

Pierre Bourdieu

Über den Staat

Kaum ein Wissenschaftler war politisch so engagiert wie der große französische Soziologe Pierre Bourdieu. Um so mehr überrascht es, daß er dem Staat, dieser bis heute zentralen politischen Institution, dieser »kollektiven Fiktion«, keine eigene Monographie gewidmet hat. Daß er sich intensiv mit dem Thema beschäftigte und der Staat zunehmend in den Mittelpunkt von Bourdieus Forschung rückte, belegt nun die Publikation seiner Vorlesungen am Collège de France, deren fulminanter Auftakt Über den Staat bildet.

Bourdieu widmet sich darin auf einer ganz konkreten Ebene Fragen zur Methodologie und Theorie bei der Untersuchung des Staates als Forschungsobjekt wie solchen zur historischen Genese dieser Institution etwa in Frankreich, England, China oder Japan. In ebenso brillanten wie detaillierten Untersuchungen führt er vor, wie der moderne Staat aus einem Prozeß der Konzentration symbolischer Macht hervorgeht, an dem die Beamten und Juristen einen entscheidenden Anteil haben, und analysiert zentrale Unterscheidungen des »Denkens des Staates« wie die zwischen öffentlich und privat sowie das Problem der Korruption und den Einfluß der Massenmedien. Das außerordentlich reiche Werk zeigt nicht zuletzt auch den begnadeten Lehrer Bourdieu, der über die Schwierigkeiten der Vermittlung soziologischer Erkenntnis reflektiert.

Über den Staat ist eine gelungene Synthese – und das eigentliche Hauptwerk Bourdieus zur politischen Soziologie.

Pierre Bourdieu (1930 - 2002) hatte von 1981 an den Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France in Paris inne. 1993 erhielt er die höchste akademische Auszeichnung, die in Frankreich vergeben wird, die Médaille d'or du Centre national de la recherche scientifique. 1997 wurde ihm der Ernst-Bloch-Preis der Stadt Ludwigshafen verliehen.

Zuletzt erschienen:

Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5 (stw 1975)

Algerische Skizzen, 2010

Soziologie ist ein Kampfsport (fes 5)

Reflexive Anthropologie (zusammen mit Loïc J. D. Wacquant, stw 1793)

*Pierre
Bourdieu*

Über den Staat

*Vorlesungen am Collège de France
1989-1992*

*Herausgegeben von
Patrick Champagne, Remi Lenoir, Franck Poupeau
und Marie-Christine Rivière*

*Aus dem Französischen von
Horst Brühmann und Petra Willim*

Suhrkamp

*Die Originalausgabe erschien 2012 unter dem Titel
Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)
© Éditions Raisons d'agir / Éditions du Seuil, janvier 2012.*

Die Arbeit der Übersetzer wurde gefördert vom Deutschen Übersetzerfonds, Berlin.

Die Herausgeber danken Gabrielle Balazs, Jérôme Bourdieu, Pascale Casanova, Christoph Charle, Olivier Christin, Yvette Delsaut, Paul Langot-Ymonet, Gilles L'Hôte, Pierre Rimbart und Gisèle Sapiro für wertvolle Hinweise, mit denen es möglich war, bestimmte Passagen der Vorlesung zu klären, und insbesondere Loïc Wacquant für seine aufmerksame Durchsicht des Textes.

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.*

eBook Suhrkamp Verlag Berlin 2014

Der vorliegende Text folgt der Erstausgabe, 2014

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2014

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Für Inhalte von Webseiten Dritter, auf die in diesem Werk verwiesen wird, ist stets der jeweilige Anbieter oder Betreiber verantwortlich, wir übernehmen dafür keine Gewähr. Rechtswidrige Inhalte waren zum Zeitpunkt der Verlinkung nicht erkennbar.

Zur Gewährleistung der Zitierbarkeit zeigen die grau hinterlegten Ziffern die jeweiligen Seitenanfänge der Printausgabe an.

Umschlagfoto: Daniel Mordzinski

Umschlaggestaltung: Hermann Michels und Regina Göllner

eISBN 978-3-518-73767-5

www.suhrkamp.de

Inhalt

<i>Notiz der Herausgeber</i>	11
Studienjahr 1989-1990	
<i>Vorlesung vom 18. Januar 1990</i>	17
<i>Ein undenkbarer Gegenstand 17 – Der Staat als neutraler Ort 19 – Die marxistische Tradition 21 – Kalender und Struktur der Zeitlichkeit 24 – Die staatlichen Kategorien 29 – Die staatlichen Akte 31 – Der Eigenheimmarkt und der Staat 36 – Die Barre-Kommission zur Wohnungspolitik 42</i>	
<i>Vorlesung vom 25. Januar 1990</i>	53
<i>Theorie und Empirie 53 – Staatliche Kommissionen und Inszenierungen 55 – Die soziale Konstruktion öffentlicher Probleme 60 – Der Staat als Standpunkt der Standpunkte 62 – Die offizielle Heirat 63 – Theorie und Theorieeffekte 66 – Die beiden Bedeutungen des Wortes »Staat« 68 – Besonderes in Allgemeines verwandeln 71 – Das obsequium 73 – Die Institutionen als »organisiertes Vertrauen« 77 – Genese des Staates. Schwierigkeiten des Unternehmens 79 – Parenthese über das Lehren der Forschung in der Soziologie 80 – Der Staat und der Soziologe 82</i>	
<i>Vorlesung vom 1. Februar 1990</i>	90
<i>Die Rhetorik des Offiziellen 90 – Das Öffentliche und das Offizielle 97 – Der universelle Andere und die Zensur 105 – Der Künstler als Gesetzgeber 108 – Genese des öffentlichen Diskurses 110 – Öffentlicher Diskurs und Formgebung 115 – Die öffentliche Meinung 120</i>	
<i>Vorlesung vom 8. Februar 1990</i>	126

Die Konzentration der symbolischen Ressourcen 127 – Soziologische Lektüre Franz Kafkas 130 – Ein nicht zu bewältigendes Forschungsprogramm 133 – Geschichte und Soziologie 137 – The Political Systems of Empires von Shmuel Noah Eisenstadt 140 – Zwei Bücher von Perry Anderson 148 – Die Probleme der »drei Wege« nach Barrington Moore 155

Vorlesung vom 15. Februar 1990 158

Das Offizielle und das Private 158 – Soziologie und Geschichte: der genetische Strukturalismus 162 – Genetische Geschichte des Staates 170 – Spiel und Feld 175 – Anachronismus und Illusion des Nominalen 180 – Die beiden Gesichter des Staates 182

Studienjahr 1990-1991

Vorlesung vom 10. Januar 1991 191

Historischer Ansatz und genetischer Ansatz 191 – Forschungsstrategie 196 – Die Wohnungspolitik 200 – Interaktionen und strukturelle Beziehungen 202 – Ein Effekt der Institutionalisierung: die Evidenz 207 – Der »So-ist-es«-Effekt und die Schließung der Möglichkeiten 211 – Der Raum der Möglichkeiten 212 – Das Beispiel der Orthographie 215

Vorlesung vom 17. Januar 1991 221

Zum weiteren Gang der Vorlesung 221 – Die beiden Bedeutungen des Wortes Staat: Der Staat als Verwaltung, der Staat als Gebiet 223 – Die Disziplinenteilung der historischen Arbeit als epistemologisches Hindernis 226 – Modelle der Genese des Staates: 1. Norbert Elias 230 – Modelle der Genese des Staates: 2. Charles Tilly 238

Vorlesung vom 24. Januar 1991 244

Antwort auf eine Frage: Der Begriff der Erfindung unter strukturelem Zwang 244 – Modelle der Genese des Staates: 3. Philip Corrigan und Derek

Sayer 252 – Die exemplarische Besonderheit Englands: Ökonomische Modernisierung und kulturelle Archaismen 261

Vorlesung vom 31. Januar 1991 267

Antwort auf Fragen 267 – Kulturelle Archaismen und ökonomische Transformationen 268 – Kultur und nationale Einheit: Der Fall Japan 273 – Bürokratie und intellektuelle Integration 278 – Nationale Vereinheitlichung und kulturelle Herrschaft 281

Vorlesung vom 7. Februar 1991

288

Die theoretischen Grundlagen einer Analyse der Staatsmacht 288 – Die symbolische Macht: Kräfteverhältnisse und Sinnverhältnisse 290 – Der Staat als Produzent von Klassifikationsprinzipien 293 – Glaubenseffekt und kognitive Strukturen 295 – Kohärenzeffekt der symbolischen Systeme des Staates 301 – Eine staatliche Konstruktion: Der Stundenplan in der Schule 304 – Die Produzenten der doxa 307

Vorlesung vom 14. Februar 1991

312

Die Soziologie, eine esoterische Wissenschaft, die einen exoterischen Eindruck macht 312 – Fachleute und Laien 316 – Der Staat strukturiert die soziale Ordnung 323 – Doxa, Orthodoxie, Heterodoxie 326 – Verwandlung des Privaten in Öffentliches: Das Auftauchen des modernen Staates in Europa 328

Vorlesung vom 21. Februar 1991

335

Logik der Genese und Emergenz des Staates: Das symbolische Kapital 335 – Die Etappen des Konzentrationsprozesses des Kapitals 339 – Der dynastische Staat 344 – Der Staat, eine Macht über den Mächten 347 – Konzentration und Enteignung der Kapitalsorten: Das Beispiel des Kapitals der physischen Gewalt 349 – Bildung eines zentralen ökonomischen Kapitals und Konstruktion eines autonomen ökonomischen Raumes 354

Vorlesung vom 7. März 1991 362

*Antwort auf Fragen: Konformismus und Konsens 362 –
Konzentrationsprozeß der Kapitalsorten: Die Widerstände 364 – Die
Vereinheitlichung des juridischen Marktes 368 – Die Entstehung eines
Interesses am Allgemeinen 371 – Staatliche Perspektive und Totalisierung:
Das Informationskapital 374 – Konzentration des kulturellen Kapitals und
Konstruktion der Nation 379 – »Natürlicher Adel« und Staatsadel 381*

Vorlesung vom 14. März 1991 387

*Abschweifung: Ein Gewaltakt im intellektuellen Feld 387 – Das
Doppelgesicht des Staates: Herrschaft und Integration 390 – Jus loci und jus
sanguinis 393 – Die Vereinheitlichung des Marktes symbolischer Güter 396
– Analogie zwischen religiösem Feld und kulturellem Feld 402*

Studienjahr 1991-1992

Vorlesung vom 3. Oktober 1991 411

*Ein Modell der Transformationen des dynastischen Staates 411 – Der
Begriff der Reproduktionsstrategien 414 – Der Begriff des Systems der
Reproduktionsstrategien 421 – Der dynastische Staat im Lichte der
Reproduktionsstrategien 424 – Das »Königshaus« 429 – Die juridische und
die praktische Logik des dynastischen Staates 433 – Die Ziele der nächsten
Vorlesung 435*

Vorlesung vom 10. Oktober 1991 437

*Das Modell des Hauses gegen den historischen Finalismus 437 – Worum es
bei der historischen Erforschung des Staates geht 447 – Die Widersprüche
des dynastischen Staates 453 – Eine dreiteilige Struktur 457*

Vorlesung vom 24. Oktober 1991 462

Die Logik der Vorlesung: Rekapitulation 462 – Reproduktion der Familie

und Reproduktion des Staates 464 – Exkurs zur Geschichte des politischen Denkens 469 – Die historische Arbeit der Juristen bei der Konstruktion des Staates 473 – Differenzierung der Macht und strukturelle Korruption: Ein ökonomisches Modell 479

Vorlesung vom 7. November 1991 485

Präambel: Die Schwierigkeiten der Kommunikation in den Sozialwissenschaften 485 – Das Beispiel der institutionalisierten Korruption in China (1): Die ambivalente Macht der Unterbürokraten 490 – Das Beispiel der institutionalisierten Korruption in China (2): Die »Reinen« 495 – Das Beispiel der institutionalisierten Korruption in China (3): Doppertes Spiel und doppeltes »Ich« 500 – Die Genese des bürokratischen Raumes und die Erfindung des Öffentlichen 504

Vorlesung vom 14. November 1991 509

Konstruktion der Republik und Konstruktion der Nation 509 – Die Konstitution des Öffentlichen im Lichte der Vertragsidee des englischen Verfassungsrechts 511 – Die Verwendung der königlichen Siegel: Die Kette der Garantien 519

Vorlesung vom 21. November 1991 530

Antwort auf eine Frage zu der Opposition öffentlich/privat 530 – Die Verwandlung des Privaten in Öffentliches: Ein nichtlinearer Prozeß 532 – Die Genese des Metafeldes der Macht: Differenzierung und Trennung von dynastischer und bürokratischer Autorität 537 – Ein Forschungsprogramm zur Französischen Revolution 541 – Dynastisches gegen juridisches Prinzip: Der Fall der Lits de justice 545 – Methodologische Abschweifung: Die Küche der politischen Theorien 549 – Die juridischen Kämpfe als symbolische Kämpfe um die Macht 552 – Die drei Widersprüche der Juristen 556

Vorlesung vom 28. November 1991 560

Die Geschichte als Einsatz von Kämpfen 560 – Das juridische Feld: Eine

historische Annäherung 563 – Ämter und Beamte 571 – Der Staat als fictio juris 573 – Das juridische Kapital als sprachliches Kapital und als praktische Problembeherrschung 576 – Die Juristen gegen die Kirche: Die Autonomisierung einer Körperschaft 578 – Reformation, Jansenismus und die Welt der Juristen 583 – Das Öffentliche: Eine noch nie dagewesene und immer noch werdende Realität 586

Vorlesung vom 5. Dezember 1991 588

Programm einer Sozialgeschichte der politischen Ideen und des Staates 588 – Das Interesse an der Interessenfreiheit 593 – Die Juristen und das Universelle 595 – Das (falsche) Problem der Französischen Revolution 599 – Staat und Nation 601 – Der Staat als »Zivilreligion« 605 – Nationalität und Staatsbürgerschaft: Der Gegensatz zwischen dem französischen und dem deutschen Modell 608 – Interessenkämpfe und Kämpfe zwischen Unbewußten in der politischen Debatte 612

Vorlesung vom 12. Dezember 1991 614

Die Konstruktion des politischen Raumes: Das parlamentarische Spiel 614 – Abschweifung: Das Fernsehen im neuen politischen Spiel 616 – Vom Staat auf dem Papier zum realen Staat 618 – Die Beherrschten domestizieren: Die Dialektik von Disziplin und Philanthropie 622 – Die theoretische Dimension der Konstruktion des Staates 628 – Abschließende Fragen 636

Anhänge

Zusammenfassungen der Vorlesungen im Jahrbuch des Collège de France 645

Zur Stellung der Vorlesung über den Staat im Werk Pierre Bourdieus 653

Bibliographie 662

1. Arbeiten die sich auf den Staat, das Feld der Macht oder die politische 662

<i>Ideengeschichte beziehen</i>	
<i>2. Arbeiten, die nicht unmittelbar auf den Staat bezogen sind</i>	685
<i>3. Arbeiten Pierre Bourdieus, auf die von den Herausgebern in den Anmerkungen verwiesen wird</i>	691
<i>Namenregister</i>	698
<i>Sachregister</i>	704

11 *Notiz der Herausgeber*

Zur Texterstellung der Vorlesungen, die Pierre Bourdieu am Collège de France gehalten hat, waren eine Reihe von editorischen Entscheidungen erforderlich. Diese Vorlesungen bilden ein Geflecht schriftlicher Texte, mündlicher Kommentare, mehr oder weniger improvisierter Überlegungen zum Vorgehen sowie zu den Bedingungen, unter denen die Lehrtätigkeit stattfand. Das Material, auf das Bourdieu sich dabei stützte, bestand aus handschriftlichen Notizen, Auszügen aus Vorträgen und Randnotizen in Büchern und auf Photokopien. Seine Bemerkungen über die Bedingungen der Rezeption seines Unterrichts vor einem großen und sehr heterogenen Publikum im »Grand Amphithéâtre« des Collège de France¹ zeigen, daß die Manuskripte aus dem Nachlaß seine Vorlesungen nur unvollständig wiedergeben, insofern der Sitzungsverlauf je nach den Reaktionen der Hörerschaft, die er beachtete, unvorhergesehene Wendungen nehmen konnte.

*Eine mögliche Lösung, die den vermeintlichen Vorzug der Neutralität und der formellen Treue gegenüber dem Autor gehabt hätte, bestand darin, eine wörtliche und unbearbeitete Transkription der Gesamtheit der Vorlesungen zu veröffentlichen. Doch es genügt nicht, die mündliche Rede zu reproduzieren, um die Eigenschaften der Mündlichkeit, nämlich die ganze pädagogische Arbeit, zu bewahren, die Bourdieu während jeder Sitzung leistete. Zudem ist der vorgetragene Text nicht derjenige der »publizierten« Fassung, wie man an einigen Vorlesungen überprüfen kann, deren Transkriptionen vom Autor gründlich durchgesehen und gelegentlich völlig umgearbeitet wurden, ehe sie als Artikel in wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen. Tatsächlich steht die **12**Form, die Bourdieu für seine Vorlesungen bewußt gewählt hat, der Logik der wissenschaftlichen Entdeckung näher als einer schriftlichen, perfekt geordneten Darstellung der Forschungsergebnisse.*

Während die Herausgeber gewiß nicht den Platz des Autors nach seinem Tod beanspruchen und an seiner Stelle das Buch schreiben können, das er aus seinen Vorlesungen gemacht hätte, können sie doch dafür sorgen, daß die

mit der Mündlichkeit der Darstellung verbundenen Eigenschaften soweit wie möglich erhalten bleiben – was voraussetzt, daß der Leser sie erkennen kann und bemerkt – und daß umgekehrt die eigentümlichen Wirkungen, die von der Verschriftung ausgehen, soweit wie möglich zurücktreten. Darüber hinaus müssen die Herausgeber berücksichtigen, daß diese Veröffentlichung, auch wenn sie diejenige nicht ersetzen kann, die dem Autor vorschwebte, mit aller Kraft und Stringenz die Arbeit in seinem Geiste fortführen muß. So versucht die Transkription zwei Klippen zu umschiffen: Literalität und Literarizität. Und wengleich Bourdieu stets empfahl, zum Verständnis seiner mündlichen Äußerungen seine Schriften heranzuziehen,² nutzte er doch auch den Auftritt als Redner und die Ausdrucksfreiheit, die der Vortrag vor einem Publikum bietet, von dem er wußte, daß es ihm zum großen Teil gewogen war, um unbemerkte Mißverständnisse zu beheben und die Argumentation und Darstellung weiterzuführen.

In einem Abschnitt von *Das Elend der Welt* mit dem Titel »Die Risiken der Niederschrift« analysiert Bourdieu den Übergang von der mündlichen Rede zum schriftlichen Text als »eine wirkliche Übersetzung«, ja »eine Interpretation«.³ Und er erinnert daran, daß »allein schon die Zeichensetzung, beispielsweise die Stelle, an der ein Komma gesetzt wird, [...] über den gesamten Sinn eines Satzes entscheiden [kann]«. Die Edition der Vorlesungen bemüht sich daher, zwei konträre, wenn auch nicht kontradiktorische Ansprüche zu versöhnen: Treue und Lesbarkeit. Die unvermeidlichen »Treulosigkeiten«, die jeder Verschriftlichung (und, allgemeiner, jeder Veränderung der Vorlage) innewohnen, sind hier zweifellos wie in den Gesprächen, die Bourdieu analysiert hat, »die Bedingungen einer echten Treue«.

Die Transkription der Vorlesungen am Collège de France respektiert die Vorgaben, denen Bourdieu selbst folgte, wenn er Vorträge oder Seminare auf ihre Publikation hin durchsah: Sie nimmt leichte stilistische Korrekturen vor, glättet Unebenheiten der mündlichen Rede (Ausrufe, Wiederholungen usw.) und berichtigt einige unverständliche oder ungenaue Satzkonstruktionen. Wenn Abschweifungen das behandelte Thema weiterführen, wurden sie zwischen Gedankenstriche gesetzt; wenn sie einen Riß des

Argumentationsfadens beinhalten, wurden sie in runde Klammern gesetzt; sind sie zu umfangreich, wurden sie zu einem eigenen Abschnitt. Die Einteilung in Abschnitte und Absätze, die Zwischentitel, die Zeichensetzung sowie Ergänzungen zur Verdeutlichung von Bezügen und Verweisen [in eckigen Klammern] stammen von den Herausgebern, ebenso wie das Namen- und Begriffsregister. Die bibliographischen Angaben in den Fußnoten stammen von Bourdieu; sie wurden gegebenenfalls vervollständigt. Einige Fußnoten wurden hinzugefügt, um das Verständnis des Vortrags zu erleichtern: Erläuterungen, Verweise, unausdrückliche oder ausdrückliche Bezüge auf Texte, die den Gedankengang fortführen.⁴ Im Anhang findet der Leser die Bibliographie der Artikel, Bücher und Dokumente, auf die sich Bourdieu während der gesamten Vorlesung stützte; sie wurde anhand seiner Arbeitsnotizen und seiner zahlreichen Exzerpte erstellt.

Teile dieser Vorlesungen wurden später von Bourdieu selbst umgearbeitet, erschienen als gesonderte Artikel oder gingen als Kapitel in Bücher ein. In solchen Fällen wurde dies jeweils angegeben. Den Vorlesungen folgen am Ende des Bandes die Zusammenfassungen, die im Jahrbuch des Collège de France publiziert wurden.

Diese Vorlesungen über den Staat, die sich über drei Studienjahre erstrecken, eröffnen die Edition der Vorlesungen am Collège de France. Sie wurden ausgewählt, weil es sich – wie aus dem Text über die »Stellung der Vorlesung über den Staat im Werk Pierre Bourdieus« am Ende des vorliegenden Bandes hervorgeht⁵ – um ein wesentliches, als solches jedoch selten gewürdigtes Stück im Gebäude seiner Soziologie handelt. Weitere Bände zu jeweils eigenständigen Problemstellungen werden in den kommenden Jahren die Veröffentlichung der Vorlesungen schrittweise vervollständigen.

1 Siehe unten, S. 204f., 224, 314, 489.

2 Pierre Bourdieu, »Prolog«, in: ders., *Soziologische Fragen*, aus dem Französischen von Hella Beister und Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 7.

3 Pierre Bourdieu, »Verstehen«, in: ders. und andere, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens*, Konstanz: UVK 1997, S. 797.

- 4 *⟨Fußnoten oder Teile von Fußnoten in spitzen Klammern wurden von den Übersetzern ergänzt.⟩*
- 5 *Siehe unten, S. 653-661.*

15 *Studienjahr*

1989-1990

17 *Vorlesung vom 18. Januar 1990*

Ein undenkbarer Gegenstand. – Der Staat als neutraler Ort. – Die marxistische Tradition. – Kalender und Struktur der Zeitlichkeit. – Die staatlichen Kategorien. – Die staatlichen Akte. – Der Eigenheimmarkt und der Staat. – Die Barre-Kommission zur Wohnungspolitik.

Ein undenkbarer Gegenstand

*Mehr noch als sonst müssen wir uns bei der Untersuchung des Staates gegen Vorbegriffe im Sinne Durkheims, gegen vorgefaßte Ideen und eine spontane Soziologie wappnen. Als Resümee der Analysen, die ich im Lauf der vergangenen Jahre angestellt habe, insbesondere der historischen Analyse der Beziehungen zwischen Soziologie und Staat, habe ich wiederholt darauf hingewiesen, daß wir andernfalls Gefahr liefen, ein Staatsdenken auf den Staat anzuwenden, und ich habe betont, daß unser Denken, daß sogar die Strukturen des Bewußtseins, mit dem wir die soziale Welt und jenes eigentümliche Objekt »Staat« konstruieren, sehr wahrscheinlich vom Staat hervorgebracht worden sind. Jedesmal, wenn ich mich auf einen neuen Gegenstand gestürzt habe, erschien mir, berufsbedingt, mein Vorgehen als methodisch besonders gut begründet; und ich würde sagen, je weiter ich in meiner Arbeit über den Staat vorankomme, desto mehr bin ich davon überzeugt, daß die besondere Schwierigkeit, dieses Objekt zu denken, darin liegt, daß es – ich wäge meine Worte – beinahe undenkbar ist. Wenn es so einfach scheint, über diesen Gegenstand einfache Dinge zu sagen, so liegt das daran, daß wir von dem, was wir untersuchen sollen, in gewisser Weise schon durchdrungen sind. Ich hatte versucht, den öffentlichen Raum, **18** die Welt der öffentlichen Verwaltung <service public> als einen Ort zu analysieren, wo die Werte der Uneigennützigkeit offiziell hochgehalten werden und wo die Akteure in einem gewissen Maße ein Interesse an der Interessenfreiheit haben.¹*

*Diese beiden Themen [öffentlicher Raum und Interessenfreiheit] sind äußerst wichtig, weil sie meiner Ansicht nach zeigen, daß wir, ehe wir zu einem angemessenen Denken gelangen – sofern das überhaupt möglich ist –, einige Scheuklappen abnehmen, Vorstellungen zerstören müssen, denen zufolge der Staat – wenn er denn eine Existenz hat – ein Prinzip der Produktion und der legitimen Repräsentation der sozialen Welt ist. Wenn ich eine vorläufige Definition dessen geben sollte, was man »Staat« nennt, würde ich sagen, daß derjenige Sektor des Feldes der Macht, den man als »administratives Feld« oder »Feld der öffentlichen Verwaltung« bezeichnen kann, derjenige Sektor, an den man in erster Linie denkt, wenn man ohne nähere Präzisierung vom Staat spricht, sich durch den Besitz des Monopols der legitimen physischen und symbolischen Gewalt definiert. Ich habe schon vor einigen Jahren² eine Ergänzung zu der berühmten Definition Max Webers vorgenommen, die den Staat als »Monopol der legitimen Gewalt«³ bestimmt, was ich berichtige, **19**indem ich hinzufüge: »Monopol der physischen und symbolischen Gewalt«; man könnte sogar sagen: »Monopol der legitimen symbolischen Gewalt«, insofern das Monopol der symbolischen Gewalt überhaupt die Bedingung für das Innehaben des Monopols der physischen Gewalt ist. Anders gesagt, diese Definition scheint mir der Weberschen Definition zugrunde zu liegen. Doch sie bleibt noch abstrakt, vor allem wenn Sie nicht den Kontext kennen, in dem ich sie ausgearbeitet hatte. Es sind provisorische Definitionen, um zu versuchen, wenigstens eine Art vorläufiger Einigkeit über das, wovon ich rede, herzustellen, weil es sehr schwierig ist, über etwas zu reden, ohne zumindest zu präzisieren, wovon die Rede ist. Es sind provisorische Definitionen, die Abänderungen und Korrekturen unterliegen.*

¹ Die Interessenfreiheit war das Thema von Bourdieus Vorlesung des vorangegangenen Studienjahres (1988-1989), die unter dem Titel »Ist interessenfreies Handeln möglich?« in den Band *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, aus dem Französischen von Hella Beister, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 137-157, eingegangen ist. Siehe ebenso Pierre Bourdieu, »Das Interesse des Soziologen«, in: ders., *Rede und Antwort*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 111-118.

² Pierre Bourdieu, »Über die symbolische Macht«, aus dem Französischen von Günther

Landsteiner und Alexander Mejstrik, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 8, 4, 1997, S. 556-564 [Original 1977].

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung)*, 2 Halbbde., 2., vermehrte Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1925 [zuerst erschienen 1921/1922], Erster Teil, Kapitel I, § 17, »Politischer Verband, Hierokratischer Verband«, S. 29f.; ders., »Politik als Beruf«, in: *Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf (Max-Weber-Studienausgabe (MWS), Bd. I/17)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, S. 36 [zuerst erschienen 1919].

Der Staat als neutraler Ort

Der Staat kann als ein Orthodoxieprinzip definiert werden, das heißt als ein verborgenes Prinzip, das nur in den Erscheinungen der öffentlichen Ordnung zu erfassen ist, wobei man darunter nicht nur die physische Ordnung – als das Gegenteil von Unordnung, Anarchie, zum Beispiel Bürgerkrieg – verstehen darf. Faßbar wird dieses verborgene Prinzip in den Erscheinungen der öffentlichen Ordnung erst dann, wenn man sie zugleich im physischen und im symbolischen Sinne versteht. In den Elementaren Formen des religiösen Lebens trifft Durkheim eine Unterscheidung zwischen logischer Integration und moralischer Integration.⁴ Der Staat, so wie man ihn gewöhnlich versteht, ist die Grundlage der logischen Integration und der moralischen Integration der sozialen Welt. Die logische Integration im Sinne Durkheims besteht darin, daß die Akteure der sozialen Welt dieselben logischen Perzeptionen haben – daß sich eine unmittelbare Übereinstimmung herstellt zwischen Leuten, die über dieselben Kategorien des Denkens, der Wahrnehmung und der Realitätskonstruktion verfügen. Die moralische Integration ist die Einigkeit über eine bestimmte Anzahl von Werten. Man hat bei der Durkheim-Lektüre immer die moralische Integration betont und dabei vergessen, was mir als deren Grundlage erscheint, nämlich die logische Integration.

Diese vorläufige Definition bestünde also darin zu sagen, der Staat sei dasjenige, was den Grund für die logische und die moralische Integration der sozialen Welt legt – und damit für den fundamentalen Konsens über den Sinn der sozialen Welt. Dieser Grundkonsens ist die eigentliche Bedingung dafür, daß über die soziale Welt Konflikte entstehen können. Anders gesagt,

damit der Konflikt über die soziale Welt überhaupt möglich ist, muß es eine Art Einigkeit über die Bereiche der Uneinigkeit und über die Ausdrucksformen dieser Uneinigkeit geben. So läßt sich zum Beispiel auf dem politischen Feld die Entstehung des Feldes der hohen Beamten – als Teiluniversum der sozialen Welt – als die fortschreitende Ausprägung einer Art Orthodoxie betrachten, einer Gesamtheit von weithin obligatorischen Spielregeln, aus denen sich innerhalb der sozialen Welt ein kommunikativer Austausch herstellt, der ein Austausch im und durch den Konflikt sein kann. Führt man diese Definition fort, kann man sagen, daß der Staat das Organisationsprinzip des Einverständnisses als Verbundenheit mit der sozialen Ordnung, mit den Grundprinzipien der sozialen Ordnung ist, daß er die Grundlage nicht unbedingt eines Konsenses, wohl aber der Existenz von Austauschbeziehungen darstellt, die zu einem Dissens führen.

Dieses Vorgehen ist ein wenig gefährlich, weil es so aussehen könnte, als kehrte es zu jener ersten Definition des Staates zurück, welche die Staaten von sich selbst geben und die in bestimmte klassische Theorien, etwa die von Hobbes oder Locke, aufgenommen wurde. Nach dieser anfänglichen Überzeugung handelt es sich beim Staat um eine Institution, die dazu bestimmt ist, dem allgemeinen Wohl zu dienen, und bei der Regierung um eine Einrichtung im Dienste des Volkswohls. In gewissem Maße wäre der Staat der neutrale Ort oder genauer – um die Leibnizsche Analogie zu verwenden, der zufolge Gott der geometrische Ort aller gegensätzlichen Perspektiven ist – jener aus²¹gezeichnete Standpunkt aller Standpunkte, der kein Standpunkt mehr ist, weil sich an ihm alle Standpunkte ausrichten: Er ist das, was den Standpunkt sämtlicher Standpunkte einnehmen kann. Diese Auffassung des Staates als Quasi-Gott liegt der Tradition der klassischen Theorie zugrunde und begründet die spontane Soziologie des Staates, die sich in dem äußert, was man gelegentlich Verwaltungslehre nennt, das heißt in dem Diskurs, den die Akteure des Staates über den Staat hervorbringen, eine echte Ideologie der öffentlichen Verwaltung und des allgemeinen Wohls.

⁴ *Émile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, aus dem Französischen von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2007, S. 37 [Original 1912].*

Die marxistische Tradition

Dieser gewöhnlichen Vorstellung, die meine Definition wiederaufzugreifen scheint – Sie werden sehen, daß es sich in Wirklichkeit ganz anders verhält –, setzt eine ganze Reihe von Traditionen, insbesondere die marxistische, eine antagonistische Vorstellung entgegen, welche die ursprüngliche Definition gewissermaßen umkehrt: Der Staat ist nicht ein Apparat, der sich am allgemeinen Wohl ausrichtet, er ist vielmehr ein Zwangsapparat, ein Apparat zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, freilich zugunsten der Herrschenden. Anders gesagt, die marxistische Tradition stellt nicht das Problem der Existenz des Staates; statt dessen löst sie es im Handstreich mit der Bestimmung der Funktionen, die er erfüllt. Von Marx bis Gramsci und Althusser, ja noch über diesen hinaus bemüht sie sich immer, den Staat durch das zu charakterisieren, was er tut, und durch die Leute, für die er tut, was er tut, ohne sich nach der Struktur der Mechanismen selbst zu fragen, die angeblich das hervorbringen, was ihm zugrunde liegt. Natürlich kann man den Akzent entweder auf die ökonomischen Funktionen des Staates oder auf seine ideologischen Funktionen legen; man spricht dann mit Gramsci von »Hegemonie«⁵ oder mit Althusser vom »ideologischen 22Staatsapparat«,⁶ doch immer liegt die Betonung auf den Funktionen, und man umgeht die Frage nach dem Sein und dem Tun dieses Etwas, das man als Staat bezeichnet.

*Genau in diesem Moment stellen sich schwierige Fragen. Diese kritische Auffassung des Staates wird oft undiskutiert übernommen. Wenn es einfach ist, einfache Dinge über den Staat zu sagen, so deshalb, weil die Produzenten und Rezipienten von Diskursen über den Staat – ihrer Stellung entsprechend und traditionsgemäß (ich denke etwa an das berühmte Buch *Le Citoyen contre les pouvoirs* von Alain⁷) – oft ein wenig anarchistisch disponiert sind, eine gesellschaftlich instituierte Neigung zur Revolte gegen die Mächte haben. Ich denke zum Beispiel an bestimmte Arten von Theorien, welche die Disziplin und den Zwang anprangern und dabei sehr erfolgreich, ja sogar zu ewigem Erfolg verurteilt sind, weil sie sich mit der adoleszenten Auflehnung gegen die Zwänge, gegen die Disziplinen treffen und einer ursprünglichen*

Abneigung gegenüber den Institutionen entgegenkommen, einer »antiinstitutionellen Stimmung«,⁸ wie sie in bestimmten geschichtlichen Momenten und in bestimmten sozialen Gruppen besonders stark ist. Deshalb werden solche Theorien vorbehaltlos akzeptiert, während sie meiner Ansicht nach die gewöhnliche Definition eigentlich nur umkehren. Mit dieser haben sie gemein, daß sie die Frage des Staates auf die Frage der Funktion beschränken und den göttlichen Staat durch einen teuflischen ersetzen – den Staat als »Funktionalismus <mit der Tendenz> zum Besten«, als Instrument des Konsenses, als neutralen Ort, an dem sich die Konflikte bewältigen lassen, durch einen diabolischen Staat, *diabolus in machina*, einen »Funktionalismus zum Schlimmsten«,⁹ wie ich ihn nenne, im Dienste der Herrschenden, mehr oder weniger direkt und raffiniert.

23 In der Logik der Hegemonie nimmt man an, daß die Akteure des Staates gleichsam im Dienst nicht der Allgemeinheit oder des allgemeinen Wohls stehen, wie sie behaupten, sondern im Dienst der ökonomisch Herrschenden und der symbolisch Herrschenden – und zugleich im eigenen Dienst; das heißt, daß die Akteure des Staates als Diener den ökonomisch und symbolisch Herrschenden und zugleich sich selbst zu Diensten sind. Was darauf hinausläuft, das, was der Staat tut und was er ist, aus seinen Funktionen zu erklären. Ich glaube, daß dieser – sagen wir: funktionalistische – Irrtum, den man auch bei den Althusserianern findet, die ja Strukturfunktionalisten waren und faktisch den Strukturfunktionalisten mit der Tendenz zum Besten – Parsons und seinen Nachfolgern – sehr nahe stehen, bereits in der marxistischen Religionstheorie enthalten war, die eine Instanz wie die Religion anhand ihrer Funktionen beschreibt, ohne sich zu fragen, wie eine Struktur beschaffen sein muß, um solche Funktionen zu erfüllen. Anders gesagt, man erfährt nichts über den Mechanismus, wenn man sich nur nach den Funktionen fragt.

(Eine der Schwierigkeiten, denen ich begegne, wenn ich das, was man den Staat nennt, verständlich machen will, liegt in dem Zwang, etwas in hergebrachter Sprache auszudrücken, was der 24 Metasprache zuwiderläuft, und einstweilen die hergebrachte Sprache mitzuschleppen, um das, was sie transportiert, zu zerstören. Würde ich sie jedoch durch die Lexik, die ich

aufzubauen versuche, durchgängig ersetzen – Feld der Macht usw. –, wäre ich nicht mehr verständlich. Ich frage mich fortwährend, vor allem bevor ich diese Vorlesungen halte, ob ich denn niemals werde sagen können, was ich sagen möchte, ob es vernünftig ist, daran zu glauben ... Es ist eine ganz besondere Schwierigkeit, die wohl für wissenschaftliche Diskurse über die soziale Welt charakteristisch ist.)

Im Sinne einer vorläufigen Synthese würde ich sagen, daß der Staat als Orthodoxieprinzip, als Prinzip des Konsenses über den Sinn der Welt, eines sehr bewußten Einverständnisses über den Sinn der Welt, bestimmte der Funktionen erfüllt, die ihm die marxistische Tradition unterstellt. Anders gesagt, als Orthodoxie, als kollektive Fiktion, als wohlbegründete Illusion – ich nehme die Definition auf, die Durkheim auf die Religion angewandt hat;¹⁰ es gibt beträchtliche Analogien zwischen Staat und Religion –, kann der Staat seine Funktionen der sozialen Konservierung, der Erhaltung der Bedingungen für die Kapitalakkumulation erfüllen – so wie manche zeitgenössische Marxisten sagen.

-
- Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, herausgegeben von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug, übersetzt von Klaus Bochmann, Bd. 6 (Hefte 10, 11) und Bd. 7 (Hefte 12, 13), Hamburg: Argument 2012.
- Louis Althusser, »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, revidierte Übersetzung von Peter Schöttler unter Mitarbeit von Klaus Riepe, in: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Westberlin: VSA 1977, S. 108-153.
- 7 Alain, *Le Citoyen contre les pouvoirs*, Paris: Sagittaire 1926.
- 8 Zu diesem Punkt siehe Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, übersetzt von Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 277.
- 9 Bourdieu bezieht sich in seinen Seminaren oft auf diesen »Funktionalismus <mit der Tendenz zum Schlimmsten« (fonctionnalisme du pire, in deutschen Bourdieu-Übersetzungen auch als »Funktionalismus des Schlimmsten« oder »Funktionalismus zum Schlechteren« wiedergegeben). Gemeint ist eine pessimistische teleologische Auffassung der sozialen Welt. Zu diesem Begriff siehe das Seminar von 1987, in: Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, übersetzt von Hella Beister, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 133: »Ich halte sehr wenig von dem Begriff Apparat, der für mich das Trojanische Pferd des Funktionalismus zum Schlechteren ist: Ein Apparat ist eine für bestimmte Zwecke programmierte Höllenmaschine. (Das Phantasma von der Verschwörung, die Idee, daß ein dämonischer Wille hinter allem steckt, was in der sozialen Welt geschieht, geistert durch das ganze >kritische< Denken.) Bildungssystem, Staat, Kirche, politische Parteien oder

Gewerkschaften sind keine Apparate, sondern Felder. In einem Feld kämpfen Akteure und Institutionen [...] nach den [...] für diesen Spiel-Raum konstitutiven Regularitäten und Regeln [...]. Diejenigen, die in einem gegebenen Feld herrschen, sind in der Position, es zu ihrem Vorteil funktionieren zu lassen, müssen aber immer mit dem Widerstand, dem Protest, den Forderungen, den ›politischen‹ oder auch nicht politischen Ansprüchen der Beherrschten rechnen.«

10 Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, a.a.O., S. 43-76.

Kalender und Struktur der Zeitlichkeit

*Mit anderen Worten, um vorab zu resümieren, was ich Ihnen darlegen werde, würde ich sagen, daß Staat der Name ist, den wir – um eine Art von deus absconditus zu bezeichnen – den verborgenen, unsichtbaren Prinzipien der sozialen Ordnung, der physischen und zugleich symbolischen Herrschaft sowie der physischen und symbolischen Gewalt verleihen. Um diese logische Funktion der moralischen Integration verständlich zu machen, werde ich einfach ein Beispiel entwickeln, das geeignet ist, das bisher Gesagte zu verdeutlichen. Es gibt nichts Banaleres als 25den Kalender. Der republikanische Kalender mit seinen gesetzlichen Fest- und Ferientagen ist etwas völlig Triviales, dem wir keine Aufmerksamkeit schenken. Wir akzeptieren ihn als selbstverständlich. Unsere Wahrnehmung der Zeitlichkeit richtet sich nach den Strukturen dieser öffentlichen Zeit. In *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*¹¹ erinnert Maurice Halbwachs daran, daß jede Vergegenwärtigung von Erinnerungen von den – wie er sagt – sozialen Rahmungen des Gedächtnisses abhängig ist, das heißt von den spezifisch sozialen Orientierungspunkten, anhand deren wir unser privates Leben organisieren. Es ist dies ein schönes Beispiel für das Öffentliche im Herzen des Privaten: Im Innersten unseres Gedächtnisses entdecken wir den Staat, die gesetzlichen (zivilen oder religiösen) Feiertage, und begegnen spezifischen Kalendarien unterschiedlicher Kategorien, dem Kalender der Schulferien oder dem des Kirchenjahres. Wir stoßen hier also wieder auf ein ganzes Bündel von Strukturen der sozialen Zeitlichkeit, markiert durch soziale Orientierungspunkte und kollektive Aktivitäten. Und man konstatiert diese sozialen Strukturen im Innersten unseres individuellen Bewußtseins.*

Man könnte hier die alten, aber immer noch gültigen Analysen aufnehmen, die Pierre Janet zu den Verhaltensweisen beim Erzählen geliefert hat:¹² Es liegt auf der Hand, daß wir uns, wenn wir von etwas erzählen, das eine zeitliche Dimension enthält, wenn wir Geschichte erzählen, an Kategorisierungen orientieren, die selbst das Produkt der Geschichte sind und sogar zu Prinzipien der Vergegenwärtigung der Geschichte geworden sind. Halbwachs notierte etwa die Unterhaltung zweier Personen, die sagen: »In jenem Jahr war ich in der Sexta, ich war in jener Stadt, wir waren Mitschüler ...« Wenn zwei soziale Subjekte sich über ihre erlebte Zeit austauschen können, das heißt über eine Zeit, die nach bergsonscher Logik inkommensurabel und inkommunikabel ist, so ist das möglich auf der Grundlage dieser Einigkeit über die zeitlichen Orientierungspunkte, die in Form eines Kalenders von Festen, »Feierlichkeiten« und alljährlich wiederkehrenden Zeremonien in die Objektivität eingeschrieben sind, aber auch ins Bewußtsein, ins Gedächtnis der einzelnen Akteure. All das ist eng verbunden mit dem Staat. Revolutionen erneuern die offiziellen Kalendarien – »die offiziellen« soll heißen: die in den Grenzen einer bestimmten Gesellschaft allgemein gültigen, im Gegensatz zu den privaten. Wir können private Kalender haben, doch sie sind selber auf allgemeine Kalendarien bezogen; sie sind Einkerbungen in Intervalle, die vom allgemeinen Kalender innerhalb der Grenzen einer Gesellschaft markiert werden. Machen Sie einmal die amüsante Probe, nehmen Sie die Feiertage aller europäischen Länder: Die Niederlagen der einen sind die Siege der anderen ... die Kalendarien sind nicht völlig deckungsgleich, die katholischen religiösen Festtage haben in den protestantischen Ländern weniger Gewicht ...

Es gibt eine ganze Struktur der Zeitlichkeit, und ich denke, daß die Brüsseler Technokraten, wenn sie eines Tages ernsthafte Dinge tun wollen, unvermeidlich an den Kalendern arbeiten werden. Dann wird man bemerken, daß mit den Festen äußerst tief sitzende mentale Gewohnheiten verbunden sind, an denen die Leute sehr hängen. Man wird bemerken, daß diese Kalendarien, die selbstverständlich scheinen, mit sozialen Errungenschaften verbunden sind: Der 1. Mai ist ein Datum, das viele nicht

so leicht aufgeben werden; für andere wird Himmelfahrt ein wichtiges Datum sein. Erinnern Sie sich an die Debatte, die durch das Vorhaben ausgelöst wurde, die Feier des 8. Mai zu streichen. Wir kaufen jedes Jahr einen Kalender, wir kaufen Selbstverständliches, wir kaufen ein ganz fundamentales Strukturierungsprinzip, das eine der Grundlagen der sozialen Existenz ist und zum Beispiel bewirkt, daß wir uns zu einem Treffen verabreden können. Gleiches kann man über die einzelnen Stunden des Tages sagen. Es ist Konsens, und ich kenne keinen Anarchisten, der nicht die Uhr umstellt, wenn wir zur Sommerzeit übergehen, der nicht ein ganzes Bündel von Dingen als selbstverständlich akzeptiert, die letztlich auf die Staatsmacht verweisen, wie man übrigens sieht, wenn unterschiedliche Staaten bei einer scheinbar so harmlosen Sache im Spiel sind.

Dies ist eines der Dinge, die ich im Sinn hatte, als ich sagte, der Staat sei eines der Prinzipien der öffentlichen Ordnung und die öffentliche Ordnung sei nicht bloß Polizei und Armee, wie die Webersche Definition unterstellt – Monopol der physischen Gewalt. Die öffentliche Ordnung beruht auf Zustimmung: Die Tatsache, daß man morgens zu einer bestimmten Stunde aufsteht, setzt voraus, daß man die Uhrzeit akzeptiert. Die sehr schöne, rein intellektuelle Analyse Sartres »Ich bin frei, ich kann auch nicht zur Arbeit gehen, ich habe auch die Freiheit, nicht aufzustehen«¹³ ist falsch, wenn auch sehr verführerisch. Abgesehen davon, daß diese Analyse zu verstehen gibt, daß es jedermann freistehe, die Idee der Uhrzeit nicht zu akzeptieren, sagt sie auf einer tieferen Ebene, die Anerkennung der Uhrzeit sei bereits etwas ziemlich Außergewöhnliches. Nicht alle Gesellschaften in allen Ländern zu allen Zeiten hatten eine öffentliche Zeit. Doch wenn mehrere Städte sich verbündeten oder mehrere Stämme zusammenkamen, bestand einer der ersten Akte der zivilen Bürokratien, der Beamten, historisch darin, eine öffentliche Zeit zu schaffen; alle Staatengründer sind, wenn es denn möglich ist, durch anthropologische Vergleiche so weitreichende Genealogien herzustellen, mit diesem Problem konfrontiert. (Wenn man über Gesellschaften ohne Staat arbeitet, ohne dieses Etwas, das wir Staat nennen, die segmentären Gesellschaften etwa, in denen es Clans oder Gruppen von Clans, aber kein zentrales Organ gibt, das Inhaber des Monopols der

physischen Gewalt wäre, und keine Gefängnisse, hat man es neben anderen Problemen mit dem der Gewalt zu tun: Wie ist die Gewalt zu schlichten, wenn es oberhalb der Familien, die in eine Blutrache verstrickt sind, keine Instanz gibt?)

Es ist in der Anthropologie Tradition, Kalendarien zu sammeln: den agrarischen Kalender der Bauern, aber auch den Kalender der Frauen, der jungen Leute, der Kinder usw. Diese Kalender sind nicht notwendig im selben Sinne wie unsere Kalender miteinander kongruent. Sie sind grob aufeinander abgestimmt: der Kalender der Kinderspiele, der Kalender der kleinen Jungen, der kleinen Mädchen, der Jugendlichen, der jungen Hirten, der erwachsenen Männer, der erwachsenen Frauen – Küche oder weibliche Tätigkeiten –, all diese Kalender stimmen im großen und ganzen miteinander überein. Aber niemand hat ein Blatt Papier genommen – der Staat ist an die Schrift gebunden –, um all diese Kalendarien miteinander in Einklang zu bringen und zu sagen: »Sieh mal, es gibt eine kleine Diskrepanz zwischen der Sommersonnenwende und ...« Es gibt noch keine Synchronisierung aller Tätigkeiten. Nun ist aber diese Synchronisierung eine stillschweigende Voraussetzung für das gute Funktionieren der sozialen Welt; man müßte einmal all die Leute zählen, die von der Aufrechterhaltung der zeitlichen Ordnung leben, die an der Aufrechterhaltung der zeitlichen Ordnung interessiert sind, deren Aufgabe es ist, die Zeitlichkeit zu regeln.

Wenn Sie an sehr berühmte Texte zurückdenken wie das vorzügliche Buch von Lucien Febvre über Rabelais,¹⁴ werden Sie sehen, daß jene Periode, in der sich das herausbildet, was wir den Staat nennen werden, interessante Phänomene aufweist, die den sozialen Gebrauch der Zeitlichkeit betreffen: die kollektive Regulation der Zeit, die wir als selbstverständlich betrachten, mit Uhren, die beinahe gleichzeitig schlagen, mit Leuten, die alle eine Uhr tragen. All das ist noch nicht so lange her. Eine Welt, in der diese öffentliche Zeit noch nicht konstituiert, instituiert, garantiert ist, nicht nur durch objektive Strukturen – Kalender, Uhren –, sondern auch durch mentale Strukturen – Leute, die eine Uhr haben wollen und die es gewohnt sind, nach ihr zu sehen, die Verabredungen treffen und rechtzeitig da sind. Diese Art der Zeit-Buchführung, die zugleich eine öffentliche Zeit und ein öffentliches

Verhältnis zur Zeit voraussetzt, ist eine vergleichsweise neue Erfindung, die mit dem Aufbau staatlicher Strukturen in Beziehung steht.

29 *Wir sind hier weit entfernt von den Gramscischen Predigten über den Staat und die Hegemonie. Das schließt nicht aus, daß diejenigen, die diese Uhren regulieren oder selbst von diesen Uhren reguliert werden, im Vorteil gegenüber denen sind, die weniger reguliert werden. Man muß zunächst diese anthropologisch grundlegenden Dinge analysieren, will man das eigentliche Funktionieren des Staates verstehen. Dieser Umweg, der wie ein Bruch mit der kritischen Gewalt der marxistischen Tradition aussehen mag, erscheint mir absolut unumgänglich.*

11 *Maurice Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, aus dem Französischen von Lutz Geldsetzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 [Original 1925].*

12 *Pierre Janet hatte von 1902 bis 1934 den Lehrstuhl für experimentelle und vergleichende Psychologie am Collège de France inne. Bourdieu spielt wohl auf Janets Buch L'Évolution de la mémoire et de la notion de temps, Paris: Chahine 1928, an.*

13 *⟨Vgl. Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften, Bd. 3), übersetzt von Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991, S. 141.⟩*

14 *Lucien Febvre, Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais, aus dem Französischen von Gerda Kurz und Siglinde Summerer, Stuttgart: Klett-Cotta 2002 [Original 1947].*

Die staatlichen Kategorien

Gleiches kann man für den öffentlichen Raum zeigen, indem man ihm jedoch einen anderen Sinn gibt als den ziemlich trivialen, den Habermas ihm zuspricht und den alle Welt ihm nachspricht.¹⁵ Es wäre eine ganz grundlegende Analyse zu leisten zu der Frage, was die Struktur eines Raumes ist, in dem Öffentliches und Privates einander entgegengesetzt sind, in dem der öffentliche Platz dem Haus, aber auch dem Palast gegenübersteht. Es gibt Arbeiten über diese Differenzierung des städtischen Raums. Anders gesagt, was wir den Staat nennen, was wir undeutlich meinen, wenn wir an den Staat denken, ist eine Art Prinzip der öffentlichen Ordnung, nicht nur im

Sinne seiner evidenten physischen Formen, sondern auch seiner unbewußten, scheinbar ganz und gar evidenten symbolischen Formen. Eine der allgemeinsten Funktionen des Staates ist die Produktion und Kanonisierung sozialer Klassifikationen.

*Es ist kein Zufall, wenn es ein enges Band zwischen Staat und Statistik gibt. Die Historiker sagen, daß der Staat mit dem Auftreten von Volkszählungen beginnt, mit Erhebungen über den 30Besitz von Gütern – nach einer fiskalischen Logik, denn um Steuern zu erheben, muß man wissen, was die Leute besitzen. Ihr Ausgangspunkt ist das Verhältnis zwischen der Volkszählung (census) und dem censor, der die Prinzipien der legitimen Einteilungen aufstellt, die Kategorisierungsprinzipien, die so evident sind, daß sie nicht zum Gegenstand von Erörterungen werden. Man kann über die Teilung in soziale Klassen diskutieren, doch der Gedanke, daß es Kategorien gibt, steht nicht zur Diskussion. Die Aufschlüsselung der Berufsgruppen *«catégories socio-professionnelles»* zum Beispiel, die das INSEE¹⁶ vornimmt, ist ein typisches staatliches Produkt. Diese Berufsgruppen sind nicht bloß ein Instrument, das Messungen ermöglicht und somit den Regierenden erlaubt, die Regierten zu kennen, sondern auch legitime Kategorien, ein *nomos*, ein innerhalb der Grenzen einer Gesellschaft allgemein anerkanntes Kategorisierungsprinzip, über das man nicht diskutieren kann; man schreibt sie auf den Personalausweis, man findet sie auf dem Lohnzettel, »Lohnstufe 3«, »Besoldungsgruppe soundso«. Man wird also vom Staat quantifiziert, codiert; man hat eine staatliche Identität. Zu den Funktionen des Staates gehört natürlich die Schaffung einer legitimen sozialen Identität; das heißt, selbst wenn man mit diesen Identitäten nicht einverstanden ist, muß man sich mit ihnen arrangieren. Ein Teil der sozialen Verhaltensweisen, etwa die Revolte, kann von denselben Kategorien determiniert sein, gegen die der Revoltierende revoltiert. Das ist eines der großen Prinzipien soziologischer Erklärung: Diejenigen, die Schwierigkeiten mit dem Bildungssystem haben, werden oft von ebendiesen Schwierigkeiten geprägt, und manche intellektuelle Karrieren werden gänzlich von einem unglücklichen Verhältnis zum Bildungssystem bestimmt, das heißt, ohne es*

zu wissen, von der Bemühung, eine vom Staat auferlegte legitime Identität zu dementieren.

Der Staat ist diese wohlbegründete Illusion, dieser Ort, der wesentlich deshalb existiert, weil man glaubt, er existiere. Diese ³¹illusorische, doch vom Konsens kollektiv als gültig bestätigte Realität ist der Ort, auf den man verwiesen wird, wenn man eine gewisse Reihe von Phänomenen – Schulzeugnisse, Berufsqualifikationen oder Kalender – zurückverfolgt. Schritt für Schritt rückwärts gehend, gelangt man an einen Ort, der für all das grundlegend ist. Diese mysteriöse Realität existiert dank ihrer Effekte und dank des kollektiven Glaubens an ihre Existenz, eines Glaubens, dem diese Effekte zugrunde liegen. Sie ist etwas, das man nicht mit dem Finger berühren oder so behandeln kann, wie es der Vertreter der marxistischen Tradition tut, wenn er sagt: »Der Staat tut dies«, »der Staat tut das«. Ich könnte Ihnen Kilometer von Literatur nennen, in denen das Wort »Staat« als Handlungssubjekt, als Subjekt von Aussagesätzen, vorkommt. Dies ist eine ganz gefährliche Fiktion, die uns daran hindert, den Staat zu denken. Als Präambel wollte ich Ihnen also sagen: Achtung, alle Sätze, die den Staat als Subjekt haben, sind theologische Sätze – was nicht heißt, daß sie falsch wären, insofern der Staat eine theologische Entität ist, das heißt eine Entität, die durch den Glauben existiert.

15 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin: Luchterhand 1962. <Habermas' Begriff der »Öffentlichkeit« wurde in der französischen Übersetzung des Buches als *espace public* – und sogar als *publicité* – wiedergegeben: *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, übersetzt von Marc M. de Launay, Paris: Payot 1978.>

16 <Das Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) ist in Frankreich das staatliche Amt für Statistik, das Volkszählungen durchführt und Konjunkturdaten erhebt.>

Die staatlichen Akte

Um der Theologie zu entgehen, um dieses Haften an der Existenz des Staates, das in unsere mentalen Strukturen eingeschrieben ist, radikal kritisieren zu