

utb.

Werner Fuchs-Heinritz
Alexandra König

Pierre Bourdieu

Eine Einführung

3. Auflage

Rationales Kalkulieren ist bei einem überschaubaren, sich wiederholenden Produktionszyklus wie dem landwirtschaftlichen, der dazu an natürliche (mythisch interpretierte) Prozesse gebunden ist, auch weniger erforderlich als beim kapitalistischen, der, zergliedert in Teilprozesse, eine abstrakte Zukunft anvisiert (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 34f.). Für den Bauern ist das Kommende nicht ein planbares Jenseits der Gegenwart, sondern es ist in der Gegenwart enthalten – wie der Samen in der Erde oder das Kind im Mutterleib.

Das Leben der kabyliischen Bauern wird zeitlich geordnet durch einen mythisch-rituellen Kalender, der das Handeln der Individuen in Gleichklang bringt. Dieser einheitliche Lebensrhythmus ermöglicht die Vorhersagbarkeit des Verhaltens der anderen und damit den Zusammenhalt der Gruppe: »Respekt vor den zeitlichen Rhythmen ist tatsächlich eines der grundlegenden Gebote dieser Ethik der Konformität.« (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 58)

Der Zusammenhalt der Gemeinschaft wird auch gewährleistet durch die Besitzgemeinschaft der Verwandten, die jede Berechnung einzelner Konsumausgaben und jede individualistische Aneignung des Bodens ausschließt. Gestützt wird dieses System durch die Moral der Ehre¹⁰, die Eigenschaften wie Berechnung, Gier oder die Orientierung an der Uhr verdammt (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 45). Im Rahmen von Treu und Glauben erbittet man beispielsweise einen Kredit von einem Verwandten oder Bekannten. Im Gegensatz zur Kreditaufnahme bei einem Fremden ist hier die Abmachung nicht durch einen kodifizierten Vertrag, der den zukünftigen Verlauf abstrakt regelt, sondern durch die objektive und dauerhafte Bindung der Akteure in der Gegenwart gesichert, die keiner genau kalkulierten Fristsetzungen bedarf (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 40).

Das kalkulierende Denken fehlt bei den Bauern nicht völlig, es wird jedoch zur Wahrung der allgemeinen Vorstellung vom Zusammenleben in den Interaktionen verneint (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 47). Ein Beispiel: Das Ende der gemeinsamen Erntearbeiten und die dabei wirksame

verdienen, wenn ich das mögliche Maximum an Arbeit leiste, sondern: wieviel muß ich arbeiten, um denjenigen Betrag ... zu verdienen, den ich bisher einnahm und der meine traditionellen Bedürfnisse deckt?« (1920/1988, 44).

- 10 »Das Ehrgefühl ist das Fundament einer Moral, in der der Einzelne sich immer unter dem Blick der anderen begreift, wo der Einzelne die anderen braucht, um zu existieren, weil das Bild, das er sich von sich selbst macht, ununterscheidbar ist von dem Bild von sich, das ihm von den anderen zurückgeworfen wird« (Ehre 1965/1976, 27f.). Dabei wird das »Wertsystem der Ehre ... eher »praktiziert« als gedacht« (Ehre 1965/1976, 43).

Solidarität werden stets mit einem Festmahl gefeiert. Dessen Kosten übersteigen manchmal die gewonnenen Erträge in einem Maße, dass nur ein Mann aus jeder beteiligten Familie eingeladen werden kann – dass also nur unter Rückgriff auf ein Kalkül der kollektive Ritus gewahrt werden kann (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 47). So wird auch die Anekdote über den Frevel eines (zugereisten) Arbeiters verständlich, der, statt dem Mahl beizuwohnen, die Auszahlung der eingesparten Unkosten verlangte. Diese Geschichte über den Auswärtigen, der bei den Kabylen wohl nie wieder eine Arbeit bekam, versinnbildlicht die symbolische Bedeutung des gemeinsamen Mahls, der Besiegelung eines Bündnisses (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 48) unter Verleugnung jeglicher ökonomischen Dimension.

Aus objektivistischer Forschungsperspektive wurde laut Bourdieu diese Grundlage der Gesellschaft (das Prinzip von Treu und Glauben und die mit ihm verbundene Abweisung jeglichen ökonomischen Kalküls) übersehen. Strukturalistische Modelle in der Ethnologie können, so Bourdieu, nur zeigen, wie auf eine Gabe (Geschenk) eine Gegengabe folgt, das heißt, sie unterstellen dem Handeln eine ökonomische Intention, eine Logik des Tauschs – was die Akteure selbst von sich weisen. Um die Handelnden zu verstehen, sei es unerlässlich, das Zeitintervall zu berücksichtigen, das die Gegengabe von der Gabe trennt. Ist dieses, wie in der Praxis üblich, hinreichend (aber auch nicht zu) groß, so muss niemand in dem Tauschvorgang ein ökonomisches Kalkül, eine Interessengeleitetheit sehen, das heißt, die Funktion des Tausches kann also kollektiv und bewusst verkannt werden (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 50; vgl. Hillebrandt 2007, 289; Hillebrandt 2009a).¹¹ Hier wird übrigens auch die Forderung Bourdieus (die sich vor allem gegen Lévi-Strauss als den Protagonisten des Strukturalismus richtet) verständlich, nicht zu versuchen, entzeitlichte Regeln des sozialen Austauschs aufzustellen, sondern historisch und regional spezifische Strategien und deren Bindung an die objektiven Strukturen zu erfassen (Entwurf einer Theorie 1972/1976, 217 ff.).

Offene Kalkulation und systematische Buchführung nahmen in Algerien erst mit der Ausbreitung des Geldverkehrs zu und machten schließlich auch nicht vor den Besitzgemeinschaften Halt. Deren Mitglieder begannen, ihre Anteile an Konsum und Produktion nachzurechnen – womit der Untergang der Besitzgemeinschaften eingeläutet war (Zwei Gesichter der

11 Hillebrandt plädiert für eine Soziologie der Praxis, die Tauschpraktiken »nicht nur als Ausdruck übersituativer Strukturen begreift, sondern auch und vor allem als Attraktoren zur Bildung neuer Strukturen« (2012a, 1020), d.h. er will die »Vollzugswirklichkeit von Tauschformen praxistheoretisch bestimmen.« (2012a, 1016).

Arbeit 1977/2000, 44). Da Geld im Unterschied zu Gütern auf eine mögliche Befriedigung in der Zukunft verweist, wurde es in der vorkapitalistischen Gesellschaft nur misstrauisch und zögernd aufgenommen; schließlich besitzt man mit »dem Geldäquivalent ... die Dinge nicht mehr, sondern nur die Zeichen ihrer Zeichen« (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 36). Der rationale Umgang mit Geld, der eine abstrakte Bestimmung und Berechnung von Bedürfnissen und Ausgaben voraussetzt, war den traditionellen Bauern fremd. Ihre Vorratshaltung folgte einer ganz anderen Logik; so zeigte der Stand des Weizens in den Tongefäßen eindeutig an, wann der Konsum gedrosselt werden musste, nämlich sobald das Niveau unter das mittlere Loch im Fass gefallen war (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 37). Der Geldverkehr verlangte eine regelrechte Konversion dieser Einstellung:

»... an die Stelle der klaren Evidenz auf der Grundlage der Intuition tritt die ›blinde Evidenz‹ auf der Basis des Umgangs mit Symbolen.« (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 38)

Ohne eine ganz neue Auffassung von Zeit, das heißt die Hinwendung zur Zukunft, waren die bisherigen Dispositionen der Menschen nicht kompatibel mit den aufgezwungenen Strukturen.

»Die nach einer anderen ökonomischen Logik sozialisierten wirtschaftlichen Akteure müssen nun – sozusagen auf eigene Kosten – die rationale Verwendung des Geldes als universellen Vermittler aller ökonomischen Beziehungen erlernen. So ist etwa die Versuchung groß, das gerade erst empfangene Geld umgehend in wirkliche Güter umzusetzen ...« (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 38)

Das hatte beispielsweise zur Folge, dass viele Landarbeiter in den 1950er Jahren ihren gesamten Monatslohn in nur wenigen Tagen ausgaben, oder dass Bauern ihren Boden übereilt und wenig gewinnträchtig veräußerten, den Erlös schnell verbrauchten und dann in die Stadt flüchteten (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 38 f.).

Auch die Subproletarier und Arbeitslosen in den Städten, obschon fern der sicherheitsstiftenden Tradition, verfügten nicht über die fundamentale Voraussetzung für kalkulierendes Denken, nämlich den Glauben an die Macht über die Gestaltung der eigenen Gegenwart und Zukunft. Ohne diese grundlegende Bedingung wurden solche Menschen auf unrealistische Träume zurückgeworfen: »Die magische Hoffnung ist die Zukunftsperspektive jener, die keine Zukunft haben.« (Zwei Gesichter der Arbeit 1977/2000, 111) Bourdieu zeigt, dass das rationale Denken keine universelle Fähigkeit ist, wie häufig in den Wirtschaftswissenschaften unterstellt wird, sondern

dass es an bestimmte Existenzbedingungen gebunden ist, die überhaupt Zukunftsplanung und Berechnung gestatten. Entsprechend stellt er die Behauptung auf, dass sich revolutionäres Denken und Handeln erst ab einer bestimmten Einkommensschwelle (und der damit verbundenen Sicherheit im Leben) entwickeln können. Das impliziert eine Kritik an der Marx'schen Theorie, die verkenne, dass sich unter unsicheren Existenzbedingungen ein revolutionärer Wille nicht entwickeln kann.

Die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen des strukturalistischen Denkmodells wurden Bourdieu hier im Laufe seiner ersten soziologischen bzw. ethnologischen Arbeiten deutlich. Rückblickend stellt er fest, dass seine »letzte Arbeit als unbefangener Strukturalist« (Sozialer Sinn 1980/1999, 23) der 1963 verfasste Aufsatz »La maison kabyle ou le monde renversé« war. In »Die zwei Gesichter der Arbeit« dagegen, wo er die Interdependenz von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen aufzeigt, nimmt er bereits nicht nur Strukturen, sondern auch die Praxis der Akteure in den Blick und verbindet Handlungs- und Strukturtheorie. Es spricht vieles dafür, dass Bourdieu sein später zentrales Konzept des Habitus bereits mit seinen algerischen Forschungen vorbereitet hat, in denen er die Inkompatibilität von ökonomischen Strukturen und Einstellungen der Menschen thematisiert.¹² Den Begriff ›Habitus‹ selbst verwendet er jedoch noch nicht; in »Travail et travailleurs« ist von *Ethos*, von Einstellungen (*attitudes*) und von ökonomischer Grundhaltung (*conduite économique*) die Rede.

Auch Bourdieus Untersuchungen der Verwandtschaftsbeziehungen und des Heiratsmarktes in Algerien erfassen das strategische Handeln der Akteure. Die einschlägige Studie »Die Verwandtschaft als Vorstellung und Wille«¹³ (1972/1976) beruht auf Forschungen aus den Jahren zwischen 1960 und 1970; rund dreißig Genealogien aus der Kabylei und anderen Regionen Algeriens waren dafür erhoben worden. Diese Genealogien basieren auf Befragungen über die Heiraten und die Verwandtschaftsbeziehungen einer Familiengruppe über mehrere Generationsstufen hinweg, was zusätzlich kompliziert wird durch die Möglichkeit, mehr als eine Ehefrau zu haben, sowie durch Wiederverheiratungen nach Verwitwung (vgl. Entwurf einer Theorie 1972/1976, 409, Anm. 16).

12 Im Unterschied dazu sehen Lenger/Schneickert/Schumacher (2013, 15f.) das Habitus-Konzept als Resultat von Bourdieus »philosophischer Vorbildung und deren Abgleich mit der sozialen Praxis«.

13 Der Titel ist eine Anspielung auf das Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« des deutschen Philosophen Arthur Schopenhauers, der darin den Menschen als Triebwesen und den Intellekt als bloßen Diener des Triebes darstellt.

Bourdieu versucht in dieser Studie, die von der Ethnologie angenommen (und durch Befragungen nach den Heiratsmustern bestätigten) Regeln, die zur Ehegattenwahl führen, in ihrem Status als Regeln zu hinterfragen, indem er nicht vom Ergebnis der Gattenwahl ausgeht, sondern die dorthin führenden Strategien betrachtet. Er entdeckt dabei, dass ganz unterschiedliche Interessen und Pflichten dazu führen können, dass Männer ihre patrilinealen Kreuzkusinen heiraten (Entwurf einer Theorie 1972/1976, 96 ff.). Anders als die bisherige Ethnologie will er nicht so vorgehen, »als wäre das mit Regeln versehene Produkt nach Regeln produziert worden« (Entwurf einer Theorie 1972/1976, 78). Das Regelsystem (der Gattenwahl oder einer anderen sozialen Handlungsproblematik) sei nämlich, gerade wenn es von einheimischen Informanten dargestellt werde, vor allem ein Versuch, die wirklichen Vorgänge in ein Modell der angemessenen, mit den kulturell ausformulierten Vorstellungen von Gruppenehre und Ansehen kompatiblen Praxis einzupassen. Modell und wirkliche Vorgänge stimmten dabei eher selten überein.

Andererseits entstehe durch den Versuch, die tatsächlichen Vorgänge auf ein kulturell akzeptables Modell hin auszurichten, durchaus eine soziale Leistung, nämlich die – teilweise kontrafaktische – Stabilisierung der kulturellen Selbstdeutungen der Gruppe. Typischerweise ließen sich die Ethnologen

»durch die sorgfältig unterhaltene Zweideutigkeit täuschen . . . , durch die jede Gruppe ihr spiritualistisches Ehrgefühl behauptet und auf die sie ihre Einheit ideologisch begründet, indem sie sich selber und den anderen die tatsächlich ihre Praxis beherrschenden Faktoren zu verschleiern sucht, oder besser gesagt, indem sie zu verschleiern sucht, daß ihre Praxis von Determinismen und besonders von materiellen und symbolischen Interessen bestimmt wird.«
(Entwurf einer Theorie 1972/1976, 89f.)

Diese Einsicht ist für den Kulturbegriff relevant: Die Regelsysteme einer Sozialgruppe für angemessenes Handeln, die kulturell verankert sind und tradiert werden, bilden keine letzte Instanz. Eher im Gegenteil: Diese überlieferten und allseits bekannten Vorschriften werden von den Mitgliedern der Sozialgruppe benutzt, um Handeln »passend« und öffentlich darstellbar zu machen, um die wirkliche soziale Praxis mit dem Selbstverständnis der Gruppe in Einklang zu bringen. Teilweise wenigstens, so Bourdieu, handele es sich bei der Verwendung von Termini des kulturellen Regelsystems um einen Selbsttäuschungs- und gegenüber anderen um einen Verschleierungsversuch. Die in der Praxis häufig an materiellen und symbolischen Interessen orientierten Handlungen werden im Nachhinein auf das kulturelle Regelwerk hin geordnet, um die Mitwirkung von Interessen zu verdecken. Allgemein nennt Bourdieu solche Vorgehensweisen