

Sven Ellmers

Die Energie der sozialen Physik

Anmerkungen zum Kapitalbegriff von Pierre Bourdieu

Der französische Kultursoziologe Pierre Bourdieu liefert wichtige Anregungen für eine kritische Theorie anonymer Herrschaft. Er reduziert soziales Handeln nicht auf das Ergebnis einer bewusst vollzogenen Entscheidung oder Regelbefolgung, sondern will soziale Praxis durch das entschlüsseln, was er *Habitus* nennt. Er versteht darunter ein System einverleibter Denk-, Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata (Dispositionen), die erstens vom sozialen Kontext abhängen, in dem sie erworben werden (Klassenzugehörigkeit), die zweitens als Strategien zur Erreichung von Zielen fungieren, ohne dass eine strategische Berechnung angestellt werden müsste, und die sich drittens zur Abgrenzung von anderen Gesellschaftsgruppen eignen (Distinktion), wodurch sie zur Legitimation sozialer Ungleichheit beitragen. Wer die Fortdauer sozialer Herrschaft erklären will, kommt an diesem zentralen Gedanken Bourdieus nicht vorbei: dass sie sich auf distinktive gruppenspezifische Dispositionen stützt, deren Intentionalität frei von Intentionen ist.¹

Diese instruktive und in der Sekundärliteratur hinreichend gewürdigte Hinwendung zur symbolischen Dimension der Herrschaft geht jedoch mit problematischen Aspekten einher. Hier ist die Tendenz zu einem existentialistischen Anerkennungs-Utilitarismus zu nennen sowie die *Fixierung* auf das Thema der symbolischen Herrschaft – und damit einhergehend ein mangelndes Gespür für Diskontinuitäten zwischen vorkapitalistischen und kapitalistischen Gesellschaften. Dieser Mangel ist Gegenstand der folgenden Ausführungen, in denen 1. Bourdieus Programm einer allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis darstellt wird, 2. die Kapitalbegriffe von Marx und Bourdieu verglichen und 3. Bourdieus Aussagen zur historischen Genese der modernen Wirtschaft herangezogen werden.

1. Allgemeine Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis

In den Sozialwissenschaften gibt es nur wenige Werke, die eine solche Kohärenz aufweisen wie das Pierre Bourdieus. Bereits während seiner frühen, Mitte der 1950er Jahre

1 Zum Habitusbegriff siehe ausführlicher SS/97ff. und Kraus 2002.

begonnenen Studien zur algerischen Gesellschaft kristallisieren sich die Grundzüge einer stark empirisch ausgerichteten Sozialforschung heraus, die Bourdieu in der Folgezeit verfeinerte, aber keiner wesentlichen Änderung mehr unterzog.²

Zentral für diese Entstehungsphase ist eine Abkehr von Claude Lévi-Strauss, dem Begründer des ethnologischen Strukturalismus, an dessen theoretischen Vorannahmen Bourdieu sich bei seinen Feldforschungen über die im Norden Algeriens lebenden Kabylen zunächst orientierte. Lévi-Strauss' strukturelle Analyse – und dies machte sie als Antwort auf subjektzentrierte Strömungen wie die Phänomenologie und den Existentialismus attraktiv – zeichnete sich u.a. durch ihren objektivistischen Erklärungsanspruch aus. Die Deutungen der Akteure werden hier als potentielle Fehlerquellen bewusst ausgeblendet, weil kulturelle Normen nach Lévi-Strauss auf unbewusste Strukturen des menschlichen Geistes zurückzuführen seien. Von einem derart strengen Objektivismus, der aus Sozialwissenschaften Naturwissenschaften des Sozialen macht, wandte sich Bourdieu ab, als sich für ihn immer deutlicher abzeichnete, dass sich die Ergebnisse seiner Forschung – zum Heiratsverhalten, den Verwandtschaftsmustern, Mythen und Stammesriten der Kabylen – unter strukturalistischem Vorzeichen nicht vollständig erklären ließen. Anstatt sich, wie vom Strukturalismus unterstellt, streng an ein festes Regelsystem zu halten, ignorierten die Kabylen Regeln, wenn sie den eigenen Interessen zuwiderliefen, oder folgten den gesellschaftlichen Regeln und Ritualen, um aus der Regelbefolgung einen Gewinn an Ansehen und Ehre zu ziehen. Bourdieus Ansatz, dies kommt schon im Buchtitel *Entwurf einer Theorie der Praxis* zum Ausdruck, zeichnet sich folglich dadurch aus, dass er den Strukturalismus, der für ihn auch weiterhin ein wichtiger Bezugspunkt bleiben sollte³, um eine (interessebezogene) Handlungstheorie erweitert.⁴

Die Besonderheit dieses Ansatzes besteht weniger darin, weder in das Extrem eines reinen Objektivismus noch in das eines reinen Subjektivismus auszuschielen, denn die damit verbundene Behauptung, die Geschichte der Sozialwissenschaften habe sich stets nur auf dem einen oder anderen Pol abgespielt, ließe sich kaum aufrechterhalten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Marx' frühe Kritik an Hegels spekulativer Verwendung von Abstraktionen weist deutliche Parallelen zu Bourdieus

2 Vgl. Schultheis 2007.

3 In welcher Hinsicht sich Bourdieu dem Strukturalismus auch nach seiner Kritik weiter verbunden fühlte, geht aus einer Stelle in *Sozialer Sinn* hervor. Seine „entscheidende Neuheit war: daß mit ihm die strukturelle *Methode* oder einfacher das relationale Denken in die Sozialwissenschaften eingeführt wurde, das mit dem substanzialistischen Denken bricht und dazu führt, jedes Element durch die Beziehungen zu charakterisieren, die es zu anderen Elementen innerhalb eines Systems unterhält und aus denen sich sein Sinn und seine Funktion ergeben.“ (SS/12)

4 Vgl. Joas/Knöbl 2004, 526.

Kritik am Strukturalismus auf. Eigentümlich ist Bourdieus Synthese vielmehr, weil hier im Rahmen einer Herrschaftssoziologie, welche die 'verborgenen Mechanismen der Macht' aufzudecken beansprucht, die Tendenz zu einer konflikttheoretischen Reduktion vorliegt, die im Folgenden genauer bestimmt werden soll.

In seinem Aufsatz *Die zerrissene Welt der symbolischen Formen* vertrat Axel Honneth 1984 die These, Bourdieu habe sich bei der Überwindung des Strukturalismus von utilitaristischen⁵ Motiven leiten lassen; diese theoriestrategische Entscheidung habe dazu geführt, dass er die symbolischen Praktiken in modernen und vormodernen Gesellschaften fortan auf Strategien im Kampf um den Aufstieg in der Sozialhierarchie reduzierte. Gegen die Deutung, er verstehe symbolische Praktiken als Mittel der „Nutzenmaximierung“⁶, hat sich Bourdieu immer wieder wortreich zur Wehr gesetzt – und dennoch konnten das Fehlen einer Typologie irreduzibler Handlungsformen, wie man sie beispielsweise von Max Weber oder Jürgen Habermas⁷ kennt, und die Art und Weise, wie Bourdieu dem Utilitarismus-Vorwurf entgegentrat, den Verdacht nie ausräumen, dass Honneth einen wunden Punkt getroffen hatte.

In der Folge wurde versucht, die Kritik zu präzisieren. Bourdieu sei zwar kein Utilitarist im Sinne einer orthodoxen Theorie des *homo oeconomicus*, aber eine hinreichende Abgrenzung von neo-utilitaristischen Strömungen, die den Begriff des rein ökonomischen Nutzenkalküls durch den allgemeinen Begriff der „Präferenz“ ersetzen⁸, habe er symptomatischerweise nicht vollzogen. Joas und Knöbl

-
- 5 Das Wort 'Utilitarismus' bezeichnet zum einen eine konsequentialistische Ethik, nach der solche Handlungen oder Handlungsregeln als moralisch zu gelten haben, die das größtmögliche Maß an Glück zur Folge haben (was nicht bedeutet, dass alle konsequentialistischen Ethiken utilitaristisch sind. Der aristotelische und marxische Perfektionismus bspw. gehören zur Klasse der konsequentialistischen Ethiken, sind aber explizit anti-hedonistisch, vgl. Miller 1992 und Henning 2009). Dieser vor allem im angelsächsischen Sprachraum verbreitete Strang der Moralphilosophie wird mitunter auch 'Sozialeudämonismus' genannt. Das Wort 'Utilitarismus' bezeichnet zum anderen eine psychologische Theorie, nach der menschliche Handlungen durch die Minimierung von Leid und die Maximierung von Glück motiviert sind – diese Bedeutung hat Honneth im Sinn.
- 6 Honneth 1990, 180.
- 7 Weber unterscheidet bekanntlich zwischen zweckrationalem, affektuellen, wertrationalem und traditionellem Handeln, Habermas zwischen strategischem und kommunikativem Handeln.
- 8 Ein Taschenspielertrick. Wer völlig entgegengesetzte Handlungen – wie den Diebstahl bei einer wehrlosen älteren Frau und die Spende für wohltätige Zwecke – auf die Verfolgung individueller Präferenzen zurückführt und damit selbst altruistischen Handlungen eigennützige Motive unterstellt (womit der Altruismusbegriff seinen Sinn verliert), argumentiert tautologisch. Damit eine Handlung überhaupt als eigennützig oder uneigennützig bewertbar ist, muss das, was unter 'Nutzen' verstanden wird, vor

kommen zu dem Schluss, dass Bourdieus konflikttheoretische Zuspitzung, es gebe keine unterschiedlichen Handlungsformen, sondern nur unterschiedliche Varianten von Kapital, um die die Akteure in den jeweiligen sozialen Feldern konkurrieren, „auch die Position von Neo-Utilitaristen war und ist, die ja gleichfalls nicht von unterschiedlichen Handlungsformen sprechen, sondern nur davon, daß Akteure je unterschiedliche Präferenzen durchzusetzen versuchen.“⁹ Für Bourdieu wie für den Neo-Utilitaristen, so diese Lesart, ist der Entwurf einer Handlungstypologie letztlich eine euphemistische Verschleierung dessen, was die verschiedenen Handlungen in Wahrheit antreibt. Bourdieu wende sich nicht gegen den Ökonomismus, weil dieser nicht-ökonomische Handlungen auf ökonomische reduziert, sondern weil der Ökonomismus ein viel zu enges Ökonomieverständnis hat und deshalb die ökonomische Eigenlogik nichtökonomischer Handlungen verfehlt.

Für eine Interpretation, die Überschneidungen mit dem Neo-Utilitarismus sieht, spricht Bourdieus selbst erklärtes Ziel, eine „*allgemeine[...] Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis*“ auszuarbeiten (K/51), eine Wissenschaft, in der die Unterscheidung von Ökonomischem und Nichtökonomischem eingezogen wird, weil nur so „alle Praktiken [...] als ökonomische behandelt werden können, also als auf materielle oder symbolische Profitmaximierung ausgerichtet.“ (SS/222) Damit ist ein feldübergreifender wie gesellschaftsübergreifender Erklärungsanspruch formuliert. Allgemein ist Bourdieus Soziologie zum einen, weil der Kapitalbegriff auf die Kultur, die sozialen Netzwerke und das Ansehen übertragen wird (kulturelles, soziales bzw. symbolisches Kapital), zum anderen, weil der Kapitalbegriff auf vorkapitalistische Gesellschaften Anwendung findet – und, so ließe sich angesichts der konflikttheoretischen Schlagseite in Bourdieus Soziologie hinzufügen, seine analytische Kraft auch in Zukunft nicht einbüßen kann.¹⁰ Was Kapital für ihn ist, erfahren wir in den *Meditationen*, ein Buch,

der Handlung feststehen. Der Präferenzutilitarismus gibt einen solchen handlungsunabhängigen Maßstab nicht an, sondern liest aus einer Handlung das heraus, was für ihn schon vorher feststand und verstößt damit gegen eine Grundregel wissenschaftlicher Erklärung und Überprüfbarkeit. Vgl. Joas/Knöbl 2004, 156f.

- 9 Joas/Knöbl 2004, 544. Mit Honneth, Joas und Knöbl wurden drei deutsche Autoren herausgegriffen, die Bourdieus utilitaristischen bzw. neo-utilitaristischen Prämissen nachgehen. Es handelt sich hierbei um keine Eigenart der deutschen Rezeption. Eine ähnliche Bourdieu-Lesart findet sich bspw. bei Alain Caillé (2005, 158-164).
- 10 Wie unter konflikttheoretischem Vorzeichen die Möglichkeit einer postkapitalistischen Gesellschaft ohne Klassen aus dem Blick gerät, zeigt die von Klaus Eder aufgemachte Alternative zu den in der Soziologie immer wiederkehrenden Versuchen, den Klassenbegriff ad acta zu legen: „Die dazu alternative Strategie besteht darin, den Klassenbegriff zu generalisieren und ihn zu einem universellen Merkmal von Vergesellschaftung zu machen. Dann zählt nicht mehr die Differenz von Klassengesellschaft und Nichtklassengesellschaft, sondern dann zählen die mehr oder wenigen feinen Unterschiede zwischen

in dem Bourdieu sich Rechenschaft abgibt über „die Vorstellung vom ‘Menschen’, die in meine wissenschaftlichen Entscheidungen unweigerlich einging“ (M/17): Es ist ein Mittel im transhistorischen Kampf um Identität, um Anerkennung, welche die Kontingenz der menschlichen Existenz zu überdecken vermag:

„So kann man [...] ein notwendiges Band zwischen drei unbestreitbaren und nicht voneinander zu trennenden anthropologischen Tatsachen feststellen: Der Mensch ist und weiß sich sterblich, dies zu denken ist ihm aber unerträglich oder unmöglich, und da er dem Tod verfallen ist – einem Ende, das nicht als Ziel genommen werden kann [...] –, ist er ein Sein ohne Daseinsberechtigung, besessen von dem Bedürfnis nach Rechtfertigung, Legitimierung, Anerkennung.“ (M/308)

„Alle Bezeugungen sozialer Anerkennung, die das symbolische Kapital ausmachen [...], sind Bezeugungen der Gnade (*charisma*), die diejenigen, denen sie zuteil wird, von dem Elend einer nicht gerechtfertigten Existenz befreit und ihnen nicht nur (wie es die Religion nach Max Weber tut) eine ‘Theodizee ihres Privilegs’ verleiht – was gar nicht so wenig wäre –, sondern auch eine Theodizee ihrer Existenz.“ (M/310)

Mit Recht ist festgestellt worden, welche herausragende Bedeutung Bourdieu der Ökonomie im engeren Sinne zuspricht.¹¹ *Erstens* hat das ökonomische Kapital einen besonderen Stellenwert aufgrund seiner Existenzsicherungsfunktion. *Zweitens* zeichnet es sich gegenüber den anderen Kapitalsorten durch seine Konvertibilitätsvorteile aus. *Drittens* reichen nach Bourdieu die Wirkungen des ökonomischen Feldes weiter als die der kulturellen Felder. Jenes besitzt die „Fähigkeit, äußere Zwänge oder Anforderungen zu *brechen*, in eine spezifische Form zu bringen“¹², diesen hingegen fällt es wesentlich schwerer, feldexterne Effekte abzuwehren. *Viertens* beschreibt Bourdieu die fortschreitende Transformation kultureller Felder nach ökonomischen Kriterien (neoliberale Intrusion).

Das Verhältnis der Kapitalsorten ist damit jedoch nicht hinreichend beschrieben. Wie die *Meditationen* nahelegen, ist das unter den besonderen Kapitalsorten derart hervorgehobene ökonomische Kapital selbst noch eine Funktion im kompetitiven Kampf um Anerkennung: Als legitim anerkannt, verschafft es seinem Besitzer in Gestalt des Ansehens eine Legitimation seiner grundlosen Existenz. Demnach wäre nicht das ökonomische Kapital der letzte Bezugspunkt der Ökonomie der Praktiken, sondern das symbolische. Letzteres ermöglicht es uns, der unerträglichen Wahrheit nicht ins Auge zu blicken; durch den Sinn, den das symbolische Kapital gewährt, ist es „die einzige Instanz, die in Konkurrenz zum Rückgriff auf Gott treten kann.“ (M/308) Die Menschen investieren demnach in die unterschiedlichen sozialen Felder,

unterschiedlichen Klassengesellschaften auf unterschiedlichen Niveaus gesellschaftlicher Komplexität“ (Eder 1989, 18).

11 Vgl. für die folgenden Punkte Volkmann/Schimank 2006.

12 Bourdieu 1998a, 171.

weil sie hier „in einem Wettbewerb mit den anderen“ das erlangen können, „was ihnen am meisten fehlt“ (M/307), das „seltenste Gut überhaupt: Anerkennung, Ansehen, das heißt ganz einfach Daseinsberechtigung.“ (M/309) Wenn die Interpretation, Bourdieus Soziologie weise in wesentlichen Punkten Ähnlichkeiten mit Strömungen des Neo-Utilitarismus auf, auch insofern zutreffend ist, als Bourdieu die Güter der sozialen Welt nicht auf ökonomische (im engeren Sinne) reduziert, vermag sie einen entscheidenden Punkt nicht zu fassen: dass seine Analysen unterschiedlicher sozialer Felder auf *eine* anthropologische Prämisse zurückgehen, die Bourdieu wieder in die Nähe des klassischen Utilitarismus rückt.

Demgegenüber könnte eingewandt werden, dass Bourdieu seine schonungslosen Analysen als Beitrag zur Bewusstwerdung und Überwindung von Herrschaftsstrukturen verstand.

„Ist es nötig, daran zu erinnern, dass die sozialen Gesetze keine Naturgesetze sind, die von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit in die Natur der Dinge eingeschrieben sind, und dass die wissenschaftlichen Gesetze keine präskriptiven Normen sind, keine imperativen Verhaltensregeln, sondern empirisch konstatierte und validierte Regelmäßigkeiten? Und dass folglich diese (statistischen) Regelmäßigkeiten sich keineswegs als ein Imperativ oder ein Schicksal aufnötigen, dem man sich unterwerfen müsste? Die sozialen Regelmäßigkeiten treten als wahrscheinliche Verkettungen auf, die man nur bekämpfen kann, falls man das für notwendig befindet, unter der Bedingung, dass man sie kennt.“¹³

Bourdieu, so könnte eine wohlwollende Auslegung lauten, interessiere sich nicht für die unterschiedlichen Facetten sozialen Handelns, sondern sei ein Herrschaftssoziologe, genauer: ein Soziologe der *symbolischen* Herrschaft. Weit davon entfernt, Handlungsformen zu bestreiten, die nicht-kompetitiver Natur sind, abstrahiere Bourdieu lediglich von ihnen, weil er ein eingeschränktes, letztlich auf Befreiung zielendes Erkenntnisinteresse verfolge. Eine solche Argumentation ist durchaus plausibel, sie erklärt aber weder, warum Bourdieu wiederholt von einer Ökonomie *der* Praxis spricht, noch die Rede von Kapital als „Energie der sozialen Physik“¹⁴. Zwar ist es richtig, dass Bourdieu die naturwissenschaftliche Konnotation in einer bestimmten Hinsicht relativiert wissen will: Die Sozialwissenschaft, betont er, sei insofern keine Sozialphysik, als bereits die Existenz des symbolischen Kapitals verdeutliche, dass „zur gesellschaftlichen Wirklichkeit *Akte der Erkenntnis* gehören, die Verkenning und Anerkennung mitenthalten, und daß die gesellschaftlich verfasste Subjektivität, die solche Akte erzeugt, zum Objektiv gehört.“ (SS/223) Diese Einschränkung meint zweierlei: Zum einen besagt sie, dass Herrschaft nicht in der Ausübung physischer Gewalt aufgeht, sondern eine anerkennende Verkenning durch die Beherrschten voraussetzt, zum anderen, dass eine den Herrschaftscharakter verschleiende An-

13 Bourdieu 2004a, 24f.

14 Bourdieu 1976, 357.

erkenntnis wiederum davon abhängt, ob die Beherrschten einverleibte Schemata (Dispositionen) mitbringen, auf die sich Herrschaft stützen kann. Gleichwohl leitet Bourdieu seine Einschränkung, dass die Sozialwissenschaft die subjektiven Voraussetzungen der Herrschaft zu berücksichtigen habe, selbst noch mit einer Relativierung ein: „Ohne deswegen die Analogie zwischen Kapital und Energie zu entwerten“ (SS/223). Das bedeutet: Kapital existiert zwar im Unterschied zum physikalischen Gesetz nur, solange es als legitim anerkannt ist, aber solange man dies bedenke, sei die Formulierung „Energie der sozialen Physik“ treffend: Kapital sei nämlich eine sich in objektiverter oder einverleibter Form erhaltende Kraft, die die Vorgänge der sozialen Welt strukturiert, sie in relativ konstanten Bahnen hält. Dies erinnert womöglich an Marx' kritische Verwendung des Naturbegriffs.¹⁵ Attestiert Marx der bürgerlichen Gesellschaft „Naturwüchsigkeit“, will er nicht etwa zum Ausdruck bringen, dass sie eine dem menschlichen Organismus, dem Naturrecht oder Vernunftrecht adäquate Ordnung darstellt bzw. vorbereitet, sondern er betont auf diese Weise ihren Strukturüberhang: Dem direkten Naturzwang entronnen, ist der Mensch einer von ihm selbst geschaffenen „zweiten“ Natur unterworfen, nicht Herr seiner selbst, sondern Anhängsel des Kapitals. Während Marx allerdings keinen Zweifel daran ließ, dass die kapitalistische Produktionsweise eine historisch-spezifische ist und überwunden werden kann, gewinnt Bourdieus physikalische Metapher im Zusammenhang mit der Behauptung, der Mensch sei getrieben von dem Wunsch nach Anerkennung, um dem Sinnlosen einen Sinn zu geben, eine gegenläufige Bedeutung. Ist der Mensch stets auf der „egoistischen Suche nach Befriedigung von 'Eigenliebe', die gleichzeitig ein fasziniertes Jagen nach der Billigung anderer ist“ (M/213), dann ist zwar jede Herrschaft prinzipiell gefährdet, weil auf die Zustimmung durch die Beherrschten angewiesen, zugleich aber wird das Streben nach Herrschaft universalisiert. Auf wessen Pfaden Bourdieu wandelt, ist ihm durchaus bewusst: „Vielmehr wird hier um eine Macht konkurriert, die nur andere Konkurrenten um dieselbe Macht verleihen können [...] (so daß zwischen dem Hobbesschen *homo homini lupus* und dem *homo homini Deus* Spinozas keine Wahl bleibt)“ (M/310). Generalisierungen („Entwurf einer Theorie *der Praxis*“) und naturwissenschaftliche Konnotationen („Energie der sozialen Physik“) sind offensichtlich mehr als nur missverständlich, sie sind Programm. Bourdieus Soziologie kann damit als Ausdruck eines existentialistischen (nicht: hedonistischen) Utilitarismus verstanden werden.

Der Verdacht, er amalgiere den Strukturalismus mit utilitaristischen Gedanken, veranlasste Bourdieu zu zahlreichen Bemerkungen, die alle darauf hinauslaufen, dass er kein Utilitarist sei, er im Utilitarismus vielmehr den „Nullpunkt der Soziologie“ (1993b, 113) sehe. Zur Klärung des Sachverhalts tragen diese Bemerkungen indes wenig bei. Bourdieu beansprucht zwar, *den* Utilitarismus zu kritisieren, tatsächlich

15 Vgl. Schmidt 1971, 201.

setzt er sich jedoch nur von rationalistischen Varianten des (im engeren Sinne) ökonomischen Utilitarismus ab.

„Man tut erstens so, als ob die Beweggründe der Akteure bewusste Gründe wären [...]. Zweite Hypothese, anthropologisch: Man reduziert, was die Akteure motivieren mag, auf das ökonomische Interesse, auf einen Profit in Geldform.“ (1998b, 144)

Beide Kritikpunkte treffen nicht den Utilitarismus als solchen. Zum ersten Punkt: Nach John Stuart Mill kann das Nützlichkeitsprinzip, das die Maximierung des Glücks aller Betroffenen verlangt, in der Regel gar nicht *bewusst* angewendet werden. Der gegen das Nützlichkeitsprinzip erhobene Einwand, dass das Handeln in einer konkreten Situation keine berechnende Abwägung der Handlungsfolgen erlaube, läuft nach Mill darauf hinaus, „dass es unmöglich sei, unser Handeln nach dem christlichen Glauben auszurichten, da nicht in allen Situationen, in denen gehandelt werden muss, Zeit genug sei, das Alte und Neue Testament durchzulesen.“¹⁶ Tatsächlich bedürfe es für die sittliche Tat nicht der bewussten Anwendung des obersten Prinzips, sondern einer Orientierung an den „sekundäre[n] Prinzipien“¹⁷. Die gerechte Handlung vollzieht sich durch mittlere, aus dem Nützlichkeitsprinzip abgeleitete Regeln, die aus der Alltagserfahrung vieler Generationen resultieren und denen *gewohnheitsmäßig* gefolgt wird. Zum zweiten Punkt: Jeremy Bentham, der Begründer des klassischen Utilitarismus, definierte seinen Nutzenbegriff keineswegs ökonomisch: „Unter Nützlichkeit ist jene Eigenschaft an einem Objekt zu verstehen, durch die es dazu neigt, Gewinn, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück hervorzubringen“¹⁸. Bourdieu hat bei seinen Abgrenzungen offenbar gar nicht die psychologische Theorie und teleologische Ethik im Sinn, die gemeinhin als ‘Utilitarismus’ bezeichnet werden, sondern die viel spezifischere Theorie der rationalen Wahl, die in der Wirtschaftswissenschaft und Soziologie zum Einsatz kommt. Damit redet er jedoch an seinen Kritikern völlig vorbei.

Wohlmeinende Interpreten könnten erneut einwenden, dass Bourdieus Abgrenzung vom Utilitarismus womöglich missverständlich ist, seine Soziologie sich aber in einem wichtigen Punkt von diesem unterscheide: Der Utilitarismus betreibe im Unterschied zu Bourdieu eine monistische Reduktion (auf Lust oder Glück). Mit der oben zitierten Aussage, es müssten alle Handlungen als ökonomische behandelt werden können, habe Bourdieu lediglich sagen wollen, dass Handlungen, die gemeinhin als nicht-ökonomisch gelten, auf ihren möglicherweise vorhandenen ökonomischen Anteil hin überprüfbar sein müssen. Daraus folge jedoch nicht, dass er alle nicht-ökonomischen Handlungen auf eine verleugnete (Anerkennungs-)Ökonomie

16 Mill 2010, 71.

17 Mill 2010, 73.

18 Bentham 2008, 56.

zurückführt; er gehe vielmehr von irreduziblen Handlungsformen aus. Tatsächlich hätte es nur dieser einfachen Klarstellung Bourdieus bedurft, um den Utilitarismusvorwurf zu entkräften – Textstellen, die in diese Richtung deuten, sind jedoch rar.

Eine Passage, die für diese Interpretation spricht, ist das „Postskriptum über die Herrschaft und die Liebe“ in der *Männlichen Herrschaft*. Bourdieu beschreibt hier – was nach der Lektüre des Buchs doch überrascht – eine zwischenmenschliche Beziehung, die sich erstens durch völlige Uneigennützigkeit und zweitens durch eine Reziprozität der Anerkennung auszeichnet: die reine (und als solche äußerst seltene) Liebe. Durch sie wird der fortwährende Kampf um Kapital unterbrochen. Indem Bourdieu die Möglichkeit einer „Suspendierung von Gewalt und Machtverhältnissen“ in Form eines „wunderbaren Waffenstillstandes“ (MH/188) offenhält, verlässt er den Boden des (kompetitiven) Utilitarismus: Es geht nicht um eine antagonistische Form der Anerkennung, in der jeder bestrebt ist, mehr zu haben als der andere. Die wechselseitige Liebe zweier Personen ist nicht auf die Anerkennung ausgerichtet, die sie dennoch gewährt¹⁹: durch sie, hier zitiert Bourdieu Sartre, sei man „in seinem Dasein gerechtfertigt“ (MH/189). Wie schon in den *Meditationen* taucht in dem Postskriptum der existenzialistische Gedanke einer nicht gerechtfertigten Existenz auf, die sich der Mensch nicht eingestehen könne. Die Konsequenz ist ein Bedürfnis nach Anerkennung, für dessen Befriedigung sich zwei Alternativen anbieten: der Kampf um die symbolische Herrschaft oder die gewaltfreie reziproke Anerkennung,

„Auf der Aussetzung des Kampfes um die symbolische Macht basierend, den das Streben nach Anerkennung und die mit ihm einhergehende Verlockung zu herrschen hervorrufen, vermag die gegenseitige Anerkennung, durch die ein jeder sich in einem anderen wiedererkennt, den er selbst als einen anderen anerkennt und der ihn seinerseits als einen solchen anerkennt, in ihrer vollkommenen Reflexivität über die Alternative von Egoismus und Altruismus, ja die Subjekt-Objekt-Differenz hinauszuführen, und zwar bis zu einem Zustand der Verschmelzung und des Einsseins“ (MH/191).

Die Geschichte und Gegenwart durchziehenden Gewaltverhältnisse sind demnach das Produkt einer verzweifelten Suche nach Anerkennung, Anerkennung ist jedoch nicht zwingend ein positionelles Gut. Herrschaft, so ließe sich das Postskriptum interpretieren, sei ein Weg, der bisher beschritten wurde, aber verlassen werden könne.

Zusammenfassend erweist sich Bourdieus Denken somit als ambivalent: Einerseits versteht er sich als Soziologe, der verborgene Herrschaftsstrukturen sichtbar macht und damit einen Beitrag dazu leistet, sie zu überwinden oder zumindest abzubauen. Eine solche Aufklärung in praktischer Absicht, die er unter Berufung auf Ernst Bloch

19 Darin gleicht die Liebe Handlungen, die Glück hervorrufen. Das Glück kann im Unterschied zu bloßen Lustgefühlen nicht zum direkten Gegenstand des Handelns gemacht werden, sondern stellt sich nur bei demjenigen ein, der in der Lage ist, sich an die Welt zu verlieren.

als „überlegte[n]“ oder „rationale[n] Utopismus“²⁰ bestimmt, ergibt nur Sinn, wenn der Mensch in seinem Handeln nicht determiniert ist; Bourdieu fordert die menschliche Freiheit heraus, wenn er die Unfreiheit des Willens in den Mittelpunkt stellt.

„[D]er pragmatische Sinn einer ernstgemeinten Rede von der Unfreiheit des Menschen kann nur in der Stimulierung seines Freiheitsbewußtseins liegen, während für den vollkommen und in jeder Hinsicht Unfreien eben die Feststellung seiner Unfreiheit gerade *keinerlei* Bedeutung besitzen kann, erst recht keine pragmatische. Ein wesentlich unfreies Wesen darüber *belehren* zu wollen, daß es unfrei ist, enthält die Paradoxie, ein solches Wesen dazu auffordern zu wollen, sich selbst anders zu denken als bisher der Fall, ohne schon an das zu appellieren, was es doch nicht besitzen soll, an seine Freiheit.“²¹

Andererseits geht in Bourdieus Analysen der Herrschaft eine sozialontologische Prämisse ein, die andere denn kompetitive Handlungen ausblendet und „eine ständige und stets von neuem begonnene Arbeit“ wider die „Kälte der Berechnung“ (M/189) ähnlich erfolgversprechend erscheinen lässt wie die Anstrengungen des Sisyphos. Ist der Mensch regelrecht ergriffen von dem Wunsch nach Anerkennung, die seine Existenz rechtfertigt, dann läuft dieser Drang eben jener Zweckfreiheit zuwider, die der herrschaftsfreien Anerkennung zugrunde liegt. Die Konsequenz ist eine Perpetuierung der gewaltförmig verlaufenden Kontingenz- und Endlichkeitsbewältigung.²²

20 Bourdieu 2004b, 144.

21 Hoffmann 2011, 20.

22 Es hat womöglich den Anschein, dass ich Bourdieus Ausführungen zur Daseinsberechtigung nichts abgewinne. Dem ist nicht so. In antagonistischen Gesellschaften, darin stimme ich Bourdieu zu, sind die Menschen gezwungen, den Kampf um Herrschaftsmittel zu dem ihrigen zu machen, den Glauben an die Sinnhaftigkeit des sozialen „Spiels“ zu verinnerlichen, wollen sie nicht vom materiellen Reichtum ausgeschlossen und symbolisch stigmatisiert werden. Problematisch erscheint mir jedoch, dass Bourdieu dazu tendiert, den Drang nach kompetitiver Anerkennung nicht als Resultat antagonistischer Vergesellschaftung zu begreifen, sondern umgekehrt die Konkurrenz um Anerkennung aus der Sterblichkeit und dem kontingenten Dasein des Menschen schlechthin zu erklären. Er bezieht historisch-spezifisches Verhalten und Begehren auf anthropologische Konstanten, die, so man sie denn überzeugend findet, in ihrer Allgemeinheit weder Herrschaft als solche noch eine besondere Form der Herrschaft begrifflich machen: Aus dem bloßen Wunsch, in seiner besonderen Existenz anerkannt zu sein, folgt logisch weder ein kompetitives Machtstreben – das sieht Bourdieu genauso – noch auch nur die „*Verlockung* zu herrschen“ (MH/191, Herv. von mir). Um von dieser *Verlockung* auszugehen, muss der Anerkennungswunsch in Richtung einer Fixierung gesteigert und der Konkurrenzgedanke stärker in der anthropologischen Grundausrüstung verankert werden. Die bezeichnende Wortwahl, sobald ein Ereignis eintritt, das Herrschaft infrage stellt, ist nur ein Indiz dafür, dass Bourdieu dies (mitunter) getan hat: Die Liebe, die keine affektive Besetzung des Unabänderlichen ist, umschreibt er als „Welt, in der sich Wunder an Wunder reiht“ (MH/189), die französische Bewegung der Arbeitslosen als „soziologisches Wunder“, denn sie „verstoßt gegen alle Gesetze

Letztlich ist die Frage, wie nah oder fern Bourdieu dem Utilitarismus steht, aber weniger relevant, als es möglicherweise den Anschein hat – denn selbst wohlwollende Interpreten dürften davon ausgehen, dass mit Bourdieu nur ein Teilausschnitt der sozialen Wirklichkeit beschreibbar ist.

2. Der generalisierte Kapitalbegriff

Der Ausdehnung des Kapitalbegriffs auf andere soziale Bereiche und Gesellschaften entspricht eine Definition, die nur auf den ersten Blick an Karl Marx erinnert: „Kapital ist akkumulierte Arbeit“ (K/49). Diese terminologische „Reminiszenz an die Marxsche Wertlehre“²³ stellt – unabhängig von den Kenntnissen über die kulturelle Einbettung von Klassenkämpfen, welche die kritische Sozialwissenschaft Bourdieu unzweifelhaft zu verdanken hat – ein grundlegendes Problem dar: Mit der Rückführung von Kapital auf Arbeit verfehlt Bourdieu das apersonale Herrschaftsverhältnis der modernen Wirtschaft.

Marx bezeichnet mit dem Wort ‘Kapital’ spezifisch kapitalistische Produktionsverhältnisse; es benennt auf werttheoretischer Grundlage die besonderen sozialen Beziehungen, welche die systematische Aneignung fremder Mehrarbeit unter Wahrung rechtsstaatlicher Freiheits- und Gleichheitsgrundsätze erst ermöglichen. Kurz: Marx’ Kapitalbegriff ist von Grund auf relational. Bourdieus Kapitalbegriff ist hingegen als direkte Folge seiner Generalisierung substanzialistisch angelegt: Er weitet ihn auf eine Handlungsressource aus, über die beinahe jede Person in unterschiedlichem Maße verfügt und die in einem nicht näher spezifizierten Verhältnis zur vergangenen Arbeit steht, um ihn auf andere Gesellschaftsbereiche übertragen zu können. Bischoff et al. bemerken deshalb treffend: „Nach Bourdieus Fassung des Kapitalbegriffs ist (fast) jeder Kapitalist“²⁴. Wenn man bedenkt, dass dies für ideologische Eigentumsdiskurse eine durchaus anschlussfähige Position ist, scheint eine naheliegende Alternative zu

der Wahrscheinlichkeit“ (Bourdieu 2004b, 140). Ein Wunder ist ein (extrem selten eintretendes) Ereignis, dessen Zustandekommen man nicht erklären kann – und weil seine Soziologie nie darauf ausgelegt war, nicht-kompetitive Phänomene zu erfassen, ist Bourdieus Wortwahl durchaus passend. Wohlwollend kann man in ihr eine im Kern realistische Einschätzung der Liebes- und Solidaritätsfähigkeit von Individuen sehen, die in antagonistischen Gesellschaften aufwachsen. Zudem redet Bourdieu nicht dem Fatalismus das Wort, sondern schließt mit der Vision eines „allmählichen Untergang[s] der männlichen Herrschaft“ (MH/200). Andererseits drängt sich der Eindruck auf, dass er empirische Daten zu sozialen Gesetzen verdichtet, mit deren Außerkraftsetzen kaum gerechnet werden kann, weil der Mensch für uneigennütziges und empathisches Handeln zu stark von seinem Anerkennungswunsch (Eigenliebe) ergriffen ist.

23 Fröhlich 1994, 37.

24 Bischoff et al. 2002, 153.

Bourdieu's Begriffsverwendung darin zu bestehen, Marx' relationalen Kapitalbegriff auf die anderen Bereiche des Sozialen zu übertragen. Auf den zweiten Blick wird allerdings deutlich, dass dieser Lösungsversuch scheitert, weil er eine spezifische Relationalität in den außerökonomischen Feldern voraussetzen würde:

„Wie könnte man sich denn eine Ausbeutungsbeziehung im wissenschaftlichen Feld oder in den verschiedenen Feldern der kulturellen Produktion vorstellen? Wenn man den relationalen Kapitalbegriff von Marx zugrunde legt, so läßt sich beispielsweise für das kulturelle Kapital oder auch für das literarische oder wissenschaftliche Kapital keine soziale Beziehung denken, wonach der Reichtum der einen auf der Armut der anderen beruht: Kulturelles Kapital im Sinne von gesellschaftlich anerkannter Bildung kann zwar knapp gehalten werden und ungleich verteilt sein, doch entsteht es nicht durch irgendeine Art von Enteignung der Bildungs'produzenten' [...] von ihrem Produkt.“²⁵

Die Produktionsverhältnisse, für die Marx den Kapitalbegriff reservierte, sind anders verfasst, gehorchen einer besonderen Logik, die sich in den symbolischen Herrschaftsverhältnissen so nicht wiederfinden lässt. Bourdieus Bestreben, die sich von der Ökonomie abgrenzenden und als uneigennützig präsentierenden sozialen Felder als Orte der Interessenausensatzung zu entzaubern – oder allgemeiner: sein Bestreben, die herrschaftsrelevanten Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Handlungsbereiche freizulegen –, gelingt folglich nur um den Preis einer Entpräzisierung des formanalytischen Begriffs, der das verborgene Strukturprinzip der bürgerlichen Gesellschaft trennscharf bezeichnet. Es ist demnach gerade Bourdieus kritische Intention, symbolische Herrschaft sichtbar zu machen, die ihn zu einer Bestimmung von Kapital führt, die eine unnötige Äquivokation zur Folge hat: Denn um ein Gut zu bezeichnen, das nicht nur Handlungsfähigkeit, sondern auch Herrschaft ermöglicht, muss er nicht auf ein Wort zurückgreifen, das in der Tradition kritischer Gesellschaftstheorie eine dem Kapitalismus eigentümliche Beziehung von Menschen bezeichnet.²⁶

25 Kraus 2005, 98.

26 Synonym verwendet Bourdieu den formunspezifischen Begriff der „Macht“ (Bourdieu 1985, 10). Warum Bourdieu immer wieder den Anschein erweckt, Utilitarist zu sein, lässt sich an diesem Begriff noch einmal verdeutlichen. Bourdieu unterscheidet nämlich nicht, wie Hartwig Schuck in diesem Band, zwischen Macht als Handlungsfähigkeit (*power to*), Macht als ungleicher Verteilung von Handlungsfähigkeit, die es auch in nicht-entfremdeten Gesellschaften geben wird und deren Egalisierung gar nicht in allen Fällen wünschenswert wäre (*power over* als soziale Universalie), und schließlich Macht als ungleicher Verteilung von Handlungsfähigkeit, die Herrschaft begründet (*power over* als kontingente heteronome Beziehung). Spricht Bourdieu von Macht, blendet er die ersten beiden Bedeutungen aus bzw. ordnet sie pauschal der dritten unter; Handlungsfähigkeit wird von ihm nur als Mittel der Herrschaft thematisiert.

Des Weiteren hat Bourdieus Rückführung von Kapital auf Arbeit (rein formal) in der Wirtschaftswissenschaft ihr theoriegeschichtliches Pendant in der klassischen politischen Ökonomie, was allerdings selbst in den wenigen Texten, in denen sich Bourdieu mit der Ökonomie im engeren Sinne befasst, keine Auseinandersetzung mit Marx' Mehrwerttheorie nach sich zieht.²⁷ Anders gesagt: Wenn Bourdieus Kapitalbegriff nicht auf die kulturellen Felder, sondern auf die ökonomische Ökonomie angewandt wird, ist er mit Theorien vereinbar, nach denen die primäre Aneignung von Gütern durch eigene Arbeit erfolgt, solange nur symmetrische Machtverhältnisse bestehen und materielle Startchancen- wie Prozesschancengerechtigkeit gewährleistet sind.²⁸ Dass Bourdieus generalisierter Kapitalbegriff nicht dazu geeignet ist, die Aneignungsweise der bürgerlichen Gesellschaft zu erfassen, belegt nicht nur der Konditional in Sätzen wie „Wird Kapital von einzelnen Aktoren oder Gruppen privat und exklusiv angeeignet“ (K/49, Herv. von mir), sondern auch der in der Sekundärliteratur ad nauseam zitierte Vergleich von Kapital und Glücksspiel, der aufgrund mangelnder Bestimmtheit ins Mystische abzugleiten droht:

„Auf das Kapital ist es zurückzuführen, daß die Wechselspiele des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere des Wirtschaftslebens, nicht wie einfache Glücksspiele verlaufen [...]. Das Roulette entspricht ziemlich genau dem Bild eines Universums vollkommener Konkurrenz und Chancengleichheit, einer Welt ohne Trägheit, ohne Akkumulation und ohne Vererbung von erworbenen Besitztümern und Eigenschaften. [...]. Aber die Akkumulation von Kapital, ob nun in objektivierter oder verinnerlichter Form, braucht Zeit. Dem Kapital wohnt eine Überlebenstendenz inne; es kann ebenso Profite produzieren wie sich selbst reproduzieren oder auch wachsen. Das Kapital ist eine der Objektivität der Dinge inwohnende Kraft, die dafür sorgt, daß nicht alles gleich möglich oder gleich unmöglich ist.“ (K/49)

27 Ein Beispiel dafür, wie Bourdieu diesem Thema aus dem Weg geht, ist der klassische Aufsatz mit dem etwas irreführenden Titel *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*. Während Bourdieu sich dem kulturellen und sozialen Kapital in längeren Unterkapiteln widmet, wird das ökonomische Kapital nur beiläufig mit Geld in Verbindung gebracht. Das ist nicht die Ausnahme, sondern die Regel, für die ein Satz aus der *Reflexiven Anthropologie* steht: „Mit dem Begriff des ökonomischen Kapitals will ich mich hier nicht weiter aufhalten.“ (Bourdieu 1996, 151) In den *Meditationen* spricht Bourdieu zwar an einer Stelle von „Mehrarbeit“ (M/263) und mehrmals von „Ausbeutung“ oder „Selbstaussbeutung“ (M/260, 263), aber ob es sich hier um mehr als nur eine Reminiszenz handelt, lässt sich nicht rekonstruieren. [Nachdem ich diese Zeilen schrieb, stellte ich fest, dass sich bei Volkmann/Schimank (2006, 226) eine ähnliche Fußnote findet, die lediglich den Hinweis auf die *Meditationen* nicht enthält. Die Fußnoten entstanden unabhängig voneinander.]

28 Diese Kompatibilität mit bürgerlichen Eigentumstheorien dürfte auch der Grund sein, warum Soziologen, die gesellschaftskritischer Umtriebe nicht verdächtig sind, wie selbstverständlich mit Bourdieus Kapitalbegriff arbeiten.

Sozialtheorien, die Kapital als Subjekt darstellen, ohne die gesellschaftlichen Grundlagen der Subjekt-Objekt-Verkehrung und die Bedingungen der Möglichkeit kapitalistischer Akkumulation zu benennen, bezeichnet Marx als 'fetischistisch'. In ihnen hat der Wert „die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.“²⁹ Im Hinblick auf Bourdieus Vergleich von Kapital und Glücksspiel kann der Fetischismusvorwurf, wenn überhaupt, nur bedingt erhoben werden, da er vor dem Hintergrund seines Habituskonzepts verstanden werden muss. Problematisch bleibt das Zitat jedoch insofern, als Bourdieu über Vererbung und Habitualisierung hinaus kaum eine tragfähige Erklärung für die Akkumulation in der ökonomischen Ökonomie anbietet und somit dem, was Marx den 'Kapitalfetisch'³⁰ nennt, zumindest Vorschub leistet.

3. Kriterium und Geschichte des Ökonomischen

Bis hierhin könnte der Eindruck entstanden sein, Bourdieu sei ein Sozialstrukturforscher, der den ökonomischen Kapitalbegriff inhaltlich ausdünn, um den heteronomen Charakter symbolischer Praktiken zu betonen, dann aber im Bereich der 'materiellen' Produktion keine Re-Konkretisierung des Kapitalbegriffs vornimmt, weil ökonomische Sachfragen nicht zu seinen Erkenntnisinteressen gehören. Wäre dies so, behielten meine kritischen Anmerkungen zu den Änderungen, die Bourdieu am Begriffsumfang und Begriffsinhalt von 'Kapital' vornimmt, zwar ihre Berechtigung, hinterließen aber womöglich auch den Eindruck, dass der Argumentation eine verschwiegene Begriffsorthodoxie zugrunde liegt, nach der Bourdieu einen marxischen Begriff nicht einfach anders verwenden dürfe. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Bourdieu sich sehr wohl zum Kriterium wie zur Geschichte des Ökonomischen äußert und dabei ebenso die Spezifik der bürgerlichen Gesellschaft unzureichend erfasst, was sich schließlich in seinem formunspezifischen Kapitalbegriff niederschlägt.

29 Marx 2001, 169.

30 Der Kapitalfetisch besteht darin, die Produktivkraft, die aus der Kombination verschiedener Arbeiten resultiert, in das Kapital als solches zu verlegen. Dies drängt sich vor allem deshalb auf, weil die Lohnarbeiter ihre kooperativen Arbeitsvorgänge nicht selbst einführen, sondern diese ihnen vom Kapital vorgegeben werden. „Die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit entwickelt sich unentgeltlich, sobald die Arbeiter unter bestimmte Bedingungen gestellt sind, und das Kapital stellt sie unter diese Bedingungen. Weil die gesellschaftliche Produktivkraft dem Kapital nichts kostet, weil sie andererseits nicht von dem Arbeiter entwickelt wird, bevor seine Arbeit dem Kapital selbst gehört, erscheint sie als Produktivkraft, die das Kapital von Natur besitzt, als seine immanente Produktivkraft.“ (Marx 2001, 353)

Auf den ersten Blick scheint dieses Vorhaben wenig aussichtsreich, weil Bourdieu seit seinen Algerien-Studien kapitalistische Gesellschaften von vorkapitalistischen gerade mithilfe des (symbolischen) Kapitalbegriffs unterscheidet. Die von ihm erforschten Berber der Kabylei zeichnen sich nach Bourdieu dadurch aus, dass sie „sozusagen nur eine Ökonomie an sich besitzen, aber keine Ökonomie für sich“ (SS/207), weil ihre Wirtschaftsform noch nicht auf einer institutionellen Trennung sozialer und wirtschaftlicher Handlungen basiere. Das Fehlen der für moderne Gesellschaften konstitutiven Differenzierung in selbständige soziale Teilbereiche bedinge eine systematische Verkennung der „ökonomischen Wahrheit“ (SS/210). Das ökonomische Interesse, das in der kabyllischen Gesellschaft nicht als legitim anerkannt ist, könne nur verfolgt werden, wenn es zugleich verklärt wird.

„In einer Wirtschaftsform, die dadurch definiert ist, daß sie sich weigert, die ‘objektive’ Wahrheit der ‘ökonomischen’ Praktiken anzuerkennen, d.h. das Gesetz des ‘nackten Interesses’ und der ‘egoistischen Berechnung’, kann das ‘ökonomische’ Kapital selbst nur wirken, wenn es auch um den Preis einer Rückverwandlung, die sein wahres Wirkungsprinzip unkenntlich zu machen geeignet ist, Anerkennung findet: das symbolische Kapital ist jenes *verneinte*, als legitim anerkannte, also als solches verkannte *Kapital* [...], das gewiß [...] dort die *einzig mögliche Form der Akkumulation* darstellt, wo das ökonomische Kapital nicht anerkannt wird“ (SS/215).

Die sozialen Verpflichtungen und symbolischen Praktiken dienen nach Bourdieu in Wahrheit der Verschleierung ökonomischer Interessen – und dennoch sind sie für die Kabylen auch als solche von Bedeutung, d.h. sie werden nicht bewusst als bloßes Mittel zum Zweck eingesetzt. Wie Bourdieu sich dieses „Nebeneinander von Kennen und Verkennen der Tauschlogik“ (M/247) vorstellt, lässt sich an seinen Ausführungen zum Gabentausch verdeutlichen. Auf der einen Seite ist die ökonomische Logik des vordergründig großzügigen, uneigennütigen Geschenks den Akteuren durchaus mental präsent: „[S]ie liegt einem immer wieder fast auf der Zunge, etwa wenn man sich fragt, ob das Präsent als ausreichend gelten wird“ (M/247). Auf der anderen Seite darf man den ökonomischen Charakter der vermeintlich uneigennütigen Geste sich selbst gegenüber nicht eingestehen und er darf auch nicht öffentlich als allgemein bekannt deklariert werden: „niemand entzieht sich der Spielregel, die darin besteht, so zu tun, als ob man die Regel nicht kenne. Man könnte dieses Spiel, in dem jeder weiß – und nicht wissen will –, daß jeder die Wahrheit des Austauschs weiß – und nicht wissen will – als *common misconception* (gemeinsames Verkennen) bezeichnen.“³¹

31 M/247. In *Sozialer Sinn* gibt Bourdieu (SS/229) den Hinweis, dass er diesen Vorgang im Sinne der von Freud untersuchten ‘Verneinung’ verstanden wissen will. „Ein verdrängter Vorstellungs- oder Gedankeninhalt kann also zum Bewußtsein vordringen, unter der Bedingung, daß er sich verneinen läßt. Die Verneinung ist eine Art, das Verdrängte zur

Das sich gleichzeitig vollziehende Kennen und Verkennen der ökonomischen Logik im Gabentausch hat zwei Voraussetzungen: Es bedarf erstens einer angemessenen Zeitspanne zwischen der Gabe und der Gegengabe, weil nur so der Schein der Uneigennützigkeit aufrecht erhalten werden kann – „die sofortige Rückgabe“ würde „brutal den Schleier wegreißen“ (SS/193). Zweitens kann der Gabentausch nur über die ansozialisierten Dispositionen der Großzügigkeit und Höflichkeit funktionieren, d.h. vermittelt einverleibter Schemata, die zur Anhäufung symbolischen Kapitals beitragen, ohne auf diese Vermehrung bewusst ausgerichtet zu sein. Ein sehr einprägsames Beispiel für eine derart antiökonomische Ökonomie der Praxis gibt Bourdieu mit einer Szene aus der *Höfischen Gesellschaft* von Norbert Elias: Ein Herzog gibt seinem Sohn eine Geldbörse und fragt ihn sechs Monate später, wie er das Geld verwendet habe. Als der Sohn antwortet, „dieses Geld nicht ausgegeben zu haben, nimmt der Herzog den Beutel und wirft ihn zum Fenster hinaus. Er erteilt seinem Sohn damit eine Lektion in interessefreiem, großzügigem, adligem Handeln; aber auch darin, welche Form der Anlage, der Investition des symbolischen Kapitals die dem aristokratischen Universum angemessene ist.“³²

Bourdieu's Betonung der Zweideutigkeit praktischer Logik, sein Insistieren darauf, dass die verneinten und verdrängten ökonomischen Interessen absichtslos verfolgt werden (jedoch mental präsent sind, weil es sich bei der *illusio* der Gabe um eine Form der „Unaufrichtigkeit“ oder „Unwahrhaftigkeit“ (M/247) handelt), ist nicht nur eine innerethnologische Stellungnahme, sondern auch explizit gegen den Rationalismus und Ahistorismus der *rational choice theory* gerichtet: Sie trägt Bourdieu zufolge Letztere dem individuellen und kollektiven „Selbstbetrug“ (M/247) keine Rechnung und unterstelle fälschlicherweise, dass in modernen wie vormodernen Sozialordnungen immerzu bewusst Nutzenkalkulationen durchgeführt und Strategien zur Erreichung der eigennützigen Ziele entworfen werden, obwohl dies selbst für Transaktionen in der modernen Ökonomie nur in begrenztem Maße gelte. Wie Bourdieu am französischen Eigenheimmarkt illustriert, sind wirtschaftliche Entscheidungen weniger das Ergebnis komplexer Kosten-Nutzen-Berechnungen, sondern vielmehr Ausdruck der (in Abhängigkeit von sozialen Positionen erworbenen) *praktischen Präferenzen* der Akteure. Die Vorstellung von Wirtschaftsteilnehmern als isolierte Recheneinheiten weicht einem Akteursmodell, in dem die kollektiven Dispositionen in den Vordergrund treten. Mit anderen Worten: Nach Bourdieu dehnt die *rational choice theory* eine Rationalitätsform zeitlich und räumlich aus, die erst durch eine lange geschichtliche Entwicklung entstanden ist und nicht einmal in ihrem spezifischen Anwendungsgebiet – der modernen Ökonomie – die konkreten Handlungen durch-

Kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängten.“ (Freud 2000, 373)

32 Bourdieu 1998b, 151.

weg anleitet. Bourdieu geht hier gewissermaßen zum Gegenangriff über. Während ihm zufolge die Vertreter einer „ökonomischen Orthodoxie“³³ – er denkt hier u.a. an Gary S. Becker – nicht nur wirtschaftliche Entscheidungen, sondern selbst die Handlungen, die bisher unangefochten zur Domäne der Soziologie gehörten, auf die bewusste Nutzenmaximierung isolierter Individuen zurückführen, historisiert er die ökonomische Rationalität und stellt sie in den Kontext des sozialen Handelns.

Was bedeutet dies für die Hauptthese dieses Beitrags? Wenn Bourdieu den „scholastischen Irrtum“ (E/28) kritisiert, den im wissenschaftlichen Modell festgestellten objektiven Sinn einer Handlung (Gewinn) auch für den subjektiven Motivationsgrund zu halten (in Form der Berechnung, des Kalküls), und damit der Theorie der rationalen Wahl neben einer unzureichenden Erklärung des Marktgeschehens auch eine „*Amnesie der Genese*“ (E/25) des ökonomischen Feldes vorwirft, lässt sich dann die Behauptung, er habe Alleinstellungsmerkmalen der bürgerlichen Gesellschaft zu wenig Beachtung geschenkt, noch aufrechterhalten? Eine Antwort geben Bourdieus Überlegungen zur Entstehung des ökonomischen Feldes.

„Nur sehr allmählich hat sich die Sphäre des Warentauschs von den anderen Daseinsbereichen separiert“ (E/25).

„Der *berechnende Geist* [...] obsiegt allmählich in allen Bereichen der Praxis über die Logik der Hauswirtschaft, die auf Verdrängung oder besser Verleugnung des Berechnens beruht“ (E/26).

„In einer Art von Selbsteingeständnis hört die kapitalistische Gesellschaft auf, ‚sich mit dem Falschgeld ihres Traums zu bezahlen‘, des Traums von Uneigennützigkeit, Unentgeltlichkeit, Freigiebigkeit: Sie nimmt gewissermaßen zur Kenntnis, dass sie eine Ökonomie hat, konstituiert die Produktions-, Austausch- und Ausbeutungsakte als ökonomisch und erkennt die ökonomischen Zwecke, auf die jene seit jeher ausgerichtet waren, ausdrücklich als solche an.“ (E/27)

„[...] ein untrennbar mit jener symbolischen Revolution verbundener Vorgang, durch welche die europäischen Gesellschaften allmählich die Verleugnung des Ökonomischen überwand, auf der die vorkapitalistischen Gesellschaften begründet waren, und dem ökonomischen Handeln die ökonomischen Ziele ausdrücklich zugestanden, auf die es seit eh und je ausgerichtet war.“ (M/247)

Bourdieu schildert soziale Differenzierung als einen historischen Verlauf, in dem die moderne Ökonomie durch sukzessive Anerkennung und Steigerung der in vorbürgerlichen Sozialordnungen noch verklärten eigennützigen Rationalität als relativ autonomer Mikrokosmos entsteht.³⁴ Anders gesagt: Im Laufe der Geschichte entsteht

33 Bourdieu 1996, 150.

34 Komplementär zur Etablierung der Ökonomie als ein sich den Erfordernissen symbolischer Reproduktion entledigender Handlungsbereich entstehen kulturelle Felder wie Religion, Kunst und Wissenschaft, die ihrerseits das ökonomische Interesse aus sich

„die Ökonomie *als solche*“ (E/27); die Wirtschaft ähnelt mit der Zeit immer mehr ihrem eigenen Begriff, indem sie die Verschleierungskosten, die in einer zweideutigen symbolischen Welt anfallen, einspart und die Effizienz durch eine Erhöhung des Differenzierungsgrades steigert.³⁵

Diese Perspektive ist häufig mit den Differenzierungstheorien von Marx und Luhmann kontrastiert worden. Während beide (auf je eigene Weise) die besondere Differenzierungsform einer Gesellschaft thematisieren, schildert Bourdieu einen weitgehend kontinuierlichen Geschichtsverlauf.³⁶ Er kontrastiert die bürgerliche Gesellschaft zwar mit der kabyliischen, um einen Verfremdungseffekt zu erzeugen, der das uns Selbstverständliche als Nicht-Natürliches erkennen lassen soll, aber dieser Verfremdungseffekt dient nicht dazu, den Kontinuitäten und Diskontinuitäten gleichermaßen Aufmerksamkeit zu schenken, sondern soll in erster Linie die Invarianz von Herrschaft beleuchten.³⁷ Wie schon in Adornos und Horkheimers Programm einer Dialektik der Aufklärung geraten so allerdings die Unterschiede zwischen modernen und vormodernen Ökonomien aus dem Blick. Die Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft besteht nicht allein darin, dass das Berechnen des individuellen Vorteils in einem eigenständigen Gesellschaftsbereich als legitim anerkannt ist und nicht mehr der Euphemisierungs- und Verdrängungsarbeit bedarf, sondern auch in der *Form*, in der gesellschaftliche Arbeit organisiert und objektiviert ist. Die von Bourdieu erwähnte Umstellung von der Haushaltsökonomie auf Privatarbeit

ausschließen und stattdessen eigene, wiederum verdrängte Ökonomien zur Grundlage haben (vgl. M/30).

35 Auf der einen Seite ist Bourdieu darum bemüht, jeden Eindruck von Teleologie zu vermeiden: Die „Rechenhaftigkeit“, betont er, sei „keineswegs in dem wohl universellen menschlichen Vermögen einer kalkulierenden Vernunft angelegt“ (zitiert nach Schultheis 2000, 180). Oder grundsätzlicher: „Fest steht, daß ich den großen Entwicklungsgesetzen (Strukturfunktionalismus, Wachstumsideologie, Historizismus usw.), die im Marxismus wie bei seinen Rivalen in Blüte stehen, mit tiefem Mißtrauen gegenüberstehe.“ (Bourdieu 1996, 122) Auf der anderen Seite spricht Bourdieu funktionale Vorteile von Wirtschaftstypen an, die eine gewisse Entwicklungslogik nahelegen: In vormodernen Gesellschaften werden „die stets prekären und abbrechbaren Beziehungen roher Gewalt in dauerhafte Beziehungen symbolischer Macht“ (M/255) überführt, die moderne Gesellschaft erweist sich noch einmal als ökonomischer, weil sie die „‘Transaktionskosten’ einspart, die die Ökonomie der symbolischen Güter so schwer belasten“ (M/252).

36 Vgl. Kneer 2004, 35.

37 Diese Kontinuitätsperspektive zeigt sich auch, wenn sich Bourdieu den Geschlechterverhältnissen zuwendet: „Denn nötigen nicht die Invarianten die trotz aller erkennbaren Veränderungen der Situation der Frauen an den Herrschaftsverhältnissen zwischen den Geschlechtern zu beobachten sind, dazu, die geschichtlichen Mechanismen und Institutionen zum vorrangigen Gegenstand zu machen, die diese Invarianten im Laufe der Geschichte beständig der Geschichte entrissen haben?“ (MH/12)

und universellen Warentausch ist zwar ein Alleinstellungsmerkmal der bürgerlichen Gesellschaft. In seiner Kritik der politischen Ökonomie kann Marx jedoch zeigen, dass die Zirkulation eine „bloße Erscheinungsform eines hinter ihr liegenden, ebenso aus ihr resultierenden, wie sie reproduzierenden tieferen Prozess[es] – des industriellen Kapitals“³⁸ ist.

Universelle Warenproduktion impliziert demnach nicht nur die wechselseitige Isolierung der Produzenten voneinander, sondern zudem die Etablierung und systematische Reproduktion eines asymmetrischen Verhältnisses von Lohnarbeitern und Produktionsmittelbesitzern.³⁹ Dieses Klassenverhältnis ist nicht nach dem Muster personaler Herrschaft zu begreifen, es unterliegt vielmehr einem selbstreferentiellen Verwertungsimperativ, der sich gegenüber *allen* „Personifikation[en] ökonomischer Kategorien“⁴⁰ als „stumme[r] Zwang“⁴¹ geltend macht. Die Gesetze der modernen Wirtschaft, die Bourdieu immer wieder nennt – „Geschäft ist Geschäft“⁴² und „*do ut des*“ (M/254) – erfassen den spezifisch kapitalistischen Imperativ nicht: „Akku- muliere, um zu akkumulieren“. Diesen unaufhörlichen Prozess, in dem Geld gegen Arbeitskräfte getauscht wird, die in ihrer Anwendung akkumulierbaren Mehrwert erzeugen, bezeichnet Marx als ‘Kapital’. Kapital ist ein soziales, aber nicht auf die

38 Marx 1953, 923.

39 Marx’ Klassentheorie hat in der Soziologie keinen guten Ruf. Wie Ulrich Beck in seinem Buch *Risikogesellschaft* ausführt, hätten sich bei einem „kollektive[n] Mehr an Einkommen, Bildung, Mobilität, Recht, Wissenschaft, Massenkonsum“ (Beck 1986, 122) die Lebenslagen und Lebensstile in den westlichen Industriegesellschaften derart verändert, dass trotz Fortbestehen materieller Ungleichheit (‘Fahrstuhl-Effekt’) das von Marx vorgelegte dichotome Schema versage. Es ist befremdlich, wie selten bisher zur Kenntnis genommen wurde, dass das Wort ‘Klasse’ von Marx in zwei unterschiedlichen Forschungsprogrammen verwendet wird. Zum einen benutzt er den Klassenbegriff in empirisch-soziologischen oder historischen Untersuchungen wie in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*; hier verwendet Marx auch die sinnverwandten Wörter ‘Stand’, ‘Schicht’ oder ‘Fraktion’ und zeichnet ein wesentlich komplexeres Bild der Gesellschaft. Zum anderen nimmt der Klassenbegriff eine prominente Stelle in Marx’ ökonomiekritischem Spätwerk ein. Weil die Kritik der politischen Ökonomie keine besondere Phase der kapitalistischen Entwicklung, sondern nur die ökonomisch-sozialen Formen behandelt, die den Kapitalismus zum Kapitalismus machen, verbleibt der Klassenbegriff hier auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau – der Hinweis auf sozialstrukturelle Diversifikationsprozesse ist in diesem Zusammenhang folglich wenig sachdienlich. Anders gesagt: Marx’ Klassenbegriff wird in der Regel als wirklichkeitsinadäquat abgelehnt, weil die Strukturtheorie der bürgerlichen Gesellschaft, deren integraler Bestandteil er ist, zu einer empirisch-soziologischen Disziplin gerechnet wird, die räumlich und zeitlich eingegrenzte Merkmalsträger zu Gruppen zusammenfasst.

40 Marx 2001, 16.

41 Marx 2001, 765.

42 Bourdieu 2006b, 188.

Verwirklichung menschlicher Zwecke angelegtes Verhältnis. Sein telos ist nicht, wie die personalisierende Kritik glauben machen will, die Konsumtion der Kapitalisten, sondern die rastlose Steigerung des Verwertungsgrades und der Größe des zu verwertenden Kapitals.⁴³ Allgemeiner gesagt ist kapitalistische Vergesellschaftung keine sachlich verschleierte Form personaler Herrschaft – so wurde die marxische Fetischtheorie oft missverstanden –, sondern das Verhältnis der Menschen ist hier durch das der Sachen vermittelt.

Ein solcher Zugang, der nicht nur den Ausschluss moralischer Verpflichtungen in formalisierten Tauschbeziehungen und den Differenzierungsgrad erfasst, sondern die Differenzierungsform der Arbeit in den Blick nimmt, um die Systematizität einer subjektlosen Gewalt, die soziale und technologische Dynamik sowie die Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Akkumulation zu *erklären*, fehlt bei Bourdieu. In seinem umfangreichen Werk finden sich zwar vereinzelte Stellen, in denen der Kapitalismus auch unter Berufung auf Marx als „indirekte und unpersönliche Herrschaft“ (SS/224) bezeichnet wird, aber diese systematisch nicht relevanten Einsprengsel werden ständig von seinem theoretischen Hauptanliegen konterkariert.

Für Bourdieu ist die „Theorie der eigentlich ökonomischen Praktiken“ nur „ein Sonderfall einer allgemeinen Theorie der Ökonomie der Praktiken“ (SS/222), der „Warenaustausch lediglich“ ein „spezielle[r] Fall unter mehreren möglichen Formen sozialen Austauschs“ (K/51). Um diesen Sonderfall als *gesonderten* Fall stark zu machen, benutzt Bourdieu in seinen historischen Vergleichen zwar starke Formulierungen wie „Verkehrung der Werteskala“ (E/27), „symbolische[...] Revolution“ (M/28) und „Konversion“ des „gesamten Lebensstils“ (G/14), weil er den Sonderfall aber auch als *gesonderten Fall*, d.h. als Besonderung eines allgemeinen Sachverhalts verstanden wissen will, kommt die „tiefergehende Transformation“ (G/19) systematisch nur als eine der habitualisierten Strategien in Betracht, mit denen die Akteure um eine Stabilisierung oder Verbesserung ihrer sozialen Position streiten. Der Kapitalismus unterscheidet sich in dieser Perspektive von der Haushaltsökonomie, die ihre „berechnenden Neigungen“ kollektiv verdrängt, folgerichtig nur durch „das Berechnen des individuellen Profits“ (E/26) – und nicht durch eine historisch-spezifische Verselbständigung der Produktionsbedingungen gegenüber den Produzenten.

43 Vgl. Heinrich 2006, 314. Die Steigerung des Verwertungsgrades geschieht zum einen durch eine Verlängerung der Arbeitszeit. Marx nennt diese Methode, die durch Arbeitskämpfe und gesetzliche Regelungen des Normalarbeitstages an ihre Grenzen stößt, „Produktion des absoluten Mehrwerts“. Durchbrochen wird diese Grenze zum anderen durch die Senkung des Werts der Ware Arbeitskraft. Marx nennt diese Methode „Produktion des relativen Mehrwerts“. Der Wert der Lebensmittel, die zusammen den Wert der Arbeitskraft ausmachen, wird dadurch gesenkt, dass der Kapitalist produktivere Technologien einsetzt, um die individuelle Profitrate zu steigern. Die Produktion des relativen Mehrwerts ist folglich eine nicht intendierte Folge kapitalistischer Konkurrenz.

Dem könnte entgegengehalten werden, dass inkorporierte Aneignungsstrategien zumindest implizit Aufschluss über die Gesellschaften liefern, in denen sie ausgebildet und reproduziert werden. Im Unterschied zu den späteren Publikationen, aus denen die meisten der hier angeführten Zitate stammen, macht Bourdieu in *Die zwei Gesichter der Arbeit*⁴⁴ tatsächlich deutlich, was die Umstellung auf das bewusste Kalkül voraussetzt: Sie erfordert die Ablösung eines zyklischen Zeitempfindens, das der einfachen Reproduktion in Agrargesellschaften mit geringer Produktivität entspricht, durch eine abstrakte Zeitstruktur, in der die Zukunft als rational planbar erscheint. Die Menschen müssen ihre Bemühungen nicht mehr darauf richten, im Einklang mit der ewigen, kreislaufförmigen Naturordnung zu leben, sondern unterwerfen die entmystifizierte, zur Sache gewordene Natur ihrem eigenen Willen in einer linearen Zeitstruktur.⁴⁵ Während die Kabylen beispielsweise den in einer guten Ernte erzielten Überschuss an Weizen und Gerste in der nächsten Saison konsumieren, verlangt das kapitalistische Ethos eine Investition des Überschusses als Saat, um den Ertrag fortlaufend zu steigern. Dieses Ethos verweist bereits deutlich auf eine Ökonomie, die kein anderes Maß kennt als das der Verwertung.

Aber selbst diese frühe Schrift, die hinsichtlich der Historizität der modernen Ökonomie zum Stärksten zählt, was Bourdieu zu bieten hat, erweist sich als unzureichend, weil er sie ausschließlich unter dem Blickwinkel dessen thematisiert, was seiner Ansicht nach die vormoderne (kabyliche) Gesellschaft auszeichnet: habitualisierte Verleugnung des Berechnens, intentionslose Intentionalität. Bourdieu untersucht nicht die Feldstrukturen des Kapitalismus, sondern er nimmt ihn ausgehend von vorkapitalistischen Habitusformen in den Blick und beschreibt seine historische Entwicklung als Entfesselung des berechnenden Geistes. Marx geht umgekehrt vor. Die Entwicklung, die vergangene Gesellschaften nahmen, lässt sich für ihn nur rekonstruieren, wenn die *Strukturanalyse der bestehenden* Gesellschaft abgeschlossen ist.⁴⁶

Um Missverständnisse zu vermeiden: Bourdieu kritisiert zu Recht die Übertragung moderner Begriffe und Kategorien auf vorkapitalistische Ökonomien. Mit seinem Konzept verneinter Interessenverfolgung leistet er für das Verständnis der eigentümlichen Reproduktionsweise nichtkapitalistischer Gesellschaften einen

44 Hierbei handelt es sich um eine gekürzte Variante des zweiten Teils von *Travail et travailleurs en Algérie*, das 1963 erschien.

45 Vgl. G/32-61. Das Referenzwerk für die Entwicklung von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen ist die geschichtswissenschaftlich wie philosophisch ausgerichtete Studie von Heinz-Dieter Kittsteiner (1980).

46 In den *Grundrissen* heißt es: „In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf ein Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist.“ (Marx 1953a, 26)

wichtigen Beitrag.⁴⁷ Bourdieu begeht schließlich nicht den Fehler, aus dem Habitus der Wirtschaftsakteure die wirtschaftliche Struktur hervorgehen zu lassen – ein solches Verfahren kritisiert er als „psychologistischen Subjektivismus“ (G/29). Allerdings beschränkt er sich bei seinem Vergleich kapitalistischer und vorkapitalistischer Ökonomien darauf, erstere auf dem Hintergrund der habitualisierten Strategien zu thematisieren, mit denen in der vormodernen Wirtschaft um die Aneignung knapper Güter konkurriert wird. Bourdieus historische Vergleiche leiden daran, dass er sich mit ihnen thematisch auf das Gebiet der Formanalyse bürgerlicher Vergesellschaftung begibt, ohne diese leisten zu wollen – weshalb der außermenschliche Zweck kapitalistischer Produktion überhaupt erst durch einen kontinuieritätstheoretischen Differenzierungsdiskurs verdeckt werden kann: ein Diskurs, in dem die *sachlichen* Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen und Feldern nur am Rande, nämlich als „Rahmenbedingungen des Kampfes um knappe Ressourcen“⁴⁸ in Erscheinung treten.⁴⁹

47 In seiner berühmten Untersuchung *Die feinen Unterschiede* kommt der intentionslosen Intentionalität sogar die Schlüsselrolle zu, um die Legitimation von Klassenherrschaft qua symbolischer Distinktion zu erklären.

48 Nassehi 2004, 182.

49 Bourdieus allgemeine Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis blendet nicht nur den eigentümlichen Charakter der modernen Ökonomie aus, sondern geht auch an einem Aspekt der Gabe vorbei, den Marcel Hénaff, ein französischer Ethnologe und Philosoph, ins Zentrum seiner Abhandlung *Le Prix de la vérité* (*Der Preis der Wahrheit*) stellt. Ihrem Wesen nach sei die Gabe weder eine ökonomische noch eine moralisch-altruistische Handlung, sondern die Art und Weise, in der – dies ist insbesondere für archaische Gesellschaften von Bedeutung –, ein grundlegender Zusammenhang gestiftet wird. Der Sinn des Gabentauschs besteht in dieser Perspektive nicht im Inhalt des Tauschs; die Gabe ist kein Vehikel zur nicht-intentionalen Verfolgung verneinter ökonomischer Interessen, sondern schafft zu allererst soziale Kohäsion. Die Absage an eine ökonomische Interpretation der Gabe impliziert weiterhin, dass in ihr „nicht nur *etwas* gegeben wird, sondern man *sich selbst* gibt“ (Bedorf 2010, 175). In Handlungen, in denen es nicht um die Sachen als solche geht, sondern um das Knüpfen einer sozialen Beziehung, muss das, was gegeben wird, eine Verbindung zum Gebenden aufweisen. Bourdieu, so könnte man einwenden, sei dies alles wohlbekannt. In den *Meditationen* findet sich die Bemerkung, dass „die Logik des Gabentauschs zur Produktion dauerhafter Beziehungen führt“ (M/253). Der Unterschied zu Hénaff und Bedorf wird jedoch deutlich, wenn man sich vor Augen führt, wie antagonistisch Bourdieu die Herstellung des sozialen Bandes beschreibt: „Die Gabe spricht die Sprache der Bindung; eine Verbindlichkeit, die bindet – ‘ich bin Ihnen sehr verbunden’ –, schafft Verbindungen und Bündnisse; sie stiftet legitime Herrschaft.“ (M/254) Die verbindende Wirkung der Gabe wird von Bourdieu sogleich unter dem Gesichtspunkt gedeutet, Individuen oder Gruppen interessegeleitet an sich zu binden, d.h. eine Herrschaftsbeziehung aufzubauen. Wendet man sich ethnologischen Untersuchungen über den Gabentausch zu, zeigt sich schnell die Unangemessenheit dieser einseitigen Sicht. Hénaff (2009, 202) erwähnt eine einprägsame Geschichte aus

Woraufläuft diese Kritik hinaus? Redet sie implizit einer Struktur-/Systemtheorie das Wort, die Handlungen erst als Reaktionen im Rahmen vorgegebener Ordnungen einbezieht? Ja und nein.

Neuguinea: Ein Vertreter der australischen Verwaltung trifft in einem Dorf ein, deren Bewohner nie zuvor einen Weißen gesehen haben und die sich besorgt fragen, ob der Fremde ein Menschen fressendes Monster ist, von dem ihre Legenden berichten, oder ob es sich doch um einen Menschen handelt, der nur merkwürdig aussieht. Um eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, schenken sie dem weißen Besucher Schweine, woraufhin dieser sich mit wertvollen Muscheln zu revanchieren weiß – und somit den Humanitätstest besteht. Offensichtlich erfüllt die Gabe hier überhaupt keine ökonomische Funktion, sondern gewährleistet das wechselseitige Erkennen und Anerkennen: In ihr erkennen sich die Menschen als interaktionsfähige Wesen und zollen sich gegenseitig Respekt. Für sich allein bleibt dieser Strang der Gablediskussion allerdings ebenso unbefriedigend wie Bourdieus Reduktionismus, denn es gibt unzweifelhaft Formen der Gabe, die Herrschaftsbeziehungen repräsentieren. Maurice Godelier bringt diesen zwieschlächtigen Charakter der Gabe auf den Punkt: „In ein und demselben Akt sind also zwei entgegengesetzte Bewegungen enthalten. Die Gabe *nähert* die Protagonisten *an*, weil sie Teilen ist, und sie *entfernt* sie sozial voneinander, weil sie den einen zum Schuldner des anderen macht. [...] Die Gabe ist ihrem eigentlichen Wesen nach eine ambivalente Praxis, welche widerstreitende Leidenschaften oder Kräfte vereint oder vereinen kann. Sie kann gleichzeitig oder nacheinander Akt der Großzügigkeit oder Akt der Gewalt sein, aber in diesem Falle einer Gewalt, die als interesselose Geste getarnt ist, da sie durch das Mittel und in der Form eines Teilens ausgeübt wird. Die Gabe kann im Gegensatz zur direkten Gewalt, zur physischen, materiellen oder sozialen Unterwerfung stehen, aber sie kann auch den Ersatz dafür darstellen.“ (Godelier 1999, 22) Dementsprechend behandelt Godelier agonistische *und* nicht-agonistische Gaben. Ein Beispiel für die nicht-agonistische Gabe ist der Frauentausch beim Volk der Baruya. Hier überlassen sich zwei Männer unterschiedlicher Abstammungsgruppen wechselseitig ihre Schwester als Ehegattin, um die Fortexistenz der Gruppe zu sichern und eine Beziehung zwischen den Gruppen herzustellen. Diese Gabe und Gegengabe überdauernde Bindung – sie überdauert, weil nur das „Nutzungsrecht“ übertragen wird, die Frauen also nicht im Sinne des Warentauschs veräußert werden – ist nicht herrschaftlicher Natur: Jeder der beiden gebenden Männer wird gleichermaßen zum Schuldner des anderen (vgl. Godelier 1999, 61ff.). Anders beim Porlatch, einer agonistischen Gabe: Sie beruht darauf, dass der Beschenkte nicht in der Lage ist, die Gabe adäquat zu erwidern, woraus ein Ansehensgewinn des Schenkenden und eine dauerhafte Schuld des Beschenkten resultiert. „Da mehrere Häuptlinge zu gleicher Zeit auf ein und denselben Titel oder den gleichen Rang Anspruch erheben und da sich keiner sogleich geschlagen geben will und kann, muß sich natürlich jeder bemühen, mehr zu geben als die anderen, wenn er nicht 'das Gesicht', seine Ehre, seinen Ruf verlieren will. In diesem ganzen Kampf ist die Verpflichtung, die immer im Vordergrund steht, die, zu geben, aber paradoxerweise zu geben mit der Absicht, *die Wechselseitigkeit der Gaben zu durchbrechen*, sie zum eigenen Vorteil zu durchbrechen; zumindest hofft das jeder.“ (Godelier 1999, 85). Diese (und *nur* diese) Gabe der Konkurrenz, die sich als uneigennützig tarnt, behandelt Bourdieu.

Ja, weil eine Untersuchung der den Kapitalismus als Kapitalismus auszeichnenden Verhältnisse nur dann ihrem Gegenstand gerecht wird, wenn sie die Akteure zunächst ausblendet. Jedes andere Verfahren würde eine Gesellschaft verfehlen, die zwar selbstverständlich durch die Handlungen der Menschen reproduziert wird, die aber nicht ausgehend von diesen Handlungen begriffen werden kann, weil der Kapitalismus ein verselbständigtes System darstellt, das den Menschen erst ihre Plätze zuweist. Weil Marx nicht eine besondere Phase des Kapitalismus, sondern den Kapitalismus als solchen darstellt, ist ein Abstraktionsniveau vorausgesetzt, das die konkrete soziale Einbettung wirtschaftlicher Entscheidungen (auf die Bourdieu Wert legt) gerade nicht berücksichtigen kann: „In solcher allgemeinen Untersuchung wird überhaupt immer vorausgesetzt, daß die wirklichen Verhältnisse ihrem Begriff entsprechen, oder was dasselbe, werden die wirklichen Verhältnisse nur dargestellt, soweit sie ihren eignen allgemeinen Typus ausdrücken.“⁵⁰

Und nein, weil damit keine Aussage über die Methodik in anderen Bereichen der Soziologie getroffen ist. Handlungstheorien methodologisch-individualistischer Herkunft oder Ansätze, die Struktur und Handlung miteinander verbinden (wie Bourdieus Habituskonzept), sind zwar im Rahmen einer Untersuchung, welche die verselbständigte kapitalistische Produktionsweise „in ihrem idealen Durchschnitt“⁵¹ darstellt, gegenstandsinaäquat, aber dies führt bei anderen Forschungsvorhaben mit anderen Gegenständen auf anderen Abstraktionsniveaus nicht eo ipso zu einer Ablehnung von Zugängen, die als Alternativen zum Dualismus von Holismus und Individualismus entwickelt wurden. Bourdieus Schwierigkeiten, den Kapitalismus als historisch-spezifische Vergesellschaftungsweise zu fassen, sind vielmehr ein Beleg dafür, dass unterschiedliche Forschungsrichtungen auf unterschiedliche methodische Instrumente angewiesen sind. Dies liegt in der Natur der Sache wie der Erkenntnis. Zum einen unterscheiden sich die Materialobjekte (der Soziologie) durch ihre jeweiligen Eigenschaften, zum anderen können verschiedene Formalobjekte ein und desselben Materialobjekts gebildet werden. Im Unterschied zur Entscheidung für ein bestimmtes methodisches Verfahren, die abhängig vom Gegenstand und der Perspektive auf den Gegenstand getroffen wird, führen Versuche, eine für alle Soziologien verbindliche Methode zu entwickeln – man denke etwa an Essers *Modell der soziologischen Erklärung* –, entweder in einen neuen Reduktionismus oder sie bleiben derart abstrakt, dass sie zwar auf jeden Gegenstand, den die Soziologie als Wissenschaft von der sozialen Struktur menschlichen Handelns bildet, anwendbar sind, dadurch aber ihre heuristische Funktion und Erklärungskraft weitgehend einbüßen (wie bei einem Struktur und Akteur nicht spezifizierenden Makro-Mikro-Makro-Modell). Die Alternative hierzu kann nur ein reflektierter Methodenpluralismus sein.

50 Marx 1988, 152.

51 Marx 1988, 839.

4. Schluss

Es sollte deutlich geworden sein, dass diesem Beitrag keine Begriffsorthodoxie zugrunde liegt, die Bourdieu dafür tadelt, nicht den marxischen Kapitalbegriff verwendet zu haben. Gute Gründe vorausgesetzt, können etablierte Begriffe schließlich mit abgewandelten Bedeutungen belegt werden, selbst wenn sich dadurch das eine oder andere Missverständnis ergeben mag. Der Kern der Kritik besteht vielmehr darin, dass die guten Gründe fehlen: Aufgrund seines spezifischen Erkenntnisinteresses – sein Denken kreist auch dann noch um die symbolische Herrschaft, wenn es um die Ökonomie im engeren Sinne geht⁵² – und seiner Tendenz zu einer existentialistischen Konflikttheorie – Kampf um Anerkennung als Kampf um Daseinsberechtigung – erfasst Bourdieu die Unterschiede zwischen modernen und vormodernen Wirtschaftsordnungen nur unzureichend. Warum er mit dem Kapitalbegriff den Terminus einer Gesellschaftstheorie verwendet, in der eben diese Unterschiede systematisch herausgearbeitet werden, bleibt unklar: Es führt zu keinem Erkenntnisgewinn, von Kapital zu sprechen, wenn bloß eine (formunspezifische) Herrschaftsressource gemeint ist.

Siglen

Bourdieu, Pierre:

- E (2006a): Einleitung. In: Pierre Bourdieu u.a.: Der Einzige und sein Eigenheim. Erweiterte Neuausgabe der Schriften zu Politik & Kultur 3. Hamburg, 19-39.
- MH (2005): Die männliche Herrschaft. Frankfurt/M.
- M (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/M.
- G (2000): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz.
- SS (1993a): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/M.
- K (1992): Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital. In: Pierre Bourdieu: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1. Hamburg, 49-79.

Literatur

- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M.
- Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik. Berlin.
- Bischoff, Joachim/Herkommer, Sebastian/Hüning, Hasko (2002): Unsere Klassengesellschaft. Verdeckte und offene Strukturen sozialer Ungleichheit. Hamburg.

52 Vgl. Bongaerts 2008, 22.

- Bentham, Jeremy (2008): Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung. In: Otfried Höffe (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik.
- Bongaerts, Gregor (2008): Verdrängungen des Ökonomischen. Bourdieus Theorie der Moderne. Bielefeld.
- Bourdieu, Pierre (2006b): Das ökonomische Feld. In: Pierre Bourdieu u.a.: Der Einzige und sein Eigenheim. Erweiterte Neuauflage der Schriften zu Politik & Kultur 3. Hamburg. 186-222.
- (2004a): Die Kenntnis der sozialen Welt als Voraussetzung der Kritik. In: Pierre Bourdieu: Interventionen 1961-2001. Hamburg.
 - (2004b): Neoliberalismus als konservative Revolution. In: Pierre Bourdieu: Interventionen 1961-2001. Hamburg.
 - (1998a): Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes. Konstanz.
 - (1998b): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt/M.
 - (1993b): Über einige Eigenschaften von Feldern. In: Pierre Bourdieu: Soziologische Fragen. Frankfurt/M. 107-114.
 - (1989): Antworten auf einige Einwände. In: Klaus Eder (Hg.): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie. Frankfurt/M. 395-410.
 - (1985): Sozialer Raum und 'Klassen'. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt/M.
 - (1976): Entwürfe einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt/M.
 - /Wacquant, Loïc (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt/M.
- Caillés, Alain (2005): Die doppelte Unbegreiflichkeit der Gabe. In: Frank Adolff/Steffen Mau (Hg.): Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt/M, New York. 157-184.
- Eder, Klaus (1989): Klassentheorie als Gesellschaftstheorie. Bourdieus dreifache kulturtheoretische Brechung der traditionellen Klassentheorie. In: Klaus Eder (Hg.): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie. Frankfurt/M. 15-43.
- Freud, Sigmund (2000): Die Verneinung. In: Sigmund Freud Studienausgabe. Band III. Psychologie des Unbewußten. Frankfurt/M. 373-378.
- Fröhlich, Gerhard (1994): Kapital, Habitus, Feld, Symbol. Grundbegriffe in der Kulturtheorie bei Pierre Bourdieu. In: Ingo Mörth/Gerhard Fröhlich (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt/M, New York. 31-54.
- Godelier, Maurice (1999): Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München.
- Heinrich, Michael (2006): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Münster.
- Hénaff, Marcel (2009). Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Frankfurt/M.
- Henning, Christoph (2009): Perfektionismus und liberaler Egalitarismus: Ein Versuch ihrer Vermittlung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57. 845-860.

- Hoffmann, Thomas Sören (2011): Einführung in die Praktische Philosophie. Kurseinheit 1: Einführung in die Ethik. Hagen.
- Honneth, Axel (1990): Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. In: Axel Honneth: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 177-202.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt/M.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter (1980): Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens. Frankfurt/M, Berlin, Wien.
- Kneer, Georg (2004): Differenzierung bei Luhmann und Bourdieu. Ein Theorievergleich. In: Armin Nassehi/Gerd Nollmann (Hg.): Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich. Frankfurt/M. 25-56.
- Krais, Beate (2005): Die moderne Gesellschaft und ihre Klassen – Bourdieus Konstrukt des sozialen Raums. In: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt/M. 79-105.
- Krais, Beate (2002): Habitus. Bielefeld.
- Marx, Karl (2001): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Marx Engels Werke. Band 23. Berlin.
- (1988): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. In: Marx Engels Werke. Band 25. Berlin.
- (1953): Fragment des Urtextes von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1858). In: Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. (Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Moskau 1939-41). Berlin. 871-947.
- (1953a): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. (Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Moskau 1939-41). Berlin.
- Miller, Richard W. (1992): Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism. In: George E. McCarthy (Hg.): Marx and Aristotle. Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity. Savage. 275-302.
- Mill, John Stuart (2010): Utilitarianism. Der Utilitarismus. Englisch/Deutsch. Stuttgart.
- Nassehi, Armin (2004): Sozialer Sinn. In: Armin Nassehi/Gerd Nollmann (Hg.): Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich. Frankfurt/M. 155-188.
- Schmidt, Alfred (1971): Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx. Überarbeitete, ergänzte und mit einem Postskriptum versehene Neuauflage. Frankfurt/M., Köln.
- Schultheis, Franz (2007): Bourdieus Wege in die Soziologie. Genese und Dynamik einer reflexiven Sozialwissenschaft. Konstanz.
- (2000): Initiation und Initiative. Entstehungskontext und Entstehungsmotive der Bourdieuschen Theorie der sozialen Welt. In: Pierre Bourdieu: Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz. 165-184.
- Volkman, Ute/Schimank, Uwe (2006): Kapitalistische Gesellschaft: Denkfiguren bei Pierre Bourdieu. In: Michael Florian/Frank Hillebrandt (Hg.): Pierre Bourdieu: Neue Perspektiven für die Soziologie der Wirtschaft. Wiesbaden. 221-242.