen zu können: „auf Lektüre, die durch die väterliche Bibliothek angeregt und ermöglicht wird, auf Theaterbesuch, bei dem einem die Wahl abgenommen ist, auf Reisen in Form kultureller Wallfahrten, auf Gespräche voll von Andeutungen, die nur der bereits Gebildete versteht“ (1971, 39). Der während der Kindheit quasi durch Osmose erworbene, spielerische Umgang mit Kultur kam in Bourdieus Terminologie einem Zeitvorsprung in der Akkumulation von kulturellem Kapital gleich, der sich bei den Nachkommen kulturbürgerlicher Familien „auszahlte“, da sie größere „Profite“ beim Besuch von Schule und Universität erzielten.³⁸

Von dieser Vorstellung ausgehend unternahm Bourdieu umfangreiche Forschungen über den Wandel von Reproduktionsstrategien der einzelnen Klassenfraktionen in Frankreich (vgl. 1981a), differenzierte sein Konzept sukzessive aus zu einer Theorie über das ökonomische, kulturelle und soziale Kapital und entwickelte schließlich eine Modellvorstellung des „sozialen Raums“ (vgl. 1985).³⁹ Mit diesen Konzepten konstruiert Bourdieu mittels statistischer Indikatoren „objektive Klassen“, die sich nach Volumen, Struktur und zeitlicher

Entwicklung der einzelnen Kapitalsorten und demzufolge nach ihrem „Beharrungsvermögen“ unterscheiden lassen. Indem sich Bourdieu die soziale Welt als „akkumulierte Geschichte“ vorstellt, liefert er damit die einzelnen Akteure im Prozeß sozialer Mobilität schichtspezifischen „Trägheitsgesetzen“ aus, die ihren Aufstiegswillen entscheidend hemmen.⁴⁰

Durch Einzelhinweise von Lévi-Strauss in „Das wilde Denken“ darauf eingestimmt, daß auch in der modernen Zivilisation Gegensatzpaare im Denken eine große Rolle spielen, stieß Bourdieu schließlich auch in den Ausleseschemata der Universität auf solche: „natürlich“ oder „gekünstelt“, „elegant“ oder „bemüht“, „gepflegt“ oder „vulgär“ usf. (1971, 184, 216f.). Letztlich kam in dieser Klassifikation ein „Primat des Stils“ zum Ausdruck, der nicht ohne Bezüge zur im 17. Jahrhundert kodifizierten „Ethik des honnête homme“ (1971, 218) zu denken war. Doch Bourdieu verstand die damit gesetzte „Betonung von Natürlichkeit und Leichtigkeit im Gegensatz zu Pedanterie, Sturheit und Angestrengtheit“ (1971, 203) nicht einfach als funktionsloses Relikt höfisch-aristokratischer und jesuitisch-scholastischer Traditionen an „Formwerten“ (Weber) der Kultivierung, sondern arbeitete heraus, daß die Bewertungstaxonomie zwei differente Erwerbsmodi von „Bildung“ bzw. „Kultur“ klassifizierte:⁴¹ Eine „natürliche“, „leichte“, „lässige“ und „freie“ Einstellung zur Bildung, die erwächst aus einer „unmerklichen Übung und automatischen Übertragung von Fähigkeiten“ der kultur- und besitzbürgerlichen Familien, in welchen von früh auf durch „unbewußtes Lernen“ der Umgang mit Kultur zur „zweiten Natur“ (1970b, 193f.) geworden war. Und eine „verkrampte“, „gezwungene“ und „unsichere“ Haltung, diese ist Resultat eines in kleinbürgerlichen Schichten typischen Inkorporationsprozesse, deren Bildungshabitus lediglich ein „Produkt des Ausbildungssystems“ (1982b, 585) darstellte und noch die Spuren des „Erwerbs“ aufwies. Aus dieser Tatsache zog Bourdieu den Schluß, daß die universitären Erziehungs- und Selektionsprozesse zwei schichtspezifisch unterschiedliche Effekte erzeugten: Zum einen wurden die Studenten aus dem Kleinbürgertum und den unteren Schichten mittels Bewertungsschemata selektiert, die nach Bourdieus Vorstellung den „Klassenhabi-

tus“ prüften. Da jedoch das Bildungssystem ein relativ autonomer Komplex war, blieb die Funktion der Transformation von „gesellschaftlichen Klassifizierungen in solche des Ausbildungserfolgs“ (1982b, 605) verdeckt, wodurch sich Studenten aus den unteren Klassen Mißerfolge als mangelnden „Verdienst“ oder fehlende „Fähigkeit“ zuschrieben. Zum anderen erlebten die Studenten aus den privilegierten Schichten den Unterricht an der Universität in der Logik des charismatischen Erweckungsunterrichts, da ihre „Fähigkeiten“ nur noch „geweckt“, aber nicht „geschult“ werden mußten. Da der über familiäre Vertrautheit erworbene Umgang mit Kultur einen zur „zweiten Natur“ gewordenen Habitus darstellte, dessen Einübung „unmerklich“ und „unbewußt“ geschehen war, konnten sie sich selbst als „begabte“ und „begnadete“ Virtuosen erfahren. Damit entstand ein schichtspezifischer Charisma-Effekt, eine „akademische Form des Begabungsaristokratismus“, durch welchen es großbürgerlichen Studenten möglich war, eine „aristokratische Geburtsideologie“ (1971, 218) auf bildungsständischer Grundlage zu perpetuieren. Es blieb ohne weiteres offensichtlich, daß diese Studenten sich auf eine „natürliche“ Weise für kultiviert hielten und folgerichtig das Attribut der „Begabung (des Charisma)“ (Weber)⁴² für sich beanspruchten. In ihren Untersuchungen fanden Bourdieu und Passeron heraus, daß Studenten kulturbürgerlicher Herkunft ostentativ der kleinbürgerlichen, „schulischen“ Einstellung zum Studium („eine Kartei führen, fester Stundenplan usw.“) eine „größere Verachtung“ entgegenbrachten (1971, 32), die „Ernsthaftigkeit“ der Kommilitonen aus den unteren Schichten als „kleinbürgerliche Strebsamkeit“ (1971, 42) abwerteten und sich in ihrem Verhalten sozial unbewußt von diesen abzuheben und zu unterscheiden suchten. – Die damit angesprochenen Phänomene bildungsaristokratischer Distinktion und der durch eine Art „Klassenethnozentrismus“ (1970b, 183) erzeugten (ständischen) Disqualifikation und Klassifikation von sozialen Klassen sind Thema des ab 1963 vorbereiteten und 1979 abgeschlossenen Hauptwerks Bourdieus: „Die feinen Unterschiede“.

IV.

Mit „La distinction. Critique sociale du jugement“ (1979), welches Bourdieu als „eine Art Ethnographie Frankreichs“ (1982b, 11) zu lesen empfiehlt, kommt das Programm einer Ethno-Soziologie der französischen Gegenwartsgesellschaft zu einem vorläufigen Abschluß. Bourdieu hat hier sowohl ältere Untersuchungen (1982b, 31 – 167), als auch neuere, den konzeptuellen Rahmen des Buches tendenziell sprengende Forschungen (1982b, 210 – 276, 561 – 584) auf annähernd 900 Seiten „zusammengepackt“.

Die auch in ihren Hauptthemen vielschichtige Arbeit beginnt mit dem Versuch am Beispiel des Konsums legitimer Kulturgüter zu zeigen, daß diesem analog der ständisch-feudalen „Ostentation“ eine Funktion sozialer Distinktion zukommt. Zu der Vorstellung der ständischen Funktion des sozialen Gebrauchs ästhetischer Kultur gelangt Bourdieu durch strukturalistische Überlegungen.⁴³ Die relativ autonome Sphäre der künstlerischen Ästhetik wird daher nicht als substantielle Einheit an und für sich betrachtet, sondern das konstitutive Moment der ästhetischen Einstellung wird in Relation zu dem bestimmt, was die „reine‘ Wahrnehmung des Kunstwerks“ gerade ausschließt. Wenn die Grundeinstellung zum Konsum legitimer Kultur (Malerei, Musik, Theater, Literatur) eine „ausschließliche Aufmerksamkeit für die Form“ (1982b, 21) voraussetzt, konstituiert sie sich diametral entgegengesetzt zur „gewöhnlichen AlltagsEinstellung“, weil letztere die „Unterordnung der Form unter die Funktion“ (1982b, 44) fordert. Dem so konstruierten Gegensatz fügt Bourdieu eine zweite Dichotomie hinzu, da er den statistischen Nachweis führt, daß ein enger Zusammenhang besteht zwischen dem Konsum ‚höherer‘ Kultur, dem Bildungsgrad und der sozialen Herkunft, woraus er folgert, daß dem Kunstgenuß eine ähnliche „Ablehnung zweckrationaler Orientierung des Verbrauchs“⁴⁴ unterliegt, wie sie Max Weber als Kennzeichen der Ostentation der feudalen Herrenschichten auffaßte. Was Weber als typisch ständische Phänomene verstand („Disqualifikation des ‚Erwerbstätigen‘“, „Perhorreszierung von Erwerb“, Distanzierung von der „Würdelosigkeit und Gemeinheit“ des Alltags durch „Spiel“), sieht Bourdieu tendenziell auch im Kulturkonsum der „schulischen ‚Adelskaste‘“ (1982b, 42) des modernen

Frankreich verankert. Denn Kunstkonsum ist symbolischer Ausdruck wirtschaftlicher Macht, d.h. der Macht, „der Not und dem Zwang des Ökonomischen gegenüber Distanz zu schaffen“. Der „zweckfreie“ und „interesselose“ Kulturkonsum wird so zur symbolischen Verdoppelung der ökonomischen Freiheit und enthält als „Bekräftigung über den domestizierten Zwang ... stets den Anspruch auf legitime Überlegenheit denen gegenüber, die – da unfähig, in zweckfreiem Luxus und zur Schau gestellter Verschwendung ihre Verachtung der Kontingenz geltend zu machen – von den Nöten und Interessen des Alltags beherrscht bleiben“ (1982b, 402f.).

Doch die Überlegungen zur Fortexistenz ständischer Lebensstilisierung, in der einst die Überlegenheit aristokratisch-höfischer Kultiviertheit gegenüber der „Triebhaftigkeit“ der Bauern zum Ausdruck gebracht wurde,⁴⁵ bilden nur die Einleitung zum Hauptteil: Dort geht Bourdieu davon aus, daß die Fähigkeit zur „Stilisierung des Lebens“, zur „Setzung des Primats der Form gegenüber der Funktion“ (1982b, 25), nicht nur mit den ökonomisch-sozialen Existenzbedingungen variiert, sondern die besitz- und bildungsständische Perhorreszierung von „Notwendigkeit“ und „Natur, Bedürfnis, Begierde und Verlangen“ (1982b, 297) tendenziell alle Praktiken des Alltags erfassen kann. Um die Wechselbeziehungen zwischen Klassenlage und Stilisierung klären und die Bereiche des Alltags erschließen zu können, geht Bourdieu dazu über, den Lebensstil aller Sozialschichten Frankreichs zu beschreiben. Mit Hilfe seiner Kapitaltheorie und dem Modell des sozialen Raums bildet er nun über statistische Indikatoren objektive Klassen, wobei er allein in der herrschenden Klassenfraktion drei Gruppen unterscheidet (Hochschullehrer und Künstler: Einkommensschwach, größter Besitz an kulturellem Kapital; Unternehmer aus Industrie und Handel: Einkommensstark, kulturelle Inkompetenz; Freiberuflich Tätige: relativer Besitz an ökonomischem und kulturellem Kapital, ausge dehnte Sozialbeziehungen). Die so gewonnenen Profile von „Eigentums“-Strukturen werden korrespondiert mit „Eigenschafts“-Profilen bzw. Strukturen des Lebensstils. Bourdieu erhält die dafür notwendigen Lebensstil-Daten mittels Fragebogenerhebungen, wobei er den Begriff Lebensstil ähnlich weit faßt wie Max

Weber, der 1908 in seinem Enquetevorschlagn zur Erforschung des „außerberuflichen Lebensstils“ von Arbeitern der „geschlossenen Großindustrie“ bereits all jene Aspekte des Verhaltens für untersuchungswürdig befunden hatte, die Bourdieu in „Die feinen Unterschiede“ erörtert: „Familienleben, Kindererziehung, Erholungs- und Vergnügungsformen, Formen und Gewohnheiten der Geselligkeit, Erziehungs- und Trinkgewohnheiten, geistige und ästhetische Interessenrichtung und -Betätigung nach Maß und Art (Lektüre), Beziehung zur Schule und zu den religiösen und anderen ‚Weltanschauungs‘-Fragen usw.“ (Weber).⁴⁶ Ergänzt durch Einzelfallanalysen und typologische Bearbeitung extrahiert Bourdieu schließlich aus dem Datenmaterial verschiedene Geschmacks- bzw. Lebensstiltypen (1982b, 405 – 619): den „Notwendigkeitsgeschmack“ der unteren Schichten, der geprägt ist von einem „realistischen Hedonismus“ und „skeptischen Materialismus“, den kleinbürgerlichen Lebensstil der „Prätention“ und den „Distinktionsgeschmack“ der oberen Klassenfraktion mit den Varianten des „asketischen Aristokratismus“ von Hochschullehrern und dem „Sinn für Luxus“ freiberuflich Tätiger.

Von der Beschreibung der Lebensstile läßt sich hier nur ein Grundgedanke darstellen, der Bourdieus Analyse zum Teil trägt. Dieser enthält die Idee, daß man die von Weber als Phänomene ständischer Lebensstilisierung bezeichneten Phänomene mit Hilfe von Lévi-Strauss' Konzept der binären Strukturen erfassen kann. Bourdieu geht damit davon aus, daß die kulturellen Güter und ihr Konsum einer Ökonomie folgen, die eine „eigene Logik“ (1982b, 17) aufweist. Ähnlich Lévi-Strauss' Vorstellung über die Mytho-Logik und ihre Struktur von Opposition und Differenz, versucht Bourdieu ansatzweise zu demonstrieren, wie die „klassenspezifischen Praktiken und Güter im Sinne von Gegensatzstrukturen organisiert sind“ (1982b, 286). Geschmackspräferenzen und soziale Gebrauchsweisen von Konsumgütern sind in Gestalt binärer Oppositionen beschreibbar, wie es sich etwa am schichtspezifischen Gegensatz im Gebrauch von ausladendem Suppenteller und kleiner Platte, Schale und Tasse, Suppen- und Bratenfleisch zeigen läßt (1982b, 25, 313 und 304). So geht Bourdieu z.B. im Fall der schichtspezifischen Präferenzen für Gegrilltes davon aus, daß diese