

RESEARCH

Anja Trebbin

Zur Komplementarität des Denkens

Politisches Engagement
von Foucault und Bourdieu



Springer VS

Zur Komplementarität des Denkens

Anja Trebbin

Zur Komplementarität des Denkens

Politisches Engagement von Foucault
und Bourdieu

Anja Trebbin
Berlin, Deutschland

Dissertation Freie Universität Berlin, 2012
D 188

ISBN 978-3-658-03208-1
DOI 10.1007/978-3-658-03209-8

ISBN 978-3-658-03209-8 (eBook)

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Danksagung

Ich danke der Rosa-Luxemburg-Stiftung für drei Jahre materielle und ideelle Förderung; Gunter Gebauer für die Betreuung dieses Dissertationsprojekts, für Austausch, Anregungen und Diskussionen; meiner Mutter, Hiltrud Trebbin, für ihre Motivation und Anteilnahme in jeder Hinsicht und meinem Vater, Klaus Trebbin, für die materielle Unterstützung während der Abschlussphase; Ferdinand von Mengden für den Zuspruch, mich überhaupt auf das Unternehmen ‚Promotion‘ einzulassen und außerdem dafür, dass er mir erklärt hat, was in ein gutes Exposé gehört; Cornelia Jönsson, die nach der Lektüre jenes Exposés befand, die dort geplante Arbeit sei es wert, geschrieben zu werden; schließlich allen meinen Freunden und Freundinnen, die akzeptiert haben, dass ich immer zu wenig Zeit für sie hatte.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
------------------	----

Erster Teil: Bourdieu – Die Konstitution des gesellschaftlichen Akteurs

1 Subjektivismus, Objektivismus und die Theorie der Praxis.....	31
1.1 Voraussetzungen der Soziologie.....	32
1.2 Die Abkehr vom Strukturalismus	34
1.3 Zur Kritik der theoretischen Vernunft	40
1.4 Der dritte Weg: praxeologische Erkenntnis.....	43
2 Jenseits von Autonomie und Automatismus: der Akteur und sein Habitus	46
2.1 Forschungspraktisches Grundproblem.....	46
2.2 Bourdieus kreative Aneignung des theoretischen Materials.....	48
2.3 Der Habitus – ein strukturiertes und strukturierendes Dispositionssystem	54
2.4 Der Habitus als körperliches Prinzip	58
2.5 Habitus und Feld: eine dialektische Beziehung	64
3 Politische Ordnung – eine Ordnung der Körper	74
3.1 Die Kraft des Symbolischen	75
3.2 Der Körper als Zielscheibe symbolischer Gewalt.....	79
3.2.1 Ein Beispiel: Zum Manne erhoben, zur Frau gebeugt.....	83

4	Die Stellung des Akteurs im sozialen Raum	92
4.1	Die Kapitalformen als Bindeglieder zwischen Feld und Habitus	92
4.2	Das Raummodell	101
4.2.1	Der Raum der Positionen	107
4.2.2	Der Raum der Stellungnahmen	113
4.2.3	Zur Homologie der Räume.....	116
4.3	Der Habitus in Feld und Raum	119

Zweiter Teil: Foucault – praktische Subjektivität

1	Die Dekonstruktion des Subjekts und das Projekt der Archäologie ..	127
1.1	Wahnsinn und Gesellschaft‘ und ‚Die Ordnung der Dinge‘: zwei Facetten der Subjektkritik in Foucaults frühen Arbeiten.....	127
1.1.1	Das Vernunftsubjekt als Resultat der Ausschließung seines Anderen	131
1.1.2	Das Subjekt und sein Eigenes: Foucaults Archäologie der modernen Erkenntnisordnung	154
1.2	Grenzen der Archäologie: methodische Fragen, Widersprüche und Leerstellen	193
2	Genealogie: Das Subjekt im Netz der modernen Macht	200
2.1	Der Weg zur Machtanalytik.....	200
2.2	Macht, Wissen und Subjekt	206
2.2.1	Funktionsweisen moderner Macht	210
2.2.2	Das Subjekt als Machteffekt	227
2.3	Disziplinarsubjekt, Geständnissubjekt und Bourdieus Akteur – eine Verhältnisbestimmung	259

3	Perspektivenwechsel: Die Einführung einer relativen Subjektautonomie	285
3.1	Regierung und Gouvernamentalität	289
3.2	Die Entdeckung der Selbsttechniken	298
3.3	Verschiebungen in Foucaults Machtkonzept	302
3.4	Subjektivität aus neuer Perspektive	306
4	Das moderne Subjekt als Produkt von Selbsttechnologien	309
4.1	Lebenskunst, Selbstsorge und Existenzästhetik im klassischen Griechenland.....	315
4.2	Die römisch-hellenistische Epoche: ein Goldenes Zeitalter der Selbstsorge.....	328
4.2.1	Das Verhältnis von Selbstsorge und Selbsterkenntnis im Wandel.....	338
4.3	Die Hermeneutik des Begehrens im Frühchristentum	345
4.4	Akteur und selbstethisches Subjekt	354

Dritter Teil: Widerstand und Politik nach Bourdieu und Foucault

1	Bourdieu: Denjenigen eine Stimme geben, die sonst keine haben	369
1.1	Der Korporativismus des Universellen und die politische Legitimation der Wissenschaftler und Künstler.....	370
1.2	Politische Initiativen	376
1.2.1	Anfänge und Entwicklung des wissenschaftsexternen Engagements Bourdieus.....	376
1.2.2	Bourdieu's Offensive gegen den Neoliberalismus und seine Unterstützung sozialer Bewegungen	380
1.2.3	Für eine „Internationale der Intellektuellen“	388
1.3	Charakterisierung des politischen Engagements Bourdieus	391

2	Foucault: Unterdrückung bekämpfen, Identifizierungen unterlaufen	400
2.1	Gesellschaftliche Kämpfe.....	400
2.2	Selbstethik und Lebensform.....	413
2.3	Charakterisierung des politischen Engagements Foucaults.....	427
3	Ausblick: Politische Handlungsstrategien nach Foucault und Bourdieu – für eine Politik der integrativen Dimension	434
3.1	Drei Handlungsfelder.....	437
3.2	Eine universalismuskritische Realpolitik der Vernunft.....	447
	Literaturverzeichnis.....	453

Einleitung

Bourdieu wandte sich von der Philosophie ab, um mit leidenschaftlicher Hingabe sozialwissenschaftlich zu arbeiten. Foucault hingegen gab das philosophische Feld nie auf. Während Bourdieu die gesellschaftliche Gegenwart untersuchte, wählte Foucault weitgehend historische Gegenstände. Darüberhinaus hat Bourdieu selbst immer wieder auf verschiedene Differenzen zu Foucault hingewiesen.¹ Kann es fruchtbar sein, beide Denker im Rahmen einer Forschungsarbeit aufeinander zu beziehen?

Trotz aller Unterschiede zwischen Foucault und Bourdieu zeigen sich Parallelen, die es erlauben, ihre theoretischen Ansätze zueinander ins Verhältnis zu setzen. Verschiedene Ausgangspunkte wären denkbar: ihr Anknüpfen an bestimmte theoretische Traditionen (zum Beispiel wissenschaftsphilosophischer Art), ihre kritische Haltung gegenüber Marx, ihr Nonkonformismus gegenüber dem strukturalistischen akademischen Mainstream ihrer Zeit oder ihr Verständnis von Macht. Auffällig ist auch die ähnliche Rolle, die Praxis in beiden Ansätzen spielt. Auf dieser Beobachtung gründet folgende These, die meine Rekonstruktion der Theorien Foucaults und Bourdieus leiten wird: Beide Denker beziehen sich auf die gesellschaftliche Praxis um zu erklären, wie ein Subjekt generiert wird. Sowohl bei Foucault als auch bei Bourdieu funktioniert Praxis als Medium der Subjektkonstitution.²

Eine These, die zunächst Widerspruch provozieren mag: Ist es nicht so, dass Foucault und Bourdieu sich dem gesellschaftlich situierten Einzelnen mit ganz unterschiedlichen Ansätzen nähern? Beschäftigt Foucault sich nicht eher auf philosophische Weise mit dem Subjekt, während es Bourdieu ganz soziologisch um Akteure geht? Das ist richtig, widerspricht aber nicht dem eben Gesagten. Terminologisch gesehen gibt es tatsächlich kein Subjekt bei Bourdieu. Doch auch wenn er sich stattdessen auf den Akteur bezieht,³ verwirft er die Subjektkon-

¹ Vgl. Staf Callewaert: Bourdieu, Critic of Foucault: The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy. In: *Theory, Culture, Society*, 2006, Nr. 23, S. 73-98.

² Die Betrachtung des Verhältnisses von sozialer Praxis und Subjektproduktion ist vom Machtthema allerdings nicht zu trennen, da soziale Praxis immer auch Machtausübung bedeutet. Der Ausgangspunkt dieser Arbeit ist aber ein anderer. Ich entfalte meine Untersuchung von Bourdieus und Foucaults Praxisbezug her und nicht vom Machtthema. Schließlich will ich Praxis nicht nur im Bezugsrahmen von Macht thematisieren, sondern in letzter Instanz Möglichkeiten einer oppositionellen, (soweit wie möglich) autonomen, Praxis untersuchen.

³ Bourdieu bevorzugte allerdings den Begriff ‚agent‘. Er hat sich gegen ‚acteur‘ ausgesprochen, da dieses Wort im Französischen hauptsächlich ‚Schauspieler‘ bedeutet. ‚Agent‘ bezeichnet hingegen den Handelnden, aber auch den ‚Agenten‘ im Dienste einer Organisation – jemanden, der einer bestimmten Macht verpflichtet ist. Diese Konnotation schwingt bei Bourdieu mit: Niemand handelt nur für sich. In individuellen Handlungen macht sich die Gesellschaft bemerkbar. Das deutsche Wort

tegorie nicht vollkommen,⁴ sondern verabschiedet diese Idee in ihrer transzendentalen Bedeutung kantischer Tradition. Im Habituskonzept erscheint Subjektivität als Ergebnis gesellschaftlicher Praxis: „Der Habitus ist die sozialisierte Subjektivität.“⁵

Zentral für den Entstehungsprozess der sozialisierten Subjektivität – und das gilt sowohl für Foucault als auch für Bourdieu – ist die Verbindung, die Praxis und Körper miteinander eingehen. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis so mancher Ähnlichkeiten zwischen beiden Ansätzen: in der Vorstellung eines durch gesellschaftliche Praxis erzeugten Subjekts bzw. Akteurs – und zwar durch eine Praxis, die sich auf den Körper bezieht. Der Geist wird erst durch Indienstnahme der somatischen Dimension erreicht. Wird Subjektivität als wesentlich praktisches Verhältnis bestimmt, so liegt hierin die Zurückweisung der Gleichsetzung von Subjektivität und Selbstbewusstsein (Descartes) sowie derjenigen von Subjektivität und Selbstbestimmung (Sartre). Der Subjektstatus gründet sich in diesem Rahmen primär auf Handeln und Können und weniger auf Bewusstsein.⁶

Ein derartiges Subjektivitätsverständnis bricht nicht nur mit den Modellen von transparentem Selbstbewusstsein und vollkommener Selbstbestimmung, sondern ebenso mit deterministischen Vorstellungen. Die Entstehung von Subjektivität unterhalb von Reflexionsprozessen bedeutet keinesfalls, dass Subjekt und Akteur konditionierte Entitäten wären. Das in praktischen Vollzügen generierte Gesellschaftsmitglied befindet sich sowohl bei Foucault als auch bei Bourdieu zwar fernab der Höhen luziden Selbstbewusstseins und reiner Willensfreiheit, ohne aber deshalb in die Niederungen des Determinismus hinab zu fallen:

„Agent“ funktioniert aber nicht als Übersetzung, da hierzu in erster Linie „Geheimagent“ assoziiert wird. Vgl. Beate Kraus, Gunter Gebauer: *Habitus*. Bielefeld 2002, S. 84.

⁴ Wie es hingegen im als ‚postmodern‘ bezeichneten Denken vorkommt. Dort wird das Subjekt in objektiven Strukturen, Systemen und Ereignisfolgen oder auch in einer unendlichen Pluralität von Ereignisfolgen aufgelöst – etwa bei Baudrillard, Deleuze, Barthes, Derrida. Lacan und die Vertreter von systemtheoretischen Ansätzen begreifen Subjektivität als durch unterschiedliche – vor allem semiotische – Systeme konditioniert und annullieren so ihre Wirkungsmächtigkeit. Vgl. Rupert Guth: *Moraltheologie und die (post)moderne Signatur der Gegenwart*. Berlin 1999, S. 12.

Allerdings gibt es auch hier immer wieder Debatten, wie der Bezug einzelner postmoderner Denker zur Subjekt-kategorie genau zu bewerten ist. Torsten Hoffmann diskutiert Lyotards Position in: *Konfigurationen des Erhabenen*. Zur Produktivität einer ästhetischen Kategorie in der Literatur des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts. Berlin 2006, S. 35f.

⁵ Pierre Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant: *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/M. 1996, S. 159.

⁶ Vgl. Christoph Menke: *Zweierlei Übung*. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Michel Foucault. *Zwischenbilanz einer Rezeption*, hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt/M. 2003, S. 287.

Subjektivität erscheint bei Foucault als Handlungsfähigkeit, die sich in zweierlei Modi äußern kann – einmal in der Ausführung einer Vorgabe (Foucaults Untersuchungsschwerpunkt in den siebziger Jahren) und zudem in der Führung seiner selbst (Schwerpunkt in den achtziger Jahren).⁷ Beides ist miteinander verbunden: Bereits die Ausführung setzt eine gewisse Fähigkeit zur Selbstführung voraus. Hier liegt das Scharnier verborgen, mit dessen Hilfe Foucault sich in den achtziger Jahren einem autopoietischen Subjekt zuwenden kann.⁸ Bourdieu bricht seinerseits durch sein Konzept des Habitus als generativer Struktur mit der streng strukturalistischen Idee eines hermetischen Kausalzusammenhangs von Struktur und Handlung.

Anders als in Parsons' Rollentheorie wird Gesellschaft von Bourdieu nicht als dem Individuum entgegengesetzte Größe gedacht. Stattdessen ist der Einzelne von Beginn an in den praktischen Gesellschaftszusammenhang eingebunden. Dem menschlichen Handeln wird eine spezifisch körperliche Qualität zuerkannt. Gesellschaftliche Ordnung entsteht auf dieser Basis nicht vornehmlich durch kognitive Entwürfe, sondern performativ, das heißt in der sozialen Praxis selbst, in die der Körper unmittelbar eingebunden ist.⁹ Auf diesem Weg wird letzterer zum Speicher gesellschaftlicher Gepflogenheiten.¹⁰

So erscheint folgende These plausibel: Die Vorstellung, dass Subjektivierungsprozesse primär praktisch ablaufen, bezieht die Gesellschaft mit ein und besitzt somit politische Implikationen und Konsequenzen. Verlegten Konzeptionen, die ihr Primat beim freien Willen ansiedeln, die Herausbildung von Subjektivität auf die Ebene eines von äußeren Bedingungen weitgehend unabhängigen Prozesses,¹¹ so begreifen Foucault und Bourdieu die subjektbildende Praxis als Ort gesellschaftlicher Auseinandersetzungen.

⁷ Foucault selbst gliedert sein Schaffen in drei Hauptphasen: die Analyse der diskursiven Praktiken (sechziger Jahre), die Analyse der Machtbeziehungen (siebziger Jahre, vor allem bis 1977) und die Analyse der Formen und Modalitäten in denen das Subjekt sich auf sich selbst bezieht (achtziger Jahre). Vgl. Michel Foucault: Schriften Bd. 4, Nr. 338: Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst. Frankfurt/M. 2005, S. 660-662. Ich bediene mich hier dieser Unterteilung, weil sie für meinen Untersuchungsschwerpunkt bei Foucault – die Konstitution des Subjekts unter Fremdeinfluss und der Übergang zu autokreativen Möglichkeiten – ein funktionsfähiges und jedem Foucault-Rezipienten sofort verständliches Raster bietet. Ebenso gibt es aber Argumente dafür, diese Einteilung abzulehnen und den Blick stattdessen „im Krebsgang“ auf Gegenstandsfelder Foucaults zu richten, die das chronologische Phasenmodell schneiden. Petra Gehring: Foucault – Die Philosophie im Archiv. Frankfurt/M. 2004, S. 11.

⁸ Vgl. Menke (2003), S. 286.

⁹ Etwa Begrüßungspraktiken, Tischsitten, das Einnehmen von Körperhaltungen usw.

¹⁰ Vgl. Kraus, Gebauer (2002), S. 75.

¹¹ Etwa Sartre: „Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, existiert nur in dem Maße, in welchem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen.“ Jean-

Diese grundsätzliche Gemeinsamkeit beider Denker verzweigt sich jedoch in eine Reihe von Differenzen: Beispielsweise betrachtet Bourdieu vornehmlich die gesellschaftliche Praxis als Gesamtzusammenhang, während Foucaults Praxisbezug in der isolierenden Betrachtung einzelner Praktiken besteht.¹² Bourdieu verankert seine Analysen von Machtwirkungen im Fundament einer konkreten Gesellschaft, während Foucault Macht als anonyme Kraft analysiert.¹³ Diese und andere Unterschiede gründen in einer ‚Wurzeldifferenz‘: Foucault interessiert sich in erster Linie (keineswegs ausschließlich) für die Unterdrückung, die das Subjekt durch Fremdzuschreibungen und Identitätskonstruktionen erleidet, sowie – als Konsequenz daraus – für Möglichkeiten der Selbstveränderung. Bourdieu hingegen fokussiert Unterdrückung als Resultat sozialer Benachteiligung, Ungleichheit und struktureller Gewalt. Er interessiert sich nicht für die Veränderung des Selbstbezuges seiner Akteure, sondern für die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse.

In den bisherigen Arbeiten, die Foucault und Bourdieu aufeinander beziehen, werden beide Denker entweder auf ihre Gemeinsamkeiten oder Differenzen hin untersucht.¹⁴ Ein solches Vorgehen verbaut den Blick für eine wesentlich produktivere Herangehensweise, nämlich die, Foucault und Bourdieu komplementär zu situieren, die Differenzen nicht als Gegensätze, sondern als Ergänzungen zu lesen.¹⁵

Paul Sartre: Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: ders., *Drei Essays*. Frankfurt/M. 1989, S. 22.

¹² Michel de Certeau bestimmt im Hinblick auf das Moment der Praxis eine Differenz zwischen Foucault und Bourdieu, die meines Erachtens in dieser schematischen Form nicht existiert: „What interests Bourdieu is the genesis, ‚the mode of the generation of practices‘; not as in Foucault, what they produce, but what produces them.“ Michel de Certeau: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley 1984, S. 58.

Das stimmt so nicht: Foucaults Untersuchungen richten sich durchaus auch darauf, wie bestimmte Praktiken entstehen konnten. Etwa in *Wahnsinn und Gesellschaft*: Welche strukturellen Entwicklungen gingen der Einsperrung der Wahnsinnigen voraus? Und Bourdieu interessiert sich wiederum für die Effekte symbolischer Praktiken – die in der Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen bestehen können.

¹³ Vgl. Beate Kraus: Zur Funktionsweise von Herrschaft in der Moderne: Soziale Ordnungen, symbolische Gewalt, gesellschaftliche Kontrolle. In: *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*, hrsg. von Robert Schmidt und Volker Woltersdorff. Konstanz 2008, S. 51.

¹⁴ Es gibt bisher wenig Arbeiten, die sich hauptsächlich mit dem Verhältnis der Ansätze Foucaults und Bourdieus zueinander befassen. Drei Beispiele: de Certeau (1984), Callewaert (2006) und Graham Ward: *Kulturkritik im Dienste der Theologie. Ein Vergleich zwischen Michel Foucault und Pierre Bourdieu*.

postmoderne-theologie.de/de/texte_graham_ward.html 01.04.2012

¹⁵ Auf diese Weise verfährt bisher nur Laura Kajetzke. Sie zeigt komplementäre Momente der Ansätze Foucaults und Bourdieus auf, aber mit einem anderen (nämlich diskursanalytischen) Schwerpunkt,

Foucaults detailreiche Analysen bestimmter Praktiken der Macht lassen sich hervorragend mit Bourdieus sozial rückgekoppelten Untersuchungen zu einem Verfahren mit umfassender heuristischer Tragfähigkeit verbinden. Gleiches gilt für die Schwerpunkte der Repression durch Identifizierung auf der einen Seite und der sozialen Ungleichheit, Benachteiligung und strukturellen Gewalt auf der anderen: Manche Phänomene von Marginalisierung oder gar Ausbeutung lassen sich erst dann verstehen, wenn die Konstruktion von Identitäten und die aus ökonomischem Mangel resultierende soziale Ausgrenzung zusammengedacht werden.

Vor diesem Hintergrund wird die tragende These der vorliegenden Arbeit verständlich: Die komplementären Aspekte der Ansätze Foucaults und Bourdieus ermöglichen die Formulierung einer Position, in der sich die Stärken und Schwächen beider Konzeptionen wechselseitig ausgleichen. Das bedeutet die Chance, Optionen politisch-oppositionellen Denkens und Handelns zu entwerfen, die eine Alternative zu bisherigen Herangehensweisen darstellen könnten.

Meine Dissertation besitzt zwei Ziele: ein wissenschaftlich-systematisches und ein praktisches. Es geht mir zum einen darum, das Verhältnis Foucaults und Bourdieus unter einem neuen Blickwinkel zu bestimmen, und damit zum Fortschritt in der Forschung beizutragen. Zum anderen möchte ich sozialen Bewegungen Impulse und Anregungen für künftiges Handeln bieten.

Lieferte nicht die Ähnlichkeit in der Beschaffenheit von Subjekt und Akteur – beide praktisch konstituiert – eine Foucault und Bourdieu gemeinsame Basis, so wäre ein Vergleich wenig weiterführend. Die Unterschiede fielen ohne ein geteiltes Fundament vermittlunglos auseinander und ließen sich nicht ergänzend aufeinander beziehen. In der vorliegenden Arbeit entwickle ich die parallele Rolle der Praxis im Denken Foucaults und Bourdieus, um von hier aus eine Reihe komplementärer Differenzen aufzuzeigen. Anhand dieses Materials formuliere ich schließlich eine Strategie politischen Widerstands, die mit Foucault über Bourdieu hinausgeht und mit Bourdieu wiederum über Foucault.

Der erste Teil dieser Arbeit ist der Rolle der Praxis bei Bourdieu gewidmet, der Entstehung und Eigenart des Akteurs. Über die Funktion im Konstitutionsprozess gesellschaftlicher Akteure hinaus wird Praxis – ihre Funktionsweise und spezifische Logik – in Bourdieus Arbeit zum Gegenstand einer Theorie. Diese Theorie rekonstruiere ich im ersten Kapitel des ersten Teils:

Die philosophischen und soziologischen Standpunkte in Frankreich lassen sich für die Zeit, in der Bourdieu begann wissenschaftlich zu arbeiten, in zwei Hauptgruppen gliedern. Solche, die das Subjekt bzw. in der Soziologie den Ak-

als ich ihn für meine Arbeit setze. Vgl. Laura Kajetzke: Wissen im Diskurs. Ein Theorienvergleich von Bourdieu und Foucault. Wiesbaden 2008.

teur in den Vordergrund stellen und andere, für die der soziale Zusammenhang – die objektiven Strukturen – von primärem Interesse ist. Bourdieus Intention besteht darin, zwischen den beiden hieraus resultierenden Erkenntnisweisen einer subjektivistischen Philosophie einerseits und einer objektivistischen andererseits zu vermitteln. Während die erkenntnistheoretische Position des Subjektivismus auf Gegebenheiten gerichtet ist, die unmittelbar mit den Erfahrungen sozialer Akteure verbunden sind (Praktiken, Wahrnehmungen, Gedanken), zielt die objektivistische Erkenntnis auf Sachverhalte ab, die relativ unabhängig von den Subjekten bestehen (objektive Strukturen, Systeme).¹⁶ Diesen Dualismus gilt es nach Bourdieu als falsches und Erkenntnis hemmendes Konstrukt zu überwinden.¹⁷

Der Subjektivismus besitzt seiner Ausfassung zufolge einen lediglich vorwissenschaftlichen Status, da er über eine Beschreibung der Praktiken, Wahrnehmungen und Erfahrungen der Akteure nicht hinaus käme. Dennoch erscheint Bourdieu die subjektivistische Annahme bewahrenswert, dass die Primärerfahrungen sozialer Akteure in der Erfassung von Wirklichkeit zu berücksichtigen sind. Der reine Objektivismus nämlich negiert, was für Bourdieu evident ist: Strukturen müssen hergestellt werden – die Sichtweisen, Klassifikationen und Interpretationen der Akteure sind konstitutiver Bestandteil der sozialen Welt.¹⁸ So entwickelt er in *Entwurf einer Theorie der Praxis* eine (praxeologische) Erkenntnistheorie, die dieser Auffassung Rechnung trägt.¹⁹

Die praxeologische Erkenntnisweise macht auf die Grenzen jeder theoretischen Erkenntnisform – ob subjektivistisch oder objektivistisch – aufmerksam.²⁰ Sowohl die subjektivistische als auch die objektivistische Perspektive verbleiben nach Bourdieu im Bereich der Theorie, das wissenschaftliche Paradigma definiere ihre Anwendbarkeit. Die Wissenschaft isoliere die epistemologisch-theoretische Praxis von den alltäglichen Handlungsanforderungen. Diese Gegenüberstellung zweier Modalitäten von Praxis bringt Bourdieu zufolge den Gegensatz zweier Erkenntnisweisen mit sich: Auf der einen Seite die wissenschaftliche, eben theoretische, auf der anderen Seite die praktische, die für soziale Akteure im Vollzug ihrer alltäglichen Praxis charakteristisch sei. Bourdieu

¹⁶ Vgl. Markus Schwingel: Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg 2005, S. 39.

¹⁷ Vgl. Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/M. 1987, S. 49, 52.

¹⁸ Vgl. Bourdieu, Wacquant (1996), S. 26.

¹⁹ Vgl. Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt/M. 1976, S. 146ff.

²⁰ Vgl. Bourdieu (1987), S. 52.

stellt sowohl Subjektivismus als auch Objektivismus der praktischen Erkenntnis gegenüber, die in den Anforderungen der sozialen Welt verankert ist.²¹

Die Theorie der Praxis stellt jedoch nur ein erstes theoretisches Werkzeug dar, das zur Überwindung des Dualismus von Subjektivismus und Objektivismus zwar notwendig, aber keineswegs hinreichend ist.²² Denn die Fragen nach der Entstehung von Praxis und praktischer Erkenntnis bleiben hier noch unklar. Um diese Problemstellung zu meistern, entwickelt Bourdieu den Begriff des Habitus, das Kernstück seines theoretischen Gesamtgebäudes.²³ Mit diesem Konzept befaße ich mich im zweiten Kapitel des ersten Teils.

Folgende Triade verdeutlicht die Stellung, die dem Begriff zukommt: externe, gesellschaftliche Strukturen – interne Habitusstrukturen – Zusammenfallen von Struktur und Habitus in der Akteurspraxis (Entäußerung der Habitusstrukturen im Handeln, welches die Produktion oder Reproduktion von Strukturen bewirkt).²⁴ In dieser Dialektik fungiert der Habitus „als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“²⁵. Er wird einerseits von den objektiven sozialen Strukturen strukturiert, andererseits filtert er die äußeren Einflüsse und bringt schließlich die soziale Praxis der Akteure hervor. Darum bezeichnet Bourdieu seine Habituskonzeption als eine „Theorie des Erzeugungsmodus der Praxisformen“²⁶.

Der Habitus generiert nicht nur Praktiken, sondern auch entsprechende Wahrnehmungs- und Urteilsschemata. Bourdieu entwirft hier gleichzeitig eine „Theorie der praktischen Erkenntnis der sozialen Welt“²⁷. Das Habituskonzept

²¹ Vgl. ebd., S 49.

²² Vgl. Pierre Bourdieu: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/M. 2001, S. 70-74.

Der Originaltitel lautet *Méditations pascaliennes*. Dem deutschen Titel fehlt die für Bourdieu sehr wichtige Facette des Pascal-Bezuges (wichtig zum Beispiel für die Rolle des Körpers und das Konzept der symbolischen Macht).

²³ Vgl. Schwingel (2005), S. 58-60; Bourdieu, Wacquant (1996), S. 154.

Bourdieu wollte seine Überlegungen nie als geschlossene Theorie verstanden wissen und seine einzelnen Konzeptionen nie als statische Begriffe. Allerdings hängen all seine Konzeptionen derart stark zusammen, dass es schwierig (und meines Erachtens auch nicht unbedingt notwendig) ist, die Formulierung ‚Theorie‘ zu vermeiden. Zudem: Paradoxe Weise hängt Bourdieus Bekanntheit vor allem an Überlegungen, die Begriffscharakter tragen (Habitus, symbolische Macht usw.).

²⁴ Vgl. Schwingel (2005), S. 76f.

²⁵ Pierre Bourdieu: *Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis*. In: *Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/M. 1970, S. 125-158.

²⁶ Bourdieu (1976), S. 164.

²⁷ Ebd., S. 148.

enthält damit sowohl eine Handlungs- als auch eine Erkenntnistheorie soziologischer Prägung.²⁸

Hiermit ist abstrakt die Koordinate bestimmt, die der Habitus formal in Bourdieus Gesamtarbeit einnimmt. Doch was steckt inhaltlich in diesem Begriff? Bourdieu schreibt: „Der Habitus ist ein sozial konstituiertes System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das durch Praxis erworben wird und konstant auf praktische Funktionen ausgerichtet ist.“²⁹ Diese Textstelle ist natürlich nicht hinreichend, um ein Verständnis des Habituskonzeptes zu entwickeln. Auch das entsprechende Kapitel in dieser Arbeit vermittelt für sich genommen noch kein wirklich umfassendes Verständnis. Das liegt daran, dass dieser Begriff in enger Verbindung zu anderen theoretischen Elementen Bourdieus steht, zum Beispiel zum sozialen Feld (in der vorliegenden Arbeit ebenfalls im zweiten Kapitel des ersten Teils zu finden), zur symbolischen Macht (erster Teil, drittes Kapitel), der Kapital- und Klassentheorie sowie dem sozialen Raum (erster Teil, viertes Kapitel). Doch immerhin ist die zuletzt zitierte Textstelle signifikant für ein ganz bestimmtes Moment: „durch Praxis erworben und auf praktische Funktionen ausgerichtet“ – Praxis fungiert beim Aufbau der Habitusstheorie als Schlüsselkategorie, und zwar in einer Weise, die in vielen Punkten Foucaults Überlegungen zum Disziplinarsubjekt ähnlich ist.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit befaße ich mich mit den Subjektsformen bei Foucault. Zentral sind hier das Disziplinarsubjekt und das selbstethische Subjekt. Doch zunächst, im ersten Kapitel dieses Teils, befaße ich mich mit zwei Werken, die diesen Konzeptionen vorausgehen: *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge*. In *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) formuliert Foucault im Rahmen seiner Untersuchung der Umgangsformen mit ‚Wahnsinnigen‘ (insbesondere mit Blick auf die Praktiken in der frühmodernen Nervenheilanstalt, vor allem in Samuel Tukes *Retreat*) erstmalig den Gedanken einer praktischen Produktion von Subjektivität/Identität. Hier liegen die Wurzeln seiner Überlegungen der siebziger Jahre. In *Die Ordnung der Dinge* (1966) und *Archäologie des Wissens* (1969) suspendiert er diese Idee vorübergehend und beleuchtet das Subjekt als Effekt von Diskursen. Die Probleme, die dieses (archäologische, diskursanalytische) Verfahren mit sich bringt – und die Foucault vor Fragen stellen, die er ‚verfahrensimmanent‘ schließlich selbst nicht mehr beantworten kann –, erweisen die Notwendigkeit einer Berücksichtigung bzw. Fokussierung der gesellschaftlichen Praktiken und den hiermit verbundenen Machtprozessen im Rahmen einer Analyse der Konstitution von Subjekten.

²⁸ Vgl. Schwingel (2005), S. 60.

²⁹ Bourdieu, Wacquant (1996), S. 154.

Das zweite Kapitel des zweiten Teils beleuchtet die Figur des Disziplinarsubjekts, die Foucault (nach dem Übergang zur genealogischen Analytik der Macht um 1971) in *Überwachen und Strafen* einführt. In den machtgeleiteten Analysen der siebziger Jahre ist die Praxis, die Foucault anhand einzelner Praktiken und Übungen untersucht, ein Instrument zur Normierung und Disziplinierung. Bestimmte Verhaltensformen und damit verbundene Überzeugungen werden den Körpern eingraviert. Die Bewusstseinsdimension bleibt hier im Hintergrund, denn Ziel der disziplinierenden Übung ist nicht, einen kognitiven Zugriff auf bestimmte Regeln zu schaffen, sondern deren Internalisierung auf leiblicher Ebene: „Die Übung ist [...] jene Technik, mit der man den Körpern Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholung, Unterschiedlichkeit und Abstufung auszeichnen. Indem sie das Verhalten auf einen Endzustand hin ausrichtet, ermöglicht die Übung eine ständige Charakterisierung des Individuums [...].“³⁰ In diesem Zusammenhang bildet die Formation jener Übungen, vermittels derer der Körper in bestimmte Kreisläufe (Arbeits-, Militär-, Schuldisziplin usw.) eingebunden wird, „ein Element in einer politischen Technologie des Körpers und der Dauer“³¹, die auf eine nie abgeschlossene Unterwerfung zielt.

Foucault erklärt, dass sich mit der Entstehung der Disziplinartechnologie – die Übung stellt nur eine ihrer Arbeitsweisen dar – eine Politik der Zwänge formiere, „die am Körper arbeiten, seine Elemente, seine Gesten, seine Verhaltensweisen kalkulieren und manipulieren.“³² Bourdieu seinerseits schreibt: „Die strengsten sozialen Befehle richten sich nicht an den Intellekt, sondern an den Körper, der dabei als ‚Gedächtnisstütze‘ behandelt wird.“³³ In der Forschung wurde diese Ähnlichkeit zwischen der Konstitution des Disziplinarsubjekts und des Habitus bereits kommentiert: „Das Habituskonzept findet sich versteckt auch in Foucaults Theorie: Wenn Bourdieu festhält, dass der Habitus durch investierte Arbeit des Akteurs, durch ‚Einübungsarbeit‘ entsteht, kann dieser Inkorporierungsprozess sozialer Strukturen aus der Perspektive Foucaults als Disziplin bzw. Disziplinierung beschrieben werden.“³⁴ Zwar fügt die Autorin einschränkend hinzu, dass Foucaults Überlegungen zu den Disziplinen nicht alle Facetten abdeckten, die der Habitus als das differenziertere Modell zu erklären beanspruche; dennoch zielten Foucault und Bourdieu auf denselben Punkt ab: Gesell-

³⁰ Michel Foucault: *Überwachen und Strafen*. Frankfurt/M. 1976, S. 207f.

³¹ Foucault (1976), S. 209.

³² Ebd., S. 176.

³³ Bourdieu (2001), S. 181.

³⁴ Kajetzke (2008), S. 76.

schaftliche Strukturen schreiben sich dem Körper durch Übungen vermittelt ein und wirken so identitätsbildend.³⁵

Dieser Punkt bildet in der Untersuchung Kajetzkes nur einen Nebenaspekt. Hier jedoch ist er zentral: Die Voraussetzung für das Nachdenken darüber, wie Subjekte sich bewusst und kritisch zu ihrer Vergesellschaftung verhalten können, bildet eine Analyse ihres Konstitutionsprozesses und der daraus resultierenden Beschaffenheit. Wenn Foucault und Bourdieu beides ähnlich bestimmen, liegt es nahe zu überprüfen, wie sich die in ihren Entwürfen jeweils anvisierten ‚Gegenhandlungen‘ zueinander verhalten und ob sich diese Konzeptionen befruchten können.

Bourdieu allerdings verwehrt sich dagegen, dass seine Rezipienten möglicherweise Assoziationen zu Foucault herstellen:

„Obwohl ich nicht viel von der typisch akademischen Übung halte, die darin besteht, alle mit der vorgelegten Analyse konkurrierenden Theorien Revue passieren zu lassen, um sich von ihnen abzusetzen [...] möchte ich doch auf den großen Unterschied hinweisen, der zwischen der Theorie der symbolischen Gewalt als jener Verkennung, die auf der unbewussten Anpassung der subjektiven an die objektiven Strukturen beruht, und Foucaults Theorie der Herrschaft als einer Disziplinierung oder Dressur besteht [...].“³⁶

Doch meines Erachtens ist Bourdieu bei der Einschätzung seiner Theorie nicht konsequent: Denn woraus resultiert die „unbewusste Anpassung“³⁷, wenn nicht aus den Strategien des Habitus, die sich intuitiv nach den ungeschriebenen Funktionsgesetzen des sozialen Raumes richten? Und das bedeutet: in letzter Instanz aus dem Habitus selbst, der sich in Bourdieus eigenen Worten aus einem System von „wie unauslöschliche Tätowierungen eingebrannte[n] Dispositionen“³⁸ zusammensetzt. Die Herstellung eines solchen tief im Körper verankerten Systems ist ebenso das Ziel der Disziplinen Foucaults.³⁹ Dieser hat sich allerdings nie, weder annähernd noch abgrenzend, auf Bourdieu bezogen.

³⁵ Vgl. ebd., S. 76f.

³⁶ Bourdieu, Wacquant (1996), S. 203.

³⁷ Wenn Bourdieu den Ausdruck ‚unbewusst‘ (oder das Unbewusste/Unbewusstsein) verwendet, so meint er das im Normalfall nicht im psychoanalytischen Verständnis. Der Habitus besteht und agiert unbewusst im Sinne von ‚unbemerkt‘, ‚immer schon vergessen‘. Er ist nicht mit Triebenergie besetzt. Vgl. Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt/M. 2009, S. 562ff.

³⁸ Bourdieu (2001), S. 181.

³⁹ Bourdieus Formulierung suggeriert, es ginge bei Foucault schlicht um Unterdrückung. Das zweite Kapitel des zweiten Teils der vorliegenden Arbeit zeigt, dass es bei Foucaults Disziplinartechnologie ebenso wenig um reine Repression geht, wie bei Bourdieus symbolischer Gewalt. Außerdem spricht

Sowohl das disziplinierte Subjekt als auch der Habitusbegriff werfen die Frage nach der Möglichkeit selbstbestimmten Handelns auf:

Der Habitus repräsentiert die Inkorporierung äußerer Strukturgesetze, die die kognitiven Strukturen der Individuen besetzen und fortan deren Handlungslogik prägen. Liegt hier ein Modell vor, das die determinierenden Strukturen einfach in die Innerlichkeit der Akteure verlegen würde?⁴⁰ Eine solche Deutung würde die feine Justierung dieses Ansatzes verfehlen, der sich zwar in einem epistemologischen Raum jenseits des phänomenologischen Subjektentwurfs befindet, einem Reduktionismus oder Determinismus aber ebenso fern steht. Wie schon angedeutet funktioniert der Habitus nicht so, dass er einfach nur die äußeren Einwirkungen in Handlungen überträgt, die dann notwendig reproduktiv wirken müssten. Er filtert vielmehr die Einflüsse der Strukturen und bringt erst dann Handlungen hervor. Er besitzt eine „kreative Kapazität“⁴¹, eine erfinderische Fähigkeit. Eine präzise Lektüre der Schriften Bourdieus muss jenem in der Vergangenheit immer wieder geäußerten „Determinismus-Vorwurf“⁴² eine Absage erteilen.

Das Disziplinarsubjekt scheint auf den ersten Blick vollkommen durch die gesellschaftliche Machtausübung bestimmt zu sein: Sein Inneres, sein Verhältnis von sich zu sich, entsteht durch die disziplinierenden Einwirkungen von außen – durch Machtpraktiken – und verdoppelt damit den disziplinierten Körper um eine immaterielle Größe. Doch Foucaults Konzept von Machtausübung umfasst Freiheit; das Subjekt vermag sich durchaus zu widersetzen: „Sobald es ein

Foucault zur Zeit seiner Analyse der Disziplinarmacht noch gar nicht von Herrschaft (vgl. in der vorliegenden Arbeit S. 303f.), geschweige denn, dass er je eine Herrschaftstheorie entwickelt hätte. Er analysiert hier lediglich das Funktionieren der modernen Macht. Von Foucaults späteren Differenzierungen scheint Bourdieu nie Notiz genommen zu haben. Die oben zitierte Einschätzung stammt aus dem Jahr 1992 – ein Zeitpunkt, zu dem genug Material vorlag, das zu einer treffenderen Sichtweise hätte verhelfen können.

⁴⁰ Vgl. Schwingel (2005), S. 69f.

Schwingel formuliert zunächst in diese Richtung, zeigt aber dann, dass Bourdieu die Habitus durchaus mit generativer Kraft ausstattet. Effi Böhlke stellt tendenziell die Strukturierung der Habitus von außen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, auch wenn sie die Bedeutung des Konzeptes der symbolischen Macht (das mit dem Habitusbegriff verbunden ist) für linkes, an gesellschaftlichen Veränderungen interessiertes, Denken herausstellt. Vgl. Effi Böhlke: Das Konzept der symbolischen Macht oder: (Wie) ist nach Bourdieu Autonomie möglich? In: Bourdieu und die Linke. Politik – Ökonomie – Kultur, hrsg. von Effi Böhlke und Rainer Rilling, Berlin 2007, S. 63-77, insbesondere S. 75-77.

⁴¹ Bourdieu, Wacquant (1996), S. 154.

⁴² Vgl. zum Beispiel Max Miller: Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Überlegungen zu Bourdieus Habitusstheorie. In: Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Bourdieus Klassentheorie, hrsg. von Klaus Eder, Frankfurt/M. 1989, S. 191-220, insbesondere S. 202.

Machtverhältnis gibt, gibt es eine Widerstandsmöglichkeit. Wir stecken nie völlig in der Falle der Macht: Unter bestimmten Bedingungen und mit einer präzisen Strategie kann man immer ihren Zugriff abwehren.⁴³

Mitte der siebziger Jahre beleuchtet Foucault die repressiven Wirkungen auf das Subjekt, ohne deshalb das Vorhandensein von Entscheidungs- und Handlungsfreiheit zu bestreiten. Doch das reicht ihm irgendwann nicht mehr aus: Ab etwa 1977 drängt es ihn, die bisher vernachlässigte Ebene der Freiheit zu fokussieren.

Bei dieser Verschiebung seines Macht- und damit verbundenen Subjektverständnisses, die ich im dritten Kapitel des zweiten Teils rekonstruiere, hilft ihm eine Anlage, die schon in seinem Subjektverständnis der mittleren siebziger Jahre enthalten ist: Die Zulassung eines Selbstverhältnisses und, damit verbunden, die grundlegende Fähigkeit zur Selbstführung, ohne die die Ausführung von Vorgaben gar nicht möglich wäre.⁴⁴ Zu dieser Zeit denkt Foucault das Selbstverhältnis noch als von Machtpraktiken konstituiert. Das Subjekt begreift sich als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ im Rahmen einer Hierarchie, es versteht sich als ‚normal‘ oder ‚krank‘. Doch immerhin besitzt es ein Gefühl für sich selbst. Im Anschluss an die Neuakzentuierung seines Machtkonzeptes Ende der siebziger Jahre kann Foucault schließlich in den achtziger Jahren das Subjekt als ein solches denken, das imstande ist, sein Selbstverhältnis in Besitz zu nehmen und sich (relativ) eigenständig zu leiten.

Die Möglichkeit der Selbstführung entwickelt Foucault angeregt durch die antike Selbstethik. Im vierten und letzten Kapitel des zweiten Teils zeichne ich dessen ‚Weg in die Antike‘ nach:

Foucaults Beschäftigung mit ethischen Fragen negiert keineswegs die Relevanz seiner Machtanalytik der Vorjahre. Stattdessen ergänzt sie letztere um eine neue Facette. Auch seine neue Weise, Subjektivierung zu denken, berücksichtigt die Situierung der Individuen in machtgesättigten Räumen. Nun aber kann das Subjekt sich reflektiert gegenüber den von diesen Strukturen ausgehenden Anforderungen und Zugriffen verhalten. Foucault denkt hier eine Subjektfigur, die in ihren Konstitutionsprozess gestaltend eingreifen kann, aber klar jenseits voluntaristischer Entwürfe zu verorten ist. Auch in den achtziger Jahren bildet Praxis das Medium der Subjektconstitution, doch nun in Gestalt der Selbstpraktiken im Kontext der antiken Lebenskunst.⁴⁵

⁴³ Michel Foucault: *Dispositive der Macht*. Berlin 1978, S. 196.

⁴⁴ Vgl. Menke (2003), S. 288f.

⁴⁵ Vgl. Menke (2003), S. 283-285.

„Keine Technik, keine berufliche Fähigkeit kann ohne Praxis erworben werden; und man kann nicht einmal die Lebenskunst, die *techne tou biou*, ohne eine *askesis* erlernen, die als eine Selbstbelehrung betrachtet werden muss: [...] Unter all den Formen, die dieses Lernen annahm (und welche die Formen der Enthaltensamkeit, des Auswendiglernens, der Gewissensprüfung, der Meditationen, des Schweigens und des Hörens auf andere einschloss), scheint die Schrift – die Tatsache, für sich und für die anderen zu schreiben – es eines Tages, wenn auch recht spät, geschafft zu haben, eine wichtige Rolle zu spielen.“⁴⁶

Im Gegensatz zu den disziplinierenden Praktiken und Übungen geht es hier nicht darum, das Subjekt gesellschaftlichen Normen und Zwecken kompatibel zu machen: Durchaus mit Mühen und Anstrengungen verbunden, ist die *techne tou biou* ein nie endender Prozess der Einübung von Fähigkeiten zur Selbstführung. Das Subjekt entschließt sich eigenständig dafür, diesen Weg – der sich jenseits von Dekreten, Regeln oder Gesetzen vollzieht – zu beschreiten.⁴⁷

Die Einführung eines reflektierten Verhältnisses von sich zu sich bedeutet einen entscheidenden Schritt über Bourdieu hinaus. Foucault liefert damit eine bedenkenswerte Möglichkeit, an Fragen anzuschließen, die Bourdieus Werk aufwirft, die sich hieraus aber nicht zufrieden stellend beantworten lassen: Zwar betont Bourdieu die generative Fähigkeit des Habitus, im Normalfall allerdings – und hier wertet er empirische Daten aus – bestätigt der Kreislauf von Struktur–Habitus–Handeln den *Staus Quo*.⁴⁸ Reproduziert der Habitus nicht seine Umgebungsstrukturen, ist diese Unregelmäßigkeit nach Bourdieu meist an äußere Krisen gekoppelt, die die Arbeitsweise des Dispositionssystems ‚aus dem Takt‘ bringen. Wie aber können die kreativen Kräfte des Habitus bewusst aktiviert und so aus bisherigen (vermeintlichen) Zwängen ausgebrochen werden? Wie lassen sich die Dispositionen des Habitus reflektieren, modifizieren oder gar überwinden? Welche konkreten Abwehrstrategien sind gegenüber Machteinflüssen denkbar?

Vor Foucaults erweitertem Horizont der achtziger Jahre ergeben sich Möglichkeiten, auf diese Fragen zu antworten. Seine Gedanken zu einer Arbeit an sich selbst lassen sich nutzen, um die generativen Kräfte des Habitus außerhalb gesellschaftlicher Krisen wachzurufen. Im dritten Teil der vorliegenden Arbeit wird diese Idee entfaltet. Dort betrachte ich zunächst die Überlegungen Bourdieus und Foucaults zu politischem Handeln sowie ihre Aktivitäten. Wegweisend

⁴⁶ Foucault (2005), Nr. 326: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. Frankfurt/M. 2005, S. 489.

⁴⁷ Vgl. Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt/M. 2004, S. 404-406.

⁴⁸ Vgl. Bourdieu (1976), S. 182; Bourdieu (1987), S. 117.

für die anschließende Herstellung einer komplementären Position sind folgende Momente:

Bourdieu bestimmt den politischen Kampf als „Kampf um die Bewahrung oder Veränderung der Sicht der sozialen Welt durch die Bewahrung oder Veränderung der Wahrnehmungskategorien der Welt und durch die Arbeit an der Bildung eines *common sense*, der als Wahrheit der sozialen Welt erscheint.“⁴⁹ Die Aufgabe, die vor allem den soziologischen Intellektuellen (als denjenigen, die sich professionell mit gesellschaftlichen Wahrnehmungskategorien befassen) im Rahmen solcher Auseinandersetzungen zukommt, besteht Bourdieu zufolge darin, all jene Gestaltungsmöglichkeiten aufzudecken, die von den alltäglichen Begriffen verschleiert werden. Das Wirkungsfeld der Intellektuellen erstreckt sich so vor allem auf die Sprache. Nach Bourdieu haben sie sich darum zu bemühen, den Beherrschten „eine Sprache anzubieten, die es ihnen ermöglicht, ihre Erfahrungen zu verallgemeinern, ohne sie tatsächlich vom Ausdruck ihrer eigenen Erfahrungen auszuschließen, was hieße, sie nochmals zu enteignen.“⁵⁰ Stattdessen sollen die soziologischen Intellektuellen den Beherrschten bei der „Darstellung ihrer ‚ureigensten Perspektive‘“⁵¹ behilflich sein, indem sie ihnen Mittel zur Verfügung stellen, die einen Bruch mit den herrschenden Vorstellungen bewirken können.

Bourdieu betont immer wieder, dass eine Bewusstwerdung der Unterdrückung nicht hinreichend ist, um daraus bereits eine Politisierung der Akteure ableiten zu können. Unterordnung sei nämlich nicht als bewusster Akt zu verstehen, „der durch die Überzeugungskraft richtiger Ideen bekämpft werden kann; [...] sondern ein unausgesprochener praktischer Glaube, den die aus der Dressur des Körpers hervorgehende Gewöhnung ermöglicht.“⁵² Zwar kann und muss Aufklärung für Bourdieu ihren Beitrag leisten, „doch nur eine wahre Arbeit der Gegendressur, die ähnlich dem athletischen Training wiederholte Übungen einschließt“, vermag „eine dauerhafte Transformation der Habitus zu erreichen.“⁵³ An dieser Stelle beendet der Soziologe den Kapitelabschnitt. Später nimmt er diesen Gedanken wieder auf und schreibt, symbolisches Handeln könne „körperlich verankerte Glaubensinhalte, Positionen und Triebe nicht ausmerzen, die den

⁴⁹ Philippe Fritsch: Einführung. In: Pierre Bourdieu: Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft. Konstanz 2001a, S. 17. Weiterhin zitiert als ‚Fritsch (2001a)‘.

⁵⁰ Pierre Bourdieu: Soziologische Fragen. Frankfurt/M. 1993, S. 63.

⁵¹ Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und ‚Klassen‘. *Leçon sur la leçon*. Zwei Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985, S. 30.

⁵² Bourdieu (2001), S. 220.

⁵³ Ebd.

Aufforderungen des humanistischen Universalismus [...] gar nicht erreichbar sind.“⁵⁴ Mehr dazu erfährt der Leser jedoch auch hier nicht.

Es fällt auf: Zwar legt Bourdieu großen Wert auf die Feststellung, dass die sozialen Strukturen ihre Machtwirkungen wesentlich im Körper entfalten, seine Vorstellung von Gegenstrategien siedelt er jedoch primär in der symbolischen Sphäre an. Bourdieu spricht häufig über den Körper, aber das Verhältnis, das ein Akteur zu seinem Körper und zu sich selbst einnimmt (oder einnehmen könnte), kommt bei ihm nicht vor. Damit verzichtet er auf eine potentielle Widerstandsebene – jene Dimension der ethischen Selbstbearbeitung bei Foucault.

Für letzteren liegt die entscheidende Zumutung moderner Machtausübung darin, dass sie den Einzelnen definiert und ihm eine Identität verleiht. Die Abwehr einer solchen Festschreibung ist Foucault zufolge die Art von Widerstand, die die moderne Macht ‚ins Herz‘ trifft.⁵⁵ Die Aneignung der eigenen Subjektivität erscheint ihm als Mittel gegen die Objektivierung durch die Staatsvernunft.

Auf welchem Wege soll das funktionieren? Und wie genau bezieht sich Foucault in diesem Kontext auf die antike Selbstpraxis? Die damalige Selbstethik stellt für ihn keine Größe dar, die er einfach auf die Gegenwart übertragen möchte. Ihm geht es um die dort aufscheinende Grundidee der Gestaltbarkeit und Transformierbarkeit von Selbstbezügen.⁵⁶ Der antike Zusammenhang von ethischer Praxis und Selbstbildung inspirierte Foucault zum Entwurf von Widerstandsoptionen gegen die moderne Macht.

Zentral ist hier das Konzept der Lebensform, dessen Grundgedanke darin besteht, den Einfluss von Macht auf das eigene Dasein durch dessen bewusste und expressive Gestaltung zurückzudrängen. Die Kreation einer solchen Lebensform ist für Foucault wesentlich mit dem Aufbau von Beziehungen verbunden und zwar solchen, die soziale Hierarchien kreuzen und damit in Frage stellen. Die nach innen gerichtete Selbstidentifikation mit den Schablonen der Macht soll durch eine nach außen gerichtete Existenzpraxis abgelöst werden. Foucault illustriert seine Überlegungen vor allem am Beispiel der schwulen Subkultur: „Schwul sein heißt in meinen Augen nicht, sich mit den psychologischen Merkmalen und sichtbaren Masken des Homosexuellen zu identifizieren, sondern den Versuch zu machen, eine Lebensform zu entwickeln.“⁵⁷

⁵⁴ Ebd., S. 231.

⁵⁵ Vgl. Foucault (2005), Nr. 306: Subjekt und Macht, S. 275.

⁵⁶ Vgl. Martin Saar: Nachwort: Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault. In: Michel Foucault: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt/M. 2007, S. 331.

⁵⁷ Foucault (2005), Nr. 293: Freundschaft als Lebensform, S. 203f.

Sind Foucaults Ausführungen zu Selbstarbeit und Lebensform hinreichend, um befriedigende Antworten auf die Frage nach effektivem Widerstand gegen Fremdbestimmung zu liefern? Kann ein Widerstandsansatz funktionieren, der zwar auf die Veränderung der gesamtgesellschaftlichen Situation zielt, seinen Ausgangspunkt aber im Alltag des Einzelnen nimmt?

Mit Blick auf Bourdieu lässt sich hier weiterfragen: Ist Fremdbestimmung wirklich allein und wesentlich an Identifizierung und Normalisierung gebunden? Rührt ein Großteil der Fremdbestimmung im Leben eines Subjekts/Akteurs nicht vielmehr aus struktureller Gewalt und sozialer Benachteiligung – konkret: wirtschaftlichen Zwängen? Und setzt nicht die Option, an sich zu arbeiten, ein Mindestmaß an materieller Sicherheit, freier Zeit sowie eine hohe Fähigkeit zur Selbstreflexion voraus? All diese Größen sind tendenziell an eine relativ hohe Position im sozialen Raum gebunden. Taugt das Konzept der Lebensform damit nicht lediglich zur Verbesserung einer Existenz, die kaum der Verbesserung bedarf? Trägt der Aufbau einer Lebensform nicht – auch wenn dies keineswegs Foucaults Absicht war – zur Abgrenzung einer Elite und damit zur Zementierung sozialer Unterschiede bei?

Foucault stellt in seinen Texten, Vorlesungen und Interviews, in denen er sich mit Selbstethik und Lebensform befasst, kein geschlossenes Programm vor. Zum einen handelt es sich bei diesen Überlegungen um Ansätze, deren Ausarbeitung sein früher Tod verhinderte, zum anderen lag ihm nichts ferner, als ein normatives ethisches Programm aufzustellen. Seine Entwürfe lassen sich mit Hilfe der theoretischen Instrumente Bourdieus aufgreifen, der Kritik unterziehen und gewinnbringend weiterentwickeln. Es geht um deren Rückbindung an Raum und Feld, an die Thematisierung des bei Foucault Unthematisierten: Nur wenn mit der Fokussierung kreativer Selbst- und Lebensführung die Forderung nach gerechterer Verteilung von Bildungschancen, ökonomischen Ressourcen sowie demokratischen Befugnissen einhergeht, kann ‚Lebensform‘ überhaupt zu einem realistischen Projekt werden.

Einerseits lässt sich also mit Foucault über Bourdieu hinausdenken, andererseits mit Bourdieu über Foucault. Auf dieser Basis versuche ich, im Ausblick der vorliegenden Arbeit eine politische Handlungsstrategie zu formulieren, die den Kampf gegen strukturelle Gewalt und soziale Benachteiligung, die Abwehr von Identifizierungen sowie (und dies sowohl als Verstärkung wie auch als Bindung der beiden ebengenannten Dimensionen) die Arbeit an sich selbst und

die Kreation einer Lebensform in einer umfassenden Dimension verbindet. Eine derartige ‚Politik der integrativen Dimension‘ bedeutet ein Engagement, das weder im Bereich reiner Immanenz verbleibt, indem es die ökonomischen und sozialen Strukturen des Status Quo als quasi naturgegebene Prämisse annimmt, das aber ebenso alle Formen eines messianischen Utopismus vermeidet, der in ein fernes Jenseits verlegt, was doch hier und heute Realität werden soll.

Erster Teil: Bourdieu – Die Konstitution des gesellschaftlichen Akteurs

1 Subjektivismus, Objektivismus und die Theorie der Praxis

In dem Vortrag *L'objectivation participante* (den er am 6. Dezember 2000 anlässlich der Verleihung der Huxley-Medal hielt) führt Bourdieu „teilnehmende Objektivierung“ als eine seiner zentralen erkenntnistheoretischen Forderungen an. Hierunter versteht er „die Objektivierung des Subjekts der Objektivierung, des analysierenden Subjekts, kurzum: des Forschers selbst.“⁵⁸ Das darf keineswegs als Besinnung aufs Private verstanden werden: „Ziel der teilnehmenden Objektivierung ist es nicht, die ‚gelebte Erfahrung‘ des erkennenden Subjekts zu erforschen, sondern vielmehr, die gesellschaftlichen Möglichkeitsbedingungen (und Grenzen) dieser Erfahrung und, noch genauer, des Aktes der Objektivierung selbst.“⁵⁹ Es gilt nach Bourdieu, die Ausgangsposition des Erkennenden sowie die Mittel der Erkenntnis in den Rang von Erkenntnisgegenständen zu versetzen.

Der objektivierende Blick, den Bourdieu auf sich selbst als Wissenschaftler richtet, lässt ihm seinen „gespaltene[n, A.T.] Habitus“⁶⁰ als wesentliches Fundament der eigenen Manier, Wissenschaft zu betreiben, erscheinen. Er wird immer darum ringen, seine Herkunft aus einfachen Verhältnissen mit der späteren Karriere zu vermitteln. Diese Kluft, die er nie hat schließen können, bildet ein Motiv, notwendig, um Bourdieus epistemologischen Ansatz ganz zu verstehen: So etwa seine Ablehnung von polaren Denkformen wie auch sein Changieren zwischen einerseits der Bescheidenheit, sogar „Unsicherheit des aus eigener Kraft Emporgekommenen“⁶¹ und andererseits dem Stolz und der Selbstgewissheit eines „Geretteten“⁶², das in sich in seiner Arbeitsweise auf verschiedene Arten zeigt. Den Erwartungen der akademischen Institutionen etwa begegnete Bourdieu stets gleichgültig. Ebenfalls hat er, eine „Rhetorik der Bedeutsamkeit“⁶³ verweigernd, zentrale Erkenntnisse an ganz unauffälligen Stellen in seinem Werk versteckt. Auf die Aporien von Subjektivismus und Objektivismus – sowie die

⁵⁸ Pierre Bourdieu: *L'objectivation participante*, Vortrag anlässlich der Verleihung der Huxley-Medal, London, 6. Dezember 2000, S. 1. Zit.n.: Franz Schultheis: Nachwort. In: Pierre Bourdieu: Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt/M. 2002.

⁵⁹ Ebd., S. 3.

⁶⁰ Bourdieu (2002), S. 116.

⁶¹ Ebd., S. 114.

⁶² Vgl. ebd., S. 115.

⁶³ Ebd., S. 117.

Notwendigkeit sie zu überwinden – verweist er beispielsweise zuerst in der Einleitung von *Eine illegitime Kunst*, ein Gemeinschaftswerk zur Fotografie.⁶⁴

1.1 Voraussetzungen der Soziologie

Obwohl sich in Bourdieus wissenschaftlicher Entwicklung Verschiebungen feststellen lassen, zeigt sich sein Gesamtwerk jedoch bemerkenswert kohärent. Schon kurz nach dem Wechsel vom Kreise der Ethnologen um Lévi-Strauss zur Soziologie, den er – gemäß einer Äußerung gegenüber Franz Schultheis – ab 1963/64 Schritt für Schritt vollzog,⁶⁵ formulierte er die erkenntnistheoretische Grundüberzeugung, der er Zeit seines Lebens treu bleiben sollte: In der eben erwähnten Einleitung bestimmt Bourdieu die Opposition zwischen Subjektivismus und Objektivismus als fiktives Konstrukt.⁶⁶ Mit seiner Theorie der Praxis entwickelt er eine Möglichkeit, aus diesem dualen Dilemma herauszutreten und eine Position zu beziehen, die die richtigen Elemente beider Positionen bewahrt, aber die mit ihnen verbundenen Probleme vermeidet.

Die Herangehensweise des Subjektivismus⁶⁷ lehnt Bourdieu als naiv und vorwissenschaftlich ab. Er ergreift zunächst Partei für den objektivistischen Ansatz eines strengen Strukturalismus, kritisiert jedoch schon bald dessen Einseitigkeit, mit der bestimmte Gefahren verbunden seien. Grundsätzlich teilt Bourdieu die objektivistische Auffassung, dass die Erfahrungsberichte der Akteure wenig über die realen Verhältnisse sagen (wie zum Beispiel in der subjektivistisch basierten Ethnomethodologie angenommen wird) und postuliert deshalb den epistemologischen Bruch mit der Primärerfahrung: Es gilt, die Strukturen zu konstruieren, vor deren Hintergrund die Primärerfahrungen erworben werden und denen sie ihren objektiven Sinn verdanken – was aber nur ein erster Schritt sein kann.⁶⁸ Bourdieu nämlich gibt zu bedenken, dass die gesellschaftlichen Strukturen keine Realität aus sich selbst heraus bilden. Sie entstehen nicht parthenogenetisch, sondern müssen ständig produziert und reproduziert werden.

⁶⁴ Pierre Bourdieu u.a.: *Eine illegitime Kunst*. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie. Frankfurt/M. 1981, S. 11-21.

⁶⁵ Vgl. Franz Schultheis: *Bourdieu Wege in die Soziologie*. Konstanz 2007, S. 126.

⁶⁶ Vgl. Bourdieu (1981), S. 12.

⁶⁷ Hierunter fallen die Theorien des symbolischen Interaktionismus (Georg Herbert Mead), der Ethnomethodologie (Harold Garfinkel) und der phänomenologischen Soziologie (Alfred Schütz). Bourdieus Kritik daran entspricht seiner Kritik an den subjektivistischen Ansätzen in der Philosophie, vor allem der Phänomenologie. Vgl. Rüdiger Peuckert: *Verhaltens- und Handlungstheorien*. In: *Grundbegriffe der Soziologie*, hrsg. von Bernhard Schäfers, S. 327-333.

⁶⁸ Vgl. Bourdieu (1981), S. 12.

Genau dies jedoch verkenne der Objektivismus, der den „Realismus des Strukturelements“ dem „Realismus der Struktur“⁶⁹ opfere.

Wenn die für Bourdieu berechnete Kritik am Subjektivismus nicht lediglich zum Alibi einer ungestörten Pflege der entgegen gesetzten Einseitigkeit dienen soll, dann muss dem Bruch mit den unmittelbaren Erfahrungen eine Analyse des Prozesses folgen, „über den die Objektivität in der subjektiven Erfahrung und durch diese verankert wird“⁷⁰. Damit zeigt Bourdieu, dass es Wege gibt, jene Dualität hinter sich zu lassen. Eine Kritik an der Strukturfixierung des Objektivismus stempelt solch skeptische Haltung keineswegs zur naiv-subjektivistischen Position.⁷¹

Die Überwindung des vermeintlichen Gegensatzes von Subjektivismus und Objektivismus ist für Bourdieu keine kontingente Option, sondern die Bedingung der Möglichkeit von Soziologie überhaupt. Soziologie kann ihm zufolge nur deshalb als objektive Wissenschaft betrieben werden, weil es ein äußeres Strukturgefüge gibt, unabhängig vom Willen der Individuen existierend und durch die Reflexion der Akteure über ihre alltägliche Praxis nicht zu erschließen. Weil die Subjekte „nicht über die ganze Bedeutung ihres Verhaltens als unmittelbares Datum ihres Bewusstseins verfügen, und weil ihr Verhalten stets mehr an Sinn umfaßt, als sie wissen und wollen“⁷², ist deren eigene Auskunft für den Wissenschaftler unzureichend.

Allerdings darf die Soziologie bei ihrem Versuch, die Wirklichkeit zu erfassen, nach Bourdieu nicht bei der Rekonstruktion objektiver Beziehungen stehen bleiben. Schließlich sind es die Akteure, die die Relationen mit Leben erfüllen und ihnen Bedeutungen verleihen. Bourdieu zufolge besteht die formale Aufgabe der Soziologie darin, ein Beziehungssystem zu konstruieren, das zweierlei integriert: Zum einen den objektiven Sinn der Verhaltensformen, den diese durch ihren strukturellen Hintergrund verliehen bekommen; zum anderen die einzelnen Beziehungen, die die Subjekte zu ihren objektiven Existenzbedingungen und dem objektiven Sinn ihrer Handlungen unterhalten.⁷³ Bourdieu bestimmt Soziologie als objektive Wissenschaft, die sich im Spannungsfeld zwischen einem objektiven und einem subjektiven Pol zu bewegen hat. Und nur die Erfahrung könne zwischen Objektivem und Subjektivem vermitteln.⁷⁴

⁶⁹ Ebd., S. 16.

⁷⁰ Ebd., S. 15.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 16.

⁷² Ebd., S. 12.

⁷³ Vgl. ebd., S. 13 f.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 12.