universität wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„La règle faite corps':
Regeln, Regularitäten und Regelfolgen
bei Pierre Bourdieu"

verfasst von / submitted by

Martin Strauss, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 066 941
Studienrichtung lt. Studienblatt / degree programme as it appears on the student record sheet:	Masterstudium Philosophie UG2002
Betreut von / Supervisor:	ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Elisabeth Nemeth

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 4

Abkürzungsverzeichnis 5

1. Einleitung 6

ERSTER TEIL

2. Kontexte und Funktionen der Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff 13

2.1. Die Kontexte im Überblick 13

2.2. Von Heiratsregeln zu Heiratsstrategien 18

Bourdieus Studien zu Verwandtschaft und Heirat 18

Deszendenztheorie und Allianztheorie 19

Präskription und Präferenz 25

Regeln, Kategorien, Verhalten 29

Das Problem der Parallelkusinenheirat 30

Die Kritik der Genealogie 35

Offizielle und praktische Verwandtschaft 37

Das Gewicht offizieller Regeln 38

Strategien, Regelmäßigkeiten, Reproduktion 41

Konklusion 43

2.3. Die „Kritik" des Regelbegriffs 44

Legalismus und Strukturalismus 45

Die Theorie der Praxis als „Exekution" 49

Die Polysemie des Regelbegriffs 52

Fehlschlüsse des Intellektualismus 57

Regulierungsprinzipien der Praxis und Kodifizierung 59

Konklusion 62

2.4. Regeln, Regularitäten und Regelfolgen im wissenschaftlichen Feld 63

Die Theorie der wissenschaftlichen Praxis 65

Wittgenstein und die Historizität der Vernunft 71

Die sozialen Bedingungen des Fortschritts der Vernunft 73

Konklusion 78

2.5. Bourdieu und Wittgenstein ... 80
Der „Gebrauch" Wittgensteins ... 80
Regeln und Regelfolgen bei Wittgenstein ... 86
Konklusion ... 97

3. Eine relational-dispositionalistische Theorie von Regeln, Regularitäten und Regelfolgen ... 99
3.1. Regeln und Regularitäten in der Relation von Habitus und Feld ... 100
Der Begriff der Disposition ... 101
Der Erwerb der Dispositionen ... 103
Die Generativität der Dispositionen ... 110
Gegen eine mechanistische Auffassung der Dispositionen ... 112
Die Relation von Habitus und Feld ... 118
Regelmäßigkeiten ohne Regeln ... 122
Die Theorie der Kodifizierung ... 125
Die Macht der Form ... 128
Anerkennung des Universellen und Profite der Regularität ... 131
Konklusion ... 135
3.2. Eine relational-dispositionalistische Auffassung des Regelfolgens ... 136
Gegen Subjektivismus und Objektivismus ... 136
Ursache und Wirkung ... 139
Ursachen und Gründe ... 140
Die Anerkennung der Regel ... 143
Eine relational-dispositionalistische Auffassung des Regelfolgens ... 147
Notwendigkeit und Zwang in der Mathematik ... 150
Konklusion ... 153

ZWEITER TEIL
4. Überblick über Rezeption und Kritik ... 155
Erste Rezeption ... 155
Bourdieu und die practice theory ... 161
Der Habitus als tacit knowledge *und* knowing how ... 165
Bourdieus Verhältnis zu Wittgenstein ... 173
Konklusion ... 181

5. Kripke versus Bourdieu? ... 183
5.1. Kripkes Wittgenstein über Regelfolgen ... 183
Die skeptische Herausforderung ... 183
Die Kritik an mentalistischen Antworten ... 187
Die Kritik am Dispositionalismus ... 188
Die skeptische Lösung ... 193
5.2. Kripkes Regelskepsis gegen Bourdieus Praxeologie ... 201
Bourdieus „fact-based model of rule-following“ ... 202
Kripke gegen Subjektivismus und Objektivismus ... 204
Bourdieus Praxeologie als reduktiver Dispositionalismus ... 206
Intentionale und nicht-intentionale Dispositionen ... 208
Zirkularität oder Regress ... 209
5.3. Gegen Bernasconi-Kohns kripkeanische Kritik ... 211
Bourdieu ist kein *„Bedeutungsdeterminist“* ... 213
Bourdieu vertritt keinen *reduktiven Dispositionalismus* ... 220
Die Intentionalität der Dispositionen ist nicht *zirkulär* ... 222
Praktische Schemata führen nicht *in einen Regress* ... 224
Bourdieu knüpft nicht *an Wittgensteins „Lösung“ an* ... 226
Die Anwendbarkeit Kripkes auf Bourdieu ... 227
Die „Übereinstimmung“ von Kripke und Bourdieu ... 228
Konklusion ... 231

6. Konklusion und Ausblick ... 233
Ergebnisse ... 233
Ausblick ... 236

Literaturverzeichnis ... 239

Abstracts ... 247

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen bedanken, die mich auf dem langen Weg zu dieser Arbeit begleitet und auf die eine oder andere Weise unterstützt haben.

Ich bedanke mich herzlich bei meiner Betreuerin Elisabeth Nemeth. Sie hat die Entstehung der Arbeit auf allen Stufen mit großem Wohlwollen und großer Geduld begleitet. Ohne ihr Engagement und ihre unablässige Ermutigung hätte diese Arbeit nicht geschrieben werden können.

Ich danke meinen Eltern, die mich während meiner gesamten Studienzeit finanziell unterstützt haben und die, ebenso wie mein Bruder, in der letzten Phase der Arbeit für mich da waren. Ein besonderer Dank gilt meiner Großmutter für einen Rückhalt, der sich schwer in Worte fassen lässt.

Ich danke auch meinen Freunden, die in den letzten Jahren eine große Stütze waren: Leo und Robert, Jan, Pauli und Lukas. Danke für alle Gespräche, Aufmunterungen und Unternehmungen.

Schließlich danke ich Katherina für ihre Ermutigungen und dafür, dass sie oft mehr an mich geglaubt hat als ich selbst.

Wien, Mai 2016

Abkürzungsverzeichnis

AS	Lévi-Strauss, Claude ([1958] 2003): *Anthropologie structurale*. Paris: Pocket.
BGM	Wittgenstein, Ludwig (1984b): *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik.* Hg. von G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, G. H. von Wright. Werkausgabe Band 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
CD	Bourdieu, Pierre (1987): *Choses dites*. Paris: Minuit.
ETP	Bourdieu, Pierre ([1972] 2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique*. *Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle.* Paris: Seuil.
MP	Bourdieu, Pierre (1997): *Méditations pascaliennes.* Paris: Seuil.
PU	Wittgenstein, Ludwig (1984a): *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen.* Werkausgabe Band 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
R	Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (1992): *Réponses. Pour une anthropologie réflexive.* Paris: Seuil.
RP	Bourdieu, Pierre (1994): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action.* Paris: Seuil.
SEP	Lévi-Strauss, Claude ([1947] 1967): *Les structures élémentaires de la parenté*. Zweite Auflage. Paris/La Haye: Mouton & Co.
SP	Bourdieu, Pierre (1980): *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
SSR	Bourdieu, Pierre (2001): *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'agir.
WRPL	Kripke, Saul A. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
WSSS	Bourdieu, Pierre (2002): „Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale", in: Bouveresse, Jacques/Laugier, Sandra/Rosat, Jean-Jacques (Hg.) (2002): *Wittgenstein, dernières pensées*. Marseille: Agone, 345–353.

1. Einleitung

> Je peux dire que toute ma réflexion est partie de là:
> comment des conduites peuvent-elles être réglées
> sans être le produit de l'obéissance à des règles?
> (CD, 81)

Die kritische Auseinandersetzung mit den Begriffen „Regel", „Regelmäßigkeit", „Regelfolgen" und ihrer Verwendung in den Sozialwissenschaften durchzieht das Werk Pierre Bourdieus von seiner frühen Ethnologie der kabylischen Gesellschaft über die Ausformulierung seiner „Theorie der Praxis" bis hin zu seinen letzten Arbeiten zur Wissenschaftssoziologie. In jedem dieser Kontexte kommt ihr eine außerordentliche theoretische Bedeutung zu: Bourdieus Beiträge zu Verwandtschaft und Heirat definieren sich durch den bewussten Übergang von der „Sprache der Regel" zur „Sprache der Strategien"; seine „Theorie der Praxis" rund um den zentralen Begriff des Habitus geht aus der Abgrenzung von der Vorstellung der Praxis als Regelbefolgung hervor; und seine wissenschaftssoziologische Position eines „historistischen Rationalismus" beruht auf einer spezifischen Auffassung der Regeln und Regelmäßigkeiten im „wissenschaftlichen Feld".

In vielen dieser Zusammenhänge stellen die Überlegungen Wittgensteins zu Regeln und Regelfolgen einen wichtigen Bezugspunkt dar. Zitate einschlägiger Passagen aus den *Philosophischen Untersuchungen* stehen an zentralen Stellen von Bourdieus theoretischen Hauptwerken *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) und *Le sens pratique* (1980). Sie dienen dort etwa zur Unterscheidung verschiedener Bedeutungen des Wortes „Regel" – Norm, Regelmäßigkeit, Erklärungshypothese etc. – oder zur Zurückweisung „intellektualistischer" Auffassungen der Praxis. Dem ganzen theoretischen Teil von *Le sens pratique* ist als Motto sogar eine Bemerkung Wittgensteins zum Regelfolgens (PU, §217) vorangestellt. Bourdieu selbst hob die Bedeutung Wittgensteins für seine Arbeit und insbesondere für seine Auffassung von Regeln und Regelfolgen immer wieder hervor. In einem Gespräch 1985 bezeichnete er Wittgenstein etwa als „une sorte de sauveur pour les temps de grande détresse intellectuelle: quand il s'agit de mettre en question des choses aussi évidentes que ‚obéir à une règle'" (CD, 19).

In Bourdieus Bezugnahme auf Wittgenstein besteht aber eine eigentümliche Spannung: Auf der einen Seite legen es die häufigen Berufungen auf Wittgenstein und die ihm erwiesene Reverenz nahe, Bourdieus Soziologie als eine Art „Extension" der Philosophie Wittgensteins in den Sozialwissenschaften zu sehen. Es kann so das Bild entstehen, Bourdieus Auffassungen

von Regeln und Regelfolgen seien unmittelbar von Wittgenstein abgeleitet oder zumindest wesentlich von ihm inspiriert. Ausgehend davon könnte man dann die Ansichten Wittgensteins und Bourdieus miteinander vergleichen, kritisch aneinander messen und sich fragen, ob Bourdieu Wittgensteins Überlegungen gerecht wird. Ein Großteil der Literatur zu Bourdieus Beschäftigung mit Regeln und Regelfolgen geht in diese Richtung. Auf der anderen Seite fällt aber rasch auf, dass die eingangs zitierte Frage Bourdieus nach der Erklärung von Regularitäten, die nicht das Produkt einer Befolgung von Regeln sind, nicht ohne Weiteres mit Wittgensteins Fragen zum Regelfolgen identifiziert werden kann. Vor allem wird man im Werk Bourdieus aber vergeblich nach einer systematischen oder auch nur etwas detaillierteren Interpretation Wittgensteins suchen. Es finden sich kaum Stellen, die über bloße Andeutungen oder Skizzen hinausgehen (vgl. Shusterman 1999a, 15).

Diese Spannung hat es nicht verhindert, dass Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln und Regelfolgen in der Literatur beinahe ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seines Bezugs auf Wittgenstein diskutiert wurde. Die Bedeutung der Reflexionen zum Regelbegriff wurde in der Rezeption von Bourdieus Werk tatsächlich bald bemerkt. Seit den frühen Neunzigerjahren kam es in unterschiedlichen Kontexten zu einer Reihe einschlägiger Publikationen (vgl. Taylor [1992] 1999, Bouveresse [1993] 1995, Chauviré 1995). Durch die Aufnahme dieser Arbeiten in viel gelesene Kommentarbände zu Bourdieu (vgl. Calhoun/LiPuma/Postone 1993, Shusterman 1999b) wurde die Thematik gewissermaßen kanonisiert. In den meisten Fällen wurde Bourdieus Beschäftigung mit Regeln und Regelfolgen, wie beschrieben, mit der Frage nach seinem Verhältnis zu Wittgenstein verknüpft: Es wurde gefragt, ob Bourdieus „Extension“ Wittgensteins angemessen sei, ob Wittgensteins Überlegungen Bourdieus „Theorie der Praxis“ stützen oder sie umgekehrt widerlegen.

Wenn der Vergleich mit Wittgenstein auch seine Plausibilität und Berechtigung hat, haben sich durch diesen Fokus in der Literatur bestimmte Einseitigkeiten und Verengungen des Themas ergeben. So wurden vorrangig die expliziten Bezugnahmen auf Wittgenstein im Rahmen von Bourdieus „Theorie der Praxis“ diskutiert. Philosophische Erwägungen rund um die Überwindung von „Objektivismus“ und „Subjektivismus“ wurden in den Vordergrund gerückt. Dagegen wurden Bourdieus frühe ethnologische Arbeiten zu Heirats- und Verwandtschaftsregeln fast vollständig ignoriert, obwohl hier die Reflexionen zum Regelbegriff werkgeschichtlich als erstes auftreten. Ebenso wurde die Fortsetzung der Thematik in Bourdieus späten Veröffentlichungen zur Wissenschaftssoziologie bisher kaum berücksichtigt. Durch die Nichtbeachtung dieser beiden Kontexte bleiben aber, scheint es, wichtige Momente von Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln und Regelfolgen im Dunkeln.

Die vorliegende Arbeit verfolgt vor diesem Hintergrund ein erstes Ziel: Die Verkürzungen der Sekundärliteratur sollen durch eine Darstellung korrigiert werden, die der vollen Breite von Bourdieus Beschäftigung mit Regeln, Regularitäten und Regelfolgen gerecht wird. Die Thematik soll dabei nicht mehr nur in Abhängigkeit von Wittgenstein behandelt werden, sondern als eigenständiger Problemkomplex in Bourdieus Werk rekonstruiert werden. Die Untersuchung erfolgt in zwei Schritten: Erstens ist die werkgeschichtliche Frage zu klären, in welchen Kontexten die Auseinandersetzung Bourdieus mit Regeln und Regelfolgen erfolgt und welche Funktion sie in diesen Kontexten jeweils erfüllt. Es zeigt sich, dass Bourdieus Beschäftigung mit dem Thema kaum auf *eine* Problemlage reduziert werden kann. Gleichzeitig wird deutlich, dass die frühen ethnologischen Arbeiten Bourdieus bereits die „theoretische Matrix" enthalten, in der sich sein weiteres Nachdenken über Regeln und Regelfolgen bewegt. Die Kontextualisierung generiert zudem – gewissermaßen als Nebenprodukt – ein differenzierteres Bild von Bourdieus Verhältnis zu Wittgenstein, in dem Bourdieus unterschiedliche „Gebräuche" Wittgensteins im Vordergrund stehen. Als zweites Moment der Darstellung ist die Frage zu beantworten, welche positive Auffassung von Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen Bourdieu vertritt – sowohl in Konfrontation mit Wittgensteins Überlegungen als auch unabhängig davon. Aus der Analyse soll die zentrale Bedeutung von Dispositionen und der Relation von Habitus und Feld für Bourdieus Behandlung des Themas hervorgehen. Zudem sollen einige in der Literatur bisher vernachlässigte Themen hervorgehoben werden, wie etwa die spezifisch „symbolische Wirksamkeit" von Regeln und der Vorgang der „Kodifizierung" der Praxis. Es wird sich zeigen, dass sich diese umfassendere Darstellung in Konfrontation mit der verfügbaren Sekundärliteratur bewährt und auf gewisse Missverständnisse und Einseitigkeiten aufmerksam machen kann.

Neben dieser Rekonstruktion hat die Arbeit ein zweites, argumentatives Ziel. Ein spezifischer Einwand gegen Bourdieus „dispositionalistische" Auffassung des Regelfolgens soll kritisch diskutiert und letztlich widerlegt werden. Diesem Einwand zufolge fällt Bourdieus Konzeption dem „Regelskeptizismus", wie er von Saul Kripke in *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) formuliert wurde, zum Opfer (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 2007b). Die Diskussion um das Problem des Regelfolgens wurde in den letzten dreißig Jahren maßgeblich von Kripkes Reformulierung der Überlegungen Wittgensteins bestimmt. In dieser Darstellung nimmt die Kritik einer „dispositionalen Analyse" des Regelfolgens eine prominente Stellung ein. Nun scheint Bourdieu auf den ersten Blick aber eben eine solche dispositionalistische Sicht zu vertreten. Widerlegt Kripkes Kritik des Dispositionalismus also Bourdieus Auffassung? Mit dieser Frage steht nach der Darstellung Bernasconi-Kohns nicht weniger als das theoretische

Fundament von Bourdieus „Theorie der Praxis“ auf dem Spiel. Die genaue Analyse von Bernasconi-Kohns kripkeanischen Einwänden wird zu zeigen haben, dass Bourdieus Auffassung letztlich nicht in den Umkreis von Kripkes Kritik fällt.

Neben den möglicherweise weitreichenden Konsequenzen dieser Kritik spricht eine Reihe von Gründen dafür, sie einer ausführlichen Untersuchung zu unterziehen: Erstens trifft die Kritik mit dem Fokus auf Dispositionen tatsächlich ein wesentliches Moment von Bourdieus Ansichten zu Regeln und Regelfolgen. Auch in der übrigen Sekundärliteratur wurde Bourdieus Rekurs auf Dispositionen immer wieder in unterschiedlicher Weise diskutiert (vgl. etwa Bouveresse 1995, Chauviré 1995, Gerrans 2005, Stueber 2005). In der systematischen Konfrontation mit Kripkes Kritik können einige Aspekte von Bourdieus „dispositionalistischer“ Auffassung und ihrer Diskussion in der Literatur klarer werden. Zweitens kann anhand dieses Einwands eine Gegenüberstellung von Kripke und Bourdieu erfolgen, die in gewisser Hinsicht durchaus naheliegend ist. Denn Kripkes „skeptische Lösung“ des „Regelparadoxes“ enthält, wie von einigen Kommentatoren bemerkt, eine „soziale“ bzw. im weitesten Sinn „soziologische“ Komponente (vgl. etwa Bloor 1997, 7, Kusch 2004). Die Konfrontation Kripkes und Bourdieus kann also als eine Konfrontation unterschiedlicher „soziologischer“ Auffassungen des Regelfolgens gesehen werden. Bourdieu selbst unternahm mit seinem Kommentar zur Debatte zwischen David Bloor und Michael Lynch (vgl. WSSS) indirekt bereits einen Schritt in diese Richtung. Drittens bietet die kripkeanische Kritik einen Anlass, allgemeiner über das Verhältnis von konzeptuell-philosophischen und empirisch-sozialwissenschaftlichen „Erkenntnisinteressen“ bezüglich Regeln und Regelfolgen nachzudenken. Bourdieu betont schließlich stets die empirischen und methodologischen Motive seiner „Theorie der Praxis“ und es ist nicht offensichtlich, welches Gewicht demgegenüber den sprachphilosophischen Analysen Kripkes einzuräumen ist.

Der Aufbau der Arbeit folgt aus den beiden genannten Zielen. Der erste Teil widmet sich als Ganzes der Darstellung der unterschiedlichen Kontexte und der systematischen Rekonstruktion von Bourdieus Position. Im zweiten Kapitel werden nacheinander die Kontexte aufgearbeitet, in denen Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln und Regelfolgen stattfindet (Abschnitte 2.2 bis 2.4): die frühen ethnologischen Arbeiten mit ihrer Kritik an Strukturalismus, Legalismus (*juridisme*) und der Regel als begrifflichem Instrument in der Analyse von Verwandtschaft und Heirat; die eigentliche „Kritik“ des Regelbegriffs im Rahmen der „Theorie der Praxis“ mit der Unterscheidung verschiedener Bedeutungen von „Regel“ und der Zurückweisung der Theorie der Praxis als bloßer „Ausführung“ (*exécution*) von Regeln; und Bourdieus Wissensschaftssoziologie mit ihrer Auffassung der wissenschaftlichen Praxis als „Handwerk“ (*métier*) und der

Formulierung eines „historistischen Rationalismus“. Der letzte Abschnitt des Kapitels (2.5) geht dann der Frage nach Bourdieus Verhältnis zu Wittgenstein nach. Einerseits werden vor dem Hintergrund der vorangehenden Rekonstruktion die unterschiedlichen „Verwendungsweisen“ zusammengefasst, die Wittgenstein bei Bourdieu erfährt; andererseits werden diese Verwendungsweisen den ursprünglichen Überlegungen Wittgensteins zum Problem des Regelfolgens gegenübergestellt. Abgesehen vom letzten Abschnitt präsentiert das zweite Kapitel gewissermaßen die negative Seite von Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln und Regelfolgen: Die Abgrenzung von anderen Positionen steht im Vordergrund.

Das dritte Kapitel wendet sich der positiven Seite von Bourdieus Überlegungen zu und bemüht sich um eine systematische Darstellung seiner Position. Der erste Abschnitt (3.1) geht der Beantwortung der von Bourdieu selbst aufgeworfenen Frage nach einer Erklärung sozialer Regularitäten ohne die Annahme einer bewussten oder unbewussten Regelbefolgung durch die Akteur/innen[1] nach. Über eine Analyse des Erwerbs und der Funktionsweise von Dispositionen, der Relation von Habitus und Feld und der „symbolischen“ Wirkungsweise expliziter Regeln wird Bourdieus Auffassung von Regeln und Regelmäßigkeiten im Rahmen der Theorie von Habitus und Feld rekonstruiert. Der zweite Abschnitt (3.2) untersucht dann, vorbereitet durch die Abschnitte 2.4 und 2.5, Bourdieus positive Auseinandersetzung mit Wittgensteins Problem des Regelfolgens. Da, wie gesagt, eine systematische Auslegung Wittgensteins durch Bourdieu nie erfolgt ist, werden hier manche Zusammenhänge erst konstruiert werden müssen.

Nach dieser Klärung von Kontext, Funktion und Gehalt von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff wendet sich die Arbeit im zweiten Teil der Diskussion der Sekundärliteratur und der Widerlegung des genannten regelskeptischen Einwands zu. Im vierten Kapitel wird ein Überblick über die bisherige Rezeption geboten. Es werden die wichtigsten Themen identifiziert und die Kritikpunkte im Licht der vorangehenden Darstellung ausgewertet. Mit Blick auf die weitere Diskussion wird ein besonderes Augenmerk auf der Rezeption von Bourdieus „Dispositionalismus“ liegen. Die im ersten Teil vorgeschlagene Interpretation wird sich in der Konfrontation mit der Sekundärliteratur als tragfähig erweisen können.

So vorbereitet findet im fünften Kapitel die Diskussion der kripkeanischen Kritik statt wie sie von Lorenzo Bernasconi-Kohn (2007a, 2007b) vorgebracht wurde. Zunächst wird Kripkes

[1] Die handelnden Subjekte werden in dieser Arbeit, Bourdieu folgend, häufig als „Akteur/innen“ (*agents*) bezeichnet. Es ist darauf hinzuweisen, dass sich schon mit dieser Bezeichnung eine bestimmte „Theorie der Praxis“ verbindet. Die Handelnden werden weder als völlig autonome „Subjekte“ noch als bloße „Automaten“, sondern als in bestimmter Weise „sozial disponiert“ aufgefasst: „Je dis bien des agents et non des sujets. L'action n'est pas la simple exécution d'une règle, l'obéissance à une règle. Les agents sociaux […] ne sont pas davantage des automates réglés […] selon des lois mécaniques qui leur échappent. […] [I]ls engagent les principes incorporés d'un habitus générateur“ (CD, 19).

Problemlage in Erinnerung gerufen (5.1): das „Regelparadox“, die unterschiedlichen Versuche, ihm zu begegnen, Kripkes Widerlegung dieser Versuche und die Wittgenstein zugeschriebene „skeptische Lösung“. Kripkes Kritik an der „dispositionalen Analyse“ des Regelfolgens wird dabei im Vordergrund stehen. Vor diesem Hintergrund wird dann die Art und Weise rekonstruiert, wie Bernasconi-Kohn Kripkes „Regelskepsis“ und dessen Kritik am Dispositionalismus auf Bourdieu anwendet (5.2). Die Einwände Bernasconi-Kohns werden schließlich kritisch abgewogen und zum größten Teil widerlegt (5.3). Diskutiert werden unter anderem die Fragen, ob Bourdieu eine „bedeutungsdeterministische“ Sicht der Praxis vertritt; ob sein Dispositionalismus „reduktiv“ ist; ob Kripkes Kritik auf Bourdieu überhaupt anwendbar ist; und ob in manchen Hinsichten nicht vielleicht sogar eine Kompatibilität der „Lösungen“ Kripkes und Bourdieus bestehen könnte. Es zeigt sich letztlich, dass Kripkes Kritik des Dispositionalismus auf Bourdieu nicht zutrifft, sofern der „dispositionalistische“ und „relationale“ Charakter seiner Theorie sozialen Handelns richtig verstanden wird.

Aus den Zielen und dem Aufbau der Arbeit folgen gewisse Beschränkungen. Die vorliegende Arbeit ist vor allem *nicht* als Untersuchung zu Wittgenstein und Bourdieu zu verstehen. Weniger als um Wittgenstein geht es um den „Gebrauch“, den Bourdieu in unterschiedlichen Kontexten und zu unterschiedlichen Zwecken von Wittgenstein macht. Diese Betrachtungsweise wird zwar auch durchaus ein Licht auf das Verhältnis Bourdieus zu Wittgenstein werfen können, sie bedeutet zugleich aber klare Einschränkungen hinsichtlich der Ausführlichkeit, mit der Wittgensteins eigene Probleme behandelt werden können. Dadurch erklärt sich auch der relativ späte Zeitpunkt, zu dem diese Probleme aufgegriffen werden (2.5). Wie ausgeführt, will die Arbeit durch die tendenzielle Ablösung der Fragestellung von Wittgenstein nicht zuletzt eine gewisse Einseitigkeit der Sekundärliteratur ausgleichen. Das durchgängige Ziel ist es, den Problemen rund um Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen im Werk Bourdieus nachzugehen und dabei eine Art innerer Kohärenz zu entdecken, die sich über unterschiedliche Zusammenhänge hinweg festhalten lässt. Die Arbeit will so letztlich zu einem gründlicheren Verständnis eines zentralen Themas in Bourdieus Werk beitragen.

Wenn es *einen* Grundgedanken gibt, der Bourdieus Reflexionen zum Regelbegriff beherrscht und zusammenhält, ist dies vielleicht die Vorstellung von der „Inkorporierung“ der Regelmäßigkeiten und Regeln der sozialen Welt in Form von Dispositionen und Habitus: Die sozialen Akteur/innen sind als Resultat dieses Prozesses „la règle faite corps“. Dieser Ausdruck, den Bourdieu ursprünglich zur Bezeichnung des spezifisch wissenschaftlichen Habitus verwendet (vgl. WSSS, 352), benennt tatsächlich eine wesentliche Dimension von dispositionellen

Handlungen: Als „Körper gewordene Regel“ bedürfen die Akteur/innen keiner expliziten Regel, um regelmäßige und regelkonforme Praktiken hervorzubringen. Im hier präsentierten Material wird diese Vorstellung der „Einverleibung“ von Regeln und Regularitäten beständig wiederkehren und zudem einen Schwerpunkt der Diskussion im zweiten Teil darstellen. Viel wird darauf ankommen, die spezifische Logik von Handlungen auf der Grundlage von „inkorporierten Regeln“ richtig zu verstehen. Es scheint also angebracht, die vorliegende Arbeit unter diesen Titel zu stellen.

ERSTER TEIL

2. Kontexte und Funktionen der Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff

2.1. Die Kontexte im Überblick

Bevor Bourdieus Reflexionen auf Regeln, Regularitäten und Regelfolgen in einzelnen Zusammenhängen nachgegangen wird, soll hier ein knapper Überblick über die unterschiedlichen Kontexte gegeben werden. Es ist nötig, etwas über die Auswahl und Isolierung dieser Kontexte, ihre jeweilige Bedeutung, die Reihenfolge ihrer Darstellung und ihr Verhältnis zueinander zu sagen.

Die Darstellung beginnt mit Bourdieus frühen ethnologisch-soziologischen Untersuchungen zu Heirats- und Verwandtschaftsverhältnissen, einerseits bei den Kabylen in Algerien, andererseits im südfranzösischen Béarn. Damit wird bewusst eine Reihenfolge gewählt, die vielen der bisherigen Arbeiten zu Bourdieus Beschäftigung mit dem Regelbegriff, die in erster Linie Aussagen aus der *Esquisse* und *Le sens pratique* berücksichtigen, entgegengesetzt ist. Dieses Vorgehen mag zunächst vielleicht „umständlich“ oder als „Umweg“ erscheinen. Warum nicht gleich mit greifbaren theoretischen Überlegungen zu Regeln und Regelfolgen beginnen, wo in den ethnologischen Arbeiten doch nicht einmal ein ausdrücklicher Bezug auf Wittgenstein zu finden ist? Tatsächlich kann dieser „Umweg“ aber nicht nur den Entstehungskontext von Bourdieus Nachdenken über Regeln und Regelfolgen aufklären, sondern auch die späteren Ausführungen zum Thema in ein neues Licht rücken. Es gibt eine Reihe von Gründen dafür, hier den Anfang zu machen:

(1) Erstens handelt es sich bei diesen ethnologischen Untersuchungen um die chronologisch frühesten Arbeiten im Werk Bourdieus, in denen eine Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff anzutreffen ist. Bourdieu selbst hat zudem die Bedeutung dieser Arbeiten für seine Auffassung der Rolle von Regeln im sozialen Leben und seine Konzeption der Praxis immer wieder hervorgehoben (vgl. etwa CD, 18–19, 75–93, RP, 165, 234). Nach seiner eigenen Darstellung waren es mitunter sehr konkrete Probleme bei der praktischen Durchführung seiner empirischen Forschungen in der Kabylei, die in dieser Hinsicht zu einer Abgrenzung vom Strukturalismus führten (vgl. SP, 20–25, 31–32). Solch eindeutige Hinweise verdienen es, weiterverfolgt zu werden.

(2) Zwar kann nicht behauptet werden, dass diese Bemerkungen Bourdieus in der Rezeption ganz übersehen wurden (vgl. Taylor 1999, Bouveresse 1995). Dennoch wurden die ethnologischen Arbeiten im Kontext von Regeln und Regelfolgen kaum für sich genommen rezipiert. Die übliche Darstellungsweise besteht in etwa darin, zunächst Bourdieus theoretische Überlegungen anzuführen und sie dann an seinen empirischen Arbeiten zu exemplifizieren. Dieses

Vorgehen ist zwar oft zweckmäßig, doch die Vorstellung, die ihm zugrunde zu liegen scheint, ist keineswegs unproblematisch: Der wesentliche Teil von Bourdieus Auseinandersetzungen mit Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen bestehe demnach in einer gewissen Anzahl theoretischer Überzeugungen; die empirischen Arbeiten Bourdieus seien von diesen Überzeugungen abgeleitet und bestenfalls als „Illustration" oder als „Entstehungskontext" von Interesse. Diese implizite Annahme, die die Sekundärliteratur der Tendenz nach beherrscht, steht nicht nur in Widerspruch zur werkgeschichtlichen Entwicklung der Thematik, sondern enthält vor allem eine inadäquate Vorstellung des Verhältnisses von empirischer, methodologischer, theoretischer und philosophischer Arbeit bei Bourdieu. Ein zweiter Grund, den Ausgang von Bourdieus ethnologischen Arbeiten zu nehmen, besteht also darin, dieser Tendenz entgegen zu arbeiten.

(3) Drittens treten bei dem Fokus auf die ethnologischen Arbeiten bestimmte Aspekte von Bourdieus Beschäftigung mit dem Thema hervor, die bislang wenig Beachtung fanden. So wird die Verwandtschaft der Kritik am Regelbegriff mit der Kritik an gewissen sozialwissenschaftlichen „Forschungsinstrumenten" – dem Stammbaum in der Genealogie oder dem „synoptischen Schema", etwa in Form eines Kalenders – sichtbar (vgl. ETP, 95–96, SP, 333–337). Darin zeigt sich die methodologische Dimension der Auseinandersetzung mit Regeln und Regelfolgen. Aber auch Phänomene, die in letzter Instanz mit der „symbolischen Wirksamkeit" von Regeln, wie man es mit Bourdieu nennen kann, zu tun haben, etwa die „Strategien zweiter Ordnung" (vgl. ETP, 117–118, 319–318), werden durch die empirischen Arbeiten leichter fassbar. Diese Aspekte von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Thema wurden in der Literatur bisher tatsächlich kaum beachtet.

(4) Letztlich eignen sich die ethnologischen Arbeiten aber gerade deswegen als Ausgangspunkt, weil sie gewissermaßen den Nukleus von Bourdieus Überlegungen zu Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen enthalten. Seine Beschäftigung mit dem Thema ist hier in ihrer ganzen Breite anzutreffen, von Fragen zum Verhältnis statistischer Regelmäßigkeiten zu den Normen der Akteur/innen über den strategischen „Gebrauch" und die Manipulation von Regeln bis zu Phänomenen der „Kodifikation" (vgl. CD, 94–105) – ganz zu schweigen von der „Inkorporierung" objektiver Regelmäßigkeiten in der Form eines „Systems von Dispositionen", dem Habitus. Es zeichnet sich in diesen Arbeiten ein ganzes Spektrum von unterschiedlichen, miteinander verbundenen Phänomenen von „Regelhaftigkeit" ab, von „*modes d'existence différents* des prinicipes de régulation et de régularité des pratiques" (CD, 81). Die ethnologischen Arbeiten stecken in gewisser Weise das Feld der späteren Auseinandersetzungen mit Regeln und Regelfolgen ab. Sie stellen eine „theoretische Matrix" für Bourdieus weitere Arbeit an dem

Thema bereit. Die in den ethnologischen Arbeiten angesprochenen Themen lassen sich über mehrere Jahrzehnte hinweg durch das Werk Bourdieus verfolgen (etwa die „Strategien zweiter Ordnung“ oder die „symbolische Wirksamkeit“ von Regeln). Es ist nicht verwunderlich, wenn sich einige verstreute Bemerkungen Bourdieus zum Regelbegriff nur mit Blick auf parallele Diskussionen in den empirischen Arbeiten vollständig verstehen lassen. Für das folgenden Kontexte wird es nützlich sein, die ursprünglichen Problemstellungen von Beginn an vor Augen zu haben – und zwar nicht als bloße „Illustration“ gewisser theoretischer Überzeugungen, sondern als Ausgangspunkt einer zugleich empirischen, methodologischen, theoretischen und philosophischen Arbeit an dem Thema Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen.

Weniger Rechtfertigung ist hinsichtlich des zweiten Kontextes erforderlich. Es handelt sich hier um die expliziten theoretischen Diskussionen des Regelbegriffs in der *Esquisse*, *Le sens pratique* und *Choses dites* – unter häufiger Bezugnahme auf Wittgenstein. Es ist dieser Kontext, der in der Sekundärliteratur fast ausschließlich berücksichtigt wurde. In der vorliegenden Arbeit steht dieser Zusammenhang unter dem Titel einer „Kritik des Regelbegriffs“, und zwar im doppelten Sinn: als Unterscheidung verschiedener Bedeutungen und Verwendungsweisen von „Regel“ in den Sozialwissenschaften; und als Kritik an spezifischen Missverständnissen rund um den Regelbegriff, etwa im Rahmen des Strukturalismus oder in der Form des Legalismus (*juridisme*). Die Funktion der Bezugnahme auf Wittgenstein besteht in diesem Kontext in der Aufklärung von Verwirrungen rund um den Begriff der Regel. Eine Aufgabe wird es sein, eine Aufstellung der bei Wittgenstein und Bourdieu jeweils unterschiedenen Bedeutungen von „Regel“ vorzunehmen (statistische Häufigkeit, Norm, Erklärungshypothese, theoretisches Modell, „praktisches Schema“ etc.). Abgesehen von diesen Unterscheidungen fungiert Wittgenstein aber wichtiger noch als Gewährsmann für Bourdieus Kritik an allen Formen einer „intellektualistischen“ Auffassung der Praxis.

Trotz der Prominenz des Wittgenstein-Bezugs wird deutlich werden, dass es sich bei Bourdieus einschlägigen Überlegungen vor allem um eine theoretische Weiterverarbeitung der Probleme handelt, die sich in den ethnologischen Arbeiten stellten. So wird die Kritik am Legalismus, die bereits in den Untersuchungen zu Verwandtschaft und Heirat eine wichtige Rolle spielte, in eine allgemeinere Form gebracht. Ähnlich verhält es sich mit der Kritik am Strukturalismus, dessen implizite Handlungstheorie Bourdieu nun bis zu ihren Ursprüngen in Saussures Auffassung der Praxis als „Ausführung“ (*exécution*) zurückverfolgt (vgl. ETP, 247–250). Die theoretische Vertiefung der aus den empirischen Arbeiten bekannten Erwägungen erlaubt es dann, die „unterschiedlichen Existenzweisen“ von Regelmäßigkeit und Regulierung im sozialen Leben genauer zu fassen.

Der dritte Kontext schließlich, der hier eingehender behandelt wird, ist Bourdieus Wissenschaftssoziologie. Dieser Kontext wurde in der Sekundärliteratur im Zusammenhang von Regeln und Regelfolgen bisher erstaunlicherweise kaum beachtet. Dies ist teilweise darauf zurückzuführen, dass die in dieser Hinsicht relevanten Texte Bourdieus erst nach den ersten Kommentaren zu seiner Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff erschienen sind (*Science de la science et réflexivité* 2001 und „Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale“ postum 2002). Allerdings blieben sie auch in Beiträgen unberücksichtigt, die darauf bereits durchaus zugreifen hätten können (z. B. Schulz-Schaeffer 2004, Bernasconi-Kohn 2007a, 2007b, Rehbein 2006, 2013).

Die Arbeiten zur Wissenschaftssoziologie verdienen allein schon deswegen Beachtung, weil Bourdieu hier am explizitesten zu Wittgensteins Problem des Regelfolgens Stellung nimmt, sich kritisch mit unterschiedlichen Interpretationen dieses Problems auseinandersetzt (vor allem denen von David Bloor und Michael Lynch) und seine eigene Auffassung des Problems formuliert. Er bietet dabei sogar ausdrücklich – wenn auch mit gewissen Vorbehalten – eine eigene „extension empirique de Wittgenstein“ (WSSS, 350) an. Die Referenz auf Wittgenstein erfüllt in diesem Kontext eine Reihe von Funktionen, die sich teils mit den früheren überschneiden, teils davon unterscheiden:

(1) Zunächst steht der Bezug auf Wittgenstein erneut im Dienst einer angemesseneren Auffassung der Praxis, in diesem Fall der „wissenschaftlichen Praxis“. Wie sich Bourdieu in den ethnologischen Arbeiten gegen jeglichen Legalismus (*juridisme*) ausgesprochen hatte, so tritt er nun gegen die „scholastische Illusion“ auf, die in der wissenschaftlichen Praxis nichts anderes als die Befolgung der „Regeln der wissenschaftlichen Methode“ sieht und setzt ihr eine Auffassung ebendieser Praxis als von einem „praktischen Sinn“ geleitetes „Handwerk“ (*métier*) entgegen (vgl. SSR, 77–78). (2) Darüber hinaus wird Wittgenstein für eine Problematik mobilisiert, die Bourdieu in seiner Wissenschaftssoziologie von Anfang an beschäftigt hatte: die Frage nach den „sozialen Bedingungen eines Fortschritts der Vernunft“ im „wissenschaftlichen Feld“ (vgl. Bourdieu 1975), oder, in der späteren Formulierung, nach der „Historizität der Vernunft“ (vgl. WSSS, 351). Indem Bourdieu Wittgensteins Begriff der „Lebensform“ mit seiner eigenen Konzeption des „Feldes“ identifiziert und die Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Feldes darin sieht, dass die sozialen Zwänge hier mit den Zwängen der Logik übereinstimmen (vgl. SSR, 161), scheint es ihm möglich, zugleich Normativität und Historizität der Vernunft festzuhalten und die Position eines „historistischen Rationalismus“ zu formulieren. (3) Zuletzt erfüllt die eingehendere interpretative Auseinandersetzung mit Wittgenstein in diesem Kontext

aber auch die Funktion einer Abgrenzung von anderen, konkurrierenden „Forschungsprogrammen“ in der Wissenschaftssoziologie bzw. den *science studies*. So kritisiert Bourdieu nicht nur auf prinzipieller Ebene die „Verwendung“ Wittgensteins bei David Bloor (1983, 1992) und Michael Lynch (1992), sondern stellt ihren Deutungen seine eigene „soziologische Erweiterung“ Wittgensteins entgegen, mit der er sich zugleich von der als „relativistisch“ kritisierten *sociology of scientific knowledge* Bloors und von Lynchs ethnomethodologischer Wissenschaftsforschung distanzieren will.

Dieser dritte Kontext fügt der Thematik von Regeln und Regelfolgen bei Bourdieu einige wichtige Facetten hinzu. So tritt hier vor allem die Bedeutung des „Feldes“ stärker als bisher in den Vordergrund und es finden sich einige Ansätze zur „Dialektik von Habitus und Feld“ im Fall des Regelfolgens. Auch wenn manche dieser Andeutungen für sich genommen dunkel und unzureichend erscheinen, können sie durch Rückbezug auf frühere Arbeiten aufgeklärt werden und so wichtige Hinweise geben, etwa hinsichtlich der Frage, wie eine Regel eine Handlungsweise „determiniert“ (vgl. WSSS, 353). Die Arbeiten zur Wissenschaftssoziologie bieten so einen wichtigen Anhaltspunkt für ein angemessenes Verständnis von Bourdieus „relationaler“ Theorie des Handelns und bereichern die spätere Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur.

Hat man diese drei Kontexte vor sich, stellt sich die Frage nach ihrem Verhältnis und vor allem, ob Bourdieus empirischen Untersuchungen oder seinen theoretischen Überlegungen eine Priorität zukommt. Nimmt seine Auffassung von Regeln und Regelfolgen ihren Ausgang primär von gewissen theoretischen Erwägungen, womöglich in Anschluss an Wittgenstein, die daraufhin die ethnologischen Arbeiten informieren; oder stehen umgekehrt am Anfang konkrete empirische Forschungsprobleme, aus denen in der Folge die theoretischen Überzeugungen hervorgehen? Werkgeschichtlich betrachtet kann an der zeitlichen Priorität der empirisch-methodologischen Fragestellungen kaum gezweifelt werden. Die vorliegende Arbeit legt außerdem in Anschluss an Bourdieus Selbstdarstellungen und in Reaktion auf die relative Vernachlässigung in der Sekundärliteratur einen gewissen Schwerpunkt auf die ethnologischen Untersuchungen. Es wird die These vertreten, dass diese Untersuchungen so etwas wie die „theoretische Matrix“ von Bourdieus weiterem Nachdenken über das Thema enthalten. Aber damit soll nicht behauptet werden, *jedes* Moment von Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen lasse sich auf seine empirischen Arbeiten zurückführen. Kommt man auf die früheren Überlegungen zum Verhältnis von empirischer, methodologischer, theoretischer und philosophischer Arbeit bei Bourdieu zurück, so scheint die Frage nach der Priorität eines der Kontexte in gewisser Weise verfehlt. Einem der Zusammenhänge einen

Vorrang einzuräumen würde der bei Bourdieu programmatischen Gleichzeitigkeit von epistemologischer und empirischer Arbeit nicht gerecht. Bei näherer Betrachtung lassen sich die für die Thematik relevanten Texte auch tatsächlich nicht in „bloß empirische“ und „rein theoretische“ unterscheiden. Diesem Umstand soll in der Darstellung so weit als möglich Rechnung getragen werden. Indem das Thema Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen durch die unterschiedlichen Kontexte verfolgt wird, kann am Ende auch ein Bild dieses für Bourdieu so charakteristischen Ineinandergreifens von empirischen, methodologischen, theoretischen und philosophischen Überlegungen entstehen.

2.2. Von Heiratsregeln zu Heiratsstrategien

Bourdieus Studien zu Verwandtschaft und Heirat

Die Auseinandersetzung mit Regeln und Regelmäßigkeiten im ethnologisch-soziologischen Werk Bourdieus vollzieht sich in erster Linie in seinen Untersuchungen zu Verwandtschaft und Heirat in der Kabylei und im Béarn. Wenngleich sich verstreute Bemerkungen zu dem Thema auch in anderen frühen empirischen Arbeiten finden (z. B. in der Arbeit zum kabylischen Ehrenkodex, vgl. ETP, 19–60), bilden diese Studien den Hauptgegenstand des vorliegenden Abschnitts. Bourdieu selbst hat, wie bereits erwähnt, immer wieder auf die Bedeutung ebendieser Untersuchungen für seine Auffassung von Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen hingewiesen. Der ganze zweite, „empirische“ Teil von *Le sens pratique*, in dem diese Arbeiten viel Platz einnehmen, steht in gewisser Weise unter der programmatischen Devise des „Übergangs von der Regel zur Strategie“ (vgl. SP, 245–247). Bourdieu sieht in seinen Studien zu Verwandtschaft, Heirat und Reproduktion also zweifellos die Verwirklichung dieses Übergangs (vgl. bes. CD, 75–93). Tatsächlich werden in diesen Texten manche anderweitig oft nur abstrakt besprochenen Probleme der „Sprache der Regel“ an konkreten Forschungsgegenständen vorgeführt und entwickelt. Über eine Konfrontation dieser Schwierigkeiten gelangt Bourdieu zu einem neuen „Vokabular“ von „Strategie“ und „Habitus“ und zugleich zu einer veränderten Forschungspraxis (vgl. ETP, 201–203, Fn. 1, RP, 219–220).

Die Texte, die hier eingehender behandelt werden, lassen sich im Wesentlichen auf zwei Forschungsprojekte Bourdieus zurückführen. Erstens handelt es sich um Untersuchungen zu Verwandtschafts- und Heiratsverhältnissen in der Kabylei, die Bourdieu zwischen 1960 und 1970 gemeinsam mit Abdelmalek Sayad im Norden Algeriens durchführte, insbesondere zum Problem der Heirat mit der patrilinearen Parallelkusine. Die Ergebnisse dieser Forschungen wurden von Bourdieu in der Form von zwei nur wenig voneinander abweichenden, sich gegenseitig ergänzenden Texten publiziert, 1972 als „La parenté comme représentation et comme

volonté“ in der *Esquisse d’une théorie de la pratique* (ETP, 83–186) und 1980 als „Les usages sociaux de la parenté“ in *Le sens pratique* (SP, 271–331). Zweitens sind es die parallelen Studien zu Heirat, Erbe und Reproduktion, die Bourdieu ab den frühen Sechzigerjahren im südfranzösischen Béarn, der Region seiner Kindheit, unternahm. Ähnlich den Studien zur Kabylei publizierte Bourdieu sein Material mehrfach in überarbeiteter Form. Neben „Célibat et condition paysanne“ (1962) werden hier hauptsächlich der Artikel „Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction“ (1972) und die Überarbeitung dieses Textes für *Le sens pratique* unter dem Titel „La terre et les stratégies matrimoniales“ (SP, 249–270) berücksichtigt.

Über die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser „Parallelstudie“ im vertrauten sozialen Universum des Béarn ist bereits einiges gesagt worden (vgl. etwa Bensa 2003, 25–26). Bourdieu selbst sah darin eine Art „expérimentation épistémologique“ (ETP, 222, CD, 75), die es ihm erlaubte, den mit der Perspektive des außenstehenden Ethnologen verbundenen „Effekt der Objektivierung“ zu analysieren (vgl. ETP, 222) und einen Übergang von der Ethnologie zur Soziologie zu vollziehen (vgl. CD, 75). Hier kann es jedoch nicht um diesen Aspekt gehen, sondern ausschließlich um die Auffassung von Heirat und Verwandtschaft, die Bourdieu sich in diesen Texten erarbeitet und die sich im Wechsel von „Heiratsregeln“ zu „Heiratsstrategien“ ausdrückt. Im Folgenden werden die Untersuchungen zum Problem der patrilinearen Parallelkusinenheirat im Vordergrund stehen. Neben der zeitlichen Priorität dieser Studien und Bourdieus häufiger Rückkehr zu diesem Thema ist der wichtigste Grund dafür, dass in diesen Texten die Abgrenzung vom Strukturalismus und dessen Vorstellung von „Heiratsregeln“ deutlicher wird als in jenen zum Béarn. Die Studien zum Béarn werden als Ergänzung herangezogen, wo sie zur weiteren Klärung bestimmter Aspekte beitragen können (etwa bei der Kritik des Legalismus, dem Begriff der Strategie oder dem Habitus als „Prinzip der Strategien“).

Deszendenztheorie und Allianztheorie

Worin besteht also das Problem der Heirat mit der patrilinearen Parallelkusine, also der Tochter des Bruders des Vaters? Welche Funktion erfüllt dieses Phänomen in der Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff und inwiefern nötigt es sogar zu einer veränderten Auffassung von Regeln und Regularitäten im Bereich von Verwandtschaft und Heirat? Bourdieu nennt diese Heiratsform „un redoutable défi tant aux théories des groupes d’unifiliation qu’à la théorie de l’alliance de mariage“ (ETP, 84), mehr noch, ein „démenti que les traditions arabe et berbère opposent aux théories actuellement disponibles“ (ETP, 85). An diesen Aussagen lässt sich bereits Bourdieus Strategie im Umgang mit dem Problem ablesen. Er sieht die Parallelkusinenheirat gewissermaßen als eine „Anomalie“ innerhalb der damals verfügbaren Verwandtschaftstheo-

rien. Statt sich um eine Integration des Problems zu bemühen, kritisiert er die bisherigen Versuche in diese Richtung und nimmt diesen Heiratstyp als Ausgangspunkt, um die Grundlagen der bestehenden Theorien in Frage zu stellen. Zu diesen Grundlagen zählen die Begriffe „Präferenz“ und „Präskription“ in der Unterscheidung „präferentieller“ und „präskriptiver Heiratsregeln“, die genealogische Definition sozialer Gruppen und damit die Begriffe „Exogamie“, „Endogamie“, „Inzest“ und – vor allem – der Begriff der Regel bzw. der „Heiratsregel“ und die damit verbundenen Vorstellungen von „geregeltem Verhalten“ (vgl. ETP, 85). Die Kritik dieser Begriffe führt Bourdieu zu einer allgemeineren Ablehnung der mit den vorhandenen Verwandtschaftstheorien einhergehenden impliziten „Theorie der Praxis“. Bei den Studien zur Parallelkusinenheirat handelt es sich also nicht bloß um die Untersuchung einer bestimmten Heiratsform. Vielmehr entwickelt Bourdieu ausgehend von diesem Phänomen eine alternative Auffassung von Verwandtschaft und Heirat, in der die bestehenden Verwandtschafts- und Heiratspraktiken nicht auf „Regeln“ zurückgeführt, sondern als Ausdruck von „Strategien“ verstanden werden (vgl. Bensa 2003, 23).

Um Bourdieus Kritik und die von ihm beabsichtigte Innovation zu verstehen, ist es nötig, auf die Theorien der Verwandtschaft einzugehen, von denen er sich abgrenzt. Die zwei Theorien, die er im Blick hat, sind einerseits die aus der britischen Sozialanthropologie hervorgegangene „théorie des groupes d’unifiliation“ und andererseits die strukturalistische „théorie de l’alliance de mariage“ von Claude Lévi-Strauss (vgl. ETP, 84). In seiner Gegenüberstellung dieser beiden Schulen orientiert sich Bourdieu stark an Louis Dumonts Darstellung *Introduction à deux théories d’anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage* (1971) und übernimmt sogar Dumonts Bezeichnungen für die beiden Theorien. Es bietet sich für die gegenwärtigen Zwecke an, ebenfalls den Ausführungen Dumonts zu folgen und so in der Logik von Bourdieus Auseinandersetzung zu bleiben. Es versteht sich, dass sich die Darstellung auf jene Aspekte beschränken muss, die für das Spätere relevant sind und nur skizzenhaft ausfallen kann. Die strukturalistische Theorie Lévi-Strauss‘ wird wegen ihrer weiteren Bedeutung für Bourdieu etwas mehr Raum einnehmen als die Theorie der unilinearen Abstammungsgruppen.

Die Arbeit Dumonts trug wesentlich zur Etablierung der Unterscheidung der beiden genannten Theorien in der Sozialanthropologie bei. Seiner Darstellung waren einige Debatten vorangegangen, in denen sich immer wieder Vertreter beider Richtungen gegenüberstanden (vgl. Leaf 2013, 3). Wie sind nun zunächst Dumonts Bezeichnungen für diese Theorien zu verstehen? Sein Ausdruck „théorie des groupes d’unifiliation“ entspricht der englischen Bezeichnung „theory of unilineal descent groups“ oder schlicht „descent theory“ (vgl. Dumont 1971, 48). Im

Deutschen könnte man von der „Theorie unilinearer Abstammungsgruppen“ sprechen, gebräuchlicher sind aber „Lineage-Theorie“ oder „Deszendenztheorie“ (nicht zu verwechseln mit der Abstammungslehre Lamarcks und Darwins). Im Folgenden wird der Einfachheit halber der Ausdruck „Deszendenztheorie“ verwendet. Zu dieser im angelsächsischen Raum entstandenen Deszendenztheorie zählt Dumont in erster Linie A. R. Radcliffe-Brown, E. E. Evans-Pritchard, Meyer Fortes und Jack Goody, wobei er ihren Ursprung bis zu W. H. R. Rivers zurückverfolgt. Wie der Name anzeigt, legt diese Theorie der Verwandtschaft das Hauptaugenmerk auf die Abstammung (*descent*) und die darauf beruhenden Gruppen (*descent groups*), etwa Lineages oder Clans, und untersucht auf dieser Grundlage Formen sozialer Organisation. Dumonts Ausdruck „théorie de l’alliance de mariage“, auf der anderen Seite, entspricht im Englischen die Bezeichnung „alliance theory“ und im Deutschen „Allianztheorie“ (vgl. Dumont 1971, 89). Zu dieser Allianztheorie zählt Dumont zunächst Claude Lévi-Strauss als ihren Begründer, aber auch Vertreter im englischsprachigen Raum wie Edmund Leach und Rodney Needham. Im Unterschied zur Deszendenztheorie stellt die Allianztheorie die Heirat und die damit einhergehende Allianzbildung von Gruppen in den Mittelpunkt der Untersuchung von Verwandtschaftsverhältnissen.

Zunächst sind die hier relevanten Details der Deszendenztheorie zu besprechen. Wie angedeutet, besteht das Prinzip dieser Theorie darin, Verwandtschaftsbeziehungen und die damit verbundenen Phänomene von der Abstammung (*descent*) her zu verstehen. Diese Ausrichtung wird in Radcliffe-Browns Bestimmung der Verwandtschaft deutlich:

> Two persons who are kin are related in one or other of two ways: either one is descended from the other, or they are both descended from a common ancestor. It is to be remembered that „descent“ here refers to the social relationship of parents and children, not to the physical relation. Kinship is thus based on descent, and what first determines the character of a kinship system is the way in which descent is recognized and reckoned. (Radcliffe-Brown 1950, 13)

In der Deszendenztheorie besteht in der Folge die Tendenz, andere Verhältnisse der Verwandtschaft – etwa die Beziehungen zwischen Geschwistern oder zwischen Ehegatten – auf die eine fundamentale Beziehung der Abstammung zurückzuführen – auch wenn *descent*, wie hier betont wird, nicht als genetische Abstammung, sondern als anerkannte soziale Beziehung zu verstehen ist (vgl. dazu auch Radcliffe-Brown 1950, 4). Auf diese Weise wird nach Dumont die Abstammung gewissermaßen zur „Essenz“ der Verwandtschaft, während Beziehungen durch Heirat in den Hintergrund treten: „Dans une telle vue, l’affinité est relativement dévaluée, et la parenté tend à se confondre avec la filiation. En d’autres termes, la filiation devient en quelque

manière l'essence de la parenté et les autres relation des attributs de cette essence." (Dumont 1971, 17)[2]

Es ist zudem eine spezifische Form der Abstammung, die die Deszendenztheorie vorrangig beschäftigt: die *unilineare* Abstammung (*unilineal descent*), entweder in väterlicher oder in mütterlicher Linie. Die Wurzel dieser Ausrichtung sieht Dumont in W. H. R. Rivers' Bestimmung der Abstammung. Rivers bemüht sich darum, Abstammung (*descent*) von Erbe (*inheritance*) und Nachfolge (*succession*) zu unterscheiden und versteht sie als Übertragung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe: „Whenever I use this term it will apply to membership of a group, and to this only." (Rivers [1926] 1932, 86) Die Gruppenzugehörigkeit kann jedoch nur im Fall unilinearer Abstammung eindeutig festgestellt werden:

> [S]ocial groups are of many different kinds, and it is necessary to consider to which of these groups descent will apply. The first point to note is that the use of the term is only of value when the group is unilateral. Therefore, the groups to which it applies most definitely are the clan and the moiety; where, owing to the principle of exogamy, a child must belong to the group of the father or mother, but cannot belong to both. The use of the term has little sense, and consequently little value, in the case of the bilateral grouping (ibid.).

Aus dieser Stelle gehen zwei Momente hervor, die sowohl für Dumonts kritische Darstellung der Deszendenztheorie als auch für Bourdieus Problemstellung von einiger Bedeutung sind (vgl. Dumont 1971, 47). Erstens hat die Anwendung des Begriffs *descent* die Existenz von eindeutig identifizierbaren, klar abgegrenzten unilinearen Abstammungsgruppen zur Voraussetzung. *Descent* bedeutet hier in der Tat *unilineal descent* und Dumont bildet die Neologismen „unifiliation" und „groupes d'unifiliation" gerade, um diesem Verständnis im Französischen gerecht zu werden (vgl. Dumont 1971, 48, 52). Zweitens ist es die Exogamie als das Gebot, außerhalb der Gruppe zu heiraten, die die Grenzen der Gruppen definiert und die Basis der unilinearen Abstammung bildet.[3]

---

[2] Ähnlich Parkin: „In much earlier British anthropology, including that of the descent theorists, there was a tendency to exclude marriage ties from the definition of kinship and to see it as consisting of ties of consanguinity alone. This effectively limited it to ties within the family, kindred and descent groups." (Parkin 1997, 139)

[3] Vgl. dazu Parkin: „This meant that only unilineal descent groups could be considered genuine descent groups, because only they limited membership to birth in one line and only they were strictly exogamous. […] [I]n the case of unilineal descent, men and women could only be members of one descent group. Moreover, each group, however self-sufficient in other ways, needed other groups to provide it with spouses, because of the rule of exogamy." (Parkin 1997, 146–147) Und zur gebräuchlichen Auffassung von *unilineal descent groups*: „Thus a unilineal descent group is frequently thought of as being: exogamous, that is, as requiring or tending to have its members marry outside it; discrete, its boundaries being defined by its exogamy; of narrow lateral extent […]; and with definite preferences as to residence" (Parkin 1997, 19).

Dumont identifiziert in der weiteren Entwicklung der Deszendenztheorie bei Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard und Fortes die Tendenz, diesen ursprünglichen Bezug auf die Exogamie und damit die Relation der Gruppe zu anderen Gruppen zu vergessen: „[L]a tendance dominante a été de minimiser ou d'oublier le rôle de l'exogamie" (Dumont 1971, 48). Damit einher geht ein zunehmender Fokus auf Deszendenzgruppen als eigenständigen Entitäten und quasi-rechtlichen „corporate groups" (vgl. Fortes 1953, 25), also „la considération privilégiée ou exclusive des *groupes* plus ou moins comme des sujets collectifs ou des individus collectifs" (Dumont 1971, 65). Zwischen Rivers und Evans-Pritchard erkennt Dumont eine veritable „révolution opérée dans l'anthropologie anglaise au profit des groupes et à l'encontre du type de relations qui les limite le plus radicalement" (ibid.). Dumont sieht hier eine die angelsächsische Anthropologie dominierende „tendance substantialiste" (Dumont 1971, 120), die in deutlichem Gegensatz zur „relationalen" Auffassung der Verwandtschaft im Strukturalismus steht (vgl. auch Parkin 1997, 138–140, 149–150).

Für die Auffassung von Abstammung und Abstammungsgruppen in der Deszendenztheorie ist zudem das entscheidend, was Radcliffe-Brown das „jurale Element" nannte:

> An important element in the relations of kin is what will here be called the jural element, meaning by that relationships that can be defined in terms of rights and duties. Where there is a duty there is a rule that a person should behave in a certain way. […] In speaking of the jural element in social relations we are referring to customary rights and duties. Some of these in some societies are subject to legal sanctions, […] [b]ut for the most part the sanctions for these customary rules are what may be called moral sanctions sometimes supplemented by religious sanctions. (Radcliffe-Brown 1950, 11)

Mit jedem durch Abstammung definierten Verwandtschaftsverhältnis verbindet sich also ein Geflecht von Rechten und Pflichten. Diese „juralen" Beziehungen werden durch die Abstammung festgelegt und bestimmen die innere Struktur unilinearer Abstammungsgruppen (vgl. Dumont 1971, 41). Das „jurale Element" wird nach Dumont bei Radcliffe-Brown zum bestimmenden Aspekt des Begriffs *descent*: „[D]*escent* concerne avant tout la transmission des droits et obligations […], cet aspect correspondant dans une grande mesure, mais non absolument, à la transmission de la qualité de membre du groupe d'unifiliation de Rivers là où un tel groupe existe." (Dumont 1971, 50) Letztlich wird Verwandtschaft allgemein von solchen „juralen" Beziehungen her verstanden.[4]

[4] „Radcliffe-Brown […] saw kinship primarily in jural terms, as a means of allocating rights and responsibilites and regulating their transmission from one generation to the next" (Good 1996a, 312).

Es ist von Bedeutung, dass der jurale Aspekt von Verwandtschaftsbeziehungen in der Deszendenztheorie gewissermaßen das Bindeglied zwischen der Verwandtschaftsterminologie, also den gebräuchlichen Verwandtschaftskategorien, und dem entsprechenden „Verwandtschaftsverhalten“ bildet. Indem die Verwandtschaftsbeziehung, festgeschrieben durch die Verwandtschaftsterminologie, die Existenz von Rechten und Pflichten einschließt, nimmt sie direkten Einfluss auf das Verhalten: „The actual social relation between a person and his relative, as defined by rights and duties or socially approved attitudes and modes of behaviour, is […] to a greater or less extent fixed by the category to which the relative belongs.“ (Radcliffe-Brown 1952, 62–63) Wie sich zeigen wird, nimmt Bourdieu an dieser Vorstellung einer „quasi-deduktiven Beziehung“ zwischen Verwandtschaftsterminologie und Verwandtschaftsverhalten erheblichen Anstoß (vgl. ETP, 86, 204).[5]

Gehen wir nun zu einigen für die gegenwärtige Fragestellung wesentlichen Aspekten der Allianztheorie über. Im Gegensatz zur Deszendenztheorie geht die Allianztheorie nicht von als Entitäten aufgefassten Gruppen aus, sondern von den durch Heirat hergestellten Beziehungen zwischen Gruppen. Besitzt die Deszendenztheorie der Tendenz nach eine „substantialistische“ Auffassung der Verwandtschaft, so versteht die Allianztheorie Verwandtschaft „relational“ (vgl. Dumont 1972, 120, Parkin 1997, 149–150).[6]

Ausgangspunkt der Allianztheorie ist die Frage nach einer Erklärung der universellen Geltung des Inzestverbots. Lévi-Strauss weist die Versuche, dieses Verbot durch natürliche oder kulturelle Ursachen zu erklären, zurück (vgl. SEP, 14–29). Er versteht das Inzestverbot vielmehr als die Schwelle des Übergangs von Natur zu Kultur: „La prohibition de l’inceste n’est, ni purement d’origine culturelle, ni purement d’origine naturelle […]. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s’accomplit le passage de la nature à la culture.“ (SEP, 29) Wichtiger noch, das Inzestverbot ist der negative Ausdruck der Regel der Exogamie und eines Prinzips der Reziprozität: „La prohibition de l’inceste est l’expression négative d’une loi d’*échange*, l’expression partielle d’un principe universel de

---

[5] Tatsächlich hatte schon Lévi-Strauss Radcliffe-Brown in dieser Hinsicht kritisiert: „Entre *système des appellations* et *système des attitudes* nous voyons donc une différence profonde, et nous nous séparions sur ce point de A. R. Radcliffe-Brown s’il avait vraiment cru […] que le second n’était que l’expression, ou la traduction sur le plan affectif, du premier. […] [D]e nombreux exemples ont été fournis de groupes où le tableau des termes de parenté ne reflète pas exactement celui des attitudes familiales, et inversement. […] Le système des attitudes constitue plutôt une intégration dynamique du système des appellations.“ (AS, 52–53)

[6] „In other words, where alliance theorists stressed marriage ties, descent theorists explained them by using descent and filiation. Alliance theorists saw society as a matter of relation, through marriage especially, between groups, whereas for descent theorists society was characterized by groups alone, which entailed notions of substance, including rights and duties, being transmitted via descent groups down the generations.“ (Parkin 1997, 149–150) Die Grundlage des relationalen Zugangs der Allianztheorie besteht in der Auffassung der Verwandtschaft als Sprache, der Annahme einer Analogie zwischen Verwandtschaftssystemen und phonologischen Systemen und der methodischen Orientierung an der strukturalistischen Linguistik (vgl. AS, 46–47).

réciprocité, la contrepartie nécessaire d'une instauration de liens sociaux entre familles" (Dumont 1971, 92).[7] Durch die Regel der Exogamie, die vorschreibt, außerhalb einer bestimmten Gruppe zu heiraten, werden Frauen einer Gruppe an Mitglieder einer anderen Gruppe verheiratet und umgekehrt. Es kommt ein „Frauentausch" zwischen unterschiedlichen Gruppen zustande, der, verallgemeinert, zu reziproken Beziehungen zwischen sozialen Einheiten führt.[8]

Durch die Heirat, begriffen als „Frauentausch" zwischen Gruppen, entsteht ein soziales Netz von Allianzen, das neben die biologischen Verbindungen tritt. Nach Lévi-Strauss ist es gewissermaßen die „Funktion" von Heiratsregeln, ein solches System sozialer Allianzen herzustellen: „Elles [die Heiratsregeln, MS] représentent toutes autant de façons d'assurer la circulation des femmes au sein du groupe social, c'est-à-dire de remplacer un système de relations consanguines, d'origine biologique, par un système sociologique d'alliance." (AS, 75) Lévi-Strauss untersucht die Eigenschaften von Verwandtschafts- und Allianzsystemen, die durch die Generalisierung bestimmter Heiratsregeln entstehen. Unter bestimmten Umständen kommen durch den Tausch „Reziprozitätszyklen" zustande, in denen eine erste Gruppe einer zweiten Gruppe Frauen gibt und selbst von einer dritten Gruppe Frauen erhält. Auf diesem Weg entsteht soziale Kohäsion und eine bestimmte Art sozialer Organisation.[9] Eine ausgezeichnete Stellung nimmt in dieser Hinsicht die häufig anzutreffende matrilaterale Kreuzkusinenheirat (die Heirat eines männlichen Ego mit der Tochter des Bruders der Mutter) ein, die zu einer besonders stabilen sozialen Integration der Gruppe führt.[10]

Präskription und Präferenz

Für Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff ist es wichtig, wie die von Lévi-Strauss beschriebenen „Heiratsregeln" genau zu verstehen sind. In Anschluss an *Les structures élémentaires de la parenté* entfaltete sich eine Debatte dazu, in der „präskriptive" und „präferentielle" Heiratsregeln unterschieden wurden (vgl. vor allem Needham 1958, 200–202,

---

[7] Ähnlich Parkin: „According to this theory, the incest taboo was the foundation of society because although its boundaries were culturally variable, it was essentially the negative counterpart to a principle of reciprocity: one's own group was required to forego its own women in marriage for the sake of giving them to another group and obtaining theirs in return." (Parkin 1997, 157)

[8] Parkin weist allerdings darauf hin, dass Lévi-Strauss weder die Regel der Exogamie aus dem Inzesttabu ableitet noch umgekehrt: „Just as Lévi-Strauss declined to give a priority to either terminology or alliance but regarded both as surface manifestations of a common underlying structure of thought, so too he declined to derive either incest from exogamy/exchange or vice versa in the generation of his theory." (Parkin 1997, 157)

[9] „He [Lévi-Strauss, MS] saw marriage as the other side of the coin from incest prohibitions: both helped prevent local groups from becoming sexually self-sufficient, and so encouraged wider social cohesion." (Good 1996a, 314)

[10] „The elementary form of kinship, for Lévi-Strauss, was prescriptive matrilateral cross-cousin marriage (mother's brother's daughter [MBD] marriage). […] MBD marriage rules occur in a wide variety of historically unrelated societies. Lévi-Strauss argued that the reason for this is that MBD marriage produced an ‚organic' social structure that was integrated and stable." (Leaf 2013, 5)

1962, 8–12). Diese Diskussion nahm ihren Ausgang von Lévi-Strauss‘ Unterscheidung zwischen „elementaren“ und „komplexen Strukturen der Verwandtschaft“. „Elementare Strukturen“ sind nach Lévi-Strauss Verwandtschaftssysteme, in denen es negative wie positive Heiratsregeln gibt und in denen die Kategorie von heiratsfähigen Individuen durch die Verwandtschaftsnomenklatur „automatisch“ festgelegt wird.[11] „Komplexe Strukturen“ dagegen sind Verwandtschaftssysteme, die, wie in den westlichen Gesellschaften, nur den Kreis der Verwandten bestimmen, aber keine positiven Vorgaben bezüglich des Heiratspartners machen.[12] Hier bestehen also bloß negative Heiratsregeln, die sich, im Grenzfall, auf die Kernfamilie beschränken und mit dem Inzesttabu zusammenfallen (vgl. SEP, X).[13]

Needham zufolge entspricht die Unterscheidung zwischen elementaren und komplexen Strukturen nun der Unterscheidung zwischen präskriptiven und präferentiellen Heiratsregeln (vgl. Needham 1958, 200–201). „Präskriptive Heiratsregeln“ müssen nach Needham, in der Darstellung Dumonts, mehrere Kriterien erfüllen:

> Pour parler de prescription, il [Needham, MS] exige en effet de trouver réunis: 1) une règle prescrivant le mariage dans certaines relations et l’interdisant dans d’autres; 2) une distinction terminologique correspondante, et même 3) un degré suffisant d’application de la règle dans la pratique. (Dumont 1971, 129)[14]

Präferentielle Regeln hingegen sind solche, die einen Entscheidungsspielraum offen lassen:

> The term „preferential“ implies that there is choice […] between a number of persons (distinguished genealogically, for example, or categorically) who may all be married. In this situation there may be a preference for one or more persons within the range of possibilities: for one reason or another, it is

[11] „Nous entendons par structures élémentaires de la parenté les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés; c’est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parents; ou, si l’on préfère, les systèmes qui, tout en définissant tous les membres du groupe comme parents, distinguent ceux-ci en deux catégories: conjoints possibles et conjoints prohibés. […] La définition qui précède conduirait donc à réserver le nom de structure élémentaire aux systèmes qui, comme le mariage des cousins croisés, procèdent à une détermination quasi automatique du conjoint préféré“ (SEP, IX).

[12] „Nous réservons le nom de structures complexes aux systèmes qui se limitent à définir le cercle des parents, et qui abandonnent à d’autres mécanismes, économiques ou psychologiques, le soin de procéder à la détermination du conjoint.“ (SEP, IX)

[13] „The marriage rules in societies with complex structures were said by Lévi-Strauss to be negative because they only specified which kin-person one was *not* allowed to marry […]. In societies with elementary structures, however, the marriage rule is said to be positive because there the rule says what type of relative one *must* marry.“ (Bloch 1996, 24)

[14] Dumont kritisiert Needham für diesen strikten Begriff von Präskription: „Needham a écrit que seul un systeme ‚préscriptif‘ avait des implications structurales. A l’entendre et pour cette raison Lévi-Strauss n’aurait dû parler que de prescription, ce que cet auteur conteste. […] Il est clair que se limiter à la prescription au sens de Needham laisserait échapper la plus grande partie de ce qui constitue en fait le mariage des ‚cousin croisés‘ pour n’en conserver que les aspects les plus rigides et globaux.“ (Dumont 1971, 130–131)

> simply thought a good thing that a man should marry, if conveniently possible, a woman in a certain position. (Needham 1962, 8–9)

Lévi-Strauss selbst spricht sich jedoch in der zweiten Auflage der *Structures élémentaires* (1967) gegen Needhams Deutung aus und unternimmt mehrere Anläufe, seine eigene Position klarzustellen. Zunächst richtet er sich gegen die Gleichsetzung der Unterscheidung von „elementar" und „komplex" mit „präskriptiv" und „präferentiell":

> Je maintiens, au contraire, qu'une structure élémentaire peut être indifféremment préférentielle ou prescriptive. Le critère d'une structure élémentaire n'est pas là, il réside tout entier dans le fait que le conjoint, aussi bien préféré que prescrit, l'est pour la seule raison qu'il appartient à une catégorie d'alliance ou qu'il possède avec *Ego* une certaine relation de parenté. (SEP, XXI)

Lévi-Strauss wehrt sich gegen den Vorwurf der „Unklarheit"[15] und verteidigt seine unterschiedslose Verwendung von Präferenz und „obligation": „[A] mes yeux elles ne connotent pas des réalités sociales différentes, mais correspondent plutôt à des manières peu différentes que les hommes adoptent pour penser la même réalité" (SEP, XIX). Zweifellos liegt diese „Realität" für Lévi-Strauss auf der Ebene der „Strukturen" des unbewussten Denkens.

In der Folge unternimmt Lévi-Strauss zumindest zwei verschiedene Versuche (vgl. Good 1996b, 449), die Unterscheidung zwischen präskriptiven und präferentiellen Heiratsregeln zu formulieren:

(1) Der erste Versuch besteht darin, die Unterscheidung durch den Bezug auf die Differenz zwischen Realität und Modell zu erklären. Demzufolge sind „präskriptive" und „präferentielle Heirat" „relative Begriffe", nämlich relativ darauf, ob sie auf der Ebene der Wirklichkeit oder des Modells betrachtet werden:

> [U]n système préférentiel est prescriptif quand on l'envisage au niveau du modèle, un système prescriptif ne saurait être que préférentiel quand on l'envisage au niveau de la réalité […]. Par conséquent, si le système peut être dit prescriptif, c'est pour autant qu'il est d'abord préférentiel et s'il n'est pas aussi préférentiel, son aspect prescriptif s'évanouit. (SEP, XX)

Nach dieser Überlegung scheint die Unterscheidung zwischen „präskriptiv" und „präferentiell" mit der Unterscheidung von Modell und Realität zusammenzufallen. Auch eine präskriptive Regel wird in der Realität nie vollständig eingehalten werden können – allein schon wegen demografischer Zufälligkeiten, die die Verfügbarkeit von möglichen Heiratspartnern in der vorgeschriebenen Kategorie beeinflussen (vgl. SEP, XVII–XVIII) – und ist in diesem Sinn „präferentiell". Umgekehrt sind in der Wirklichkeit angetroffene Heiratspräferenzen auf der Ebene

[15] Vgl. den Vorwurf Needhams in 1962, 10.

des Modells „präskriptiv“, da die Systeme im Modell unter der Annahme der vollständigen Befolgung der Regel klassifiziert werden. Die Frage, in welchem Ausmaß eine Norm befolgt wird, ist nach Lévi-Strauss letztlich nicht ausschlaggebend dafür, ob ein System als „präskriptiv“ oder „präferentiell“ zu bezeichnen ist (vgl. SEP, XX). Auch wenn die Norm nicht immer befolgt wird, lassen sich „Umrisse von Strukturen“ erkennen, sodass ein präferentielles Heiratssystem als „version probabiliste de systèmes plus rigides dont la notion est toute théorique“ (SEP, XXI) verstanden werden kann.[16]

(2) Lévi-Strauss‘ zweiter Versuch der Klärung besteht darin, die Unterscheidung von präskriptiven und präferentiellen Regeln mit seiner Unterscheidung von „mechanischen“ und „statistischen Modellen“ gleichzusetzen. Ausgangspunkt hierfür ist Lévi-Strauss‘ eigene „Wunschdefinition“ von „präferentiell“:

> Si j’avais le pouvoir de fixer la terminologie, j’appelerais „préférentiel“ tout système où, à défaut d’une prescription clairement formulée, la proportion des mariages entre un certain type de parents réels ou classificatoires […], que les membres du groupe le sachent ou l’ignorent, est plus élevée qu’il ne résulterait du hasard. (SEP, XXII)

Nachdem der Begriff „Präferenz“, so definiert, nichts mit dem subjektiven Erleben einer Wahl zu tun hat, sondern eine bestimmte „objektive Situation“ (eine bestimmte Verteilung von Heiraten) beschreibt, kann Lévi-Strauss nun sagen, dass „la seule différence entre le mariage prescriptif et le mariage préferentiel se situe sur le plan du modèle. Elle correspond à la différence que j’ai naguère proposé de tracer entre ce que j’appelais un ‚modèle mécanique‘ et un ‚modèle statistique‘“ (SEP, XXIII). Lévi-Strauss bezieht sich hier auf eine frühere Unterscheidung in seiner *Anthropologie structurale*: „Un modèle dont les éléments constitutifs sont à l’échelle des phénomènes sera appelé ‚modèle mécanique‘, et ‚modèle statistique‘ celui dont les éléments sont à une échelle différente.“ (AS, 337) In einem präskriptiven System, wie es in vielen außereuropäischen Gesellschaften anzutreffen ist, können die Heiratsregeln in ein Modell gefasst werden, das als Bestandteile Individuen oder Klassen von Individuen enthält; ein Modell der Heiratsregeln in westlichen Gesellschaften hingegen müsste auf einer statistischen Analyse einer Vielzahl von Fällen beruhen und die für die Heiraten relevanten Faktoren würden einer anderen Größenordnung angehören.

Es muss an dieser Stelle keine letzte Klärung des Verhältnisses zwischen präferentiellen und präskriptiven Heiratsregeln erreicht werden. Es soll hier genügen, die Verwirrung rund um diese Begriffe anzudeuten. Bourdieu selbst nimmt gerade diese Verwirrung als Ausgangspunkt

[16] An diesem Punkt widerspricht Lévi-Strauss wieder Needham, der meinte, nur präskriptive Regeln haben strukturelle Implikationen (vgl. Dumont 1971, 129–130).

seiner Kritik, insbesondere in der Gestalt, die sie im Vorwort zur zweiten Auflage der *Structures élémentaires* annimmt. Die beiden Versuche Lévi-Strauss', das Verhältnis zwischen präferentiellen und präskriptiven Heiratsregeln zu klären, haben in der Folge kaum überzeugt. In der Literatur heißt es an einer Stelle dazu: „In these mutually inconsistent statements, categories, rules, and behaviour are thoroughly muddled up." (Good 1996b, 449)

Regeln, Kategorien, Verhalten

Die genannte Kritik bemüht eine Unterscheidung zwischen Kategorien, Regeln und Verhalten, die auf einen späteren Aufsatz Needhams (1973) zurückgeht und seither häufig wieder aufgegriffen wurde (vgl. Good 1996a, 312, 1996b, 448, Parkin 1997, 150). Diese Unterscheidung ist in zweierlei Hinsicht nützlich: einerseits zur Klärung des Verhältnisses von Präskription und Präferenz, andererseits zur Verdeutlichung des Unterschieds zwischen Deszendenztheorie und Allianztheorie. Needham identifiziert drei allgemeine Ebenen der Analyse: „In the study of social life there are three main aspects of collective conduct and representations which can usefully be discriminated: (1) behaviour, (2) rules, (3) categories." (Needham 1973, 171)[17] Phänomene der Verwandtschaft im Allgemeinen und der „Präskription" im Besonderen wurden auf allen drei Ebenen untersucht. Needham zufolge ist die dritte Ebene die vielversprechendste als Ausgangspunkt für die Untersuchung von Verwandtschaftssystemen. Wichtig ist allerdings, dass alle drei Ebenen unabhängig voneinander sind und in keinem Fall eine der Ebenen die anderen beiden determiniert: „[C]ategories, rules, and behaviour are independent variables. […] Our precept, then, must be that what can vary independently must be analysed independently" (Needham 1973, 174).

Der Unterschied zwischen „präferentiellen" und „präskriptiven" Heiratsregeln, einerseits, kann nun so erläutert werden, dass erstere auf der Ebene der „juralen" Regeln liegen, während zweitere auf der Ebene des Klassifikationssystems angesiedelt sind.[18] Dies dürfte auch dem

[17] Eine nähere Bestimmung dieser drei Ebenen findet sich bei Good (1996a): (1) Kategorien und Klassifikation: „These provide the conceptual framework whereby people experience and understand their environment." (Good 1996a, 312) (2) Regeln: „At the jural level, it includes the rules which affect people's kinship behaviour, covering everything from criminal laws to ideas about good manners. Jural rules are phrased in terms of the categories just mentioned, but whereas these categories are normally taken for granted, rules are explicit, subject to disagreement, and can be broken." (ibid.) (3) Verhalten: „The behavioural level consists of what people actually do. […] Practice is influenced by jural rules of course, but in a more complex way than is often assumed." (ibid.)

[18] „In short, then, marriage preferences are jural rules or customs saying that certain types of relative must, should, or could marry, though the sanctions backing them up vary greatly in strength, and the punishments for ignoring them may be correspondingly strong or weak. Marriage prescriptions, on the other hand, arise where the entire kinship universe is divided up into marriageable and non-marriageable categories; and where the terminological relationships between all actual couples and their respective families are defined on the premise that – by definition – people who marry must stand in marriageable categories with respect to one another." (Good 1996b, 450)

praktischen Gebrauch der Unterscheidung von Präferenz und Präskription entsprechen: „In fact, […] ethnographers normally take marriage preferences to be customs with some degree of jural force, whereas prescriptions are usually seen as classificatory phenomena." (Good 1996b, 448) Den Unterschied zwischen Allianztheorie und Deszendenztheorie, andererseits, kann man sich nun so verdeutlichen, dass sie sich auf unterschiedliche Ebenen der Analyse und entsprechend unterschiedliche Daten beziehen. Während die Allianztheorie vor allem Klassifikationssysteme und ihre allgemeinen Implikationen für die soziale Struktur untersucht, nimmt die Deszendenztheorie ihren Ausgang von Verhaltensregeln und tatsächlich beobachtetem Verhalten und versucht auf diesem Weg, soziale Organisation zu erklären (vgl. Parkin 1997, 150).[19] Die Unterscheidung Needhams kann sich auch in der Analyse von Bourdieus Problemlage als nützliches Werkzeug erweisen.

Das Problem der Parallelkusinenheirat

Bourdieu zufolge stellt das Problem der Parallelkusinenheirat sowohl die Deszendenz- als auch die Allianztheorie vor eine Herausforderung. Worum handelt es sich bei diesem Phänomen? In vielen Gesellschaften in der arabischen Welt, insbesondere in Nordafrika und im mittleren Osten, werden mit einer gewissen Häufigkeit Ehen zwischen einem männlichen Ego und der Tochter des Bruders des Vaters (der patrilinearen Parallelkusine bzw. der Tochter des Onkels väterlicherseits, der *bent'amm*) geschlossen.[20] Diese Heiratsform, auch als „mariage arabe" bezeichnet, wird häufig als Ideal angesehen, es besteht eine „Präferenz" für Heiraten dieses Typs (in der Literatur wird entsprechend von „präferentieller patrilinearer Parallelkusinenheirat" gesprochen, vgl. Chelhod 1965, 114, Parkin 1997, 117–122). Diese Präferenz kommt einerseits in Sprichwörtern und Empfehlungen des Koran zum Ausdruck.[21] Sie hat andererseits aber auch eine konkrete „jurale" Dimension. So besitzt ein männliches Ego gewisse Heiratsrechte auf seine Parallelkusine (Murphy/Kasdan 1959, 22, Chelhod 1965, 114–115), die mit bestimmten Pflichten ihr gegenüber einhergehen: „[L]'union avec la cousine parallèle est à la fois un droit et un devoir, et il est droit précisément parce qu'il est devoir" (Chelhod 1965, 153).

---

[19] „British descent theory tended to focus on the levels of rules and behaviour in explaining kinship systems. […] [A]lliance theorists increasingly came to the conclusion that kinship is ultimately a matter of classification, an assumption that led them to place the priority on the level of the terminology." (Parkin 1997, 150)

[20] Der Begriff „Parallelkusinenheirat" impliziert bereits die Perspektive eines männlichen Ego. Ebensogut könnte aus Perspektive eines weiblichen Ego die Rede von der „Heirat mit dem Parallelkusin" die Rede sein. Tatsächlich gibt es in der Literatur Bemühungen um eine neutrale Terminologie (Parkin 1997, 117 ff. spricht etwa von „FBC [father's brother's child, MS] marriage"). Auch werden die ideologischen Aspekte der Unterschiede zwischen männlicher (bzw. agnatischer) und weiblicher (bzw. kognatischer) Repräsentation der Verwandtschaft thematisiert (vgl. Conte 2000, Fogel 2006). In letzterer Richtung finden sich durchaus bereits Ansätze bei Bourdieu. In der vorliegenden Arbeit wird in Anschluss an die Verwendung Bourdieus, die wiederum auf der indigenen Klassifikation zu beruhen scheint, die Bezeichnung „Parallelkusinenheirat" beibehalten.

[21] Die Parallelkusinenheirat selbst ist allerdings vorislamischen Ursprungs und wurde auch in der nicht-arabischen Bevölkerung praktiziert, etwa bei Kabylen bzw. Berbern (vgl. Chelhod 1965, 115) .

Bourdieu war keineswegs der erste, der auf die mit der Parallelkusinenheirat verbundenen Probleme für Deszendenz- und Allianztheorie hinwies. Zum Zeitpunkt seiner Arbeiten zu dem Thema hatte sich bereits eine lebhafte Debatte dazu entwickelt. Lévi-Strauss selbst hatte die Parallelkusinenheirat bereits in einem Vortrag 1959 thematisiert.[22] Von den von ihm herausgearbeiteten Prinzipien von Heirat und Verwandtschaft her betrachtet – Gesetz des Tausches, Prinzip der Reziprozität, Regel der Exogamie, Inzestverbot – erschien die Heirat mit der Parallelkusine als „un domaine tabou […], presque une sorte de scandale, […] de royaume interdit" (Lévi-Strauss 1959, 13). Denn bei dieser endogamen Heirat bleibt die Parallelkusine innerhalb der agnatische Gruppe und es stellt sich vom Gesetz des Tausches her die Frage, wie hier eine reziproke Beziehung zwischen Gruppen zustande kommen könnte: „[S]i on échange toujours des femmes, contre qui, ici, les échange-t-on?" (Lévi-Strauss 1959, 21) Lévi-Strauss scheint zuzugestehen, dass im Fall dieser „Ausnahme" das Heiratssystem nicht durch die innere Logik von Reziprozitätszyklen verstanden werden kann. Er folgt Murphy und Kasdans Analyse der politischen Funktion der Parallelkusinenheirat (1959) und gesteht zu, dass die Analyse der Parallelkusinenheirat eine Dimension der Analyse verlangt, die über das Verwandtschaftssystem hinausgeht, „une dimension nouvelle qui est la dimension historique" (Lévi-Strauss 1959, 19, vgl. dazu auch Bensa 2003, 21).[23] Es folgten Diskussionen, in denen die Probleme hervortraten, vor die die Parallelkusinenheirat sowohl die Allianztheorie als auch die Deszendenztheorie stellt. Chelhod hob etwa den Widerspruch zum Gesetz des Tausches der Allianztheorie hervor.[24] Murphy und Kasdan hatten davor schon gezeigt, dass die Parallelkusinenheirat nicht mit der Vorstellung der Deszendenztheorie von klar abgrenzbaren unilinearen Abstammungsgruppen vereinbar ist (Murphy/Kasdan 1959, 20, 24, 25).[25]

Zu dem Zeitpunkt, zu dem Bourdieu seine Untersuchungen unternahm, war also bereits klar, dass die patrilineare Parallelkusinenheirat sowohl die Allianztheorie als auch die Deszendenz-

---

[22] Leider konnte ich auf diesen Vortrag nicht direkt zugreifen. Ich beziehe mich auf die Hinweise auf diesen Text in Cuisenier 1962, Chelhod 1965, ETP, SP und Bensa 2003. Ich zitiere nach Bensa 2003.

[23] Dazu auch Cuisenier: „Le mariage avec la cousine croisée, échange d'une femme contre une autre femme, permet en effet à la société de se perpétuer indéfiniment, de cycle en cycle, conformément à un modèle donné immuable. Le mariage avec la cousine parallèle, au contraire, où une femme n'est pas échangée contre une autre femme, mais offerte en garantie d'une alliance entre agnats, donne à la société une dimension absolument nouvelle, l'historicité, par quoi elle échappe aux cycles caractéristiques des structures élémentaires de la parenté." (Cuisenier 1962, 81–82)

[24] „[D]ans le mariage arabe […], le clan se replie sur lui-même, prend ses femmes dans la parenté agnatique la plus proche au point de frôler l'inceste, et le neveu n'offre apparemment à l'oncle paternel aucune compensation matérielle en contrepartie de la main de sa fille, contrairement à la loi de l'échange." (Chelhod 1965, 115)

[25] Vgl. dazu auch Barry: „[C]elle-ci [die Deszendenztheorie, MS] requiert nécessairement la présence d'un principe d'unifiliation clairement déterminé, permettant l'identification et la reproduction des lignées séparées, condition qui, comme ont pu le montrer Robert Murphy et Leonard Kasdan (1959 et 1967), est loin d'être réalisée dans le cas du ‚mariage arabe'." (Barry 1998, 17)

theorie vor Schwierigkeiten stellt. Bourdieu setzt sich in seinen Texten dementsprechend kritisch mit unterschiedlichen Versuchen auseinander, die Parallelkusinenheirat in die bestehenden Theorien zu integrieren. Wenden wir uns nun seiner spezifischen Interpretation des Problems zu.

Bourdieu identifiziert zumindest drei Probleme, die zum Teil schon aus den eben genannten Arbeiten bekannt sind. Erstens, die Parallelkusinenheirat stellt den Begriff der unilinearen Abstammung der Deszendenztheorie in Frage. Wie aufgezeigt wurde, ist der Deszendenztheorie zufolge die Exogamie Voraussetzung einer klaren Abgrenzung der Gruppen und damit der Zurechnung von Individuen zu bestimmten Gruppen. Mit der Parallelkusinenheirat als endogamer Heirat innerhalb der eigenen Abstammungsgruppe wird diese Regel verletzt. Damit verschwimmt über die Generationen aber die Trennung zwischen Allianz- und Abstammungsgruppe, zwischen mütterlicher und väterlicher Linie, und eine eindeutige genealogische Definition der Gruppe ist nicht mehr möglich: „C'est ainsi que, dans le cas limite d'un système réellement fondé sur le mariage avec la cousine parallèle, un individu déterminé se rattacherait à son grand-père paternel aussi bien par son père que par sa mère." (ETP, 84) Zweitens, die Parallelkusinenheirat stellt als „quasi-inceste légitime" (ibid.)[26] den Ausgangspunkt der Allianztheorie, das Inzestverbot in Frage, zudem aber die Theorie der Heirat als Tausch und Allianzbildung: „[E]n choisissant de conserver au sein de la lignée la cousine parallèle, cette quasi-sœur, le groupe se priverait du même coup de recevoir des femmes de l'extérieur et de contracter ainsi des alliances." (ibid.)

Unabhängig von Deszendenz- und Allianztheorie, wirft die Parallelkusinenheirat für Bourdieu noch ein drittes Problem auf. Es handelt sich um die Frage, wie die vorgegebene Norm und das beobachtbare Verhalten zueinander in Beziehung stehen. Für Bourdieu geht diese Frage in die Diskussion der Begriffe „Präferenz", „Präskription" und „Regel" über. Ausgangspunkt von Bourdieus Nachdenken ist ein Phänomen, auf das er im Zuge seiner Recherchen stieß. Eine statistische Analyse einer gewissen Anzahl von Heiraten wies auf, dass der Anteil der Parallelkusinenheiraten relativ niedrig ist: „[J]'ai découvert avec stupéfaction […] que […] le mariage avec la cousine parallèle […] représentait à peu près 3 à 4 % des cas, et 5 à 6 % dans les familles maraboutiques, plus strictes, plus orthodoxes" (CD, 18, vgl. auch CD, 95, SP, 31, 300–301, RP, 165).[27] Das musste in einer Situation überraschen, in der dieser Heiratstyp einerseits von den

[26] In einem patrilinearen Verwandtschaftssystem werden die Parallelverwandten offenbar häufig als Geschwister aufgefasst (vgl. Parkin 1997, 117). Vgl. Bourdieus Bezeichnung der Parallelkusine als „quasi-sœur" (ETP, 84).

[27] Zudem trat in der statistischen Untersuchung die Beliebigkeit der Kategorisierung von Heiraten als „Parallelkusinenheirat" zutage. Denn diese Zuordnung ist abhängig von der Abgrenzung der Abstammungslinien und diese ist, wie noch deutlich werden wird, für die Akteur/innen selbst Gegenstand von Strategien: „Ayant essayé […] de calculer […] la fréquence […] du mariage avec la cousine parallèle […], nous avions aperçu que les

Akteur/innen selbst regelmäßig als das Ideal und die Norm präsentiert und andererseits in der ethnologischen Literatur als das kennzeichnende Merkmal arabischer Verwandtschaftssysteme dargestellt wurde. Was kann in einer solchen Situation die Rede von einer „Heiratspräferenz" oder einer „Heiratsregel" bedeuten? Nach der angeführten „Wunschdefinition" Lévi-Strauss' wäre die Feststellung einer Heiratspräferenz relativ unabhängig von dem tatsächlichen Ausmaß konformen Verhaltens (vgl. SEP, XXII). Bourdieu richtet sich aber gerade gegen eine solche Auffassung von „Präferenz", gegen die „théories traditionelles du ‚mariage préférentiel' qui se contentent du constat de la divergence, imputée à des facteurs secondaires, démographiques par exemple, entre la ‚norme' (ou la ‚règle') et la pratique" (ETP, 89, vgl. SEP, XVII). Eine solche Auffassung würde gerade die Frage nach dem Verhältnis von Regeln, Normen, Vorschriften einerseits, dem tatsächlichen Verhalten der Akteur/innen und den beobachtbaren Mustern und statistischen Regelmäßigkeiten andererseits verstellen.

Es stehen angesichts dieser drei Probleme nach Bourdieu zwei unterschiedliche Wege zur Wahl. Man kann die Parallelkusinenheirat einerseits als „Ausnahme" der beiden Theorien der Verwandtschaft begreifen, die ihre übrige Gültigkeit unangetastet lässt. Bourdieu fragt rhetorisch: „Suffit-il de voir dans cet type de mariage l'exception (ou l',aberration' [eine Anspielung auf Lévi-Strauss 1959, MS]) qui confirme la règle ou d'aménager les catégories de perception qui l'ont fait surgir pour lui ménager une place, c'est-à-dire un nom?" (ETP, 84) Auf diese Weise könnte man etwa versuchen, die Bedingungen für die Gültigkeit der Rede von „Präferenz" auf Gesellschaften einzuschränken, die über exogame Gruppen und eine scharfe Trennung von Parallel- und Kreuzverwandten verfügen (vgl. ETP, 85). Dies entspricht in etwa der Strategie Lévi-Strauss', der die Parallelkusinenheirat offenbar als Ausnahmefall zu seiner Theorie der Reziprozität auffassen wollte und in diesem einen Fall die Bezugnahme auf Faktoren und Funktionen zuließ, die jenseits des Verwandtschaftssystems im strikten Sinn liegen. Diese erste Option ist für Bourdieu unbefriedigend. Er fordert, einen alternativen Weg einzuschlagen und das Problem der Parallelkusinenheirat als Anlass zu nehmen, die grundlegenden Begriffe beider Verwandtschaftstheorien in Frage zu stellen:

> Ou bien faut-il révoquer en doute radicalement les catégories de pensée qui produisent cet *impensable* [die Parallelkusinenheirat, MS]? […] [O]u bien faut-il trouver dans cette exception une raison de mettre en question non seulement la notion même de prescription ou de préférence, mais d'une part

taux obtenus étaient totalement dépourvus de sens du fait qu'ils dépendaient de l'étendue de l'unité sociale par rapport à laquelle s'effectuait le calcul et qui, loin de pouvoir être déterminée en toute objectivité, était un enjeu de stratégies dans la réalité sociale elle-même." (SP, 31, vgl. auch ETP, 202, Fn. 1) Diese Einsicht ist die Grundlage von Bourdieus Kritik an Cuisenier 1965.

> la notion de groupe défini généalogiquement […] et d'autre part la notion de *règle* et de *comportement gouverné par des règles* au double sens de conforme (objectivement) à des règles et de déterminé par l'obéissance à des règles? (ETP, 84–85, vgl. SP, 272)

Indem das scheinbar spezifische Problem der Parallelkusinenheirat grundsätzliche methodologische und epistemologische Fragen aufwirft, kann es zu einer allgemeineren und adäquateren Theorie der Verwandtschaft beitragen:

> [L]a critique de certains des fondements de ces théories qui est […] imposée par les propriétés particulières d'une tradition culturelle […] peut contribuer au progrès vers une théorie affranchie de tout régionalisme géographique ou épistémologique en énonçant les questions universelles que les particularités de certains objets posent avec une insistance particulière (ETP, 85).

Es wird hier ersichtlich, dass Bourdieus Studien zur Parallelkusinenheirat die Absicht haben, eine umfassende alternative Auffassung der Verwandtschaft zu entwerfen.[28] Zugleich wird hier die Verschlungenheit von empirischer, methodologischer, theoretischer und philosophischer Arbeit in Bourdieus Arbeitsstil greifbar: Die Untersuchung zur Parallelkusinenheirat bietet gleichzeitig eine neue Auffassung des konkreten Phänomens des „mariage arabe", eine methodologische Kritik an den damals verfügbaren Untersuchungen zu diesem Phänomen (vgl. etwa die Kritik an Cuisenier 1962, ETP, 88–89), eine allgemeine Theorie der Verwandtschaft und eine philosophisch-epistemologische Kritik an den Begriffen „Präferenz", „Präskription", „Regel", „regelgeleitetes Verhalten" und der diesen Begriffe zugrunde liegenden „Theorie der Praxis".

Im gegenwärtigen Kontext verdienen die letzten Punkte, die Kritik des Begriffs der „Regel" und die „Theorie der Praxis", besondere Beachtung. Am Fall der Parallelkusinenheirat tritt nach Bourdieu die Unangemessenheit der Sprache der Regel (bzw. Heiratsregel) und der Präskription mit besonderer Schärfe zutage.[29] Diese Unangemessenheit hat unter anderem mit dem beobachtbaren Unterschied zwischen Norm bzw. „Präferenz" und tatsächlichem Verhalten, mit der relativen Beliebigkeit der Zuschreibung „Parallelkusinenheirat" und den Manipulationen, die diese Kategorie durch die Akteur/innen permanent erfährt, zu tun. All das verlangt eine

---

[28] Vgl. dazu Bensa: „Bourdieu, à partir de son expérience kabyle, poursuit […] une interprétation du mariage avec la cousine parallèle par référence à des facteurs économiques et politiques, qui surdéterminent toute logique spécifique éventuelle d'alliance et de filiation. Mais il systématise l'argument en démontrant que ce mode d'explication ne vaut pas seulement pour la parenté arabe mais aussi pour toutes les études de parenté." (Bensa 2003, 21) Und:„Bourdieu fait de sa compréhension du mariage arabe le tremplin d'une réflexion critique d'ensemble sur les études de parenté." (Bensa 2003, 23)

[29] „L'inadéquation du langage de la prescription et de la règle est si évidente dans le cas du mariage patrilatéral que l'on ne peut manquer de retrouver les interrogations de Rodney Needham sur les conditions de validité, peut-être jamais remplies, d'un tel langage, qui n'est autre que celui du droit." (ETP, 85–86) Bourdieu kommt in der Folge häufig auf den hier ausgesprochenen Verdacht zurück, dass es sich bei „Präferenz", „Präskription" und „Regel" um unkritisch aus dem Bereich des Rechts importierte Begriffe handelt.

„interrogation sur le statut épistémologique de concepts d'usage aussi courant et universel que ceux de règle, de prescription ou de préférence" (ETP, 86). Eine solche Untersuchung muss aber, wichtiger noch, rasch zu einer Diskussion der „Theorie der Praxis" führen, die mit den Begriffen „Präferenz", „Präskription" und „Regel" einhergeht. An diese, meist implizit bleibende[30] „Theorie der Praxis" richten sich einige (rhetorische) Fragen:

> [P]eut-on donner, même implicitement, l'„algèbre de parenté", comme disait Malinowski, pour une théorie des pratiques de parenté et de la parenté „pratique" sans postuler tacitement qu'il existe une relation déductive entre les noms de parenté et les „attitudes de parenté"? Et peut-on donner une signification anthropologique à cette relation sans postuler que les relations réglées et régulières entre les parents sont le produit de l'obéissance à des règles, qui, bien qu'un dernier scrupule durkheimien porte à les appeler „jurales" (*jural*) plutôt que juridiques ou légales, sont censées commander la pratique à la façon des règles du droit? (ETP, 86, SP, 272–273)

Die Antworten Bourdieus auf diese Fragen sind eindeutig. Das Verhältnis zwischen Heiratsregeln und Verhalten kann nicht sinnvoll als „deduktive Relation" verstanden werden. Wo dies versucht wird, ist das Resultat eine „imaginäre Anthropologie" (vgl. ETP, 255), die die bestehenden Regularitäten implizit auf eine – wie auch immer konzeptualisierte – Regelbefolgung zurückführt. Hier liegt, wie sich zeigen wird, die Wurzel der Kritik Bourdieus am Strukturalismus und an dem, was er als „juridisme" (Legalismus) bezeichnet. Dies bedeutet andererseits, dass es, um dem Phänomen der Parallelkusinenheirat gerecht zu werden, letztlich nicht weniger als einer alternativen Theorie der Praxis bedarf. Es wird eine explizite Neubestimmung des Verhältnisses von (Heirats-)Regeln, Verhalten, statistisch feststellbaren Regelmäßigkeiten und wissenschaftlichem Modell erforderlich.

Die Kritik der Genealogie

Nachdem nun der Rahmen und die allgemeine Bedeutung von Bourdieus Untersuchungen zur Parallelkusinenheirat umrissen ist, sollen im Folgenden die für die Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff wichtigsten Momente dieser Arbeiten herausgegriffen werden. Die meisten dieser Überlegungen werden in den folgenden Kapiteln wiederkehren und eine Präzisierung erfahren.

Die von der Deszendenz- und Allianztheorie untersuchten Heiratsregeln wurden in erster Linie in der Sprache der Genealogie formuliert. Bei der Identifizierung von Verwandtschaftssystemen spielten ebenso genealogische Verhältnisse eine entscheidende Rolle. Eine Weise, wie Bourdieu den Begriff der „Heiratsregel" in Frage stellt, beruht auf der Kritik gerade dieser Orientierung an der Genealogie. Ausgehend von der Arbeit von Cuisenier (1965), der versucht

[30] Es wird sich im nächsten Abschnitt (vgl. Kapitel 2.3) klären, in welchem Sinn diese „Theorien der Praxis" „implizit" bleiben.

hatte, statistisch den Anteil von endogamen und exogamen Heiraten zu ermitteln, beginnt Bourdieu, die Genealogie selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu nehmen, „cet instrument d'analyse qui n'est jamais lui-même pris pour objet d'analyse" (ETP, 89–90). An den Untersuchungen Cuiseniers wird nach Bourdieu die Beliebigkeit der Klassifikation von Hochzeiten als „Parallelkusinenheirat" besonders deutlich. Denn in der Praxis, einerseits, kann *bent'amm* nicht nur die Tochter des Bruders des Vaters bezeichnen, sondern ebenso patrilineare Kusinen beliebigen Grades und in unterschiedlicher genealogischer Distanz (vgl. ETP, 205, Fn. 12). Andererseits ist aber auch die genealogische Klassifikation abhängig davon, wie weit die agnatische Gruppe, die männliche Abstammungslinie, gefasst wird. Will man, wie Cuisenier, ausgehend von „Parallelkusinenheiraten" den Anteil der Endogamie feststellen, setzt man gewissermaßen voraus, was erst ermittelt werden soll. Denn die Rede von „Parallelkusinenheirat" schließt bereits die Abgrenzung einer endogamen Gruppe ein: „[C]'est la notion même de *groupe endogame* qui est en question, donc la base du calcul" (ETP, 90).[31]

Die Frage, was alles als „Parallelkusinenheirat" zählt, wirft die allgemeinere Frage nach der Definition sozialer Gruppen auf. Bourdieu stellt sich hier ausdrücklich gegen eine rein genealogische Definition von Verwandtschaftsgruppen: „On peut se demander d'abord ce qui se trouve impliqué dans le fait de définir un groupe par la relation généalogique unissant ses membres et cela seulement, donc de traiter (implicitement) la parenté comme condition nécessaire et suffisante de l'unité du groupe." (ETP, 94)[32] Indem Bourdieu demgegenüber die nichtgenealogischen Klassifikationsprinzipien der Akteur/innen berücksichtigt (vgl. ETP, 93) und die Art und Weise untersucht, wie Verwandtschaft in unterschiedlichen Situationen dargestellt und praktiziert wird, kommt er zu dem Befund, dass die Genealogie des Ethnologen nur die offizielle Repräsentation der Akteur/innen, gewissermaßen ihre „Ideologie" abbildet: „Le schéma généalogique des relations de parenté que construit l'ethnologue ne fait que reproduire la représentation *officielle* des structures sociales" (ETP, 95–96). Wenn die „Strukturen der Verwandtschaft" für die politische Organisation der Gruppe Gewicht haben, so, nicht in dem Sinn, dass sie diese unmittelbar determinieren, sondern als „instrument de connaissance et de

[31] Bourdieu weist noch auf weitere Umstände hin, die die Genealogie als „Instrument der Objektivierung" fragwürdig machen. So kann etwa die Abhängigkeit der Genealogien vom „kollektiven Gedächtnis" der Gruppe nicht geleugnet werden. Dieses Gedächtnis ist allerdings keineswegs unparteiisch, wie sich etwa an der erinnerten Zahl von männlichen und weiblichen Individuen nachweisen lässt (vgl. ETP, 90–93, vgl. auch SP, 278, Fn. 12).

[32] Bourdieu richtet sich hier implizit gegen die Auffassung von Gruppen in der Deszendenztheorie, gegen „ceux qui postulent, au moins implicitement, que le système des *noms* de parenté, langage utilisé pour nommer et classer les agents et leurs relations, commande réellement les pratiques" (ETP, 94).

construction du monde social […] (cela à la façon de la religion et de toute autre idéologie)" (ETP, 95). Etwas ganz Ähnliches gilt für die genealogisch formulierten „Heiratsregeln".[33]

Offizielle und praktische Verwandtschaft

Mit der Kritik der Genealogie gelangt Bourdieu zu einer für seine Theorie der Verwandtschaft wesentlichen Unterscheidung, nämlich zwischen „offizieller Verwandtschaft" und „praktischer Verwandtschaft"[34]:

> Le mariage fournit une bonne occasion d'observer tout ce qui sépare, dans la pratique, la parenté officielle, une et immuable, définie une fois pour toutes par les normes protocolaires de la généalogie, et la parenté usuelle, dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses et variées que les utilisateurs et les occasions de l'utiliser. C'est la parenté usuelle qui fait les mariages; c'est la parenté officielle qui les célèbre. (ETP, 96)

Mit dieser Unterscheidung kommen Überlegungen zur „Funktion" und „Nützlichkeit" der Verwandtschaftsverhältnisse, zu den zugrunde liegenden Bedürfnissen und Interessen und den „Strategien", die diese Interessen befriedigen sollen, ins Spiel (vgl. ETP, 96, 99). So wie die „offizielle Verwandtschaft" Funktionen der Repräsentation und der Legitimation einer bestimmten sozialen Ordnung erfüllt, ist die „praktische Verwandtschaft" nach einer Vielzahl unterschiedlicher Interessen materiell-ökonomischer oder symbolischer Art orientiert.[35] Es ist die praktische Verwandtschaft im Sinn der durch unterschiedliche Interessen aktiv aufrechterhaltenen genealogischen Beziehungen (vgl. ETP, 116), die Allianzen herstellt; die genealogischen Interpretationen der offiziellen Verwandtschaft sanktionieren erst im Nachhinein eine bereits hergestellte Verbindung (vgl. ETP, 96–98). Die Unterscheidung zwischen offizieller und praktischer Verwandtschaft ist folgenreich für Bourdieus Kritik der Rede von „Heiratsregeln": Es ist letztlich *nicht* die Befolgung „offizieller", genealogisch formulierter Heiratsregeln, die die Praktiken hervorbringt, sondern die – bewusste oder unbewusste – Verfolgung bestimmter „praktischer" Strategien.

---

[33] Diese Kritik einer objektiven (genealogischen) Definition von Gruppen hat im Werk Bourdieus Konsequenzen bis in die Klassentheorie in *La distinction*: „J'espérais ainsi montrer que la logique que j'avais dégagée à propos des groupes à base généalogique, familles, clans, tribus, etc., valait pour les groupements les plus typiques de nos sociétés, ceux que l'on désigne du nom de classes. […] La classe n'est jamais donnée dans les choses; elle est aussi représentation et volonté" (CD, 92–93). Vgl. dazu auch die explizite Parallele zwischen genealogischen Gruppen und Klassen in Bourdieu 1984b, 11–12.

[34] In der *Esquisse* verwendet Bourdieu den Ausdruck „Gebrauchsverwandtschaft" („parenté usuelle", vgl. ETP, 96, 116), in *Le sens pratique* den Ausdruck „praktische Verwandtschaft" („parenté pratique", vgl. SP, 282).

[35] Bourdieus Theorie der Verwandtschaft kann mit Recht als „funktionalistisch" bezeichnet werden (vgl. Barry 1998, Bensa 2003). Allerdings grenzt Bourdieu sich deutlich von anderen Versuchen ab, die „Funktion" der Parallelkusinenheirat zu bestimmen (Barth 1953, Murphy/Kasdan 1959). Insbesondere wehrt er sich dagegen, von einer Funktion für die Gruppe als Ganzes zu sprechen. Die „Funktionen" der Verwandtschaft im Sinn Bourdieus beziehen sich auf konkrete Interessenlagen in konkreten Situationen und die kollektiven Effekte, die Handlungen auf dieser Grundlage nach sich ziehen (vgl. SP, 274–275, Fn. 7).

Das Gewicht offizieller Regeln

Einen Grund, warum die ethnologische Literatur sich auf die Untersuchung von „Heiratsregeln" konzentriert und kaum den praktisch-strategischen Gebrauch von Verwandtschaftsverhältnissen untersucht hat, sieht Bourdieu in der Darstellung der Praxis als Regelbefolgung durch die Befragten selbst. In diesem Sinn ist die „Sprache der Regel" eine „Falle" bzw. ein „Hindernis" (vgl. SP, 176) für eine adäquate Auffassung der Praxis:[36] „Le piège le plus subtil réside sans doute dans le fait que les agents recourent volontiers au langage ambigu de la *règle*, celui de la grammaire, de la morale et du droit, pour expliquer une pratique sociale qui obéit à de tout autres principes" (SP, 174–175). Damit bekräftigen die Befragten die Ethnolog/innen in ihrem „juridisme", der Auffassung der Praxis als bewusster Regelbefolgung, zu dem sie schon durch ihre Position als außenstehende Beobachter neigen: „Le juridisme de l'ethnologue n'a rien a redire au juridisme de l'informateur." (ETP, 108) Die tatsächlich umgesetzten Interessen und Strategien werden so durch eine eigentümliche unbewusste Kooperation zwischen Beobachter und Informant eskamotiert.[37]

Dennoch können die offizielle Repräsentation der Verwandtschaftsverhältnisse und die von den Akteur/innen ausgesprochenen Heiratsregeln bzw. „Heiratspräferenzen" nicht kurzerhand auf „Interessen" reduziert werden. Bourdieu spricht sich gegen eine – im Übrigen Max Weber zugeschriebene (vgl. CD, 94, 104, SP, 185) – Sicht aus, derzufolge der Regel nur soweit gehorcht wird, als die Interessen, ihr zu folgen gegenüber den Interessen, ihr zuwider zu handeln, überwiegen (vgl. ETP, 118). Bourdieu ist um die Erfassung der „doppelten Wahrheit" der Heiratspraktiken bemüht (vgl. ETP, 126, 142): Sie sind sowohl durch ökonomisch-materielle Notwendigkeiten und Interessen als auch durch die offizielle Selbstrepräsentation der Gruppe bestimmt.[38] Nach Bourdieu haben Regeln eine genuine Wirksamkeit, die aber gerade nicht darin besteht, dass die Akteur/innen in ihrer Praxis schlicht eine Regel befolgen:

> Toutes les stratégies par lesquelles les agents visent à *se mettre en règle* et à mettre ainsi la règle de leur côté sont là pour rappeler que les représentations, et en particulier les taxinomies de parenté, ont une efficacité qui, bien que purement symbolique, n'en est pas moins tout à fait réelle. (SP, 285)

---

[36] Dieses Phänomen konnte Bourdieu gerade auch in seinen Arbeiten zur Verwandtschaft im Béarn beobachten (vgl. Bourdieu 1972, 1106, Fn. 1, SP, 252).

[37] „Le discours juridique, auquel les informateurs empruntent volontiers pour décrire la norme idéale ou pour rendre compte de tel cas singulier traité et réinterprété par le notaire, réduit à des règles formelles les stratégies complexes et subtiles auxquelles ont recours les familles" (SP, 252).

[38] An einem besonderen Fall von Parallelkusinenheirat analysiert: „Ainsi la vérité complète de cette réunion réside dans sa double vérité qui suppose cette sorte de conscience double par laquelle un groupe peut se satisfaire de la vérité officielle qu'il se propose lui-même à lui-même: l'image officielle […] et la connaissance de la vérité objective d'une union qui sanctionne l'*alliance* forcée entre deux unités sociales assez attachées l'une à l'autre négativement […] pour être contraintes d'unir leurs richesse complémentaires." (ETP, 142)

Bei der hier angesprochenen „symbolischen Wirksamkeit der Regel“ (der genealogischen Verwandtschaftsverhältnisse, genealogisch formulierten Heiratsregeln) handelt es sich um ein zentrales Moment von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff, das in den übrigen Kontexten wiederkehren wird. Diese Eigenschaft von Regeln im sozialen Leben lässt sich an Phänomenen analysieren, die Bourdieu als „Strategien zweiter Ordnung“ bezeichnet:

> Les stratégies directement orientées vers le profit primaire (par exemple, le capital social procuré par un mariage réussi) se doublent souvent de stratégies du second degré visant à donner une satisfaction apparente aux exigences de la règle officielle et à cumuler ainsi les satisfactions de l'intérêt et le prestige ou le respect qui sont à peu près universellement promis aux actions sans autre détermination apparente que le respect de la règle. (SP, 185–186)[39]

Diese Strategien zweiter Ordnung, die darauf abzielen, interessegeleitetes als regelgeleitetes Verhalten darzustellen und auf diese Weise dem praktischen Nutzen einen „symbolischen Profit“ hinzuzufügen (vgl. ETP, 117), sind Teil einer weiteren Klasse von „Strategien der Offizialisierung“, durch die aus einem Handeln aus partikularen Motiven ein legitimes Handeln im allgemeinen Interesse wird (vgl. ETP, 118–119).[40] Im Fall der Heirat konnte Bourdieu eine ganze Reihe von solchen Manipulationen der Bedeutung einer bestimmten Eheschließung feststellen, „manipulations symboliques du sens objectif de la pratique par lesquelles on se ‚*met en règle*‘“ (ETP, 118). Tatsächlich eignet sich die Heirat mit der Parallelkusine in ihrer praktischen Mehrdeutigkeit in besonderer Weise für solche Strategien (vgl. ETP, 126, 138, 155).[41] Aus einer Heirat aus ökonomischer Notwendigkeit kann so leicht eine Heirat „aus Prinzip“, aus Gehorsam dem offiziellen Ideal der Parallelkusinenheirat gegenüber, werden. Die Parallelkusinenheirat eignet sich in ihrer Mehrdeutigkeit bestens dafür, „aus der Not eine Tugend zu machen“, „de se mettre en règle, c'est-à-dire en accord avec la règle, de ne rien faire pour empêcher de croire que la règle est au principe de l'action“ (ETP, 160).

Die Grundlage der Strategien zweiter Ordnung ist ein genuiner „intérêt à être en règle“, ein spezifisches Interesse an der Regelkonformität, das auftritt, sobald eine offizielle Norm besteht, zu der man sich zu verhalten hat (vgl. SP, 185–186). Dieses Interesse beruht weiter auf einem

---

[39] Nach einer anderen Formulierung bestehen die „Strategien zweiten Grades“ darin, „à cumuler les avantages que procure toute relation pratique et les profits symboliques qu'assure l'approbation socialement accordée aux pratiques conformes à la représentation officielle des pratiques“ (ETP, 117).

[40] Nach Bourdieu werden Ethnologinnen und Ethnologen von diesen Strategien allzu oft in ihrer verfehlten Theorie der Praxis bestärkt: „Ainsi les stratégies du second ordre qui tendent toutes à transmuer des relations utiles en relations officielles, donc à faire que des pratiques obéissant en réalité à d'autres principes paraissent se *déduire* de la définition généalogique, atteignent par surcroît une fin imprévue, en donnant une représentation de la pratique comme faite pour confirmer la représentation que l'ethnologue structuraliste se fait de la pratique.“ (ETP, 146, vgl. SP, 298)

[41] Bourdieu spricht im Fall der Parallelkusinenheirat von „l'ambiguïté fondamentale d'un *mariage univoque généalogiquement* (c'est-à-dire idéologiquement)“ (ETP, 138).

sehr allgemeinen Prinzip sozialen Lebens, das Bourdieu als die„Dialektik von Usuellem und Offiziellem“ bezeichnet:

> On voit là [im Fall der „Strategien zweiten Grades“, MS] une des manifestations de la dialectique de l'usuel et de l'officiel qui est sans doute le principe ultime de toutes les interactions sociales. La coïncidence de l'usuel et de l'officiel ne représente en effet qu'un état particulier des relations entre ces deux aspects de toute interaction sociale, mais un état privilégié, puisque, comme on l'a vu, elle permet de cumuler les profits de l'utilité et les bénéfices de la conformité (ETP, 117–118).

Einerseits negiert die offizielle Norm die Legitimität partikularer Nützlichkeitserwägungen, andererseits tritt mit ihr zugleich eine genuine „utilité de la conformité“ (ETP, 99) auf, an die sich eine Unzahl von Strategien anknüpfen. Diesen Strategien – „Tribute“ gewissermaßen an die offizielle Selbstrepräsentation der Gruppe – stehen hohe symbolische Gewinne in Aussicht: „Il n'est rien en effet que les groupes ne demandent avec plus d'insistance et ne récompensent avec plus de générosité que cette révérence affichée pour ce qu'ils affectent de révérer.“ (SP, 186)

Nach der Auffassung von Regeln und Regelbefolgung, die sich hier abzeichnet, sind offizielle Regeln selbst Gegenstand und Material von Strategien, die auf den symbolischen Gewinn der Regelkonformität ausgerichtet sind. Die Befolgung von Regeln ist nicht ohne Weiteres auf das Vorhandensein einer bestimmten materiell-ökonomischen Interesselage zurückzuführen. „Heiratsregeln“, „Präferenzen“ und genealogische Verwandtschaftsbeziehungen bestimmen über das symbolische Interesse der Akteur/innen an Regelkonformität die Praxis. Sie besitzen als offizielle Repräsentationen ein gewisses symbolisches „Eigengewicht“. Unter diesen Bedingung wird das Verhältnis von Regel und Anwendung der Regel in einem besonderen Fall zu einem umkämpften Gebiet, einem Gegenstand von Manipulationen und Strategien. Im Fall der Parallelkusinenheirat lassen sich all die Bemühungen beobachten, die die Akteur/innen vollbringen, um die Stiftung einer bestimmten Heiratsverbindung als regelkonform darzustellen, die Regel – und damit die Gruppe – „auf ihre Seite zu bringen“ (vgl. die Detailanalyse mehrerer „Parallelkusinenheiraten“, ETP, 138–146). Nicht zu vergessen ist dabei, dass – wie Bourdieu im Fall der „legitimen“ politischen Ausübung von Gewalt beobachtet – die Möglichkeiten, den anerkannten „objektiven Sinn“ einer Handlung zu manipulieren, ungleich verteilt sind. Sie knüpfen sich an das Vorhandensein einer anerkannten „Kompetenz“, „*compétence* (au sens d'*aptitude collectivement reconnue à une autorité publique*) qui est indispensable pour manipuler la définition de la situation de manière à la rapprocher de la définition officielle de la situation“ (ETP, 119). Ein ähnlicher Begriff von „Kompetenz“ wird in Bourdieus Wissenschaftssoziologie wiederkehren.

Strategien, Regelmäßigkeiten, Reproduktion

Im Vorangehenden zeichnet sich bereits der Übergang von „Heiratsregeln“ zu „Heiratsstrategien“ ab, auf den Bourdieu in der Folge oft zurückkam (vgl. CD, 75–93). An dieser Stelle sind abschließend einige Bemerkungen dazu angebracht, wie diese Strategien zu verstehen sind, wie sie sich in Bourdieus Auffassung des Habitus integrieren und wie sie letztlich zu beobachtbaren Regelmäßigkeiten und zu Reproduktion führen. Wenn Bourdieu von „Strategie“ spricht, verwendet er diesen Ausdruck in einer Weise, die in gewissen Hinsichten vom gewöhnlichen Gebrauch abweicht. Im Fall der „Heiratsstrategien“ kommt dies etwa folgendermaßen zum Ausdruck: „[L]es stratégies matrimoniales n’ont pour principe ni la raison calculatrice ni les déterminations mécaniques de la nécessité économique, mais les dispositions inculquées par les conditions d’existence“ (SP, 270). Den „Strategien“ liegt also weder eine bewusstes Kalkulieren mit unterschiedlichen Möglichkeiten, noch eine blinde Determination durch ökonomische Bedingungen zugrunde. Sie werden vielmehr als „Spielzüge“ begriffen, die das Produkt eines Systems von erworbenen Dispositionen, eines Habitus, sind. Sie sind „objectivement organisés comme des stratégies sans être le produit d’une véritable intention stratégique – ce qui supposerait au moins qu’il soient appréhendés comme une stratégie parmi d’autres possibles“ (SP, 104). Als „Strategie“ – man kann hier von „objektiver Strategie“ sprechen (vgl. ETP, 304) – wird von Bourdieu also ein Verhalten bezeichnet, das objektiv eine Lösung einer bestimmten äußeren Situation darstellt, aber nicht unbedingt subjektiv als „Strategie“ („les stratégies proprement dites“, ETP, 304), als eine Handlungsmöglichkeit unter anderen, wahrgenommen wird. Man kann hier etwa an die Positionierung der Nachkommen einer Familie mit bestimmtem materiellen und symbolischen „Kapital“ zu einem bestimmten Zeitpunkt auf dem Heiratsmarkt denken. Was für den Beobachter „Strategie“ ist, kann für den Akteur durchaus Notwendigkeit, Pflicht, Gefühlsneigung oder bloße „Affinität“ sein (vgl. etwa SP, 270).[42]

Die Heiratsstrategien als „Spielzüge“ beruhen auf einem „Spielsinn“, wie Bourdieu, in der Metapher des Spiels fortsetzend, ausführt:

> [L]es stratégies matrimoniales sont le produit non de l’obéissance à la règle mais du sens du jeu qui conduit à „choisir“ le meilleur parti possible étant donné le jeu dont on dispose, c’est-à-dire les atouts ou les mauvaises cartes (les filles, notamement), et l’art de jouer dont on est capable, la règle du jeu

[42] Zur Erläuterung des Begriffs der Strategie wäre noch näher auf die „Logik der Praxis“ und vor allem auf das praktische Verhältnis zur Zeit einzugehen. Die Akteur/innen erleben im praktischen Modus des „à venir“ als notwendig und dringlich, was für den Beobachter im theoretischen Modus des „futur“ bloß eine Möglichkeit unter vielen darstellt (vgl. ETP, 377–385). Auf den Begriff der Strategie wird im Folgenden noch einzugehen sein.

explicite – par exemple les interdits ou les préférences en matière de parenté ou les lois successorales – définissant la valeur des cartes (des garçons et des filles, des aînés et des cadets). (CD, 80)

Dieser Sinn für die optimale Positionierung auf dem Heiratsmarkt ist, wie angedeutet, das Produkt eines Systems erworbener Dispositionen (Habitus). Diesen Umstand meinte Bourdieu in der Kabylei ebenso wie im Béarn beobachten zu können. Worauf beruht aber die spezifische Gestalt, die diese Dispositionen in einer Gesellschaft annehmen und aus der ein Phänomen wie die Parallelkusinenheirat hervorgeht? Nach Bourdieu sind spezifische „Heirats- und Verwandtschaftsdispositionen" in letzter Instanz auf die objektiven Existenzbedingungen einer bestimmten sozialen Formation zurückzuführen. Von der kabylischen Gesellschaft heißt es:

Dans une formation sociale orientée vers la reproduction simple, […] les stratégies des différentes catégories d'agents […] ont pour principe les systèmes d'intérêts qui leur sont objectivement assignés par le système de dispositions caractéristiques d'un *mode de production* déterminé. (SP, 313–314, vgl. ETP, 165)

Wie der kabylische Ehrenkodex und das auf „männliche" Werte ausgerichtete mythisch-rituelle System basieren die den Heiratsstrategien zugrunde liegenden Dispositionen auf den spezifischen Existenz- und Produktionsbedingungen der kabylischen Gesellschaft.[43]

Wenn am Ende Regelmäßigkeiten in der Verteilung der Heiraten beobachtet werden können, dann sind diese nicht das Ergebnis einer wie immer gearteten Befolgung von Regeln, „Präskriptionen" oder „Präferenzen", sondern der Umsetzung von Strategien:

[L]es régularités que l'on peut observer, grâce à la statistique, sont le produit agrégé d'actions individuelles orientées par les mêmes contraintes objectives (les nécessités inscrites dans la structure du jeu ou partiellement objectivées dans des règles) ou incorporées (le sens du jeu, lui-même inégalement distribué […]) (CD, 80).

Wichtig sind die zwei Arten von Bedingungen, die die individuellen Strategien beschränken und zugleich ermöglichen: einerseits „objektivierte" Zwänge, etwa eine bestimmte Verteilung von ökonomischen und symbolischen Gütern zu einem bestimmten Zeitpunkt, außerdem die „Regeln des Spiels", die den Wert der „Karten" bestimmen; andererseits die „inkorporierten" Zwänge, vor allem ungleich verteilte Dispositionen und „Geschick" im Umgang mit den eige-

[43] Das in männliche und weibliche Werte polarisierte mythisch-rituelle System der Kabylen spielt nach Bourdieu in der Tat eine wesentliche Rolle in der Präsentation der Parallelkusinenheirat als Ideal. Die Parallelkusinenheirat ist „le plus parfaitement conforme à la représentation mythico-rituelle de la division du travail entre les sexes, et, en particulier, de la fonction impartie à l'homme et à la femme dans les rapports entre les groupes. […] [L]a meilleure, ou la moins mauvaise des femmes, est la femme issue des hommes de la lignée, la cousine parallèle patrilinéaire, la plus masculine des femmes" (ETP, 127–128). Dieses mythisch-rituelle System hat seine Wurzeln letztlich in der geschlechtlichen Arbeitsteilung (vgl. SP, 360).

nen Ressourcen (vgl. ETP, 163). Die objektiven wie die inkorporierten Bedingungen sind Resultat eines früheren Zustands des „Spiels“ und über die Strategien der Akteur/innen tendieren sie dazu, sich weiter zu reproduzieren. In diesem Sinn gehören die Heiratsstrategien für Bourdieu zum weiteren Feld der „Reproduktionsstrategien“ (vgl ETP, 162–186, CD, 85).[44]

Konklusion

Im vorliegenden Kapitel zeigte sich, dass Bourdieu in seinen Arbeiten zu Verwandtschaft und Heirat in der Kabylei und im Béarn gemeinsam mit einer alternativen Theorie der Verwandtschaft eine spezifische Auffassung des Verhältnisses von Regeln und Praxis entwickelt. In seiner Auffassung von Verwandtschafts- und Heiratsverhältnissen grenzt sich Bourdieu sowohl von Deszendenz- als auch Allianztheorie ab. Verwandtschaft und Heirat wird nicht mehr als primär von genealogischen Verhältnissen bestimmt aufgefasst. Stattdessen treten die vielfältigen Funktionen, Interessen und Strategien in den Vordergrund, die sich mit Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen verbinden. Die „offizielle“ genealogische Repräsentation der Verwandtschaft und die genealogisch formulierten „Heiratsregeln“ (oder „Präferenzen“) werden nicht als unmittelbar das Verhalten bestimmend aufgefasst. Sie werden vielmehr zu Einsätzen in den auf symbolischen Gewinn ausgerichteten Strategien der Handelnden. Nicht die Verwandtschaftsterminologie ist es, die die „Verwandtschaftshaltungen“ – und damit das Verhalten und die Eheschließungen – bestimmt, sondern konkrete ökonomische, materielle und symbolische Interessen an einem bestimmten Punkt einer ganzen Geschichte des Austausches zwischen Gruppen.[45] In dieser Auffassung ist die Parallelkusinenheirat eine Heiratsform, die dadurch hervorsticht, dass sie aufgrund ihrer systematischen Ambiguität eine Vielzahl von Funktionen zu erfüllen vermag – von der Befriedigung konkreter materieller und symbolischer Interessen über die Stärkung des prekären Verhältnisses zwischen Brüdern (vgl. SP, 320) bis hin zur mythologischen Selbstrepräsentation der Gruppe.[46]

---

[44] „Objectivement orientées vers la conservation ou l’augmentation du capital matériel et symbolique possédé en indivision par un groupe plus ou moins étendu, les stratégies matrimoniales font partie du système des stratégies de reproduction, entendu comme l’ensemble des stratégies par lesquelles les individus ou les groupes tendent objectivement à reproduire les rapports de production associés à un mode de production déterminé en travaillant à reproduire ou à augmenter leur position dans la structure sociale.“ (ETP, 186)

[45] Bourdieu beschreibt die Auswirkungen dieses Bruchs mit der „Sprache der Regel“ auf die konkrete Forschungspraxis folgendermaßen: „Pour faire l’économie du recours à des ‚règles‘ telles que celles qui sont censées régir les échanges matrimoniaux, il faudrait établir en chaque cas une description complète (dont l’invocation de la règle permet de faire l’économie) de la relation entre les dispositions socialement constituées et la situation dans laquelle se définissent les intérêts objectifs et subjectifs des agents et, du même coup, les motivations précisément spécifiées de leurs pratiques particulières.“ (ETP, 314–315)

[46] Bensa bemerkt, dass Bourdieus Arbeiten zur Verwandtschaft bei den Kabylen – im Gegensatz zu seinen Arbeiten zum Béarn – kaum rezipiert wurden: „Les écrits de Bourdieu sur le Béarn ont acquis dans l’ethnologie de la France une reconnaissance certaine parce qu’ils venaient enrichir un schéma admis, alors que ses analyses des stratégies matrimoniales kabyles ne sont pratiquement jamais citées ni même débattues par les spécialistes parce que, au fond, elles viennent bouleverser le Grand Partage [zwischen Ethnologie und Soziologie, MS].“

Nach dem Bild von Regeln und Regelmäßigkeiten, das in diesen Arbeiten entsteht, ist die Praxis nicht unmittelbar von Regeln bestimmt. Die Regeln sind für die Akteur/innen in der Praxis vielmehr eine Art Ressource – gerade auch deswegen, weil sie als „offizielle Repräsentation" ein „symbolisches Eigengewicht" besitzen. Dies zeigt sich an den „Strategien zweiter Ordnung", die darauf abzielen, interessegeleitetes Verhalten als regelgeleitetes bzw. regelkonformes Verhalten darzustellen. In keinem Fall scheint die Anwendung einer Regel im Vorhinein festgeschrieben. Der Übergang von einer allgemeinen Regel zu ihrer Anwendung in einem besonderen Fall – oder: die Klassifikation einer Handlung als einer bestimmten Regel konform – ist gewissermaßen umkämpftes Terrain und Gelegenheit unterschiedlicher, von materiellen wie symbolischen Interessen getragener Manipulationsstrategien. Ähnlich wie Bourdieu vom „sozialen Gebrauch der Verwandtschaft" spricht, könnte man hier von einem vielfältigen „sozialen Gebrauch von Regeln" sprechen. In den folgenden Kapiteln werden viele der hier nur angeschnittenen Überlegungen – zur Kritik des Strukturalismus und des Legalismus, zur „Theorie der Praxis", zur Rolle von Dispositionen, aber auch zur „symbolischen Wirksamkeit" von Regeln – ausführlich zu behandeln sein. Auf das hier erarbeitete Material zu Heirat und Verwandtschaft kann dabei immer wieder zur Illustration zurückgegriffen werden.

2.3. Die „Kritik" des Regelbegriffs

Wie sich in den Studien Bourdieus zu Verwandtschaft und Heirat zeigt, besteht *eine* Funktion der Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff in der kritischen Abgrenzung vom Strukturalismus und einer Position, die Bourdieu als „juridisme" (Legalismus) bezeichnet. In beiden Fällen bezieht sich die Kritik Bourdieus gleichzeitig auf eine konkrete methodische Herangehensweise an soziale Phänomene und auf die zugrunde liegende allgemeine „Theorie der Praxis". Im vorliegenden Kapitel wird die Kritik an „juridisme" und Strukturalismus in ihrer allgemeinen Form als Kritik an einer bestimmten „Theorie der Praxis" als „exécution" bzw. „Ausführung" dargestellt. Auf diesem Weg können einige Aspekte der vorangegangen Diskussion von Heirat und Verwandtschaft präzisiert werden. Die Kritik an der strukturalistischen bzw. legalistischen „Theorie der Praxis" verbindet sich auf das Engste mit einer „Kritik" des Regelbegriffs. Unter dieser „Kritik" ist hier, wie angeführt, zweierlei zu verstehen: einerseits die „Kritik" im Sinn einer Unterscheidung der vielfältigen Bedeutungen des Begriffs „Regel", aber auch der mannigfaltigen Erscheinungen von „Regelhaftigkeit" im sozialen Leben – in diesem Kontext tritt

(Bensa 2003, 26) Diese Einschätzung muss vielleicht etwas korrigiert werden, wenn man berücksichtigt, dass im Eintrag „Kinship" einer weit verbreiteten Enzyklopädie der Kultur- und Sozialanthropologie (Good 1996a) Bourdieus Theorie der Verwandtschaft auf einer Stufe mit Deszendenz- und Allianztheorie diskutiert wird.

der Bezug auf Wittgenstein zum ersten Mal in den Vordergrund; andererseits die „Kritik“ im Sinn einer Widerlegung von Positionen, die auf einem unkontrollierten Gebrauch des Begriffs „Regel“ beruhen und so den Blick auf das Verhältnis zwischen Normen, statistischen Regelmäßigkeiten und wissenschaftlichen Modellen verstellen. Auf der Grundlage dieser Auseinandersetzung wird sich am Ende des Abschnitts ein Spektrum von unterschiedlichen „Existenzweisen“ von „Regulierungsprinzipien“ abzeichnen, dessen Elemente untereinander in komplexen Beziehungen stehen.

Legalismus und Strukturalismus

In Bourdieus Arbeiten zur Verwandtschaft wird eine Kritik am „juridisme“ (Legalismus) und am Strukturalismus entwickelt. Es ist ersichtlich, dass Bourdieus Begriff des „juridisme“ seinen Ausgang von Radcliffe-Browns Auffassung der Verwandtschaft als einer „juralen“ Beziehung von Rechten und Pflichten – und der Vorstellung einer „deduktiven“ Relation zwischen Verwandtschaftsterminologie und Verwandtschaftshaltungen – nimmt und sich in der Folge der Tendenz nach auf die britische Tradition der Sozialanthropologie bezieht (vgl. ETP, 86, Bourdieu 1972, 1105, Fn. 1).[47] Andererseits wird mit „Strukturalismus“ eindeutig Lévi-Strauss‘ strukturale Anthropologie und insbesondere seine Theorie der „elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ bezeichnet. Während sich die beiden Begriffe so auf unterschiedliche Traditionen zu beziehen scheinen, ist ihr Verhältnis zueinander nicht immer ganz klar. Es scheint sich meist um unterschiedliche, dann aber doch innerlich miteinander verbundene Positionen zu handeln. Eine Ursache dieser Schwierigkeiten liegt in Bourdieus Verwendung des Terminus „juridisme“ in zwei unterschiedlichen Bedeutungen, einer weiteren und einer engeren. An einer Stelle in seiner Studie zu Verwandtschaft und Reproduktion im Béarn wird dies mit seltener Klarheit ausgesprochen. Es lohnt sich, diese Passage in voller Länge wiederzugeben:

> Il faut rompre en effet avec le juridisme qui hante encore aujourd’hui toute la tradition ethnologique et qui tend à traiter toute pratique comme *exécution*: exécution d’un ordre ou d’un plan dans le cas du juridisme naïf, qui fait comme si les pratiques étaient directement déductibles de règles juridiques expressément constituées et légalement sanctionnées ou de prescriptions coutumières assorties de sanctions morales ou religieuses; exécution d’un modèle inconscient, dans le cas du structuralisme, qui restaure, sous le voile de l’inconscient, la théorie de la pratique du juridisme naïf en représentant la relation entre la langue et la parole ou entre la structure et la pratique, sur le modèle de la relation entre la partition musicale et l’exécution. (Bourdieu 1972, 1105–1106)

[47] Der Vorwurf des Legalismus trifft allerdings häufig auch die Rechtshistoriker, die das Erbrecht im Béarn untersucht hatten (vgl. Bourdieu 1972, 1107, SP, 249, Fn. 2) und die französischen Militärs und Kolonialbeamten, die die ersten Versuche einer kabylischen Ethnologie unternommen hatten (vgl. ETP, 401, Fn. 103).

Demzufolge sind „naiver Legalismus“ und „Strukturalismus“ einer allgemeineren Auffassung oder „Theorie der Praxis“ untergeordnet, die ebenfalls, aber im weiteren Sinn, als „Legalismus“ bezeichnet wird: die Auffassung der Praxis als „exécution“ (Ausführung, Durchführung, Befolgung, Vollziehung, Vollstreckung). Auch wenn Bourdieu diese Unterscheidung im Folgenden nicht unbedingt beibehält, ist es nützlich, sich vorerst daran zu orientieren.

Um den Begriff „juridisme“ weiter zu präzisieren, kann man sich eine Reihe ergänzender Definitionen Bourdieus vor Augen führen:

(1) „[J]uridisme, qui tient les pratiques pour le produit de l’obéissance à des normes“ (ETP, 250).

(2) „[L]e juridisme, qui fait de la règle le principe de toutes les pratiques“ (ETP, 314).

(3) „[J]uridisme, cette sorte d’académisme des pratiques sociales qui, ayant extrait de l’*opus operatum* les principes supputés de sa production, en fait la norme régissant explicitement les pratiques (avec des phrases telles que: ‚la bienséance *demande* que…‘, ‚la coutume *exige* que…‘, ‚la règle *veut* que…‘)“ (ETP, 315).

(4) „[O]n passe d’une règle que […] s’ajuste de manière purement descriptive à la régularité observée, à une règle qui commande, dirige ou oriente le comportement – ce qui suppose qu’elle est connue et reconnue, donc susceptible d’être énoncé – succombant à la forme la plus élémentaire du juridisme, cette espèce de finalisme […] qui consiste à faire comme si les pratiques avaient pour principe l’obéissance consciente à des règles consciemment élaborées et sanctionnées“ (SP, 67).

(5) „Le discours juridique […] réduit à des règles formelles les statégies complexes et subtiles“ (SP, 252).

(6) „[L]e juridisme, c’est-à-dire […] la tendance des ethnologues à décrire le monde social dans le langage de la règle et à faire comme si l’on avait rendu compte des pratiques sociales dès qu’on a énoncé la règle explicite selon laquelle elles sont censées être produites“ (CD, 94).

Es ist ersichtlich, dass Bourdieu in diesen Bestimmungen in erster Linie den Legalismus im engeren Sinn im Blick hat und noch nicht das, was er oben als Legalismus im weiteren Sinn fasst, nämlich die Theorie der Praxis als „Exekution“. In diesem engeren Sinn sind nach den angeführten Definitionen folgende Annahmen für den Legalismus wesentlich: (1) Die beobachtbare Aktivität (Praxis) ist das *Ergebnis des Befolgens einer Regel* (Norm, Gewohnheitsrecht, Rechtsregel etc.). (2) Die befolgte Regel wird innerhalb der Gruppe *explizit* als Regel ausgesprochen (in der Form von Sprichwörtern, Empfehlungen, moralischen Vorschriften, kodifiziertem Recht). (3) Die handelnden Akteur/innen befolgen die Regel (gehorchen ihr) *bewusst*.

Ein Fall wie die Parallelkusinenheirat genügt, um vor Augen zu führen, dass die Erfüllung dieser drei Bedingungen des Legalismus bestenfalls ein Sonderfall ist:

> [L]a statistique […] montre que les pratiques ne se conforment qu'exceptionnellement à la norme: […] les mariages avec la cousine parallèle […] sont, en fait, très rares, et pour une bonne part d'entre eux, ils sont inspirés par d'autres raisons, la conformité de la pratique avec la règle apportant un profit symbolique supplémentaire (CD, 95).

Selbst wenn die Handlungen regelkonform sind, müssen sie dies nicht aus dem Grund der Befolgung einer Regel sein. Die Kritik am Legalismus in diesem engeren Sinn hat in der Ethnologie eine Vorgeschichte, die zumindest bis zu Malinowski zurückreicht.[48] Bourdieu ist sich dessen durchaus bewusst (vgl. ETP, 402, Fn. 107, CD, 81) und schließt sich in seiner strikten Ablehnung des „juridisme" dieser Kritik an. Zugleich weist er allerdings auf die Gefahren hin, die eine allzu schnelle Abfertigung dieser Position birgt:

> La dénonciation rituelle du *legalism*, demi-vérité rassurante, à laquelle on tentera peut-être de réduire nombre des analyses présentées ici, a sans doute contribué à décourager toute interrogation véritable sur les rapports entre la règle et la pratique et, plus précisément, sur les stratégies de jeu ou de double jeu avec la règle du jeu qui confèrent à la règle une réelle efficacité pratique mais d'une tout autre nature que celle que lui prêtait naïvement le *legalistic approach*, comme disait Malinowski (ETP, 402–403).

Es mag überraschen, dass es an dieser Stelle gerade die Kritik am Legalismus ist, die dazu beigetragen haben soll, das Verhältnis zwischen Regel und Praxis zu verstellen. Bourdieu lehnt zweifellos alle drei Annahmen des „juridisme" und die resultierende Vorstellung, dass eine Regel das Verhalten der Akteur/innen determiniert, ab. Andererseits will er aber nicht in die gegenteilige Position fallen und Regeln jegliche Wirksamkeit absprechen. Man würde hier dem zum Opfer fallen, was Bourdieu die „letzte List der Regel" nennt: „La dernière ruse de la règle consiste à faire oublier qu'il y a un intérêt à obéir à la règle, ou, plus exactement, à *être en règle*." (ETP, 319) Die Erklärung der Praxis durch Regeln soll nicht einfach durch eine Erklärung durch ökonomisch-materielle Interessen ersetzt werden.[49] Als offizielle Repräsentation

---

[48] Malinowski problematisiert den „legalistic approach" in seiner Analyse des Landbesitzes bei den Trobriandern. Ähnlich wie Bourdieu sieht er im Legalismus eine „Gefahr", die mit der Position des außenstehenden Beobachters einhergeht: „Our analysis started from a criticism of the easy technique – one might almost call it the inevitable trap for the field-worker in land tenure and similar problems. The verbal approach, the collecting of statements about who is the owner, leads to a legalistic approach natural to a political officer or a European lawyer. A schedule of titles is obtained which […] is useless as it stands. […] In order to define them in their mutual relation and degree of relevance we have to analyse them from the functional point of view." (Malinowski 1935, 379) Nach Malinowski wäre der „legalistische Zugang" nur durch eine „funktionale Analyse" zu überwinden. In dieser Hinsicht würde Bourdieu Malinowski wohl teilweise widersprechen.

[49] „[I]l ne s'agit pas seulement de substituer à une explication par la règle une explication par l'intérêt. […] La réduction brutalement matérialiste que l'axiome anthropologique de l'intérêt invite à opérer permet de rompre avec les naïvetés de la théorie spontanée des pratiques; mais elle risque de faire oublier l'intérêt que l'on a à être en règle et qui est au principe des stratégies du second ordre visant, comme on dit, à se *mettre en règle* ou à *mettre le droit de son côté*." (ETP, 319–320)

der Aktivitäten der Gruppe besitzt die Regel eine eigene „soziale Realität“. In diesem Sinn hat sie eine „reale Wirksamkeit“, die sich an dem Interesse der Akteur/innen zeigt, ihre Handlungen zum einen als regelkonform und zum anderen als durch die Regel motiviert darzustellen – und auch selbst so zu begreifen. Es handelt sich hier zweifellos um die „symbolische Wirksamkeit der Regel“, von der im Fall der Parallelkusinenheirat bereits die Rede war.

Es zeigt sich an dieser Abgrenzung von einer „naiven“ Zurückweisung des Legalismus, dass der Kern von Bourdieus Kritik am Legalismus nicht unbedingt darin besteht, aufzuzeigen, dass die Annahmen des Legalismus empirisch nicht haltbar sind. Vielmehr geht es Bourdieu um eine bestimmte Auffassung der Praxis als „Exekution“ (Legalismus im weiteren Sinn), die der ersten Annahme des „juridisme“ (im engeren Sinn) *implizit* ist. In dieser Hinsicht trifft sich die Kritik am Legalismus mit der Kritik am Strukturalismus. Im Strukturalismus ist es, so Bourdieu, nicht eine explizite, den Akteur/innen bewusste „Regel“, die ausgeführt wird, sondern ein „unbewusstes Modell“:

> [O]n se donne le moyen de faire comme si l’action avait eu pour principe (sinon pour fin) le modèle théorique que l’on doit construire pour en rendre raison […] en plaçant au principe des pratiques ou des institutions objectivement régies par des règles inconnues des agents […] un *inconscient* définie comme un *opérateur mécanique de finalité* (SP, 68).[50]

Der Strukturalismus unterscheidet sich vom Legalismus also hinsichtlich der zweiten und dritten Annahme. Doch er ähnelt ihm in der ersten Annahme: Die Praxis wird als Befolgung oder „Realisierung“ einer Regel – im Strukturalismus in der Gestalt eines „Modells“ – begriffen. Tatsächlich orientiert sich Bourdieu in der Ausführung seiner Kritik der Theorie der Praxis als „Exekution“ in erster Linie am Strukturalismus.

Bevor auf diese Kritik im Detail eingegangen wird, muss einem sich aufdrängenden Einwand stattgegeben werden. Führt man sich die Positionen vor Augen, die Bourdieu oben als „juridisme naïf“ und als „structuralisme“ bezeichnet, kann man sich fragen, ob jemals solch beinahe absurde, jedenfalls eindeutig nicht verallgemeinerbare Positionen vertreten wurden. Macht Bourdieu sich hier nicht seine Gegner zurecht? Dieser Einwand hat seine Berechtigung,

---

[50] Vgl. etwa Lévi-Strauss‘ Auffassung von „Verwandtschaftssystemen“: „[L]es ‚systèmes de parenté‘, comme les ‚systèmes phonologiques‘, sont élaborés par l’esprit à l’étage de la pensée inconsciente“ (AS, 47). Und zum Verhältnis von bewussten Normen und unbewussten Strukturen: „[L]es représentations conscientes des indigènes, tout intéressantes qu’elles soient […], peuvent rester objectivement aussi distantes de la réalité inconsciente que les autres.“ (AS, 336) Es besteht kein Zweifel, dass das, was hier als „wirklich“ und die Praktiken „bestimmend“ aufgefasst wird, „Strukturen“ sind: „[N]ous sommes amenés à concevoir les structures sociales comme des objets indépendantes de la conscience qu’en prennent les hommes (dont elles règlent pourtant l’existence), et comme pouvant être aussi différentes de l’image qu’ils s’en forment que la réalité physique diffère de la représentation sensible que nous en avons et des hypothèses que nous formulons à son sujet“ (AS, 141).

mehr noch, Bourdieu selbst würde ihm zum Teil zugestimmt haben. Auffassungen, die die Praxis ausschließlich als „Ausführung“ bewusster Regeln oder „unbewusster Modelle“ begreifen, sind vermutlich nirgendwo explizit oder völlig konsequent vertreten worden. Nichtsdestoweniger handelt es sich bei diesen Positionen um die *implizite* Theorie der Praxis, die nach Bourdieu Strukturalismus, Bereichen der britischen Sozialanthropologie und weiten Teilen der Ethnologie zugrunde liegt. Um das Argument hier zu verstehen, ist es wesentlich, zu begreifen, in welchem Sinn diese Theorien der Praxis *implizit* sind, es bleiben mussten und konnten. Denn das Attribut „implizit“ zeigt an, dass der Strukturalismus und andere Richtungen nicht bloß eine vorhandene Theorie der Praxis verschweigen, sondern tatsächlich über gar keine elaborierte, explizite Theorie der Praxis verfügen – die Praxis wird in Bourdieus Worten „nicht konstruiert“.

Die Theorie der Praxis als „Exekution“

Diesen Vorgang analysiert Bourdieu im Detail an Saussures Auffassung von *langue* und *parole* als dem Paradigma einer Theorie der Praxis als „Exekution“ und dessen, was Bourdieu „Objektivismus“ nennt (vgl. ETP, 244–249, SP, 51–56).[51] Hier, bei der Konstruktion der Sprache als System, wird ersichtlich, wie es dazu kommen musste, dass die Theorie der Praxis „implizit“ blieb, es zeigt sich hier die Ursache der „incapacité de penser la parole et plus généralement la pratique autrement que comme exécution“ (ETP, 248). Der Grund besteht darin, dass im Zuge der Konstruktion der Sprache als eines Systems von Zeichen die *parole* in eine „negative Abhängigkeit“ von der *langue* gerät: „[L]'objectivisme construit une théorie de la pratique (en tant qu'exécution) mais seulement comme un sous-produit négatif ou, si l'on peut dire, comme un déchet, immédiatement mis au rebut, de la construction des systèmes de relations objectives“ (ibid.). Bourdieu isoliert drei in dieser Hinsicht entscheidende Schritte in der Bestimmung der *langue* bei Saussure (vgl. Saussure [1916] 2005, 27–32): (1) Saussure schließt die „partie physique“ in der Analyse des „circuit de parole“ als Untersuchungsgegenstand aus.[52] Nach Bourdieu handelt es sich bei diesem „physischen Teil“ um „la parole comme objet préconstruit“

[51] „Le mot d'exécution, qui se dit à propos d'un ordre ou d'une partition et plus généralement d'un programme ou d'un projet artistique, condense toute la philosophie de la pratique et de l'histoire de la sémiologie, forme paradigmatique de l'objectivisme“ (SP, 56).

[52] Als „partie physique“ bezeichnet Saussure die Übertragung akustischer Bilder über Schallwellen: „[L]es ondes sonores se propagent de la bouche de A à l'oreille de B: procès purement *physique*“ (Saussure [1916] 2005, 28), „les parties physiques (ondes sonores)“ (ibid.). Sie wird auch als „partie extérieure (vibration des sons allant de la bouche à l'oreille)“ (Saussure [1916] 2005, 29) des Kreislaufs bezeichnet. Die Abgrenzung von dem „vorkonstruierten“, „naiven“ Begriff von Sprechen kommt vielleicht am deutlichsten in der Unterscheidung von „son“ und „image verbale“ zum Ausdruck: „Il est en effet capital de remarquer que l'image verbale ne se confond pas avec le son lui-même et qu'elle est psychique au même titre que le concept qui lui est associé.“ (ibid.) Die Sprache als „Laut“ und die physische Übertragung dieser Laute wird in der Suche nach dem einheitsstiftenden Moment der Sprache ausgeschieden: „La partie physique peut être écartée d'emblée. Quand nous entendons parler une langue que nous ignorons, nous percevons bien les sons, mais, par notre incompréhension, nous restons en dehors du fait social.“ (Saussure [1916] 2005, 30)

(ETP, 248), also das, was im alltäglichen Gebrauch, unmittelbar, „naiv" als „Rede" bezeichnet würde, nämlich die Übertragung eines bestimmten Lautgebildes.[53] Gegen diese alltägliche Auffassung wird der „psychische Teil" der Sprache als Gegenstand der Linguistik „konstruiert". (2) Innerhalb des „psychischen Teils" der Kommunikation unterscheidet Saussure wiederum zwischen „le côté exécutif" und „le côté réceptif".[54] Die *parole* wird als die „exekutive Seite" des psychischen Prozesses definiert. An diesem Punkt ist die *parole* nach Bourdieu nun „objet construit défini par l'actualisation d'un certain sens dans une combinaison particulière de sons" (ibid.). (3) Die „exekutive Seite" des psychischen Prozesses wird als primärer Gegenstand der Linguistik zugunsten der „rezeptiven und koordinativen Fähigkeit" (vgl. Saussure [1916] 2005, 30) ausgeschieden. Von ihr ausgehend könnte die Sprache als „soziale Tatsache" nicht verständlich werden, denn die „Exekution" ist immer „individuell".[55]

Nach Bourdieu kommt es durch diese drei Operationen zu einer systematischen Ambiguität der *parole* (Praxis), einerseits als „vorkonstruiertes", andererseits als „konstruiertes" Objekt:

> Ainsi, le même concept, celui de parole, se trouve *dédoublé* par la construction théorique en un *donné préconstruit* et immédiatement observable, celui-là même contre lequel s'est effectuée l'opération de construction théorique, et un *objet construit*, produit négatif de l'opération qui constitue la langue en tant que telle ou, mieux, qui produit les deux objets en produisant la relation d'opposition dans laquelle et par laquelle ils se trouvent définis. (ETP, 248)

Bourdieu zufolge wird in Saussures Vorgehen die *parole* – und damit auch das Verhältnis zwischen *parole* und *langue* – nirgendwo positiv als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung konstruiert. Die Bestimmung der *parole* bleibt rein negativ, abhängig von der Konstruktion der *langue*, deren Laut-Sinn-Verknüpfungen die *parole* lediglich „aktualisiert". Zudem bleibt diese rein negative Konstruktion aber *implizit* und wird dadurch verstellt, dass sich der erste, „vorkonstruierte" Sinn der *parole* – als unmittelbar beobachtbarer Lautäußerung und -übertragung – immer wieder vor den „konstruierten", rein negativen Sinn schiebt.

---

[53] Bourdieu knüpft in der Verwendung der Begriffe „konstruiert" und „unkonstruiert" vor allem an Bachelard und Durkheim an (vgl. Bourdieu/Chamboredon/Passeron [1968] 2005, 24, 51–80). Der Akt der „Konstruktion" gegen „vorkonstruierte" Begriffe ist dieser Ansicht zufolge konstitutiv für jede Wissenschaft: „[L]a recherche scientifique s'organise en fait autour d'objets construits qui n'ont plus rien de commun avec les unités découpées par la perception naïve. […] [L]a science se constitue en construisant son object contre le sens commun, conformément aux principes de construction qui la définissent […] [R]ien ne s'oppose plus aux évidences du sens commun que la distinction entre l'objet ‚réel', préconstruit par la perception, et l'objet de science, comme système de relations construites expressément" (Bourdieu/Chamboredon/Passeron [1968] 2005, 51–52).

[54] „[D]ans la partie psychique localisée dans le cerveau, on peut appeler exécutif tout ce qui est actif ($c \rightarrow i$) et réceptif tout ce qui est passif ($i \rightarrow c$)" (Saussure [1916] 2005, 29), wobei „c" „concept", „i" „image acoustique" und „→" eine Verbindung durch Assoziation bezeichnet.

[55] „La partie psychique n'est pas non plus tout entière en jeu. le côté exécutif reste hors de cause, car l'exécution n'est jamais faite par la masse; elle est toujours individuelle, et l'individu en est toujours le maître; nous l'apperlerons la *parole*." (Saussure [1916] 2005, 30)

Dies wird an einem ganz ähnlichen Prozess der „Verdopplung“ deutlich, den Bourdieu an den Debatten in der Kulturanthropologie um das Verhältnis von „culture“ und „conduite“ beobachtet. In diesem Fall wird der Begriff der „Kultur“ gegen das unmittelbar beobachtbare Verhalten („conduite comme simple comportement“, ETP, 248) konstruiert; davon ausgehend wird aber wiederum das Verhalten negativ als „Exekution“ der „Kultur“ konstruiert („conduite comme exécution“, ibid.).[56] Auch hier bleibt die rein negative Konstruktion der Praxis als „Ausführung“ in den Debatten implizit: „[L]e sens construit de la conduite et la théorie de la pratique qu'il implique mènent une sorte d'existence clandestine dans le discours des défenseurs aussi bien que des adversaires de l'anthropologie culturelle“ (ETP, 248–249).[57] Im Fall der *parole* wie der „conduite“ und der „Praxis“ im Allgemeinen, ist es der *implizite* Zustand der negativen Theorie der Praxis als „Exekution“, der den Objektivismus gegen Infragestellungen immunisiert: „L'objectivisme se trouve protégé contre la seule mise en question décisive, celle qui s'adresserait à sa théorie de la pratique, […] par l'état implicite où se trouve cette théorie.“ (ETP, 249)[58]

Der implizite Zustand dieser Theorie der Praxis als „Exekution“ hat nach Bourdieu für den „Objektivismus“ weitreichenden Konsequenzen. Denn wie könnte unter diesen Voraussetzungen das Verhältnis von Strukturen (im Fall des Strukturalismus) bzw. Normen (im Fall des Legalismus) und Praktiken verstanden werden? Wie könnte die Erzeugung von regelhaften Praktiken begriffen werden? Bourdieu zufolge lässt sich eine Reihe von unattraktiven Positionen identifizieren, die im Fall einer implizit bleibenden Theorie der Praxis als „Exekution“ an die Stelle einer expliziten Theorie treten (vgl. ETP, 249–250): (1) Die Frage nach der Produk-

---

[56] „[L]a construction du concept de culture (au sens de l'anthropologie culturelle) ou de structure sociale (au sens de Radcliffe-Brown et de l'anthropologie sociale) implique aussi la construction d'une notion de conduite comme exécution qui vient doubler la notion première de conduite comme simple comportement pris à sa valeur faciale.“ (ETP, 248)

[57] Der „doppelte“ Sinn von „Verhalten“ (einmal als beobachtbares Verhalten, dann als „Ausführung“ eines „Codes“) erklärt die Verwirrungen in den Debatten um den Begriff der „Kultur“: „[L]a plupart des utilisateurs de l'opposition proposent des définitions de la culture ou de la conduite épistémologiquement discordantes, qui opposent un objet construit [„Kultur“, MS] à un donné préconstruit [beobachtbares Verhalten, MS], laissant vide la place du second objet construit, à savoir la pratique comme exécution“ (ETP, 392, Fn. 27).

[58] Das Vorangehende wirft ein Licht auf Bourdieus allgemeines Vorhaben einer „Theorie der Praxis“ in der *Esquisse*. Dieses Unterfangen kann nun so verstanden werden, dass die Praxis als wissenschaftliches Objekt explizit und positiv „konstruiert“ werden soll, d. h. „comme système de relations construites expressément“ (Bourdieu/Chamboredon/Passeron [1968] 2005, 52). Das bedeutet aber, das Verhältnis zwischen Struktur (*langue*) und Praxis (*parole*) so zu definieren, dass beide Terme „konstruiert“ werden und nicht einer der beiden in bloß negativer Abhängigkeit zum anderen steht, wie in der Theorie der Praxis als „Exekution“. In diesem Sinn ist eine „Theorie der Praxis“ bzw. der Erzeugung von Praktiken die Voraussetzung für eine Theorie des Verhältnisses von Struktur und Praxis, „la condition de la construction d'une science expérimentale de *la dialectique de l'intériorité* et *de l'extériorité*, c'est-à-dire *de l'intériorisation de l'extériorité* et *de l'extériorisation de l'intériorité*“ (ETP, 256). Der Begriff des Habitus leistet das Aufeinanderbeziehen von Struktur und Praxis, indem er zugleich „strukturierte“ und „strukturierende Struktur“ ist.

tion der Praktiken wird schlicht nicht gestellt. Regelmäßigkeiten und Normen werden hingenommen, es wird nicht nach ihrem Ursprung und ihrer Reproduktion gefragt (vgl. ETP, 249). (2) Die wissenschaftlichen Modelle, die entwickelt wurden, um das beobachtbare Verhalten zu erklären, werden reifiziert. Dies bedeutet „à réifier des abstractions […], à traiter les objets construits par la science […] comme des réalités autonomes, douées d'une efficace sociale, capables d'agir […] en tant que pouvoir capable de contraindre les pratiques" (ETP, 249). Diese Position schreibt Bourdieu in der Folge vor allem dem Strukturalismus zu. (3) Es wird eine transzendente, von jeder konkreten Anwendung oder Umsetzung unabhängige Existenz von Regeln und Normen angenommen.[59] (4) Die Praktiken werden als das Ergebnis einer bewussten Befolgung von Normen verstanden (Legalismus im engeren Sinn).[60]

Die Polysemie des Regelbegriffs

Für sich genommen und explizit gemacht wird jede der vier Positionen unannehmbar erscheinen. Eben an diesem Punkt kommt nun aber die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Regel" ins Spiel. In der Darstellung Bourdieus bietet dieser Begriff den letzten Ausweg, um die absurden Konsequenzen der impliziten Theorie der Praxis als „Exekution" zu vermeiden. Der „Objektivismus" kann den vier beschriebenen Positionen nur entgehen, indem er sich der Vieldeutigkeit des Begriffs der Regel bedient. Er verhindert damit zugleich eine Explizierung seiner Theorie der Praxis, indem er die Illusion der Vereinbarkeit von sich gegensätzlich ausschließenden Theorien der Praxis erzeugt: „[L]a notion de règle […] permet de concilier fictivement des théorie de l'action mutuellement exclusives." (SP, 64)

Worin besteht nun diese „Polysemie" des Regelbegriffs (vgl. ETP, 250)? Unterscheidungen der Bedeutungen von „Regel" finden sich an mehreren Stellen in Bourdieus Werk. In den meisten Fällen werden diese Differenzierungen unter Bezugnahme auf Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (bes. PU, §82) eingeführt. Wittgenstein wird dargestellt als jemand, der

[59] Bourdieu schreibt diese Position Durkheim zu, der im Kontext der Argumentation für die Unabhängigkeit des „fait social" von seinen individuellen Manifestationen schreibt: „L'habitude collective n'existe pas seulement à l'état d'immanence dans les actes successifs qu'elle détermine, mais […] dans une formule qui se répète de bouche en bouche, qui se transmet par l'éducation, qui se fixe même par l'écrit. Telles sont l'origine et la nature des règles juridiques, morales […] etc. Aucune d'elles ne se retrouve tout entière dans les applications qui en sont faites par les particuliers, puisqu'elles peuvent même être sans être actuellement appliquées." (Durkheim [1895] 2007, 9)

[60] Der Legalismus im engeren Sinn erscheint hier also wieder als eine Variante der Theorie der Praxis als „Exekution".

sich eben den Fragen stellt, denen die strukturale Anthropologie in ihrem Spiel mit den Bedeutungen des Regelbegriffs ausweicht.[61] Da sich die Unterscheidungen Bourdieus weder untereinander noch mit denen Wittgensteins völlig decken, ist eine Übersicht hilfreich:

	(A) ETP, 250	**(B) SP, 64**	**(C) CD, 77**	**(D) PU, §82**
(1) Norm	„*norme* sociale expressément posée et explicitement reconnue, comme la loi morale ou juridique“ (ETP, 250)[(1)62]	„la *norme* consciemment posée et respectée par les agents“ (SP, 64)[(3)]	„un principe de type juridique ou quasi juridique plus ou moins consciemnent [sic!] produit et maîtrisé par les agents“ (CD, 77)[(1)]	„die Regel, die er beim Gebrauch der Zeichen nachschlägt“ (PU, §82)[(2)]
(2) Regularität	„*régularité*, c'est-à-dire […] ce qui se produit avec une certaine *fréquence*, statistiquement mesurable“ (ETP, 253)[(4)]	„la régularité immanente aux pratiques (une corrélation statistique, par exemple)“ (SP, 64)[(1)], „la *régularité*, c'est-à-dire […] ce qui se produit avec une certaine fréquence statistiquement mesurable“ (SP, 67)[(4)]	„un ensemble de régularités objectives qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans un jeu“ (CD, 77)[(2)]	
(3) Modell	„*modèle théorique*, construction élaborée par la science pour rendre raison des pratiques“ (ETP, 250)[(2)]	„le *modèle construit* par la science pour en [die Regularität, MS] rendre raison“ (SP, 64)[(2)]	„modèle, […] principe construit par le savant pour rendre compte du jeu“ (CD, 77)[(3)]	„[d]ie Hypothese, die seinen Gebrauch der Worte, den wir beobachten, zufriedenstellend beschreibt“ (PU, §82)[(1)63]
(4) Indigener Diskurs		„discours indigène visant à exprimer ou à règler la pratique, règles coutumières, théories officielles, dictons, proverbes“ (SP, 63)		„[die Regel], die er uns zur Antwort gibt, wenn wir ihn nach seiner Regel fragen“ (PU, §82)[(3)]

[61] „On ne peut s'empêcher d'évoquer un texte où Wittgenstein rassemble, comme en se jouant, toutes les questions esquivées par l'anthropologie structurale“ (SP, 66).

[62] Die hochgestellten Ziffern bezeichnen die Reihenfolge der Nennung im jeweiligen Textabschnitt.

[63] Vgl. dazu auch: „[W]ir sagen, es werde nach den und den Regeln gespielt, weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann, – wie ein Naturgesetz, dem die Spielhandlungen folgen“ (PU, §54).

(5) Praktisches Schema	„*schème* (ou […] principe) immanent à la pratique, qu'il faut dire implicite plutôt qu'inconscient, […] il se trouve à l'état pratique dans la pratique des agents et non dans leur conscience" (ETP, 250)(3)			

Nimmt man diese teilweise differierenden Unterscheidungen zusammen, so lassen sich insgesamt zumindest fünf Bedeutungen von „Regel" (davon drei Kernbedeutungen) zusammenfassen. Es ist hilfreich, sich diese Bedeutungen gleich unter Rückgriff auf den Fall der Parallelkusinenheirat zu verdeutlichen:

(1) Norm: „Regel" bezeichnet hier eine explizit ausgesprochene Norm, die von den Akteur/innen bewusst anerkannt und befolgt wird. Das Paradigma sind hier rechtliche und moralische Vorschriften. In diese Rubrik fallen aber auch „quasi-rechtliche", nicht kodifizierte Erscheinungsformen von Normen (vgl. 1C), etwa an Einzelfällen orientiertes Gewohnheitsrecht, Sprüche, „Bauernregeln", Sprichwörter und Formeln, die eine bestehende Regularität aussprechen und sie damit in eine „normative Tatsache" verwandeln (vgl. CD, 83).[64] – Im Fall der Parallelkusinenheirat sind solche „Normen" etwa in der Unzahl von Sprichwörtern anzutreffen, in denen dieser Heiratstyp als Ideal dargestellt wird (vgl. ETP, 209, Fn. 23). Aber auch die das Verhältnis von Parallelkusine und Parallelcousin bestimmenden Rechte und Pflichten – etwa das angebliche „Vorkaufsrecht" („droit de préemption") eines männlichen Ego auf seine Parallelkusine (vgl. ETP, 315–319) – wurden als Evidenz für das Bestehen einer quasi-rechtlichen Norm genommen.

(2) Regularität: „Regel" bezeichnet hier eine mit statistischen Mitteln feststellbare Häufigkeit. Diese ist in erster Linie Wissenschaftler/innen zugänglich, die über die nötige Datenübersicht und entsprechende Erkenntnisinstrumente verfügen. Die Akteur/innen sind diesen „objektiven Regularitäten" ausgesetzt und bewegen sich darin, sobald sie an einer bestimmten Aktivität teilnehmen (vgl. 2C). Bourdieu zufolge passt sich der „Spielsinn" der Akteur/innen diesen Regularitäten in gewisser Weise an.[65] – Im Fall der Parallelkusinenheirat sind „Regeln" in

[64] Bourdieu spricht von „la règle comme règle de droit ou de ‚prédroit' (coutume, dicton, proverbe, formule explicitant une régularité, ainsi constituée en ‚fait normatif': je pense par exemple aux tautologies comme celle qui consiste à dire d'un homme que ‚c'est un homme', sous-entendu un homme *vrai*, *vraiment* homme)" (CD, 83).

[65] Bourdieu spricht von „[l]a régularité saisissable statistiquement, à laquelle le sens du jeu se plie spontanément, que l'on ‚reconnaît' pratiquement en ‚jouant le jeu', comme on dit" (CD, 83).

diesem Sinn die mit statistischen Mitteln feststellbaren Häufigkeiten unterschiedlicher Heiratstypen (innerhalb oder außerhalb des Stammes oder der „praktischen Verwandtschaft", „gewöhnliche" oder „außergewöhnliche" Heiraten, große oder geringe soziale und räumliche Distanz, genealogische Kategorie, vgl. SP, 300–301, ETP, 209–210, Fn. 26). Die Akteur/innen haben mit diesen Häufigkeiten in ihrer Praxis „zu rechnen", etwa in Gestalt des unterschiedlichen Prestiges, das sich mit häufigeren oder selteneren Heiratstypen verbindet.

(3) Modell: „Regel" in diesem Sinn bezeichnet ein Modell, das Wissenschaftler/innen ausgehend vom beobachtbaren Verhalten (von ausgesprochenen Normen, eventuell auch von statistischen Häufigkeiten) konstruieren, mit der Absicht, dieses Verhalten vollständig zu beschreiben oder zu erklären. Zweifellos denkt Bourdieu hier in erster Linie an strukturalistische „Modelle", die die Struktur eines bestimmten Systems, etwa eines Verwandtschaftssystem, beschreiben und das beobachtbare Verhalten auf diese Modelle zurückführen.[66] Bei dieser „Rückführung" besteht die erwähnte Gefahr der „Verdinglichung der Abstraktionen", oder allgemeiner: des „Intellektualismus". – Im Fall der Parallelkusinenheirat wurde etwa von Murphy und Kasdan auf der Basis der „Präferenz" für die Parallelkusine ein Modell konstruiert, das diesen Heiratstyp verallgemeinert und eine Untersuchung seiner Implikationen für die soziale Organisation der Gruppe zulässt.[67] Von diesem Modell ausgehend wird die Praxis der Akteur/innen erklärt.

(4) Indigener Diskurs:[68] „Regel" in diesem Sinn bezeichnet die Art und Weise, wie die Akteur/innen ihre eigene Praxis darstellen und erklären. Dieser Diskurs tritt nach Bourdieu in bestimmten Situationen an den Tag, einerseits bei offiziellen Anlässen (Streitigkeiten, Feiern etc.), andererseits bei der Befragung durch außenstehende Beobachter/innen. Dabei erfüllt die-

---

66 Vgl. etwa Lévi-Strauss zu „Struktur" und „Modell": „Le principe fondamentale est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci. […] [L]e modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés" (AS, 331–332).

67 Es ist bemerkenswert, wie das Modell in diesem Fall ausgehend von der ausgesprochenen Norm der Akteur/innen konstruiert wird und die statistische Häufigkeit unberücksichtigt bleibt: „Statistical material on the frequency of parallel cousin marriage among the Bedouin is regrettably scant, although it is well known that it is not an invariable practice and generally applies only to first marriages. However, it is the preferred and normative form of union among the Bedouin. We have therefore worked from a mechanical model, oversimplified of course, in which it is the predominant practice." (Murphy/Kasdan 1959, 28, Fn. 5)

68 In den Unterscheidungen der Bedeutungen des Regelbegriffs in ETP, SP und CD kommt dieser Aspekt nur indirekt vor, einerseits durch den Bezug auf Wittgenstein, andererseits durch den Bezug auf Lévi-Strauss und dessen Rede von „un *modèle théorique élaboré par les indigènes* eux-mêmes avant les ethnologues" (SEP, XIX). An vielen anderen Stellen spielen die Reflexionen auf den „indigenen Diskurs" und die Art und Weise, wie er sich, insbesondere in Konfrontation mit den Ethnolog/innen, der „Sprache der Regel" bedient, jedoch eine bedeutende Rolle (vgl. etwa SP, 174–176). Es scheint daher angemessen, diesen Aspekt des Regelbegriffs hier zu berücksichtigen, auch wenn er sich in letzter Instanz wohl auf die Bedeutung von „Regel" als Norm zurückführen lässt.

ser Diskurs je nach Situation unterschiedliche Funktionen: im ersten Fall etwa die der Selbstversicherung der Gruppe hinsichtlich ihrer eigenen Werte, im zweiten Fall die der Repräsentation der Handlungen als von offiziellen Regeln statt von partikularen Interessen geleitet. Nach Bourdieu können die in diesen Kontexten ausgesprochenen Erklärungen dementsprechend nicht als getreue Abbilder der Motive oder Ursachen der Handlungen genommen werden. Die Übergänge zur Bedeutung von „Regel" als „Norm" scheinen auf jeden Fall fließend, insbesondere in Gesellschaften wie der kabylischen, wo Vorschriften in einem geringen Maß „kodifiziert" sind. Auf der Seite der Wissenschaftler/innen wird die im indigenen Diskurs ausgesprochene Regel nach Bourdieu häufig in eine „Norm" quasi-rechtlichen Charakters verwandelt (ein Fehler des Legalismus). – Im Fall der Parallelkusinenheirat besteht der indigene Diskurs, mit dem sich die Ethnolog/innen konfrontiert sehen, etwa in der Betonung genealogischer Verhältnisse und Regeln (vgl. ETP, 108). In den Untersuchungen Bourdieus stellt sich heraus, dass diese genealogischen Interpretationen die Verfolgung ökonomischer und symbolischer Interessen maskieren.

(5) Praktisches Schema: Die Bedeutung von Regel als der Praxis immanentem „Schema" wird den anderen Verwendungen als Regularität und Norm alleine in der *Esquisse* gegenübergestellt, in der überarbeiteten Fassung dieser Passage in *Le sens pratique* verschwindet diese Unterscheidung. Tatsächlich markiert dieses Verständnis von „Regel" schon mehr Bourdieus eigene Theorie der Praxis als einen etablierten Gebrauch von „Regel".[69] In Bourdieus Auffassung sind es solche Schemata, die in gewisser Weise an den Platz von Regeln treten. Allerdings ließe sich nur in einem vagen Sinn sagen, dass die Akteur/innen diesen Schemata wie Regeln „folgen".[70] Denn diese Schemata sind nicht Gegenstand des Bewusstseins, sondern der Praxis der Akteur/innen *implizit* (sie werden nur in Ausnahmefällen explizit). Sie sind in körperlichen Dispositionen verankert und gehorchen einer spezifischen „Logik der Praxis".[71] – Im Fall der Parallelkusinenheirat leiten solche „praktischen Schemata" die Praxis, indem sie der Parallelkusine eine hervorragende mythologische Bedeutung verleihen als „männlichste aller Frauen" (vgl. ETP, 127–130). Dieselben praktischen Schemata bzw. mythisch-rituellen Kategorien, die

[69] So bemerkt Bourdieu bei Einführung dieser Bedeutung auch, dass das Wort „Regel" in diesem Sinn nur „par exception" verwendet wird (vgl. ETP, 250).

[70] Bourdieu wehrt sich ausdrücklich gegen Ausdrucksweisen, die in diese Richtung gehen (vgl. SP, 403, Fn. 46).

[71] Am vielleicht ausführlichsten beschreibt Bourdieu diese „praktischen Schemata" in seinen Arbeiten zum kabylischen Agrarkalender und zum mythologisch-rituellen System (vgl. SP, 333–439). Diese „praktischen Schemata" vermitteln zwischen „objektiven Strukturen" (sozialer Arbeitsteilung, ökonomischer Position, Produktionsmodus) und der Erfahrung der Akteur/innen: „[C]es schèmes sont une des médiations par lesquelles les structures objectives parviennent à structurer toute l'expérience […] sans emprunter les voies d'une détermination mécanique ou d'une prise de conscience adéquate" (SP, 70).

hier auf die Verwandtschaftsbeziehungen angewandt werden, übertragen sich auf unterschiedlichste Lebensbereiche (z. B. das Haus, das Agrarjahr, die Ernährung etc.).

Fehlschlüsse des Intellektualismus

Werden diese Bedeutungen von „Regel" einmal klar unterschieden, so wird Bourdieu zufolge klar, wie verschiedene Positionen ihre Theorie der Praxis verschleiern, indem sie zwischen diesen Bedeutungen changieren. An Lévi-Strauss' Auffassung „präferentieller" und „präskriptiver" Heiratssysteme analysiert Bourdieu im Detail das Schwanken zwischen der Regel als theoretischem Modell (in der *Anthropologie structurale*), als statistischer Regelmäßigkeit und als Norm (im Vorwort zur zweiten Auflage der *Structures élémentaires*) (vgl. ETP, 250–252, SP, 64–66). Die Verwirrungen bei Lévi-Strauss führen am Ende zu einer „équivalence, à la fois professée et répudiée, du *modèle* et de la *norme*" (ETP, 251). Ein weiteres Beispiel für eine unkontrollierte Verwendung des Regelbegriffs bietet nach Bourdieu die Linguistik Chomskys, in der die „Regeln der Grammatik" abwechselnd als Regelmäßigkeiten, als Normen und als Modell aufgefasst werden (vgl. SP, 64).[72]

Im Allgemeinen lassen sich ausgehend von der Unterscheidung der Bedeutungen von „Regel" zwei große „Fehlschlüsse" (vgl. SP, 67–68) identifizieren:

> Passer de la *régularité*, c'est-à-dire de ce qui se produit avec une certaine fréquence statistiquement mesurable et de la formule qui permet d'en rendre raison, au *règlement* consciemment édité et consciemment respecté ou à la *régulation inconsciente* d'une mystérieuse mécanique cérébrale ou sociale, telles sont les deux manières les plus communes de glisser du modèle de la réalité à la réalité du modèle. (SP, 67)[73]

Wir können hier zur Kritik an Legalismus und Strukturalismus zurückkehren. Denn die beiden „Fehlschlüsse"[74] sind im Licht des Vorangehenden eindeutig zuordenbar: (1) Der „Fehlschluss des Legalismus" besteht darin, dass von einer Regularität (bzw. einem Modell, das diese Regelmäßigkeit erklärt) auf eine bewusstes „Reglement" geschlossen wird. (2) Der „Fehlschluss des Strukturalismus" besteht darin, dass von einer Regularität (bzw. einem Modell, das diese Regelmäßigkeit erklärt) auf eine „unbewusste Regulierung" geschlossen wird.

---

[72] Auf diese Kritik an Chomsky kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Bourdieu führt Chomsky an vielen Stellen als Negativbeispiel für Verwirrungen rund um den Regelbegriff an (vgl. etwa SP, 64, CD, 83–84). Dies sollte aber nicht die positive Bezugnahme auf Chomskys Idee einer „generativen Grammatik" als Inspirationsquelle für den Begriff des Habitus verstellen (vgl. CD, 19).

[73] In der Parallelstelle in der *Esquisse* wird eine etwas eindeutigere Fomulierung gewählt: „Faire de la *régularité* […] le produit du *règlement* consciemment édicté et consciemment respecté […] ou de la *régulation* inconsciente d'une mystérieuse mécanique cérébrale et/ou sociale, c'est glisser du modèle de la réalité à la réalité du modèle" (ETP, 253).

[74] Bourdieu selbst spricht in Bezug auf den Legalismus und den Strukturalismus öfter von einem „paralogisme" (vgl. etwa ETP, 255).

Bourdieu expliziert diese Fehlschlüsse weiter unter Zuhilfenahme der von Quine in seiner Kritik an Chomsky formulierten Unterscheidung zwischen *fitting* und *guiding* (vgl. ETP, 253–254, SP, 67). Für Bourdieus Analyse zentral ist die Unterscheidung zwischen der Regel im deskriptiven und der Regel im normativen bzw. kausalen (die Regel als „Ursache" der Handlung) Sinn: „Fitting is a matter of true description, guiding is a matter of cause and effect." (Quine 1970, 386) In gewisser Weise vollziehen beide „Fehlschlüsse" einen unrechtmäßigen Übergang von der Regel im deskriptiven zur Regel im normativen oder kausalen Sinn. Eine weitere Spitze gegen den Strukturalismus (und vor allem gegen Chomsky) besteht darin, dass Quine die Option eines unbewussten *guiding* – die „Zwischenposition" Chomskys – ausschließt. Von „unbewusster Regelkonformität" kann nach Quine und Bourdieu nur im Sinn eines *fitting*, einer adäquaten Beschreibung, gesprochen werden (vgl. ETP, 254).[75] Es wird in der Diskussion von Bourdieus Handlungstheorie noch darauf zurückzukommen sein, dass Bourdieu mit Quine ein „unbewusstes Regelfolgen" bzw. *guiding* ausschließt.

Hatte Bourdieu im früheren Zitat den „naiven Legalismus" und den „Strukturalismus" dem Legalismus im weiteren Sinn untergeordnet (im Sinn einer Auffassung der Praxis als „Exekution"), so kann die Gemeinsamkeit dieser Positionen nun auf eine andere, noch allgemeinere Weise gefasst werden. Von den beiden, Legalismus und Strukturalismus entsprechenden Fehlschlüssen heißt es, es seien zwei verschiedene Arten, vom „Modell der Realität" zur „Realität des Modells" überzugehen. Beide Positionen, aber auch die sie umfassende Theorie der Praxis als „Exekution" erscheinen nun als Formen einer allgemeineren Haltung, die Bourdieu „Intellektualismus" nennt. Dieser „Intellektualismus" wird folgendermaßen bestimmt: „[I]l transfère la vérité objective établie par la science dans une pratique qui exclut par essence la posture théorique propre à rendre possible l'établissement de cette vérité" (SP, 66). Der Intellektualismus beruht also auf einem verfehlten Verständnis des Verhältnisses von Theorie und Praxis, oder besser: der Eigenarten von theoretischem und praktischem Verhältnis zur Welt. Was auf der Grundlage einer uninvolvierten, von Kontexten und Zwecken abstrahierenden, „totalisierenden" Beobachterposition konstruiert wurde (etwa eine Verwandtschaftsnomenklatur, eine Genealogie, ein zyklisches Schema des Kalenders etc.), wird als (bewusstes oder unbewusstes) „Prinzip" einer Praxis ausgegeben, die von Dringlichkeit, Irreversibilität, Unbestimmtheit und körperlichen Automatismen gekennzeichnet ist (vgl. SP, 135–165). Wittgenstein tritt bei Bourdieu in diesem Kontext als jemand auf, der gerade diese Haltung entlarvt und die Eigenart der

[75] „Certainly I have no quarrels with dispositions. Nor do I question the notion of implicit and unconscious conformity to a rule, when this is merely a question of fitting. Bodies obey, in this sense, the law of falling bodies, and English speakers obey, in this sense, any and all of the extensionally equivalent systems of grammar that demarcate the right totality of well-formed English sentences." (Quine 1970, 388)

Praxis betont. Der „Intellektualismus“ erscheint am Ende als die gemeinsame Wurzel von Strukturalismus, Legalismus und der Theorie der Praxis als „Exekution“ (vgl. ETP, 255).

Von diesem Verhältnis her, kann nun auch verstanden werden, warum der Regelbegriff für Bourdieu so problematisch ist. Indem der Begriff „Regel“ Erscheinungen abdeckt, die sowohl auf der Seite der Theorie (Modell, statistische Häufigkeit) als auch auf der Seite der Praxis (Norm, indigener Diskurs, praktisches Schema) liegen, verhindert er es, systematisch die Frage nach dem Verhältnis von Praxis und theoretischer Erfassung der Praxis zu stellen. In dieser Perspektive ist der Regelbegriff nicht weniger als ein Haupthindernis für eine explizite Theorie der Praxis:

> On comprend mieux pourquoi cette production demi savante qu'est la règle constitue l'obstacle par excellence à la construction d'une théorie adéquate de la pratique: en occupant faussement la place des deux notions fondamentales, la matrice théorique et la matrice pratique, le modèle théorique et le sens pratique, elle interdit de poser la question de leur relation. (SP, 176)

Die Kritik des Regelbegriffs wird damit als ein essentielles Element von Bourdieus Projekt einer „Theorie der Praxis“ erkennbar. Auf das Verhältnis von Theorie (bzw. „Logik der Logik“) und Praxis (bzw. „Logik der Praxis“) wird noch zurückzukommen sein (vgl. Kapitel 3.1).

Regulierungsprinzipien der Praxis und Kodifizierung

Kehren wir abschließend noch einmal zur Unterscheidung der Bedeutungen von „Regel“ zurück. Es könnte der Eindruck entstehen, dass, die oben strikt getrennten Bedeutungen nichts miteinander zu tun haben. Doch die bezeichneten „Phänomene“ scheinen untereinander in vielfacher Weise verbunden: Etwa spielt die Regel im Sinn der „objektiven Regularität“ nach Bourdieus Auffassung eine wesentliche Rolle für die Regel im Sinn des „praktischen Schemas“; die praktischen Schemata wiederum kommen teilweise in den Regeln des „indigenen Diskurses“ zum Ausdruck; dieser wiederum geht fließend in die Regel im Sinn der „Norm“ über; und „Normen“ und „objektive Regularitäten“ bilden die Grundlage für die Regel im Sinn von „Modell“. Durch die Analyse der Polysemie von „Regel“ werden also einige Phänomene identifiziert, die miteinander verbunden oder „verwandt“ und doch zugleich voneinander verschieden sind.

In *Choses dites* geht Bourdieus Darstellung in diese Richtung und es zeichnet sich die Frage ab, wie diese unterschiedlichen Phänomene zusammenhängen. Die Rede ist dort von den „unterschiedlichen Existenzweisen der Prinzipien der Regulierung und Regularität der Praktiken“ oder den „möglichen Prinzipien der Produktion von regelhaften Praktiken“ (vgl. CD, 81, 83). Bourdieu betont, wie wichtig es ist, darüber nachzudenken, wie sich diese Prinzipien zueinander verhalten, um eine tatsächliche Alternative gegenüber Legalismus und Strukturalismus zu

erhalten: „Pour construire un *modèle* du jeu qui ne soit ni le simple enregistrement des normes explicites ni l'énoncé des régularités, tout en intégrant les unes et les autres, il faut réfléchir sur *les modes d'existence différents* des principes de régulations et de régularité des pratiques" (CD, 81). An dieser Stelle nennt er zwei solcher Prinzipien: einerseits den Habitus als „disposition réglée à engendrer des conduites réglées et régulières en dehors de toute référence à des règles" (ibid.); andererseits explizite Regeln in unterschiedlicher Gestalt (mündlich oder schriftlich tradiert, kodifiziert oder nicht) (vgl. CD, 83).

Es geht nun darum, zu sehen, dass diese zwei Prinzipien – das eine implizit und inkorporiert, das andere explizit und offiziell – ihre je spezifischen sozialen Bedingungen und Effekte haben. Nur unter bestimmten Bedingungen und in bestimmten Kontexten wird die Erzeugung regelmäßiger Praktiken – und damit die Reproduktion – alleine oder in erster Linie den inkorporierten Dispositionen (dem Habitus) überlassen. In bestimmten Teilen der kabylischen Gesellschaft ist dies nach Bourdieu der Fall. Unter bestimmten anderen Bedingungen hingegen tritt die Tendenz zur Explizierung und Kodifizierung, also zur Formulierung expliziter Regeln auf: „La norme abstraite et transcendante de la morale et du droit ne s'affirme expressément que lorsqu'elle a cessé de hanter les pratiques à l'état pratique" (ETP, 300). Eine Explizierung und Kodifizierung erfolgt einerseits in Momenten der „Krise", andererseits, wenn sich mit den Handlungen Gefahr oder Risiko verbindet.[76] Tritt die Formalisierung der Praktiken in der Gestalt expliziter Regeln einmal auf, verbinden sich damit genuine soziale Effekte. Nach Bourdieu ist es Aufgabe einer eigenen „Theorie der Kodifizierung", die Bedingungen und Auswirkungen dieses Vorgangs zu untersuchen: „Cette distinction [zwischen Habitus und expliziten Regeln, MS] étant clairement posée, il faut faire une théorie du travail d'explicitation et de codification, et de l'effet proprement symbolique que produit la codification." (CD, 83) Tatsächlich widmet Bourdieu diesem Thema eine eigene Arbeit, in der der Frage nach den sozialen Bedingungen der Wirksamkeit von expliziten Regeln und den symbolischen Effekten der Formalisierung nachgegangen wird (vgl. „La codification", CD, 94–105). Die Bedeutung dieser Theorie für ein Verständnis des Zusammenhangs der unterschiedlichen Bedeutungen von „Regel" und der Produktion von regelhaften Praktiken ist kaum zu überschätzen.[77]

Bereits in der *Esquisse* analysiert Bourdieu in ähnlicher Weise ein Interferieren zwischen den beiden genannten „Regulierungsprinzipien", Habitus und expliziten Regeln. Er spricht hier

[76] „On peut poser en loi générale que plus la situation est dangereuse, plus la pratique tend à être codifiée." (CD, 96) Dieses Gesetz kann zugleich als eine der Hauptannahmen von Bourdieus Theorie des Rituals bzw. der rituellen Praxis gelten (vgl. SP, 349, 419–420).

[77] Zudem ist diese „Theorie der Kodifizierung", indem sie explizit die Frage nach den Bedingungen der „Kodifizierungsarbeit" der Ethnolog/innen stellt, eines der Hauptmittel gegen den „Intellektualismus" (vgl. CD, 98).

von „la dialectique entre le *schème* immanent à la pratique qu'il engendre et organise et la norme capable de contrarier ou de renforcer l'efficacité du principe dont elle s'impute l'efficacité bien qu'elle en soit le produit" (ETP, 309). Ein Modell dieser Wechselwirkungen macht er bei Pareto aus, der an der Grammatik den genuinen Effekt von Regeln als „sekundären Explikationen" (vgl. ETP, 309) illustriert: „La grammaire n'a pas précédé, mais suivi la formation des mots; pourtant, une fois établies, les règles grammaticales ont donné naissance à certaines formes, qui sont venues s'ajouter aux formes existantes." (zitiert nach ETP, 310) Die Regel vollbringt also Mehreres zugleich: Sie expliziert die Praxis, sie reguliert sie und sie generiert neue Praktiken, die aus der Befolgung der Regel hervorgehen. Ein konkretes Beispiel liefert auch das Gewohnheitsrecht in der Kabylei (vgl. ETP, 313–314): Diese Regeln bestimmen die Handlungen nicht unmittelbar (gegen den Legalismus), sondern entsprechen eher einer Ausformulierung bestimmter Handlungsdispositionen. Sie haben dennoch einen Effekt, indem sie die bestehenden Dispositionen symbolisch verstärken.[78] In diesem Fall wird die Rolle sichtbar, die explizite Regeln in einer Gesellschaft spielen, die sich, wie die kabylische, in erster Linie auf die Reproduktion durch die Inkorporierung von Dispositionen verlässt. Regeln sind dort nichts anderes als ein „Notbehelf" für diejenigen Fällen, in denen die Reproduktion durch den Habitus versagt.[79]

In der „Theorie der Kodifizierung" wird deutlich, wie in der Hervorbringung regulierter bzw. regelmäßiger Praktiken zwei vom Begriff „Regel" bezeichnete Erscheinungen – „praktisches Schema" bzw. Habitus einerseits und Norm bzw. explizite Regeln andererseits – zusammenspielen. Man könnte aber noch weiter gehen und fragen, wie sich die übrigen von „Regel" bezeichneten Phänomene in dieses Bild fügen. Auch wenn man den Begriff der Regel und die Verwirrung, die er erzeugt, ablehnt, kann man sich so fragen, wie die unterschiedlichen Phänomene, die er bezeichnet, zusammenhängen: In welcher Weise bauen die „praktischen Schemata" bzw. die „regelhaften Dispositionen" des Habitus auf den „objektiven Regularitäten" der sozialen Welt auf? Auf welchem Weg artikulieren sie sich im „indigenen Diskurs"? Wie verhalten sich die „objektiven Regelmäßigkeiten", verstanden als praktisch erlebte soziale Realität, zu den „objektiven Regelmäßigkeiten", verstanden als mit statistischen Mitteln erzeugte wissenschaftliche Artefakte? Auf welche Weise kann ein wissenschaftliches „Modell" der praktischen Schemata erzeugt werden? Auf einige dieser Fragen und damit auf die unterschiedlichen

[78] „[L]es règles du droit coutumier n'ont quelque efficacité pratique que dans la mesure où […] elles viennent *redoubler et renforcer* les dispositions collectives de l'habitus" (ETP, 313).

[79] „[L]a règle n'est jamais qu'un pis-aller destiné à régler les ratés de l'habitus, c'est-à-dire à réparer les ratés de l'entreprise d'inculcation destinée à produire des habitus capables d'engendrer des pratiques réglées en dehors de toute réglementation expresse et de tout rappel institutionnalisé à la règle" (ETP, 314).

„Existenzweisen“ von „Regulierungsprinzipien“ der Praxis wird im Folgenden zurückzukommen sein (vgl. Kapitel 3.1). Die Eigentümlichkeit des Regelbegriffs scheint jedenfalls darin zu bestehen, dass er in seiner Vieldeutigkeit den inneren Zusammenhang unterschiedlicher Phänomene *aufzeigt*, ihn aber zugleich *verstellt*.

Konklusion

In diesem Kapitel wurde deutlich, wie Bourdieu seine in den ethnologischen Untersuchungen zu Verwandtschaft und Heirat begonnene Kritik an Legalismus und Strukturalismus in seinen Arbeiten zur „Theorie der Praxis“ fortsetzt und verallgemeinert. Beide Positionen werden auf eine Theorie der Praxis als „Exekution“ zurückgeführt. Diese Auffassung ist nach Bourdieu deswegen ungenügend, weil sie die Praxis nicht positiv „konstruiert“, sondern in negative Abhängigkeit zu einer explizit konstruierten „Struktur“ (nach dem Vorbild der *langue*) stellt. Indem die Struktur retrospektiv auf die Praxis, gegen die sie allererst konstruiert werden musste, projiziert wird, fällt die Theorie der Praxis als Exekution letztlich einer intellektualistischen Täuschung zum Opfer. Legalismus und Strukturalismus vermögen das Explizitwerden ihrer unplausiblen Theorien der Praxis – Praxis als „bewusstes Reglement“ oder als „unbewusste Regulierung“ – nur durch ein Spiel mit der Polysemie des Wortes „Regel“ zu verhindern. In diesem Zusammenhang kommt einer „Kritik des Regelbegriffs“, die zwischen Regularität, Norm, Modell, indigenem Diskurs und praktischem Schema unterscheidet, eine zentrale Bedeutung zu: Sie entlarvt einerseits die „Fehlschlüsse“, auf denen Legalismus und Strukturalismus beruhen. Andererseits beseitigt sie mit der unkontrollierten Verwendung von „Regel“ eines der Haupthindernisse für eine explizite Theorie der Praxis und schafft die Voraussetzung für die Frage nach dem Verhältnis von theoretischem Modell und praktischem Schema. Auf der Grundlage dieser Kritik kann auch nach dem Zusammenhang der unterschiedlichen, mit „Regel“ bezeichneten Phänomene gefragt werden. Die „Theorie der Kodifizierung“ bietet einen Ansatz in diese Richtung und erlaubt es, das Zusammenspiel von Habitus und expliziten Regeln zu analysieren.

Im Kontext der „Kritik“ des Regelbegriffs tritt Wittgenstein gewissermaßen in zwei Funktionen auf: einerseits als jemand, der auf die unterschiedlichen Bedeutungen von „Regel“ und „Regelfolgen“ aufmerksam macht; andererseits als ein Kritiker jeglichen „Intellektualismus“.

Einiges spricht dafür, dass die Bedeutung Wittgensteins für Bourdieu hauptsächlich in der zweiten Funktion liegt.[80] Die Vorstellung nämlich, dass erst Wittgenstein Bourdieu auf die unterschiedlichen Bedeutungen von „Regel“ aufmerksam gemacht habe, scheint wenig plausibel. Bereits Max Weber hatte die unterschiedlichen Verwendungsweisen des Begriffs in den Sozialwissenschaften analysiert – und zwar ebenso wie Wittgenstein unter Zuhilfenahme der Analogie mit dem Spiel (vgl. Weber [1907] 1988, bes. 322–359). Bourdieu kannte diese Arbeiten Webers aller Wahrscheinlichkeit nach.[81] In seiner Diskussion des Regelbegriffs bezieht er sich insgesamt wohl auch häufiger auf Weber als auf Wittgenstein (vgl. etwa ETP, 300–320, CD, 94–105). Insbesondere sein Nachdenken über die unterschiedlichen „Existenzweisen“ der Regulierungsprinzipien der Praxis und über Bedingungen und Effekte der „Kodifizierung“ scheint in größerer Nähe zu Webers Handlungstheorie und Rechtssoziologie als zu Wittgensteins Problem des Regelfolgens zu stehen. Dies liefert einen Anhaltspunkt dafür, dass es Wittgensteins Kritik des „Intellektualismus“ ist, an die Bourdieu in erster Linie anknüpft.[82] Im folgenden Abschnitt zur Wissenschaftssoziologie wird es eine der Hauptaufgaben sein, den unterschiedlichen Funktionen der Referenz auf Wittgenstein weiter nachzugehen.

2.4. Regeln, Regularitäten und Regelfolgen im wissenschaftlichen Feld

Die Thematisierung des Verhältnisses von Regeln, Regelmäßigkeiten und Praxis kehrt in prominenter Weise in Bourdieus Wissenschaftssoziologie wieder.[83] In diesem Kontext verstärkt sich auch der Bezug auf Wittgenstein. In seinen späten Arbeiten zum Thema kommt Bourdieu einer expliziten Interpretation Wittgensteins und insbesondere des Problems des Regelfolgens am nächsten. Im vorliegenden Kapitel gilt es zwei Kontexte zu untersuchen, in denen die Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff und der Rekurs auf Wittgenstein eine wesentliche Rolle spielen: zum einen die Interpretation der wissenschaftlichen Praxis als besonderer Fall von

---

[80] Bourdieu betont zwar immer wieder, dass es Wittgenstein sei, der gelehrt habe, unterschiedliche Bedeutungen von „Regel“ zu unterscheiden (vgl. RP, 219, MP, 80). Dies spricht aber nicht dagegen, dass „objektiv“ Wittgensteins Bedeutung als Kritiker des Intellektualismus für Bourdieu größer ist.

[81] Bourdieu bezieht sich zwar nicht ausdrücklich auf Webers Kritik an Stammler, dafür aber auf Stellen aus *Wirtschaft und Gesellschaft*, die stark von dieser Auseinandersetzung geprägt sind. In einer Passage, auf die Bourdieu explizit hinweist (der Abschnitt zu „Rechtsordnung, Convention und Sitte“ in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Weber [1921] 2014b, 7–17, vgl. ETP, 401, Fn. 104), spielt die Kritik an Stammlers Begriffsverwirrungen eine entscheidende Rolle. Tatsächlich finden sich bei Weber bereits so gut wie alle von Bourdieu getroffenen Unterscheidungen (vgl. §§ 4–6 der „Soziologische Grundbegriffe“, Weber [1921] 2014a, 20–26).

[82] In dieser Hinsicht besteht eine Übereinstimmung mit der Interpretation von Ambroise (2004).

[83] Die Grundlage des Abschnitts bilden einschlägige Arbeiten Bourdieus, die über einen Zeitraum von etwa dreißig Jahren erschienen. Ein besonderes Gewicht liegt auf den späten Arbeiten *Science de la science et réflexivité* (2001) und dem postum erschienen Aufsatz „Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale“ (2002), in denen der Bezug auf Wittgenstein und das Problem des Regelfolgens prominent werden. Es muss hier bemerkt werden, dass diese Arbeiten mit einiger Vorsicht zu behandeln sind. Beide Texte haben den Charakter von „Gelegenheitsarbeiten“ und sind zum Teil verkürzend und polemisch. Vgl. zu diesem Problem auch Hacking 2004.

Bourdieus „Theorie der Praxis"; zum anderen die Frage, wie im wissenschaftlichen Feld unter konkreten historischen und sozialen Bedingungen so etwas wie „Wahrheit" und „Objektivität" produziert werden kann, anders ausgedrückt: das Problem der „Historizität der Vernunft".[84] Im Zuge der Diskussion dieser beiden Themen wird Bourdieus Interpretation Wittgensteins und seine Abgrenzung von anderen Deutungen schärfer hervortreten. Zudem wird der für ein volles Verständnis von Bourdieus Handlungstheorie unerlässliche Begriff des Feldes in den Vordergrund rücken.

Zunächst mag man sich aber fragen, warum unter den vielen Feldstudien Bourdieus (zu Bildungssystem, Universitäten, Wirtschaft, Literatur, Malerei etc.) das Thema Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen gerade im Fall der Wissenschaft wieder aufgegriffen wird. Es können dafür mehrere Gründe angeführt werden:

(1) In den philosophischen und soziologischen Diskussionen von Wissenschaft ist das besonders vorherrschend, was Bourdieu die „scholastische Illusion" nennt (vgl. SSR, 77–78). Darunter versteht er die Vorstellung, dass die Akteur/innen im Bereich der Wissenschaft ihre Praxis durch das bewusste Befolgen von Regeln und Methoden generieren.[85] Im Licht des Vorangehenden scheint diese Illusion der „Illusion der Regel" (vgl. ETP, 300) verwandt, der der Legalismus erliegt. Ganz so wie beim Legalismus sieht sich Bourdieu durch die „scholastische Illusion" herausgefordert, eine adäquatere Theorie der wissenschaftlichen Praxis – nämlich als „métier" – zu formulieren. Hier stellt sich erneut die Frage nach dem Verhältnis von Praxis und unterschiedlichen „Regulierungsprinzipien".

(2) In den *science studies*, mit denen sich Bourdieu in seinen späten Arbeiten kritisch auseinandersetzt, hatte die Referenz auf Wittgenstein und insbesondere das Problem des Regelfolgens seit den frühen Siebzigerjahren eine erhebliche Rolle gespielt, um bekennend „relativistische" Forschungsprogramme zu legitimieren (vgl. Bloor 1973, 1983, 1992, 1997, Lynch 1992, 1993). Indem Bourdieu diesen Deutungen seine eigene Interpretation Wittgensteins entgegensetzt, kann er seinen eigenen wissenschaftssoziologischen Ansatz gegen diese Konkurrenten profilieren (vgl. vor allem WSSS).

(3) Schließlich hatte Bourdieu von seinen frühen Arbeiten weg die Frage beschäftigt, wie innerhalb des wissenschaftlichen Feldes so etwas wie ein „Fortschritt der Vernunft" stattfinden

---

[84] Diese beiden Kontexte entsprechen den Zusammenhängen, in denen in *Science de la science et réflexivité* Wittgenstein diskutiert wird, einerseits im Abschnitt „Le ‚métier' de savant" (SSR, 77–90), andererseits in „Histoire et vérité" (SSR, 141–165).

[85] „S'il y a un lieu où l'on pourrait supposer que les agents agissent conformément à des intentions conscientes et calculées, selon des méthodes et des programmes consciemment élaborés, c'est bien le domaine scientifique." (SSR, 78)

kann (vgl. Bourdieu 1975). In Bourdieus „Lösung" spielt die spezifische Weise, wie im wissenschaftlichen Feld Regularitäten, explizite Normen und inkorporierte Dispositionen zusammenwirken, eine wesentliche Rolle. Zudem nützt Bourdieu die Gelegenheit, gegenüber den erwähnten „relativistischen" Ansätzen in den *science studies* seinen „historistischen Rationalismus" zu affirmieren.

Die Theorie der wissenschaftlichen Praxis

Der erste genannte Grund führt direkt zur Frage nach einer adäquaten „Theorie der wissenschaftlichen Praxis". Die Wissenschaft scheint in besonderer Weise für Auffassungen anfällig, die Bourdieu in seiner allgemeinen „Theorie der Praxis" widerlegt hatte. Dass die wissenschaftliche Praxis eine Praxis wie jede andere ist und als ein Spezialfall einer allgemeineren „Theorie der Praxis" begriffen werden muss, hatte Bourdieu schon in der *Esquisse* vertreten: „La pratique scientifique n'échappe pas à la théorie de la pratique qui est proposée ici" (ETP, 221).[86] Ebenso wie jede andere Praxis besteht sie letztlich nicht in einem Befolgen expliziter Regeln, sondern in einem „praktischen Beherrschen" (*maîtrise pratique*). Denn egal, wie stark eine Praxis kodifiziert ist – und die wissenschaftliche Praxis nimmt in dieser Hinsicht eine herausragende Stellung ein – nach Bourdieu stellt sich unvermeidlich das Problem der Anwendung der Regel, des richtigen Zeitpunkts der Anwendung und der Art und Weise der Anwendung:

> [T]oute tentative pour fonder une pratique sur l'obéissance à une règle explicitement formulée, que ce soit dans le domaine de l'art, de la morale, de la politique, de la médicine ou même de la science (que l'on pense aux règles de la méthode), se heurte à la question des règles définissant la manière et le moment opportun […] d'appliquer les règles ou […] de *mettre en pratique* un répertoire de recettes ou de techniques, bref de l'art de l'exécution par où se réintroduit inévitablement l'habitus. (ETP, 301)

Die Art und Weise der Anwendung der Regel kann nicht selbst wiederum durch explizite Regeln vorgegeben werden. Denn auch diese Regeln bedürften weiterer Regeln, die ihre Anwendung spezifizieren – und so weiter. An irgendeinem Punkt ist der Rekurs auf Begriffe wie „die Kunst der Anwendung" oder den Habitus unvermeidlich. Die Ähnlichkeit dieses Arguments zu Wittgensteins „Regelregress" ist evident und es wird darauf noch zurückzukommen sein (vgl. Kapitel 3.2).

[86] Wie jede andere Praxis ist die wissenschaftliche Praxis eine *docta ignorantia*: „[L]es meilleurs des praticiens peuvent avoir la maîtrise pratique des opérations scientifiques sans disposer ni du loisir ni des instruments nécessaires pour sortir de cette docte ignorance" (ETP, 221).

Auch die wissenschaftliche Praxis ist in diesem Sinn als „art" im Sinn Durkheims zu begreifen, als „pratique pure sans théorie"[87], oder, in Bourdieus Worten, als „métier":

> Réintroduire l'idée d'habitus, c'est mettre au principe des pratiques scientifiques, non pas une conscience connaissante agissant conformément aux normes explicites de la logique et de la méthode expérimentale, mais un ‚métier', c'est-à-dire un sens pratique des problèmes à traiter, des manières adaptées de les traiter, etc. (SSR, 78)

Wichtig ist es, festzuhalten, dass dieses Verständnis der wissenschaftlichen Praxis als „métier" bzw. „Handwerk"[88] und „Spielsinn" die Befolgung von expliziten Regeln keineswegs ausschließt – ebenso wenig wie die reale Möglichkeit von „Anwendungsregeln". Doch die Regelbefolgung ist nicht das bestimmende Merkmal dieser Praxis. In dieser Hinsicht ist wieder Durkheims Verständnis von „art" maßgeblich: „Sans doute, il peut se faire que l'art soit éclairé par la réflexion, mais la réflexion n'en est pas l'élément essentiel, puisqu'il peut exister sans elle. Mais il n'existe pas un seul art où tout soit réfléchi." (Durkheim [1922] 1973, 79)

Um die wissenschaftliche Praxis zu charakterisieren, bemüht Bourdieu dann gerade die Analogie zu Wittgensteins Problem des Regelfolgens: „Il faut s'arrêter un moment à la question du rapport entre la pratique et la méthode qui me paraît être une forme particulière de la question wittgensteinienne de savoir ce que signifie le fait de ‚suivre une règle'." (SSR, 83) Das Folgende kann dann sowohl als Interpretation von Wittgensteins Problem des Regelfolgens als auch als Beschreibung der wissenschaftlichen Praxis gelesen werden:

> On n'agit pas conformément aux règles de la méthode scientifique, pas plus qu'on ne suit une règle quelconque, par un acte psychologique d'adhésion consciente, ou par l'effet mécanique d'une routine individuelle ou collective, mais pour l'essentiel en se laissant porter par un sens du jeu scientifique qui s'acquiert par l'expérience prolongée du jeu scientifique avec ses régularités autant que ses règles (WSSS, 352).

Durch ein „Ausgesetztsein" gegenüber den Regelmäßigkeiten des Feldes, aber auch den vorherrschenden impliziten und expliziten Regeln,[89] werden also spezifische Dispositionen und

---

[87] Die Bestimmung Durkheims, auf die Bourdieu häufig zurückkommt, lautet vollständig: „Un art est un système de manières de faire qui sont ajustées à des fins spéciales et qui sont le produit soit d'une expérience traditionelle communiquée par l'éducation, soit de l'expérience personnelle de l'individu. On ne peut l'acquérir qu'en se mettant en rapport avec les choses sur lesquelles doit s'exercer l'action et en l'exerçant soi-même." (Durkheim [1922] 1973, 79)

[88] Die Idee der wissenschaftlichen Praxis als „métier" und „Habitus" reicht in Bourdieus Werk weit zurück und liegt bereits sowohl den erkenntnistheoretischen Ausführungen als auch der pädagogischen Ambition von *Le métier de sociologue* zugrunde (vgl. Bourdieu/Chamboredon/Passeron [1968] 2005, 16).

[89] Von diesen Regeln und Regelmäßigkeiten heißt es: „Règles et régularités qui se rappellent en permanence soit à travers des formulations expresses (les règles qui régissent la présentation des textes scientifiques par exemple), soit à travers des indices inscrits dans le fonctionnement même du champ, et tout spécialement dans

ein dem Feld entsprechender „Spielsinn“ angeeignet. Zwischen den Strukturen des wissenschaftlichen Feldes und den kognitiven Dispositionen der Wissenschaftler/innen stellt sich eine „Homologie“ her: „Un savant est un champ scientifique fait homme, dont les structures cognitives sont homologues de la structure du champ et, de ce fait, constamment ajustées aux attentes inscrites dans le champ.“ (SSR, 84) Diese Anpassung findet nicht nur durch die „Ordnungsrufe“ von expliziten oder impliziten Regeln statt, sondern zu einem wesentlichen Teil durch die bloße Konfrontation mit den „objektiven Regelmäßigkeiten“ („Regel“ im Sinn von statistischer Regularität) des Feldes. Der entscheidende Mechanismus besteht dabei in der Anpassung der subjektiven Erwartungen und Ambitionen der Akteur/innen an die ihrer Position im Feld entsprechenden objektiven (in Form statistischer Korrelationen messbaren) Chancen. Bourdieu spricht hier von einer „causalité du probable“, über die die objektiven Chancen die subjektiven Hoffnungen und Motivationen bestimmen (vgl. Bourdieu 1975, 94, 100–102).[90] Auch in dieser Hinsicht gehorcht die wissenschaftliche Praxis denselben Prinzipien wie jede andere Praxis (vgl. ETP, 258–261).

Wesentlich ist nun, wie unter diesen Bedingungen das Zusammenspiel von inkorporierten Dispositionen, objektiven Regelmäßigkeiten und expliziten Regeln verstanden und die „determinierende Kraft“ expliziter Regeln erklärt wird. Die folgende kondensierte Darstellung verdient es, in voller Länge wiedergegeben zu werden:

> Ces règles et ces régularités, qui „déterminent“, si l’on veut, le comportement du savant, n’existent en tant que telles, c’est-à-dire en tant qu’instances efficientes, capables d’orienter la pratique des savants dans le sens de la conformité aux exigences de scientificité, que parce qu’elles sont perçues par des savants dotés de l’habitus qui les rend capables de les percevoir et de les apprécier, et à la fois disposés et aptes à les mettre en œuvre. Bref, elles ne les déterminent que parce qu’ils se déterminent par un acte de connaissance et de reconnaissance *pratique* qui leur confère leur pouvoir déterminant ou, autrement dit, parce qu’ils sont disposés (au terme d’un travail de socialisation spécifique) de telle manière qu’ils sont sensibles aux injonctions qu’elles enferment et préparés à leur répondre de manière sensée. On voit qu’il serait sans doute vain de demander, dans ces conditions, où est la cause et où est l’effet et s’il est même possible de distinguer entre les causes de l’action et les raisons d’agir. (SSR, 84)

---

les instruments (au nombre desquels il faut compter les outils mathématiques) appelant les tours de main du bon expérimentateur.“ (SSR, 83–84)

[90] Bourdieu führt dies ausführlich am Zusammenhang von Bildungstitel und wissenschaftlichem Karriereweg vor (vgl. Bourdieu 1975, 94, 100–102).

Aus dieser Passage lassen sich einige Elemente für eine Theorie der „Wirksamkeit der Regel" im wissenschaftlichen Feld destillieren: (1) Regeln und Regularitäten sind nur unter der Bedingung „wirksam" (in dem Sinn, dass sie das Verhalten tatsächlich in eine regelkonforme Richtung orientieren), dass sie mit einem angepassten System von Dispositionen (Habitus) zusammentreffen. (2) Ein System von Dispositionen ist dann „angepasst" (oder „homolog"), wenn es durch dieselben (oder ähnliche) Regeln und Regelmäßigkeiten geformt wurde (in einem Prozess spezifischer „Sozialisation"). (3) Ein angepasster Habitus umfasst ein „praktisches Erkennen und Anerkennen" der Regeln und Regularitäten des Feldes. Dadurch wird die Regel als ein bestimmtes Verhalten erfordernd wahrgenommen und in diesem Sinn befolgt (oder auch umgangen). – Die Regel ist also nur unter der Voraussetzung eines Zusammenspiels von Habitus (inkorporierte Regelmäßigkeiten) und Feld (objektive Regelmäßigkeiten, explizite und implizite Regeln) wirksam.[91]

Der letzte Punkt, die praktische (also nur zum Teil bewusste) „Erkennung und Anerkennung der Regel", kann als Ausgangspunkt dienen, um ein weiteres, für das Verhältnis von Regeln und wissenschaftlicher Praxis wesentliches Moment aufzugreifen. Diese „praktische Anerkennung" scheint mit dem zusammenzuhängen, was Bourdieu später als *illusio* bezeichnet. Darunter versteht er allgemein die einem Feld spezifische „tacit adherence to the stakes and the rules of the game" (Bourdieu 1991, 8). Dieser *illusio* entspricht eine spezifische Form von „Interesse". Im Fall des wissenschaftlichen Feldes ist dies das Interesse an „wissenschaftlicher Autorität" oder „Kompetenz" (vgl. Bourdieu 1975, 92, 93).[92] Bedingung des Eintritts in das Feld ist eine Konversion von persönlichen Interessen in scheinbar „interessefreie" wissenschaftliche Interessen. Die *illusio* der Akteur/innen ist gewissermaßen das praktische Gegenstück zur „scholastischen Illusion" und entspricht dem offiziellen Bild der Wissenschaft als ausschließlich von Vernunftnormen geleiteter Praxis.

---

[91] Dieses Zusammenspiel wird als ein „Zusammentreffen zweier Geschichten" verstanden: „On the one hand, there is a historical agent endowed with specific dispositions, acquired and developed under specific social conditions (ontogenesis); on the other, a historical field that is itself the product of a collective history and that imposes upon those dispositions institutional conditions of realization that are in themselves also thoroughly special (phylogenesis)." (Bourdieu 1991, 23)

[92] Dieses wissenschaftliche Interesse ist wie die verfolgte „wissenschaftlichn Kompetenz" mehrdeutig: „Du fait que toutes les pratiques sont orientées vers l'acquisition de l'autorité scientifique (prestige, reconnaissance, célébrité, etc.), enjeu intrisèquement *double*, ce que l'on appelle communément ‚l'intérêt' pour une activité scientifique (une discipline, un secteur de cette discipline, une méthode, etc.) est toujours à double face; et de même les stratégies qui tendent à assurer la satisfaction de cet intérêt." (Bourdieu 1975, 93) Dies hat zur Folge, dass wissenschaftliche Praktiken wesentlich mehrdeutig und überdeterminiert sind: „Il découle d'une définition rigoureuse du champ scientifique comme espace objectif d'un jeu où se trouvent engagés des enjeux scientifiques, qu'il est vain de distinguer entre des déterminations proprement scientifiques et des déterminations proprement sociales de pratiques essentiellement *surdéterminées*." (Bourdieu 1975, 93)

Auf dieser Grundlage lassen sich innerhalb der wissenschaftlichen Praxis nun Strategien beobachten, deren Zweck es ist, das eigene Verhalten als durch die offiziellen Regeln motiviert darzustellen. Unschwer sind darin die „Strategien zweiter Ordnung" zu erkennen, die schon im Fall der Heiratsstrategien diskutiert wurden:

> [I]l faut savoir reconnaître pour telles les stratégies qui, dans les univers où l'on a intérêt au désintéressement tendent à dissimuler les stratégies. Ces stratégies du second ordre, par lesquelles on *se met en règle* en transfigurant la soumission aux lois (qui est la condition de la satisfaction des intérêts) en obéissance élective aux normes, permettent de cumuler les satisfactions de l'intérêt bien compris et les profits à peu près universellement promis à des action sans autre détermination apparente que les respect pur et désintéressé de la règle. (Bourdieu 1975, 100)

Bourdieu stellt diese Strategien etwa im Fall der Präsentation von Ergebnissen in wissenschaftlicher Rhetorik fest (vgl. SSR, 52–53, 85). Hier lässt sich beobachten, wie Praktiken, die nicht durch die Regel motiviert, vielleicht nicht einmal äußerlich regelkonform sind, in eine mit der „offiziellen" Repräsentation von Wissenschaft vereinbare Form gebracht werden: „On connaît la vérité de ce que l'on fait […], mais pour être en règle avec l'idée officielle de ce que l'on fait, ou avec l'idée que l'on a de soi, il faut que cette décision paraisse avoir été motivée par des raisons et des raisons aussi élevées (et juridiques) que possible." (SSR, 53) Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang gar von einer „hypocrisie collective". Doch, ganz analog zur „Dialektik zwischen Usuellem und Offiziellem" bei den Heiratsstrategien, geht es nicht darum, eine „Ideologie" aufzudecken und auf die zugrunde liegenden Interessen zu reduzieren. Die wissenschaftlichen Praktiken sollen in ihrer „doppelten Wahrheit" begriffen werden: Sie sind einerseits von Interessen (an Anerkennung, Prestige, Autorität) geleitet, andererseits aber vom offiziellen Bild der wissenschaftlichen Praxis selbst – nicht zuletzt weil letzteres symbolische Profite verspricht. Es verwundert wenig, dass Bourdieu angibt, diese „doppelte Wahrheit" gerade in seinen ethnologischen Arbeiten in der Kabylei entdeckt zu haben.[93]

Mehr noch, es wird nun deutlich, dass diese „Strategien der Offizialisierung" selbst zum Fortbestand der Regeln und Regularitäten des Feldes beitragen:

> [D]ans la science comme dans l'existence ordinaire, les stratégies d'officialisation par lesquelles on „se met en règle" font partie de la réalité au même titre que les transgressions de la règle officielle, et […] elles contribuent à la perpétuation et à l'affirmation de la règle et de la croyance dans la règle

[93] „[L]es deux vérités coexistent, plus ou moins difficilement, chez les agents eux-mêmes (c'est une vérité que j'ai eu beaucoup de peine à apprendre et que j'ai apprise, paradoxalement, grâce aux Kabyles, peut-être parce qu'il est plus facile de comprendre les hypocrisies collectives des autres que les siennes)." (SSR, 53)

sans quoi il n'est plus de régularité ni de conformité minimale, extérieure, formelle, à la règle (SSR, 152).

Tatsächlich scheint mit der Frage der Repräsentation der wissenschaftlichen Praxis nicht weniger als das gemeinsame Fundament der Gruppe, die *illusio* auf dem Spiel zu stehen. Es scheint bei offiziellen Regeln letztlich weniger darum zu gehen, dass tatsächlich ihnen gemäß gehandelt wird, als dass sie, auf welche Weise auch immer, anerkannt werden:

> [L]'essentiel, lors même que l'on est contraint de transgresser la règle, est d'éviter de dénoncer la règle qui est au fondement de la croyance (*illusio*) du groupe en ratifiant les pratiques, pourtant communes, qui la transgressent et la contredisent. La science marche, pour une grande part, parce qu'on parvient à croire et à faire croire qu'elle marche comme ont [sic!] dit qu'elle marche […] et parce que cette fiction collective collectivement entretenue continue à constituer la norme idéale des pratiques. (SSR, 153)

Mit dem Anschein der Wirksamkeit der Regel wird der Regel ihre Wirksamkeit und der Gruppe gewissermaßen ihre Existenz gesichert.[94] In diesem Sinn wird die „kollektive Heuchelei" der Offizialisierungsstrategien nicht nur geduldet, sondern erfüllt eine eminente soziale Funktion.[95] Die (scholastische) Repräsentation der wissenschaftlichen Praxis als durch universelle Vernunftnormen und Methoden geleitet ist also in ähnlichem Ausmaß deskriptiv falsch wie symbolisch wirkungsvoll. Die „scholastische Illusion" ist eine Illusion, aber sie hat als kollektive Illusion nichtsdestoweniger reale Effekte (vgl. auch CD, 104).[96]

In vielen Hinsichten wird man in der Darstellung der wissenschaftlichen Praxis an Bourdieus Arbeiten zur Kabylei, insbesondere zu den Heiratsstrategien, aber auch zum Ehrverhalten und zum „symbolischen Kapital" erinnert. Auch dort war bereits die Rede von der „fonction sociale du mensonge socialement aménagé et encouragé" (ETP, 126) oder von der „*méconnaissance institutionnellement organisée et garantie*" (ETP, 349) gewesen. Es kann durchaus behauptet werden, dass Bourdieu die in der Kabylei erworbenen Erkenntnisse zum Verhältnis von Regeln und Praxis, von offizieller Repräsentation und praktischen Strategien, und zum „Gebrauch von Regeln" in der Praxis auf die wissenschaftliche Praxis anwendet. Die wissenschaftliche Praxis

---

[94] „Scientific thought has no foundation other than the collective belief in its foundations that the very functioning of the scientific field produces and presupposes." (Bourdieu 1991, 8)

[95] Bourdieu spricht von einem allgemeinen „Imperativ der Regularisierung" (*régularisation*), der einen wesentlichen Beitrag zum Fortbestand sozialer Regeln leistet: „Parmi les forces qui soutiennent les règles sociales, il y a cet impératif de *régularisation*, manifeste dans le fait de ‚se mettre en règle', qui conduit à présenter comme accomplies conformément à la règle des pratiques qui peuvent être en transgression complète de la règle, parce que l'essentiel est de sauver la règle (et c'est à ce titre que le groupe approuve et respecte cette hypocrisie collective)." (SSR, 53)

[96] Eine Vertiefung dieser Themen findet sich in Kapitel 3.1.

erscheint in wesentlichen Hinsichten als ein besonderer Fall der anhand der kabylischen Ethnologie entwickelten allgemeinen „Theorie der Praxis".

Wittgenstein und die Historizität der Vernunft

Bourdieu hatte allerdings von Beginn an die Frage beschäftigt, wie im Zuge einer solchen Praxis innerhalb des wissenschaftlichen Feldes „Wahrheit" und „Objektivität" produziert werden kann. Diese Frage findet sich in paradigmatischer Form in Bourdieus frühester Arbeit zum Thema: „Quelles sont les conditions sociales qui doivent être remplies pour que s'instaure un jeu social où l'idée vraie est dotée de force parce que ceux qui y participent ont intérêt à la vérité au lieu d'avoir, comme en d'autres jeux, la vérité de leurs intérêts?" (Bourdieu 1975, 105) Es ist in Bourdieus späten Arbeiten nun wieder Wittgenstein mit seiner Auffassung von Regeln, „Sprachspiel" und „Lebensform", der bei der Antwort auf diese Frage Pate stehen soll.[97] Bourdieu entwirft in aller Ausdrücklichkeit „une solution d'inspiration wittgensteinienne à la question de l'historicité de la raison et de la relation entre les contraintes logiques et les contraintes sociales" (SSR, 161, vgl. WSSS, 351). Diese Lösung wird folgendermaßen skizziert:

> Il suffirait pour cela de reconnaître dans ce que j'appelle des champs, des réalisations empiriques de ces „formes de vie" dans lesquelles se jouent des „jeux de langage" différents; et d'observer que, parmi ces champs, il en est qui, comme le champ scientifique, favorisent ou imposent des échanges dans lesquels les contraintes logiques prennent la forme de contraintes sociales; cela parce qu'elles sont inscrites dans les procédures institutionnalisées réglant l'entrée dans le jeu, dans les contraintes pesant sur les échanges dans lesquels les producteurs n'ont pour clients que les plus compétents et les plus critiques de leurs concurrents, et enfin et surtout dans les dispositions des agents qui sont pour une part le produit des mécanismes du champ et du ‚dressage' qu'ils exercent. (SSR, 161)

Diese Passage stellt zunächst eine Äquivalenz der Terminologien her.[98] Zu „Feld", „Lebensform" und „Sprachspiel" heißt es an anderer Stelle präziser: „[C]haque ‚champ' comme ‚forme de vie' est le lieu d'un jeu de langage qui donne accès à un aspect différent de la réalité" (WSSS, 351). Zudem nennt die obige Stelle einige Charakteristika des wissenschaftlichen Feldes und des ihm entsprechenden Habitus. Um die Lösung, die Bourdieu hier vorschlägt, aber nachvoll-

[97] Von Wittgenstein heißt es gar: „[P]armi toutes les pensées philosophiques que j'ai fréquentées, celle de Wittgenstein est sans doute la plus apte à donner les moyens de maintenir la normativité des principes ‚grammaticaux' sans lesquels il n'y a pas de pensée possible tout en reconnaissant le caractère historique et social de toute pensée humaine" (WSSS, 350–351).

[98] Diese Äquivalenz wird bereits davor in den *Méditations pascaliennes* (1997) vorgeschlagen (vgl. MP, 143).

ziehen zu können, bedarf es einerseits einer Kontextualisierung der Bezugnahme auf Wittgenstein an eben dieser Stelle und andererseits einer Darstellung der von Bourdieu bis dahin ausgearbeiteten Lösungsansätze für das Problem der Historizität der Vernunft.

In den späten wissenschaftssoziologischen Arbeiten Bourdieus ist die Referenz auf Wittgenstein in den Konflikt zwischen einerseits „absolutistischen" und andererseits „relativistischen" Auffassungen von Wissenschaft eingebettet. Eine Charakterisierung dieser Opposition lautet folgendermaßen:

> The *absolutist realism* of those who hold that science, especially in the most advanced regions of physics, expresses the world as it really is, or at least provides the closest representation of what it is like in reality […], stands in opposition to the *historicist relativism* of those who consider science as a social construct, that is, as conventional, reflecting the objective structures and the typical beliefs of a particular social universe. (Bourdieu 1991, 4)[99]

Bourdieu betont nun die Notwendigkeit, dieses „epistemologische Paar", wie er es in Anschluss an Bachelard nennt, zu überwinden (vgl. Bourdieu 1991, 4–6, SSR, 153). Bei diesem Unterfangen meint er nun gerade bei Wittgenstein eine Stütze für seine alternative Position eines „historistischen Rationalismus" (vgl. MP, 153, SSR, 11) zu finden.

Tatsächlich herrscht in den späteren Arbeiten die Abgrenzung gegen den „Relativismus" vor und die Frage Bourdieus nimmt die folgende Form an: „[E]st-ce que la vérité peut survivre à une historicisation radicale? […] [E]st-ce que la nécessité des vérités logiques est compatible avec la reconnaissance de leur historicité?" (SSR, 11) Eine Form von „Relativismus" aber, die Bourdieu bald nach ihrem Auftreten kritisiert hatte und die in den späten Arbeiten eine prominente Rolle spielt,[100] ist die „sociology of scientific knowledge", wie sie vor allem von David Bloor und Barry Barnes vertreten wird. Bloor hatte gerade Wittgenstein, dessen Überlegungen zum Regelfolgen und die Begriffe „Lebensform" und „Sprachspiel" für die Rechtfertigung einer offensiv relativistischen Position verwendet (vgl. Bloor 1973, 1976, 1983). Demzufolge entspricht „Lebensform" einer bestimmten nach außen hin abgegrenzten und innerlich stratifizierten Gruppe: „What Wittgenstein called a ‚pattern of life' or a ‚form of life' can be thought of as a pattern of socially sustained boundaries." (Bloor 1983, 140) Ausgehend davon werden

[99] Beiden Polen werden an verschiedenen Stellen unterschiedliche und untereinander nicht unbedingt verträgliche Positionen zugeordnet. So wird an anderer Stelle unter „Absolutismus" etwa nicht „naiver Realismus" (vgl. SSR, 151), sondern „Logizismus" verstanden (vgl. SSR, 11–12): „l'absolutisme logiciste qui prétend donner des fondements logiques a priori à la connaissance scientifique" (SSR, 153).

[100] Vgl. dazu die frühe Kritik an Bloor in RP, 91–97.

die in dieser Gruppe vorherrschenden „Sprachspiele“ als unterschiedliche „Strategien“ im Umgang mit klassifikatorischen Problemen erklärt (vgl. Bloor 1983, 137–159).[101] Die die Aktivitäten der Gruppe leitenden Regeln und Normen, einschließlich logischer Prinzipien wie dem *modus ponens* (vgl. Bloor 1983, 112–136),[102] werden als „Konventionen“ aufgefasst, deren Gültigkeit auf die Gruppe beschränkt ist.[103] Diese Verwendung Wittgensteins bei Bloor löste in der Folge weitere Debatten in den *science studies* aus und forderte alternative Verwendungsweisen Wittgensteins heraus (vgl. Lynch 1992, Bloor 1992).

Wenn Bourdieu seine Lösung des Problems der „Historizität der Vernunft“ in die Wittgensteinschen Begriffe von „Lebensform“ und „Sprachspiel“ kleidet, muss dies im Kontext dieser Debatten verstanden werden. Bourdieu erreicht damit Mehreres zugleich: Einerseits setzt er Bloors Interpretation Wittgensteins eine andere Deutung entgegen und entzieht dem Bloor zugeschriebenen „Relativismus“ einen Teil seiner philosophischen Rechtfertigung (vgl. vor allem WSSS); andererseits verteidigt und legitimiert er dem „Relativismus“ gegenüber seine eigene Position eines „historistischen Rationalismus“.

Die sozialen Bedingungen des Fortschritts der Vernunft

Wie sieht Bourdieus Lösung des Problems der „Historizität de Vernunft“ nun aber für sich genommen aus? Welche Rolle spielen die Regeln und Regelmäßigkeiten des wissenschaftlichen Feldes in der Produktion von „Wahrheit“ und „Objektivität“? Es können hier nur einige zentrale Momente von Bourdieus Antwort angeführt werden. Ihren Ausgang nimmt Bourdieus „Lösung“ vom Begriff des „wissenschaftlichen Feldes“ (vgl. Bourdieu 1975, 91–92): Darunter versteht er ein System von Relationen zwischen Positionen, die jeweils mit einem bestimmten Gewicht („Kapital“) ausgestattet sind. In diesem Feld von Positionen findet ein „Kampf“ – in der Form einer „geregelten Konkurrenz“ – um einen spezifischen „Einsatz“ statt, nämlich die „wissenschaftliche Autorität“. Diese „wissenschaftliche Autorität“ oder „Kompetenz“ hat zwei

[101] „By tying the idea of a form of life to social structural variables I have been able to present a simple typology, and using the response to anomaly as a starting point, I was then able to show how we can place language-games in this comparative framework.“ (Bloor 1983, 158)

[102] „If it is proper to speak of compulsion then the compelling character of a rule resides merely in the habit or tradition that some models be used rather than others. If we are compelled in logic it will be in the same way that we are compelled to accept certain behaviour as right and certain behaviour as wrong. It will be because we take a form of life for granted.“ (Bloor 1976, 138)

[103] Bourdieus Charakterisierung Bloors als „relativistisch“ stützt sich auf folgende Interpretation: „David Bloor s’est appuyé sur lui [Wittgenstein, MS] pour fonder une théorie de la science selon laquelle la rationalité, l’objectivité et la vérité sont des normes sociol-culturelles locales, des conventions adoptées et imposées par des groupes particuliers: les concepts de ‚language game‘ et ‚form of life‘ […] sont interprétées come se référant à des activités sociolinguistiques associées à des groupes socio-culturels particuliers où les pratiques sont réglées par des normes conventionellement adoptées par les groupes concernés“ (SSR, 158–159). In dieser Konzeption kann von einer „universellen Gültigkeit von Normen“ keine Rede sein: „Les normes scientifiques ont les mêmes limites que les groupes à l’intérieur desquelles elles sont acceptés.“ (SSR, 41)

Seiten, sie ist zugleich soziale Macht und technische Kompetenz im engeren Sinn.[104] Dem feldspezifischen „Einsatz" entspricht ein feldspezifisches – und ebenso wie das erstrebte Gut zweideutiges – „Interesse".[105] Die „Strategien" der Akteur/innen in den Kämpfen um die Autorität sind bestimmt durch ihre Position innerhalb des Feldes, den Umfang und die Struktur des ihnen zur Verfügung stehenden Kapitals und ihre, wiederum durch die Erfahrung im Feld erworbenen Dispositionen (vgl. Bourdieu 1975, 100). Eine Besonderheit des wissenschaftlichen Feldes im Vergleich zu anderen Feldern (etwa dem literarischen) besteht nun darin, dass es eine ausgeprägte „relative Autonomie" gegenüber anderen „Feldern" (der Wirtschaft, der Politik etc.) aufweist. Das bedeutet, dass die Kräfteverhältnisse innerhalb des Feldes relativ unabhängig von den Kräften sind, die auf das Feld wirken:[106] „Il [das Feld, MS] dispose en quelque sorte de la ‚liberté' nécessaire pour développer sa propre nécessité, sa propre logique, son propre *nomos*." (SSR, 95) Diese relative Autonomie knüpft sich eng an die hohen „Eintrittskriterien" (*droit d'entrée*) des wissenschaftlichen Feldes (vgl. SSR, 101–102). Die Konkurrenz um die wissenschaftliche Autorität unter den Bedingungen einer relativen Autonomie des Feldes hat nun entscheidende Konsequenzen: In dieser Situation fallen Produzenten und Konsumenten wissenschaftlicher Güter zusammen. Diejenigen, die Anerkennung und Autorität zusprechen können, sind zugleich Konkurrenten, die selbst Interesse an Anerkennung haben und am ehesten zur Kritik anderer Positionen disponiert sind.

Diese Situation führt zu einer Dynamik wechselseitiger Kritik und „Zensur", die systematisch alle Momente eliminiert, die mit den partikularen Interessen der Wissenschaftler/innen und den Entstehungsbedingungen der Ergebnisse verbunden sind. Bourdieu sieht in diesem Mechanismus nicht weniger als den „archimedischen Punkt", von dem aus Historizität und Rationalität der Wissenschaft versöhnt werden können:

> Le fait que les producteurs tendent à n'avoir pour clients que leurs concurrents […] est pour moi le *point archimédien* sur lequel on peut se fonder pour *rendre raison scientifiquement de la raison*

[104] Das „wissenschaftliche Kapital" ist eine Art von „symbolischem Kapital" und die Verteilung dieses Kapitals bestimmt die Struktur und die Machverhältnisse innerhalb des Feldes: „Le capital scientifique est une espèce particulière de capital symbolique, capital fondé sur la connaissance et la reconnaissance. […] La structure de la distribution du capital détermine la structure du champ, c'est-à-dire les rapport de force entre les agents scientifiques" (SSR, 70).

[105] Durch diese Definition schließt Bourdieu im Vorhinein die Alternative zwischen „interner" und „externer" Betrachtung der Wissenschaft aus: „Une science authentique de la science ne peut se constituer qu'à condition de récuser radicalement l'opposition abstraite (qui se retrouve aussi ailleurs, en histoire de l'art par exemple) entre une analyse immanente ou interne, qui incomberait en propre à l'épistémologie et qui restituerait la logique selon laquelle la science engendre ses propres problèmes, et une analyse externe, qui rapporte ces problèmes à leurs conditions sociales d'apparition." (Bourdieu 1975, 94)

[106] Bourdieus Bestimmung lautet: „Dire que le champ est relativement autonome par rapport à l'univers social environnant, c'est dire que le système de forces qui sont constitutives de la structure du champ (tension) est relativement indépendant des forces qui s'exercent sur le champ (pression)." (SSR, 95)

scientifique, pour arracher la raison scientifique à la réduction relativiste et expliquer que la science peut avancer sans cesser vers plus de rationalité sans être obligé de faire appel à une sorte de miracle fondateur. (SSR, 108)[107]

Wissenschaftliche Anerkennung ist unter den Bedingungen dieser wechselseitigen Kritik nur auf dem Weg einer Verwendung aller im Feld akkumulierten Ressourcen und einer Vorwegnahme der Kritik der Konkurrenten zu erlangen. Es tritt das auf, was Bourdieu oben unter Bezug auf Wittgenstein expliziert hatte: Die logischen Zwänge nehmen die Form von sozialen Zwängen an. Sie sind den unter spezifischen historischen Bedingungen herausgebildeten sozialen Mechanismen des wissenschaftlichen Feldes eingeschrieben: „La logique elle-même, la nécessité logique, est la norme sociale d'une catégorie particulière d'univers sociaux, les champs scientifiques, et elle s'excerce à travers les contraintes (notamment les censures) socialement instituées dans ces univers." (SSR, 138)[108]

Im wissenschaftlichen Feld bestehen nach Bourdieu so „Mechanismen der Universalisierung", die die Verfolgung der eigenen (feldspezifischen) Interessen in einen Beitrag zum „Fortschritt der Vernunft" transformieren: „[L]es pulsions, souvent les plus égoïstes, sont le moteur de cette machine qui les transforme et les transmue à la faveur d'une confrontation arbitrée par la référence au réel construit." (SSR, 165)[109] Es liegt an diesen sozialen Mechanismen, dass die Produkte der Wissenschaft am Ende nicht auf ihre historischen Bedingungen reduzierbar sind: „Le travail de déparcularisation, d'universalisation, qui s'accomplit dans le champ, à travers la confrontation réglée des concurrents […] est ce qui fait que la vérité reconnue par le champ scientifique est irréductible à ses conditions historiques et sociales de production." (SSR, 164)

---

[107] Bourdieus Intention ist es, die Normativität wissenschaftlicher Prinzipien gerade in ihrer Historizität zu verankern: „Il n'y a pas besoin de sortir de l'histoire pour comprendre l'émergence et l'existence de la raison dans l'histoire. La fermeture sur soi du champ autonome constitue le principe historique de la genèse de la raison et de l'exercice de sa normativité." (SSR, 108)

[108] Mit Bezug auf Wittgenstein heißt es auch: „Logical forms emerge within a form of life, that is, in a contingent historicity within which logic is instituted as the mandatory form of social struggle." (Bourdieu 1991, 23) Explizite wissenschaftliche Regeln erscheinen dann als „Formalisierung" der im wissenschaftlichen Feld geltenden sozialen „Spielregeln": „Les critères dits épistémiques sont la formalisation de ‚règles du jeu' qui doivent être observées dans le champ, c'est-à-dire des règles sociologiques des interactions dans le champ, notamment des règles d'argumentation ou des normes de communication." (SSR, 164)

[109] Eine dogmatische Unterscheidung von „Ursachen" und „Gründen" des Handelns ist bei der Analyse der komplexen Kausalbeziehungen in dieser Transformation wenig sinnvoll: „We can understand the specific logic of the scientific field only by transcending the scholastic alternative between causes and reasons that tends to view any realistic consideration of the social determinations of cultural production as a historicist plot. Against all those who see no possibility of ‚grounding/founding' reason other than ascribing it to a transhistorical ‚human nature' independent of social conditionings, we must admit that reason realizes itself in history only to the degree that it inscribes itself in the objective mechanisms of a regulated competition capable of compelling interested claims to monopoly to convert themselves into mandatory contributions to the universal, and to have it so that by submitting to causes, one in addition also obeys to reasons." (Bourdieu 1991, 22)

Bourdieus „historistischer Rationalismus“ kann nun folgendermaßen verstanden werden: Er ist „historistisch“ in dem Sinn, dass das wissenschaftliche Feld als ein Feld wie andere auch aufgefasst wird, bestimmt von Interessen, Machtverhältnissen, Monopolen, Konflikten und Konkurrenz. Die Ergebnisse der Wissenschaft sind Produkt der Geschichte. „Rationalistisch“ ist diese Position aber, indem sie annimmt, dass die spezifischen sozialen Mechanismen des wissenschaftlichen Feldes Produkte erzeugen, die sich nicht mehr auf die historischen und sozialen Bedingungen reduzieren lassen, die sie hervorgebracht haben. Innerhalb dieses Feldes, in dem die Orientierung an universeller Geltung und an der Validierung durch die „Wirklichkeit“ institutionalisiert ist,[110] findet so etwas wie ein „Fortschritt der Vernunft“ statt, eine Fortschrittsgeschichte in die Richtung einer immer vollständigeren Verwirklichung von „Rationalität“. Die Pointe des „historistischen Rationalismus“ ist es, dass diese „Vernunft“ ihre Grundlage gerade in der Geschichte hat, in den unter sehr spezifischen historischen und sozialen Bedingungen entstandenen Mechanismen des wissenschaftlichen Feldes:

> C’est dans l’histoire, et dans l’histoire seulement, qu’il faut chercher le principe de l’indépendance relative de la raison à l’égard de l’histoire dont elle est le produit; […] dans la logique proprement historique, mais tout à fait spécifique, selon laquelle se sont institués les univers d’exception où s’accomplit l’histoire singulière de la raison. (MP, 157)[111]

Es ist nicht unbedeutend, dass Bourdieu diese Lösung als „historisierten Kantianismus“ präsentiert (vgl. Bourdieu 1991, 23, SSR, 153–155, 163). Mit Kant soll „Objektivität“ und „Wahrheit“ nicht im Sinn eines „Realismus“ als Entsprechung von Vorstellung und Realität, sondern als „Intersubjektivität“ verstanden werden.[112] Die Bedingungen dieser Intersubjektivität liegen aber nach Bourdieu nicht in einem „transzendentalen Subjekt“, sondern in den empirisch beobachtbaren sozialen Mechanismen des wissenschaftlichen Feldes.[113] An die Stelle der philosophischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von wissenschaftlicher Objektivität,

---

[110] Bourdieu hebt die Bedeutung dieser Orientierung am „Urteil des Realen“ hervor: „[L]a lutte scientifique, à la différence de la lutte artistique, a pour enjeu le monopole de la représentation scentifiquement légitime du ‚réel‘ et […] les chercheurs, dans leur confrontation, acceptent tacitement l’*arbitrage du ‚réel‘*“ (SSR, 137).

[111] In diesem Sinn ist das wissenschaftliche Feld „un lieu historique où se produisent des vérités transhistoriques“ (SSR, 136).

[112] Dem entspricht auch Bourdieus Bestimmung von „wahr“: „Dans ces luttes qui acceptent pour arbitre le verdict de l’expérience, c’est-à-dire de ce que les chercheurs s’accordent pour considérer comme le réel, le vrai est l’ensemble des représentations considérées comme vraies parce que produites selon les règles définissant la production du vrai; c’est ce sur quoi s’accordent des concurrents qui s’accordent sur les principes de vérification, sur des méthodes communes de validation des hypothèses.“ (SSR, 142)

[113] Hier findet sich eine weitere Spitze gegen Bloor: „It does not suffice merely to record the fact that each field as a ‚form of life‘ has its corresponding ‚language game‘: one must seek out, through a sociological analysis of the laws of functioning specific to each of these arenas, the objective foundations of the table of constraints and rules of production of utterances (and therefore of knowledge) that define each of these language games in its own right (through a thoroughly historicist redefinition of the Kantian project to extract a *definitive* representation of the conditions of production of knowledge from the scientific results).“ (Bourdieu 1991, 23)

tritt die empirisch-wissenschaftssoziologische Frage nach den „*conditions socio-transcendentales de la connaissance*, c'est-à-dire […] la structure sociale ou socio-cognitive […], empiriquement observable (le champ, etc.), qui rend possible […] la construction de l'objet scientifique et du fait scientifique" (SSR, 155).[114] Letztlich wird gerade auch Wittgenstein mit Michael Friedman (1998) in die Richtung einer „transzendentalen Logik" gelesen (vgl. SSR, 159).[115] In der „von Wittgenstein inspirierten Lösung" Bourdieus erfolgt dann ebenso wie im Fall Kants eine „Historisierung".[116]

Bourdieus Auffassung der „Historizität der Vernunft" kann auch unter dem Gesichtspunkt des spezifischen Zusammenspiels der unterschiedlichen „Regulierungsprinzipien" im wissenschaftlichen Feld betrachtet werden. Durch die Erfahrung mit den objektiven Regelmäßigkeiten (dem „Einsatz" des Spiels, den Kräfteverhältnissen in Gestalt einer bestimmten Kapitalverteilung, den Erfolgschancen etc.) und den expliziten Regeln (Methoden, Instrumente, die offizielle Repräsentation der Praxis etc.) des Feldes eignen sich die Akteur/innen angepasste Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen an, einen disziplinenspezifischen Habitus (vgl. SSR, 85). Diesem Habitus entspricht ein spezifischer „Spielsinn", der – jenseits von bewusster Regelbefolgung oder Kalkulation – unterschiedliche Strategien im Kampf um wissenschaftliche Anerkennung generiert. Die „Aggregation" dieser Strategien ist im wissenschaftlichen Feld nun so organisiert, dass innerhalb des Feldes und seiner Geschichte eine Art Fortschrittsdynamik entsteht. Normativität und Rationalität sind hier sowohl den objektiven Mechanismen des Feldes als auch den inkorporierten Regelmäßigkeiten der Akteur/innen (Dispositionen) „eingeschrieben" (vgl. WSSS, 352).

Am Ende kann bemerkt werden, dass Bourdieu seinen „historistischen Rationalismus" (als Alternative zu „Absolutismus" und „Relativismus") durch eine Wendung gewinnt, die derjeni-

---

[114] Diese Überführung einer transzendentalen in eine empirische Fragestellung wird in der folgenden Stelle besonders deutlich: „To the extent that it formulates in a scientific manner the question of the historical conditions for the emergence of this form of universal discourse that the scientific discourse is, the sociological analysis of the scientific field may appear as a scientific (others will say scientistic) redefinition of the Kantian project. That is, it replaces a *reflexive analysis* geared to discovering unknown universals (the universals of human speech capacity, for example) with an *empirical investigation* of the laws of functioning of social fields (which are so many linguistic markets), conceived as institutional conditions inhering in a certain historical situation and operating as the social conditions of possibility of such or such a type of symbolic production." (Bourdieu 1991, 22–23)

[115] Bourdieu bezeichnet die *Philosophischen Untersuchungen* als eine „sorte de logique transcendentale de type kantien visant à décrire les présuppositions ou conditions de possibilité absolument nécessaires de toute pensée sur le réel" (SSR, 159).

[116] Es fällt auch auf, dass Bourdieus Kritik an Bloors und Lynchs Interpretation Wittgensteins einige Ähnlichkeit mit der, ebenfalls kantianisch gefärbten Kritik Michael Friedmans (1998) aufweist.

gen ähnelt, die er in den Studien zu Verwandtschaft und Heirat und in seiner „Theorie der Praxis“ vollzogen hatte. Da wie dort ist seine Position das Ergebnis eines „doppelten Bruchs“. Im Fall der Wissenschaft heißt es:

> L’analyse scientifique du fonctionnement du champ scientifique n’est si difficile à élaborer […] que parce qu’elle suppose une double rupture avec des représentations sociales […]: rupture avec la représentation idéale que les savants ont et donnent d’eux-mêmes; rupture avec la représentation naïvement critique […] réduisant la morale professionnelle à une „idéologie professionnelle“ (RP, 95).

Man erkennt hier den „doppelten Bruch“ mit dem Legalismus einerseits und einem „naiven Materialismus“ andererseits wieder (vgl. ETP, 319–320, CD, 94–105).[117] Analog dazu soll die wissenschaftliche Praxis weder als das Resultat einer Regelbefolgung verstanden werden, wie es das offizielle Bild der Wissenschaft will, noch soll sie auf die Verfolgung partikularer „Interessen“ reduziert werden. Wie im Fall der Verwandtschaft hat das „offizielle Ideal“ der Praxis eine eigene „symbolische Wirksamkeit“. Im Fall der Wissenschaft zeigt sich diese Wirksamkeit aber nicht nur an den „Strategien zweiter Ordnung“ und den „symbolischen Profiten“ durch Regelkonformität. Das „Ideal“ der Praxis ist in der Funktionsweise des wissenschaftlichen Feldes gewissermaßen materialisiert: Die Mechanismen von Austausch und Anerkennung stellen sicher, dass die interessegeleiteten Praktiken den universellen Normen des Feldes konform sind. Im Fall der Verwandtschaft wie der Wissenschaft versucht Bourdieu also einen „doppelten Bruch“ mit der „Sprache der Regel“ zu vollziehen.

Konklusion

In diesem Abschnitt wurde deutlich, dass die Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff und Wittgenstein für Bourdieus Auffassung der wissenschaftlichen Praxis, seine Abgrenzung vom „Relativismus“ und die Formulierung seines „historistischen Rationalismus“ von einiger Bedeutung ist. Bourdieu widersetzt sich unter Berufung auf Wittgenstein einer „scholastischen“, gewissermaßen legalistischen Auffassung, die die wissenschaftliche Praxis als ein Befolgen expliziter Regeln und Methoden versteht. Demgegenüber betont er ihren „habituellen“ Aspekt als „métier“ oder „Handwerk“. Wie in der „Theorie der Praxis“ knüpft Bourdieu hier an Wittgensteins Kritik des „Intellektualismus“ an. Die Befolgung expliziter Regeln hat nach Bourdieu das Vorhandensein spezifischer Dispositionen und eines „Spielsinns“ zur Voraussetzung, die beide durch einen Sozialisationsprozess im wissenschaftlichen Feld erworben werden. Regel-

[117] In der Theorie der Verwandtschaft, insbesondere der Auffassung von Gruppen, versucht Bourdieu übrigens ebenso der Alternative zwischen einem „naiven Realismus“ und einem „Relativismus“ zu entgehen (vgl. ETP, 115–116).

geleitetes und regelkonformes Verhalten findet im Zusammentreffen der Regeln und Regularitäten eines Feldes mit den „homologen" inkorporierten Regelmäßigkeiten (Dispositionen) eines Habitus statt. Auf diese „relationale Theorie" des Regelfolgens (und des Handelns), die im Fall des wissenschaftlichen Feldes deutlich hervortritt, wird im Folgenden noch einzugehen sein (vgl. Kapitel 3). Schließlich besitzen, nicht anders als in anderen Bereichen der Praxis, „offizielle" Regeln und Normen in der Wissenschaft eine eigene „symbolische Wirksamkeit" – wenn sie die Praxis auch nicht unmittelbar bestimmen. Die hohen symbolischen Profite, die im wissenschaftlichen Feld äußerlich regelkonformen Verhaltensweisen versprochen sind, orientieren das Verhalten der Akteur/innen. Für die Aufrechterhaltung der Regelmäßigkeiten wie für die Existenz der Gruppe (auf der Grundlage einer kollektiven *illusio*) spielt das „offizielle" Ideal eine ebenso wesentliche Rolle wie die „private" Verfolgung partikularer Interessen. Wie im Fall der Verwandtschaft, gilt es nach Bourdieu die wissenschaftliche Praxis in dieser „doppelten Wahrheit" zu verstehen.

Die Vorstellung der wissenschaftlichen Praxis als weder rein regelgeleitet noch rein interessengeleitet verbindet sich mit Bourdieus Beantwortung der Frage, wie unter konkreten historisch-sozialen Bedingungen „Wahrheit" und „Objektivität" produziert werden kann. Mit Wittgenstein wird das wissenschaftliche Feld als „Lebensform" gefasst, in der unterschiedliche „Sprachspiele" unterschiedliche Aspekte der Realität beleuchten. Die spezifische Organisation dieser „Lebensform" – die relative Autonomie des Feldes, die geregelte Konkurrenz, die wechselseitige Kritik – führt dazu, dass die sozialen „Spielregeln" dieser „Sprachspiele" mit „universellen" Normen der Rationalität zusammenfallen. Die sozialen „Mechanismen der Universalisierung" erzeugen wissenschaftliche Produkte, die nicht mehr auf ihre historischen Entstehungsbedingungen reduzierbar sind.

Es entsteht allerdings der Eindruck, dass es sich bei der skizzierten Lösung, die als „solution d'inspiration wittgensteinienne" auftritt (vgl. SSR, 161, WSSS, 351), doch mehr um eine Einkleidung der bereits früher formulierten Ansätze (vgl. Bourdieu 1975, 1991, [1990] 1994, MP) in Wittgensteinsche Terminologie handelt. Ein zentrales Motiv scheint dabei die Abgrenzung von konkurrierenden „relativistischen" Ansätzen in den *science studies* zu sein. In jedem Fall kann Bourdieus Wissenschaftssoziologie, auch wenn sie später – unter Vorbehalten – als „extension empirique de Wittgenstein" präsentiert wird (vgl. WSSS, 350), nicht primär als ein Produkt der Auseinandersetzung mit Wittgenstein verstanden werden. Es wird, nachdem sich hier weitere Verwendungsweisen Wittgensteins in Bourdieus Werk abgezeichnet haben, die Aufgabe des folgenden Abschnitts sein, ein zusammenfassendes Bild von Bourdieus „Gebrauch" Wittgensteins zu geben.

2.5. Bourdieu und Wittgenstein

Die vorangehenden Abschnitte haben aufgewiesen, dass Bourdieu der Zusammenhang von Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen in einer Vielzahl von unterschiedlichen Kontexten beschäftigt. Die Auseinandersetzung mit dem Thema erfüllt dabei jeweils spezifische Funktionen, einerseits in der Beschäftigung mit konkreten empirischen Forschungsgegenständen, andererseits in der Abgrenzung von gegnerischen Positionen. In der Sekundärliteratur zu Bourdieu wurde das Thema Regeln und Regelfolgen, wie erwähnt, unter starkem Bezug auf Wittgenstein verhandelt. Es ist durch die detaillierte Analyse der Kontexte aber ersichtlich geworden, dass Wittgenstein für einige Aspekte von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff – etwa bei der „symbolischen Wirksamkeit" von Regeln oder der „Theorie der Kodifizierung" – kaum eine Rolle spielt. In anderen Fällen – der Unterscheidung der Bedeutungen von „Regel" oder der Formulierung des „historistischen Rationalismus" – stellte sich eine zunächst bedeutungsvoll erscheinende Referenz auf Wittgenstein am Ende als verhältnismäßig oberflächlich dar. Wie ist im Licht der Darstellung der unterschiedlichen Kontexte also das Verhältnis von Bourdieu zu Wittgenstein zu verstehen? Wie bereits erwähnt kann es nicht die Absicht sein, diese Beziehung hier vollständig zu klären. Andererseits kann die vorangehende Darstellung aber unter diesem Gesichtspunkt ausgewertet werden und zu einem besseren Verständnis beitragen.

Zunächst ist es die Aufgabe, unterschiedliche Niveaus der Bezugnahme auf Wittgenstein in Bourdieus Werk zu identifizieren. Es zeichnet sich hier ein Bild des „Gebrauchs" Wittgensteins bei Bourdieu ab. Dieser „Gebrauch" ist, wie sich zeigt, in einer allgemeineren Haltung Bourdieus gegenüber der philosophischen Tradition verankert, der es um die Nutzbarmachung für konkrete, methodische und empirische Fragestellungen geht. In einem zweiten Schritt kommt es dann darauf an, sich Wittgensteins Problem des Regelfolgens vor Augen zu führen. Es wird festzustellen sein, in welchen Hinsichten Bourdieu an Wittgenstein anknüpfen kann und in welchen Hinsichten die jeweiligen Probleme und Lösungen divergieren. Diese Darstellung bereitet die spätere Diskussion einer möglichen Antwort Bourdieus auf das Problem des Regelfolgens vor (vgl. Kapitel 3.2).

Der „Gebrauch" Wittgensteins

In der Bezugnahme auf Wittgenstein in Bourdieus Werk besteht eine eigentümliche Spannung: Einerseits wird Wittgenstein wiederholt an entscheidenden Stellen zitiert und tritt in unzähligen

Verweisen als jemand auf, der verheerende Verwirrungen aufdeckt (vgl. Bourdieu/Chamboredon/Passeron [1968] 2005, 37–38, 152–153, 174–179)[118] und in verschiedensten Problemen den Weg zu einer Lösung weist. Er ist „Retter in der Not", wenn es um ein angemessenes Verständnis der Praxis geht (vgl. CD, 18) und – gemeinsam mit anderen „Philosophen der normalen Sprache" – „unersetzlicher Verbündeter" (vgl. MP, 50) in der Bekämpfung „scholastischer Fehlschlüsse". Zudem bemüht sich Bourdieu selbst um die Veröffentlichung von Texten Wittgensteins in französischer Sprache[119] und spielt damit eine gewisse Vorreiterrolle in der Wittgenstein-Rezeption in Frankreich (vgl. Chauviré 1995, 549). Andererseits findet sich aber nirgendwo in Bourdieus Werk eine systematische Interpretation oder auch nur eine ausführlichere Diskussion Wittgensteins. Die Bezugnahmen auf Wittgenstein erscheinen so größtenteils allusorisch und eklektisch. Auf diese Spannung hat bereits Richard Shusterman hingewiesen. Einerseits: „Bourdieu makes a special point of highlighting his rapport to analytic philosophy, most particularly to Austin and Wittgenstein. He invokes them in the most alient places and with terms of highest praise." (Shusterman 1999a, 15) Andererseits: „Austin and Wittgenstein actually receive muss less discussion in Bourdieu's *corpus* than the work of some of these other theorists [Heidegger, Sartre, Husserl, Merleau-Ponty, MS]" (ibid.).

Wie könnte Bourdieus Verhältnis zu Wittgenstein unter diesen Bedingungen angemessen untersucht werden? Shusterman formuliert dazu ein ambitioniertes Programm, das nicht nur auf Wittgenstein, sondern, allgemeiner, auf die Rezeption der angelsächsischen Philosophie bei Bourdieu abzielt:

> [A]n adequate account of Bourdieu's relationship to Anglo-American philosophy requires a very complex socio-analysis involving a number of interacting, overlapping, and contesting (as well as contested) fields: not only French philosophy and social thought but Anglo-American philosophy and non-French continental theory. (Shusterman 1999a, 14)

Dieser Vorschlag erscheint in mehreren Hinsichten attraktiv: Er steht nicht nur in Kongruenz mit Bourdieus eigenen Ansätzen zu einer Analyse der „sozialen Bedingungen der internationalen Zirkulation von Ideen" (vgl. Bourdieu [1990] 2002] und wendet in diesem Sinn Bourdieu

---

[118] Eine der frühesten Bezugnahmen auf Wittgenstein in Bourdieus Werk findet sich in *Le métier de sociologue*, wo eine Stelle aus Wittgensteins *Blue Book* die Verwendung des Wortes „unbewusst" beleuchten soll (vgl. Bourdieu/Chamboredon/Passeron [1968] 2005, 152–153). Diese Stelle wird einerseits gegen den Strukturalismus und seine Annahme von „Gesetzen des unbewussten Denkens" gewendet (vgl. etwa AS, 47); andererseits gegen eine allgemeine Tendenz zur Verdinglichung von Begriffen. In letzterem Sinn wird Wittgensteins Analyse in der *Esquisse* wieder aufgegriffen (vgl. ETP, 254–255).

[119] Nicht nur nimmt Bourdieu bereits 1968 einen Ausschnitt aus Wittgensteins *Blue Book* in *Le métier de sociologue* auf. Er veröffentlicht 1977 in den *Actes de la recherche en sciences sociales* die vermutlich erste französische Übersetzung (mit einer kurzen Einleitung von Jacques Bouveresse) der Bemerkungen Wittgensteins zu Frazer, die 1967 zum ersten Mal erschienen waren (vgl. Wittgenstein [1967] 1977).

auf sich selbst an (vgl. Shusterman 1999a, 14). Das Projekt deckt sich auch mit einem Vorschlag, den Bourdieu in der kritischen Auseinandersetzung mit den Wittgenstein-Interpretationen von Bloor und Lynch selbst vorbringt. Er entwirft dort ein Programm für eine „enquête sociologique sur les usages sociaux de Wittgenstein" (WSSS, 346), die die Verwendung Wittgensteins in unterschiedlichen Disziplinen und unterschiedlichen Situationen ausgehend von den „sozialen Eigenschaften" Wittgensteins (bzw. der Referenz auf ihn) analysiert (vgl. WSSS, 346–347). Eine solche Untersuchung hätte, einmal abgelöst von dem polemischen Kontext, in dem sie auftritt,[120] zweifellos ihre Berechtigung, auch jenseits der Konstellation von Bloor, Lynch und Bourdieu.[121] Shusterman und Bourdieu selbst zeigen mit diesen Hinweisen einen Weg auf, das Verhältnis von Bourdieu zu Wittgenstein zu untersuchen, der über vage Begriffe wie „Einfluss" und wenig ergiebige Zuschreibungen philosophischer Filiation („wittgensteinianisch", „Wittgensteinianer") hinausgehen könnte. Bedauerlicherweise führen weder Shusterman noch Bourdieu dieses Projekt durch. Es liegt auch außerhalb der Möglichkeiten der gegenwärtigen Arbeit, diese Lücke zu füllen. Eine Analyse unterschiedlicher Ebenen der Bezugnahme auf Wittgenstein kann aber vielleicht als eine kleine Vorarbeit zu einer solchen breiteren Untersuchung dienen.

Durchsucht man das Werk Bourdieus auf die Bezüge zu Wittgenstein, so lassen sich, von außen betrachtet, zumindest drei Niveaus oder „Typen" unterscheiden: (1) „Substantielle Bezüge": Auf dieser Ebene finden sich explizite Verweise auf Wittgenstein und Zitate einschlägiger Passagen.[122] Probleme rund um Regeln und Regelfolgen sind dabei besonders präsent. Hier wird am ehesten so etwas wie eine Interpretation Wittgensteins sichtbar. In seinen späten Arbeiten (vgl. bes. SSR, WSSS) geht Bourdieu so weit, sich – gegen andere „Verwendungen" Wittgensteins – in exegetische Fragestellungen zu involvieren und präsentiert seine Wissenschaftssoziologie als eine „extension empirique de Wittgenstein" (WSSS, 350). (2) „Allusio-

[120] Die Studie zum sozialen Gebrauch Wittgensteins wäre, so wie Bourdieu sie an dieser Stelle darstellt, eingebettet in eine Kritik der Verwendungen Wittgensteins in den *science studies*: „Il me semble en effet que la sociologie est en mesure d'apporter un renfort décisif aux philosophes soucieux de défendre une des pensées les plus subtiles et les plus utiles [die Philosophie Wittgensteins, MS] contre les déformations et les réductions, ou, pire, les annexions et les contaminations." (WSSS, 346)

[121] Dieser Vorschlag Bourdieus könnte fruchtbar auf die Rezeption Wittgensteins in den Sozialwissenschaften und der Philosophie der Sozialwissenschaften angewandt werden. Gegenstand einer Fallstudie könnte etwa Peter Winchs einflussreiches *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (1958) sein, das Wittgenstein, und vor allem dessen Regelfolgenüberlegungen, gegen vermeintlich „positivistische" Sozialwissenschaften mobilisiert.

[122] Auf dieser Ebene sind die folgenden Stellen zentral: Bourdieu/Chamboredon/Passeron [1968] 2005, 37–38, 152–153, 174–179, ETP, 252–25, SP, 63–68, CD, 19, 90, SSR, 83–84, 158–161, WSSS, 350–353.

nen“: Auf diesem Niveau trifft man auf relativ allgemein gehaltene Anspielungen auf bestimmte Ideen Wittgensteins.[123] Diese Ideen dienen als Vergleichspunkt oder Inspirationsquelle. Eine Interpretation der Überlegungen Wittgensteins lässt sich kaum erschließen. Die zitierten Themen reichen von Grundüberzeugungen Wittgensteins bis zu relativ entlegenen Randbemerkungen (vgl. etwa Bourdieu [1992] 1998, 16, MP, 65). Diese Art der Bezugnahme stellt vielleicht den größten Teil der Erwähnungen Wittgensteins in Bourdieus Werk. (3) „Strukturelle Ähnlichkeiten“: Jenseits von expliziten Hinweisen auf Wittgenstein lassen sich Ähnlichkeiten hinsichtlich bestimmter Problemlagen oder Überzeugungen feststellen.[124] Wie Wittgenstein scheint Bourdieu etwa eine Art „Gebrauchstheorie der Bedeutung“ zu vertreten, er betont die „Funktionen“ von sprachlichen Handlungen in bestimmten Kontexten, er benützt Ideen, die mit Wittgensteins „Familienähnlichkeit“ verwandt erscheinen, er verwendet ausgiebig die Metapher des „Spiels“ und betont Lernprozesse und Momente der „Abrichtung“ (vgl. Chauviré 1995, 549). Auch wenn die Bezugnahme auf Wittgenstein auf dieser Ebene nicht explizit ist, erfolgt manchmal doch eine Anspielung auf bestimmte seiner Begriffe.[125] Bei diesen „strukturellen Ähnlichkeiten“ ist oft nicht eindeutig festzustellen, ob man es mit einem „Einfluss“ Wittgensteins oder dem anderer Autoren oder Strömungen zu tun hat.

Die Übergänge sowohl zwischen dem ersten und zweiten als auch dem zweiten und dritten Niveau scheinen fließend. Klar ist aber, dass man selbst auf der Ebene der „substantiellen Bezüge“ auf keine elaborierte Interpretation Wittgensteins stoßen wird. Auch die expliziten Referenzen stehen oft in Kontexten, die mit Wittgensteins ursprünglichen Überlegungen auf den ersten Blick wenig zu tun haben. So wendet Bourdieu etwa §82 der *Philosophischen Untersuchungen*, der sich gegen die Vorstellung der Sprache als Kalkül und eine bestimmte Auffassung der Bedeutung von Eigennamen wendet (vgl. PU, §§79–81), auf Probleme in der Verwandtschaftsethnologie an (vgl. ETP, 252). Wittgenstein wird immer wieder in spezifischen Situationen für spezifische Zwecke „mobilisiert“. Man kann sagen, dass Bourdieu Wittgenstein nicht interpretiert, sondern „verwendet“.

[123] Für diese Art der Bezugnahme scheinen folgende Stellen repräsentativ (die Aufzählung wäre noch zu erweitern): Bourdieu 1979, 20, Bourdieu [1992] 1998, 16, 366, RP, 65, MP, 9, 51, 79.

[124] Für diese Ebene lassen sich schwer einzelne Stellen angeben. Die folgende Darstellung von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen gibt aber immer wieder Hinweise auf solche „strukturellen Ähnlichkeiten“.

[125] In Bourdieus Analyse des mythisch-rituellen Systems der Kabylen ist etwa hinsichtlich der Bedeutungen der „praktischen Schemata“ die Rede von „Familienähnlichkeiten“ (vgl. SP, 424–425) – ohne weiteren Hinweis auf Wittgenstein.

In dieser „Verwendung“ lässt sich aber etwas erkennen, das für Bourdieus Umgang mit philosophischen Quellen durchaus typisch ist. Es geht Bourdieu weniger um eine akkurate Interpretation als darum, von bestimmten Ressourcen „Gebrauch“ zu machen.[126] Der Sinn, den „Gebrauch“ hier hat, zeigt sich gerade in der Auseinandersetzung mit einer anderen „Verwendung“ Wittgensteins, nämlich derjenigen Bloors.[127] Hier spricht Bourdieu eine Grundüberzeugung aus, die seinen Umgang mit philosophischen Ressourcen bestimmt: „Je crois en effet que les grandes pensées ne sont pas faites seulement pour être commentées et que le meilleur des usages qu’on en puisse faire consiste à les mettre au travail, fût-ce au prix de déformations ou de détournements.“ (WSSS, 350) Zugleich trifft Bourdieu an dieser Stelle aber eine Unterscheidung zwischen der Arbeit des Kommentierens und Interpretierens einerseits und einem „produktiven Gebrauch“ von Textquellen für die „Forschung“ andererseits. Bloors „Verwendung“ Wittgensteins wird vorgeworfen, gerade diese zwei Ebenen, die Standpunkte des „commentateur“ und des „chercheur“ durcheinander zu bringen:

> En fait, Bloor est en droit, du point de vue du chercheur, qui n’a à peu près rien de commun (on l’oublie) avec celui du commentateur, de faire dire à Wittgenstein ce qu’il ne dit pas; mais en fait, comme s’il voulait à la fois le beurre et l’argent du beurre, il se réclame de Wittgenstein tout en marquant la différence entre l’intention anti-théorique et anti-scientifique de Wittgenstein et sa propre intention, qui est de remplacer une ethnographie imaginaire par une ethnographie réelle. (WSSS, 349)

Bloor will, so Bourdieu, zugleich den symbolischen Profit, der sich mit einer „legitimen“ Interpretation vom Standpunkt des „Kommentators“ verbindet, und die Freiheiten in der Aneignung und Verwendung Wittgensteins, die dem Standpunkt des „Forschers“ vorbehalten ist.[128] Bourdieus Ablehnung dieser Vermengung der Standpunkte ist offenbar in eine allgemeinere Kritik an den *science studies* eingebettet. Bourdieu kritisiert sie als einen Ort, wo die disziplinären Ansprüche der Sozialwissenschaften und der Philosophie durcheinandergehen: „un lieu indéfinissable, à mi-chemin entre la philosophie et la sociologie, où ils [Philosoph/innen und Soziolog/innen, MS] peuvent échapper aux juridictions et aux sanctions des deux disciplines“

---

[126] Dieser Punkt wurde in Zusammenhang mit der Rezeption Wittgensteins bereits von Chauviré bemerkt: „On connaît certes à Bourdieu une manière très personnelle d’utiliser les philosophes à ‚contre-emploi‘, l’histoire de la philosophie lui servant de magasin de fournitures pour un ‚bricolage‘ conceptuel très fécond.“ (Chauviré 1995, 549)

[127] Es muss hier noch einmal betont werden, dass die Auseinandersetzung mit Bloor und Lynch gleichzeitig relativ oberflächlich und in hohem Grad polemisch ist. Dennoch können, mit Vorsicht analysiert, einige Aspekte dieser Auseinandersetzung aufschlussreich sein.

[128] Bei aller Polemik vonseiten Bourdieus kann ihm insofern zugestimmt werden als der Status von Bloors „kreativer Lektüre“ tatsächlich nicht ganz klar wird (vgl. Bloor 1983, 3–4, 138) Dieses Problem setzt sich in die Debatte mit Lynch fort und führt dazu, dass darin unbestimmt bleibt, ob die Akkuratheit der Interpretation oder die Fruchtbarkeit der Anwendung Priorität hat (vgl. etwa Bloor 1992, 266).

(WSSS, 347). In diesem Sinn spricht er auch von „cette sorte de ‚paradis fiscal' théorique qu'est devenue la ‚sociologie-philosophie de la science'" (ibid.). Das Werk Wittgensteins in seiner Vieldeutigkeit, Komplexität und Radikalität eignet sich nach Bourdieu in besonderer Weise für eine Aneignung in diesem „theoretischen Niemandsland" (vgl. WSSS, 353).[129]

Es muss dementsprechend mit einigen Vorbehalten gesehen werden, wenn Bourdieu am Ende seiner Diskussion von Bloor und Lynch eine eigene „extension empirique de Wittgenstein" vorschlägt (vgl. Kapitel 2.4). Er verfolgt in dieser Auseinandersetzung tatsächlich eine Doppelstrategie: Einerseits spricht er sich prinzipiell gegen die Aneignungen Wittgensteins in der Wissenschaftssoziologie aus.[130] Andererseits stellt er Bloor und Lynch seine eigene „empirische Erweiterung" Wittgensteins entgegen und kritisiert „la manière, philosophiquement et sociologiquement simpliste, dont les sociologues l'ont réalisé" (WSSS, 350). Der Widerspruch zwischen beiden Strategien kann nur vermieden werden, wenn man annimmt, dass Bourdieu sich in seiner „Verwendung" ausschließlich am Standpunkt des „chercheur" situiert – und damit gleichzeitig alle Ansprüche aufgibt, seine Position in irgendeiner Weise durch Wittgenstein zu „legitimieren". Es ergibt sich so am Ende ein Bild der Bezugnahme auf Wittgenstein, das mit dem übereinstimmt, was Bourdieu an anderer Stelle über seine „Verwendung" Webers sagt: „[I]ch bin kein Exeget, ich wollte nicht die ‚Wahrheit' über Weber sagen, das ist nicht meine Arbeit, ich verstehe mich als Forscher, ich suche nach Denkanstößen, nach ‚Handwerkszeug' für die Forschung…" (Bourdieu 2000, 125)

Angesichts eines solchen „Gebrauchs" wird man sich vorsehen müssen, Bourdieus Soziologie oder seine Philosophie der Sozialwissenschaften vorschnell als „wittgensteinianisch" zu bezeichnen. Keineswegs ist es so, als hätte Bourdieu Wittgenstein gelesen, nach einer bestimmten „Interpretation" eine Menge von Grundaussagen aus seinem Werk gezogen und darauf seine „Theorie der Praxis" begründet. Wenn Bourdieu von Wittgenstein als einem „Retter in Zeiten intellektueller Not" spricht (vgl. CD, 18), weist er damit selbst darauf hin, dass Wittgenstein ihm in erster Linie in bestimmten Situationen und angesichts konkreter Forschungsprobleme

[129] Bourdieu scheint in diesem Kontext eine gewissermaßen „konservative" Position hinsichtlich möglicher „Disziplinenüberschreitungen" zwischen Soziologie und Philosophie zu vertreten (vgl. dazu auch Hacking 2004). Dies mag verwundern, wenn man sich Bourdieus eigenen Arbeitsstil vor Augen führt, der sich notorisch über Disziplinengrenzen hinwegsetzt. Bourdieus Position kann aber möglicherweise von seiner Überzeugung her verstanden werden, dass es die „relative Autonomie" des Feldes (der „Disziplin"), geknüpft an „Eintrittskriterien", ist, die der Wissenschaft ihre Besonderheit verleiht. In einem Bereich wie den *science studies* scheint Bourdieu diese Autonomie offenbar untergraben zu werden.

[130] „On voit bien que ce n'est que par un abus de pouvoir herméneutique que l'on peut enrôler Wittgenstein dans le camp des sciences positives, soit en lui demandant de donner sa caution à un relativisme radical qui est tout à fait contraire à ses intentions philosophiques les mieux attestées, soit en l'engageant aux côtés de ceux qui, dans les luttes théoriques au sein des sciences sociales, prônent l'abandon de l'intention explicative, et de toute la méthodologie scientifique qu'elle contraint d'engager, au profit de la simple description." (WSSS, 350)

„Werkzeuge“ lieferte, mit denen er arbeiten konnte – etwa im Fall des konkreten Problems der Parallelkusinenheirat und in der Abgrenzung vom Strukturalismus.

Das Fehlen einer systematischen Interpretation Wittgensteins bei Bourdieu verhindert es andererseits nicht, unter Verwendung aller einschlägigen Bemerkungen Bourdieus, eine systematische Antwort auf Probleme zu suchen, die von Wittgenstein aufgeworfen wurden. Auf diesem Weg kann versucht werden, „Bourdieus Auffassung des Regelfolgens“ zu konstruieren (vgl. Kapitel 3.2). Als Vorbereitung für diese „Konstruktion“ sollen zunächst aber, ausgehend von Wittgensteins Problem des Regelfolgens, einige „strukturelle Ähnlichkeiten“ – und Unterschiede – zwischen Bourdieu und Wittgenstein skizziert werden.

Regeln und Regelfolgen bei Wittgenstein

Die Überlegungen Wittgensteins zu Regeln und Regelfolgen sind vielleicht eines der facettenreichsten Themen seiner Spätphilosophie. Sie sprechen fundamentale Fragen in unterschiedlichen Bereichen der Philosophie an, der Sprachphilosophie, der Philosophie der Mathematik und der Philosophie der Psychologie (vgl. Glock 1996, 324, Puhl 1998, 120). Sie wurden in den letzten Jahrzehnten in einem Ausmaß kontrovers diskutiert, dass es schwierig erscheint, auch nur eine kurze Darstellung zu geben, ohne bereits in irgendeiner Weise eine exegetische oder philosophische Position zu beziehen.[131] Uneinigkeit herrscht in der Literatur nicht nur über den Ausgangspunkt, „das Problem des Regelfolgens“, über Wittgensteins Strategie im Umgang damit, seine „Antwort“ darauf und, allgemeiner, die Kriterien einer möglichen „Lösung“, sondern auch über die grundsätzliche Bedeutung des Problems innerhalb der Spätphilosophie Wittgensteins.[132] Unter diesen Voraussetzungen kann es hier nur darum gehen, einige wichtige Motive dieser Überlegungen zu skizzieren.[133] Die Auswahl orientiert sich dabei an Themen, die für Bourdieu von Belang sind: einerseits Momente, wo Bourdieu an Wittgenstein anknüpft oder eine Ähnlichkeit zwischen Überlegungen Bourdieus und Wittgensteins besteht, andererseits Momente, wo Spannungen und Unterschiede zwischen Wittgenstein und Bourdieu bemerkbar werden. Auf einzelne Aspekte kann dann in der Darstellung von Bourdieus „Lösung“ (vgl. Kapitel 3.2) zurückgegriffen werden. Die spätere systematische Diskussion (vgl. Kapitel 5) wird

[131] Stern fasst die Situation allgemein so zusammen: „[T]here is almost no agreement on even the most basic questions about how to understand Wittgenstein’s contribution to philosophy.“ (Stern 2004, 2) Und in Bezug auf die *Philosophischen Untersuchungen*: „[W]hile Wittgenstein is widely regarded as the most important philosopher of the twentieth century, there is almost no agreement on even the most basic questions about how to under the *Philosophical Investigations*.“ (Stern 2004, 186)

[132] Während Kripke das Problem des Regelfolgens als das Grundproblem von Wittgensteins Spätphilosophie bezeichnet (vgl. WRPL, vii), sehen Baker und Hacker darin nur eine Facette des prinzipielleren Problems der „Harmonie zwischen Sprache und Welt“ (vgl. Baker/Hacker 1984, xii).

[133] Dafür werden hier fast ausschließlich die beiden Hauptquellen der Regelfolgenüberlegungen verwendet, die *Philosophischen Untersuchungen* (postum 1953) und die *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (postum 1956).

sich ausschließlich mit dem Problem des Regelfolgens nach der Interpretation Kripkes befassen und Wittgenstein beiseitelassen.

Die Regelfolgenüberlegungen Wittgensteins beschäftigen sich mit einer ganzen Reihe unterschiedlicher, aber untereinander zusammenhängender Fragen: Wie werden Regeln erlernt? Wie werden Regeln verstanden? Wie werden Regeln befolgt? Worin liegt die Bedeutung einer Regel? Worauf beruhen die Kriterien der Richtigkeit in der Befolgung von Regeln? Wie ist der „Zwang" zu verstehen, den Regeln, insbesondere logische und mathematische Regeln, auszuüben scheinen? Unter diesen Fragen lassen sich zunächst zwei Problemkomplexe isolieren (vgl. Glock 1996, 325, Puhl 1998, 122): einerseits die Frage, was es bedeutet eine Regel (oder ein Wort) zu verstehen (PU, §§139–185); andererseits die Frage, worin die Normativität von Regeln besteht und wie sie ihre korrekte Anwendung festlegen können (PU, §§185–242).

Während so Einverständnis darüber herrscht, dass die Regelfolgenüberlegungen in den *Philosophischen Untersuchungen* etwa zwischen §§139–243 anzusiedeln ist, spielen einschlägige Bemerkungen zum Regelbegriff bereits an früherer Stelle eine Rolle (vgl. Puhl 1998, 122–127).[134] Die Reflexionen auf den Regelbegriff stehen zunächst im Zusammenhang mit dem zuvor eingeführten Begriff des „Sprachspiels", oder besser: der Methode der Konstruktion von „Sprachspielen" (vgl. PU, §§5, 7, 23). Durch die Verwendung des „Vergleichs" (vgl. PU, §130) zwischen Sprache und Spiel ist die Thematik von „Regeln" bzw. „Spielregeln" mehr oder weniger von Beginn an präsent. – Auch Bourdieu macht von der Analogie mit dem Spiel ausgiebigen Gebrauch (vgl. CD, 80–81). Schon diese gemeinsame „Sprache" legt in vielen Fällen eine Annäherung von Überlegungen Wittgensteins und Bourdieus nahe.

Wittgenstein ist von Beginn an gewissermaßen um eine Kasuistik oder eine „Physiognomie" (vgl. PU, §235) von „Regel" und „Regelfolgen" bemüht. Es werden verschiedene Fälle unterschieden, wie Regeln erklärt, erlernt und in einem Spiel verwendet werden. Es wird dabei etwa erwogen, dass die Regeln eines Spiels ohne Spielpraxis erlernt werden, oder aber, dass das Spiel ganz ohne explizite Regeln erlernt und „beherrscht" wird (vgl. PU, §31). Wittgenstein untersucht, in welchen Fällen man von „Regelfolgen" spricht und beobachtet, „daß dem, was wir Regel eines Sprachspiels nennen, sehr verschiedene Rollen im Spiel zukommen können" (PU, §53). Die Regel kann etwa ein Mittel im Unterrichten des Spiels sein oder ein „Werkzeug des Spieles selbst" (etwa eine Tabelle, an der man sich orientiert), oder aber die Regel kommt weder im Erlernen noch beim Spielen des Spiels vor und das Spiel wird durch bloße Konfrontation

[134] Bourdieu bezieht sich zur Unterscheidung der Bedeutungen von „Regel" eben auf eine dieser früheren Stellen (PU, §82), wo es darum geht, was „einer Regel folgen" alles bezeichnen kann.

mit den Handlungen anderer erlernt.[135] In diesem Fall kann man „die Regel, der gefolgt wird" aber die Regelmäßigkeiten nennen, die von einem außenstehenden Beobachter festgestellt werden: „[W]ir sagen, es werde nach den und den Regeln gespielt, weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann, – wie ein Naturgesetz, dem die Spielhandlungen folgen" (PU, §54). – Beschreibungen wie diese, die sich auf die Situation der ethnologischen Beobachter/innen anwenden lassen, boten Bourdieu zweifellos Anknüpfungspunkte. Wie nebenbei entsteht durch die Beschreibungen Wittgensteins auch ein Bild des „Gebrauchs" von Regeln in sozialen Interaktionen.

Auch §82, den Bourdieu häufig zur Unterscheidung der Bedeutungen von „Regel" anführt (vgl. ETP, SP), ist darum bemüht, zu zeigen, in welchem Sinn der Ausdruck „einer Regel folgen" gebraucht werden kann. Diese Stelle ist zugleich in die Abgrenzung von einer Auffassung der Sprache als Kalkül eingebettet, die Wittgenstein im *Tractatus* noch selbst vertreten hatte und die annimmt, „daß, wer einen Satz ausspricht und ihn *meint*, oder *versteht*, damit einen Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln" (PU, §81, vgl. auch Bouveresse 1995, 574, Puhl 1998, 124). Demgegenüber fragt Wittgenstein, wie solche Regeln denn zu verstehen sind – vor allem, wenn weder die Beobachtung des Handelns noch die Auskunft des Handelnden Regeln erkennen lässt. Tatsächlich ist unsere Verwendung von Wörtern nicht überall „von Regeln begrenzt". Wittgenstein zeigt dies am Begriff „Spiel" (vgl. PU, §§66–71), an Eigennamen (vgl. PU, §79) und an anderen Wörtern wie „Sessel" (vgl. PU, §80). Dass die Verwendung dieser Wörter nicht durch Regeln bestimmt ist, heißt andererseits aber nicht, dass sie ohne Bedeutung gebraucht werden. Dies wird insbesondere am Begriff „Spiel" vorgeführt. Als „Spiel" bezeichnen wir eine Reihe von Erscheinungen, die nicht *ein* Wesensmerkmal gemeinsam haben, sondern untereinander eine „Familienähnlichkeit" aufweisen.[136] Es ist nicht möglich, ein für alle Mal zu sagen, was als „Spiel" zu bezeichnen ist und was nicht, also eine „Grenze" um den Begriff zu ziehen (vgl. PU, §§68–71) bzw. in „überall von Regeln zu begrenzen" (vgl. PU, §84).[137] Der Begriff besitzt eine gewisse Unbestimmtheit, ist „ein Begriff mit verschwommenen Rändern" (PU, §71). Die Anwendung des Wortes „Spiel" ist so nicht von strengen Regeln bestimmt. Trotz dieser „Unbestimmtheit" ist aber möglich, etwas mit dem Wort „Spiel" zu meinen:

> „Aber dann ist ja die Anwendung des Wortes nicht geregelt; das ‚Spiel' welches wir mit ihm spielen, ist nicht geregelt." – Es ist nicht überall von Regeln begrenzt; aber es gibt ja auch keine Regel dafür

[135] „Man lernt das Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen." (PU, §54)

[136] Im Fall der Sprache heißt es: „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*." (PU, §65)

[137] Auch wenn für bestimmte *Zwecke* durchaus solche Grenzen festgesetzt werden können (vgl. PU, §69).

z. B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln. (PU, §68)[138]

Was §82 und weitere Stellen unter anderem aufzeigen, ist, dass etwas ganz Analoges für den Begriff „Regel" gilt. Auch die Ausdrücke „Regel" und „Regelfolgen" besitzen nicht *eine* „feste Bedeutung", sondern beziehen sich auf eine Reihe von Phänomenen, die untereinander im Verhältnis einer „Familienähnlichkeit" stehen (vgl. Glock 1996, 324, Puhl 1998, 123, Sluga 2011, 118).[139] – Bourdieu konnte hier, scheint es, an zumindest zwei Aspekte anknüpfen: Einerseits besteht eine gewisse Analogie zwischen Wittgensteins Kritik am Bild der Sprache als Kalkül und Bourdieus Kritik am Bild der Praxis als „Exekution" von unbewussten Regeln (die Theorie der Praxis des Strukturalismus). Andererseits lässt sich annehmen, dass Wittgensteins Betonung des Unbestimmten und Vagen im praktischen Gebrauch von Wörtern einen gewissen Einfluss auf Bourdieus Charakterisierung der spezifischen „Logik der Praxis" hatte (vgl. ETP, 321–337, SP, 135–165, vgl. auch Kapitel 3.1).

Wittgenstein geht auch so an die Frage, wie ein Begriff etwas bedeuten kann ohne von Regeln „begrenzt" zu sein, dass er umgekehrt fragt, wie ein Spiel aussehen würde, das tatsächlich „überall von Regeln begrenzt ist" (PU, §84). In diesem Zusammenhang stößt er auf die Grundlage des späteren Regressarguments (vgl. Puhl 1998, 128). In einem völlig von Regeln bestimmten Spiel wären alle möglichen Zweifel im Vorhinein durch Regeln ausgeräumt: „Können wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt? Und einen Zweifel, den *jene* Regel behebt – und so fort?" (PU, §84) Dass wir uns diese Zweifel und die entsprechenden, sie behebenden Regeln denken können, bedeutet aber nicht, dass es tatsächlich unendlich viele solcher „Anwendungsregeln" braucht, um mit einem Wort etwas meinen zu können. Es stellt sich allerdings die Frage, wie es kommt, dass wir im Befolgen von Regeln keine Zweifel haben. Denn jede Regel – selbst in der Gestalt eines Wegweisers oder einer Tabelle (vgl. PU, §§85–86) – kann auf unendlich viele verschiedene Weisen gedeutet und ausgeführt werden. Bräuchte es eine unendliche Zahl von „Anwendungsregeln", ist nicht ersichtlich, wie wir jemals einer Regel folgen könnten.

---

[138] Ähnliches gilt von der Verwendung von Eigennamen: „Ich gebrauche den Namen ‚N' ohne *feste* Bedeutung. (Aber das tut seinem Gebrauch so wenig Eintrag, wie dem eines Tisches, daß er auf vier Beinen ruht, statt auf dreien und daher unter Umständen wackelt.)" (PU, §79)

[139] Vgl. dazu auch: „Note, we are not saying ‚*what a rule is*' but just giving different applications of the word ‚rule': and we certainly do this by giving applications oft the words ‚expression of a rule'." (Wittgenstein [1958] 2008, 98) Sluga beschreibt ein „Spektrum" von Erscheinungen, die als „Regel" bezeichnet werden: „At one end of the field of resemblances rules get close to individual orders, commands, requests and the like; at the other ende they include universal prescriptions and commandments […]. While some rules impose requirements, others are permissive […]. While some rules are precise in what they demand, others are only loosely suggestive; while some appear to determine their application with iron necessity, others are open to interpretation" (Sluga 2011, 118–119).

Es ist an dieser Stelle wichtig, zwischen dem philosophischen Problem und dem empirischen Sachverhalt zu unterscheiden: Es wird nicht bezweifelt, dass wir in der Praxis Regeln zum größten Teil erfolgreich befolgen und uns, sofern ein Zweifel besteht, mit „Anwendungsregeln" helfen.[140] Vom Wegweiser heißt es: „[E]r läßt manchmal einen Zweifel offen, manchmal nicht. Und dies ist nun kein philosophischer Satz mehr, sondern ein Erfahrungssatz." (PU, §85) Doch die Frage bleibt, wie es dazu kommt, dass eine Regel ein bestimmtes Verhalten vorzugeben, ja zu „erzwingen" scheint und wir ihr „selbstverständlich" (vgl. PU, §238) oder „blind" (vgl. PU, §219) folgen. – In diesen groben Zügen weist das Regressargument Wittgensteins gewisse Ähnlichkeiten mit demjenigen auf, das Bourdieu – ohne allerdings Wittgenstein zu erwähnen – gegen die Vorstellung der Praxis als Regelbefolgung vorbringt (vgl. ETP, 301). Die Anwendung selbst der explizitesten Regeln verlangt Bourdieu zufolge eine „praktische Beherrschung".

Das Regressargument wird später anhand expliziter mathematischer Regeln wieder aufgegriffen (vgl. PU, §§139–146). Nachdem diskutiert wurde, was es bedeutet eine Regel zu „verstehen" (vgl. PU, §§139–184) stellt sich diejenige Frage, die, vor allem in Anschluss an Kripke, als „Problem des Regelfolgens" bezeichnet wurde: Wie kann eine Regel ihre korrekte Anwendung bestimmen? Das Problem wird am Beispiel des Fortsetzens einer Zahlenreihe dargestellt (vgl. PU, §§143, 151, 185). Im gegebenen Fall hatte ein Schüler das Bilden von Reihen der Form „+n" an Zahlen zwischen 0 und 1000 gelernt:

> Wir lassen nun den Schüler eine Reihe (etwa „+ 2") über 1000 hinaus fortsetzen, – da schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.
>
> Wir sagen ihm: „Schau, was du da machst!" – Er versteht uns nicht. Wir sagen: „Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!" – Er antwortet: „Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen." […] Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärungen hin, so, wie *wir* den Befehl: „Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.". (PU, §185)

Es stellen sich hier eine Reihe von Fragen: Welche Gründe haben wir, zu sagen, dass der Schüler falsch gehandelt hat? Wie ist zu entscheiden, worin die richtige Fortsetzung der Reihe besteht? Auf welche Weise ist der Übergang von einer Zahl zur nächsten bestimmt? Worin besteht

[140] Solche „Anwendungsregeln" können in bestimmten Situationen durchaus erforderlich sein. Es können damit aber nicht alle *möglichen* Zweifel ausgeräumt werden: „Eine Erklärung dient dazu, ein Mißverständnis zu beseitigen, oder zu verhüten – also eines, das ohne die Erklärung eintreten würde; aber nicht: jedes, welches ich mir vorstellen kann." (PU, §87)

die „Unerbittlichkeit“ mathematischer Regeln, die die Fortsetzung der Reihe in einer unendlichen Zahl von Fällen festzusetzen scheinen? Wie verhält sich der Ausdruck der Regel zur Anwendung der Regel?[141]

In seiner Diskussion schließt Wittgenstein einige mögliche Antworten auf diese Fragen aus (vgl. Glock 1996, 325–326): (1) Mentalismus: Dieser Auffassung zufolge ist es ein geistiger Vorgang oder Zustand, der die Bedeutung der Regelformulierung und die korrekte Fortsetzung der Reihe festlegt, eine „Deutung“, ein „Meinen“ oder eine „Intuition“ (vgl. PU, §§186–188). Eines der Probleme, das sich hier stellt, ist ein „Regress der Deutungen“: Wie ist wiederum die Deutung der Regel zu deuten bzw. zu „befolgen“? Eine „Deutung“ fügt der Regelformulierung gewissermaßen nur ein weiteres Zeichen hinzu, bringt uns der „Anwendung“ aber nicht näher: „Jede Deutung hängt, mitsamt dem Gedeuteten in der Luft; sie kann ihm nicht als Stütze dienen. Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.“ (PU, §198) Dieser Regress deckt nach Wittgenstein ein „Missverständnis“ auf und weist darauf hin, dass das Befolgen einer Regel nicht auf einem „Deuten“ der Regelformulierung beruhen kann (vgl. PU, §201). (2) Mechanismus oder Dispositionalismus: Das korrekte Befolgen der Regel wird durch das Vorhandensein eines Mechanismus oder einer Disposition erklärt, die Reihe in bestimmter Weise fortzusetzen (vgl. PU, §§149, 198). Ein Problem dieser Auffassung besteht darin, dass sie nicht der Normativität von Regeln gerecht wird, der Tatsache also, dass man korrektes von unkorrektem Befolgen der Regel unterscheidet (vgl. Glock 1996, 325). Wenn die Bedeutung der Regel in einer Disposition liegt, in bestimmter Weise auf die Regelformulierung zu reagieren, kann bei einem unerwarteten Verhalten nicht unterschieden werden, ob man es mit einem Fehler im Befolgen der Regel oder dem korrekten Befolgen einer anderen Regel zu tun hat.[142] Wittgensteins Betonung der Wichtigkeit von „Abrichtung“ im Erlernen von Regeln ist dementsprechend nicht so zu verstehen, dass hier eine einfache Konditionierung stattfindet.[143] (3) Platonismus: Die Regel wird hier als nicht-mentale, eigenständige abstrakte Entität verstanden, die von der Regelformulierung bezeichnet wird. Nach dieser Entität, die bereits alle Schritte enthält richtet sich die

[141] „Was hat der Ausdruck der Regel – sagen wir, der Wegweiser – mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da?“ (PU, §198)

[142] Vgl. dazu Kripkes Auseinandersetzung mit dem Dispositionalismus (WRPL, bes. 28–32): „Suppose I do mean addition by ‚+‘. What is the relation of this supposition to the question how I will respond to the problem ‚68+57‘? The dispositionalist gives a *descriptive* account of this relation: if ‚+‘ meant addition, then I will answer ‚125‘. But this is not the proper account of the relation, which is *normative*, not descriptive. The point is *not* that, if I meant addition by ‚+‘, I *will* answer ‚125‘, but that, if I intend to accord with my past meaning of ‚+‘, I *should* answer ‚125‘. […] The relation of meaning and intention to future action is *normative*, not *descriptive*.“ (WRPL, 37) Diese Kritik des Dispositionalismus wird im Folgenden noch eine wichtige Rolle spielen (vgl. Kapitel 5.1).

[143] „W.s recurrent talk of training is not a manifestation of a stimulus/response conception of accord with a rule. It is a training in a normative activity. The pupils learns what to do, and also what is to be done, what is called ‚right‘, ‚in accord with this rule‘, ‚correct‘“ (Baker/Hacker [1985] 2009, 119).

Beurteilung der Korrektheit der Anwendung. Die beherrschende Vorstellung ist hier die von „unsichtbar bis ins Unendliche gelegten Geleisen“ (vgl. PU, §218). Ein Problem liegt aber darin, dass wir uns in irgendeiner Weise auf diese abstrakte Entität beziehen, sie „deuten“ und in Handlungen „übersetzen“ müssen (vgl. Glock 1996, 326). Damit besteht wieder die Gefahr eines Regresses.[144] – Es wird noch darauf zurückzukommen sein (vgl. Kapitel 3.2), dass Bourdieu in ganz ähnlicher Weise „psychologische“ (oder „subjektivistische“) und „mechanistische“ (oder „objektivistische“) Auffassungen des Befolgens von Regeln ausschließt (vgl. WSSS, 352).

Wittgensteins Zurückweisung dieser unterschiedlichen Antworten findet nach der Auffassung vieler Kommentatoren ihren Höhepunkt in der Formulierung eines „Paradoxes“:

> Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch. (PU, §201)[145]

Das Paradox besteht darin, dass eine Regel, egal wie eindeutig sie formuliert sein mag, mit jeder möglichen Verhaltensweise kompatibel erscheint und also eine bestimmte Verhaltensweise nicht festzulegen vermag. In diesem Zusammenhang (und besonders in Anschluss an Kripkes Interpretation) ist es vor allem fraglich, ob Wittgenstein eine „skeptische“ oder eine „antiskeptische“ Position vertritt. Der „skeptischen“ Position zufolge ist der Schluss zu ziehen, dass eine Regel ihre Anwendung nicht festlegen kann. Es besteht gewissermaßen eine Kluft zwischen Regelformulierung und Anwendung und es bedarf anderer Faktoren, um zu erklären, wie wir einer Regel folgen können. Die „anti-skeptische“ Position hingegen lehnt gerade die Voraussetzung der Frage nach dem Verhältnis von Regelformulierung und Anwendung ab. Tatsächlich spricht Wittgenstein davon, dass ein „Fehler“ (vgl. PU, §189) oder ein „Missverständnis“ (vgl. PU, §201) darin liegt, zu fragen, wie eine Regelformulierung eine Verhaltensweise bestimmen kann. Die „anti-skeptische“ Position betont, dass von einer Regel gar nicht unabhängig von ihren Anwendungen gesprochen werden kann (vgl. Baker/Hacker [1985] 2009, 81–97, Glock 1996, 327, Stern 2004, 168). Die Beziehung zwischen der Regel und ihrer korrekten Anwendung wird, wie die Relation zwischen Intention und Erfüllung oder zwischen Satz und

[144] Nach Kripke geraten wir wieder auf diese Bahn, sobald ein mentaler Zustand involviert ist: „Platonic objects may be self-interpreting, or rather, they may need no interpretation; but ultimately there must be some mental entity involved that raises the sceptical problem.“ (WRPL, 54)

[145] In anderer Formulierung: „Lässt sich nicht alles aus allem vermittels *irgend* einer Regel – ja nach jeder Regel mit entsprechender Deutung – ableiten?“ (BGM, I, §7)

Wahrheitsbedingungen, als eine „interne Relation“ aufgefasst.[146] Damit wird gerade die Vorstellung einer „Kluft“ zwischen Regelformulierung und Anwendung zurückgewiesen: „*This* rule would not be the rule that it is, nor would *this* act be the act that it is, if this act did not *count* as being in accord with this rule. Because the relation is internal, no intermediary can be interposed between its two terms to effect a connection.“ (Baker/Hacker [1985] 2009, 87) – Tatsächlich diskutiert auch Bourdieu in seinen späten Arbeiten die Frage, wie eine Regelformulierung ihre Anwendung „determinieren“ kann (vgl. SSR, 84, WSSS, 352–353) – vermutlich unter dem Eindruck der Debatte zwischen Bloor und Lynch. Er zieht dabei die anti-skeptische Interpretation Lynchs deutlich der skeptischen Lesart Bloors vor (vgl. WSSS, 349).

Es stellt sich die Frage, welche Ressourcen Wittgenstein selbst für eine Antwort auf das „Regelparadox“ bietet. Gegen die oben skizzierten Positionen betont Wittgenstein, dass das Regelfolgen als „Praxis“ verstanden werden müsse. Nachdem der Regress der Deutungen darauf hingewiesen hatte, dass es „eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir ‚der Regel folgen‘, und was wir ‚ihr entgegenhandeln‘ nennen“ (PU, §201), heißt es: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis.“ (PU, §202) Unter „Praxis“ kann bei Wittgenstein nun Mehreres verstanden werden (vgl. Baker/Hacker [1985] 2009, 140–142). Es ist allerdings naheliegend, darunter eine „soziale Praxis“ zu verstehen.[147] Darauf weisen Wittgensteins Aussagen hin, „einer Regel folgen“ sei eine „Gepflogenheit“: „Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. […] Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).“ (PU, §199, vgl. auch, 32) Wittgenstein hebt hervor, dass es sich hier um eine Bemerkung zur „Grammatik“ des Ausdrucks „einer Regel folgen“ handelt. Ein Regelfolgen ist also ohne eine bestehende Praxis innerhalb einer sozialen Gemeinschaft nicht denkbar: „Die Anwendung des Begriffs ‚einer Regel folgen‘ setzt eine Gepflogenheit voraus.“ (BGM, VI, §21)[148]

[146] Baker und Hackers Definition „interner Eigenschaften“ und „interner Relationen“ lautet, in Anschluss an den *Tractatus*: „A property is internal if it is unthinkable that its bearer should not possess it, and a relation between two objects is internal if it is unthinkable that *these* two objects should not stand in this relation (TLP 4.123). So internal properties and relations are partly constitutive of the natures of the things whose attributes they are. If F is an internal property of A-s, then if something lacks the property of being F it is not an A – we would not call something an A unless it were F.“ (Baker/Hacker [1985] 2009, 85, Fn. 3)

[147] In der Literatur stehen sich „kollektivistische“ und „individualistische“ Lesarten gegenüber (vgl. Sluga 2011, 117 für weitere Hinweise).

[148] Ähnlich auch McGinn: „The grammar of our concept of following a rule, the way this concept functions, connects the notion of following a rule with the existence of a practice, or form of life in which there is a customary usage, which provides the background to its application.“ (McGinn [1997] 2013, 125)

Regeln und Regelfolgen sind nach Wittgenstein in eine „Lebensform“, in eine „gemeinsame menschliche Handlungsweise“ (PU, §206) eingebettet.[149] Dies stellt die Grundlage für unsere Fähigkeit dar, Regeln überhaupt zu folgen (vgl. Sluga 2011, 118). Denn das Wort „Regel“ ist mit den Wörtern „gleich“ und „Übereinstimmung“ verwandt und sogar „verwoben“ (vgl. PU, §§224–225). Was aber als „gleich“ oder „korrekte Fortsetzung“ zählt, ist abhängig von einer „Übereinstimmung“.[150] Es handelt sich hier allerdings nicht um eine „Übereinstimmung der Meinungen“, in dem Sinn, dass ein Konsens der Gemeinschaft festlegen würde, was als richtige oder falsche Anwendung der Regel gilt: „Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU, §241) Auf einer solchen „Übereinstimmung“ beruht letztlich die Eindeutigkeit, die „Selbstverständlichkeit“ (PU, §238) und der „Zwang“ der Regel. In diesem Sinn könnte man sagen, dass eine gewisse Regelmäßigkeit der „Lebensform“ – eine Regelmäßigkeit im Sprechen und Handeln – die Voraussetzung für ein „Regelfolgen“ darstellt.[151] – Ähnliches hat wohl Bourdieu im Sinn, wenn er dem „theoretischen“ Teil von *Le sens pratique* §217 voranstellt, in dem die Rede vom „harten Felsen“ ist, auf den man stößt, wenn man mit Erklärungen und Rechtfertigungen des Handelns an ein Ende gelangt und sagen muss: „So handle ich eben.“ Bourdieu zielt dabei wohl besonders auf die dargestellten Ausführungen zu „Praxis“, „Gepflogenheiten“ und „Lebensform“ ab. Wenn er von „Praxis“ spricht, meint er, ähnlich wie Wittgenstein, ein „Handeln ohne Gründe“ (vgl. PU, §211), das weder als „Exekution“ von Regeln noch als Resultat mechanischer Determinierung gedacht wird und in den Regularitäten einer „Lebensform“ verankert ist.

Auf dieser Grundlage wird bei Wittgenstein schließlich auch der „Zwang“ verstanden, der von Regeln der Mathematik oder der Logik ausgeht. Es handelt sich dabei nicht um einen „kausalen“ Zwang, wie das Bild von den ins Unendliche gehenden Gleisen suggeriert, sondern um eine Erscheinungsform von sozialen Zwängen: „Man kann aber dennoch sagen, daß die Schlußgesetze uns zwingen; in dem Sinne nämlich, wie andere Gesetze in der menschlichen Gesellschaft. […] Wer anders schließt, kommt allerdings in Konflikt: z. B. mit der Gesellschaft; aber auch mit andern praktischen Folgen.“ (BGM, I, 116) Dieser Zwang beruht letztlich ebenso auf einer „Übereinstimmung“ in der Verwendung von Begriffen, einer Übereinstimmung in einer

[149] Wie diese „Einbettung“ verstanden werden kann und welchen Sinn der schillernde Begriff der Lebensform hat, ist umstritten (vgl. Savigny 1998, bes.7, 27–39).

[150] „Es ist von der größten Wichtigkeit, daß zwischen den Menschen beinahe nie ein Streit darüber entsteht, ob die Farbe dieses Gegenstandes dieselbe ist wie die Farbe jenes; die Länge dieses Stabes wie die Länge jenes, etc. Diese friedliche Übereinstimmung ist die charakteristische Umgebung des Gebrauchs des Wortes ‚gleich‘.“ (BGM, VI, §21)

[151] „[O]ur practice of having rules and following them relies on more basic forms of behavior. Regularity of action, we may summarize, is more basic than acting on rules.“ (Sluga 2011, 118)

Tätigkeit: „Das mathematische Muß ist nur ein andrer Ausdruck dafür, daß die Mathematik Begriffe bildet. Und Begriffe dienen zum Begreifen. Sie entsprechen einer bestimmten Behandlung der Sachlagen." (BGM, VII, §67) In diesem Sinn wird auch der mathematische Beweis als „Teil einer Institution" und „Brauch" begriffen (BGM, III, §36). So wie eine „Übereinstimmung der Lebensform" Voraussetzung des Regelfolgens im Allgemeinen ist, ist sie Voraussetzung der Logik und Mathematik: „Die Übereinstimmung der Menschen, die eine Voraussetzung des Phänomens der Logik ist, ist nicht eine Übereinstimmung der *Meinungen*, geschweige denn von Meinungen über die Fragen der Logik." (BGM, VI, §49, vgl. VI, §30) – Bourdieu kann auf diese Überlegungen in der Formulierung seines „historistischen Rationalismus" zurückgreifen. Bei Wittgenstein findet er eine Konzeption vor, wo die Mathematik einerseits als autonomes „Netz von Normen" (BGM, VII, §67) gedacht wird, diese Normen aber zugleich auf der historischen Grundlage einer bestimmten „Lebensform" stehen.

In einigen Hinsichten bestehen allerdings auch durchaus Spannungen zwischen den Auffassungen Wittgensteins und denjenigen Bourdieus. Zu erwähnen ist vor allem Wittgensteins Ablehnung von „kausalen" Auffassungen des Regelfolgens. Insbesondere seine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff „Disposition" kann Bourdieus Ansichten zum Regelfolgen problematisch erscheinen lassen (vgl. Chauviré 1995, 550). Bouveresse hat darauf hingewiesen, dass Wittgenstein dispositionelle Aussagen letztlich als Aussagen über einen zugrunde liegenden „Mechanismus" versteht: „Dispositional statements are always at bottom statements about a mechanism, and have the grammar of statements about a mechanism." (zitiert nach Bouveresse 1999, 61) Die Analogie des Regelfolgens mit der Funktionsweise einer Maschine ist nach Wittgenstein aber oft irreführend. Auch im Fall des Regelfolgens scheint Wittgenstein eine „mechanistische" Erklärung abzulehnen, weil sie nicht die Normativität von Regeln berücksichtigt: Nicht die Regel wird aus dem Funktionieren einer Maschine abgelesen, sondern das Funktionieren der Maschine an der Regel gemessen (vgl. Glock 1996, 325). Tatsächlich lehnt auch Bourdieu „mechanistische" Vorstellungen der Praxis ab, bedient sich aber, über den Begriff des Habitus, ausgiebig dispositioneller Erklärungen. Es stellt sich hier die Frage, wie die Dispositionen des Habitus ohne Rekurs auf Analogie mit der Maschine verstanden werden können. Einige Ansätze dazu wird die Auseinandersetzung mit Bourdieus Begriff von Dispositionen liefern (vgl. Kapitel 3.1).

Bei Wittgenstein findet sich aber nicht nur eine Kritik an kausalen Auffassungen des Regelfolgens, sondern auch eine allgemeinere Ablehnung von „Erklärungen" und, damit verbunden, von jeglicher „Theorie" in der Philosophie. So heißt es etwa: „Richtig war, dass unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. […] Und wir dürfen keinerlei

Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten." (PU, §109) Oder: „Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären." (PU, §126) Solche Bemerkungen haben Anlass zu einer „quietistischen" Lesart der Überlegungen zum Regelfolgen gegeben (vgl. Stern 2004, 169). Demzufolge ist es nicht Wittgensteins Ziel, eine positive „Theorie" des Regelfolgens auf der Basis von „Praxis", „Gepflogenheiten" und „Lebensform" zu geben. Es gehe ihm vielmehr um die Auflösung eines „Missverständnisses", an deren Ende sichtbar wird, dass es tatsächlich kein philosophisches Problem des Regelfolgens gibt.[152] – Die Ablehnung von „Erklärung" und „Theorie" wurde auch so verstanden, dass bei einer Fortsetzung von Wittgensteins Überlegungen in die Sozialwissenschaften keine Ansprüche mehr auf „Erklärung" gestellt werden dürften und man sich stattdessen mit „Beschreibung" zufriedengeben müsste (vgl. Lynch 1992, 246–247, 256–259). Tatsächlich lassen sich auch die Bemerkungen Wittgensteins zu Frazer teilweise in diese Richtung interpretieren (vgl. Wittgenstein 1967, 234–236, 241). Es ist fraglich, welche Konsequenzen diese Überlegungen für Bourdieus „Theorie" des Regelfolgens und seine ambitionierte explikative Soziologie haben.[153]

In diesem knappen Überblick lassen sich also einerseits Bereiche erkennen, wo eine Ähnlichkeit zwischen Bourdieu und Wittgenstein besteht oder eine tatsächliche Anknüpfung stattgefunden hat: die Kritik an der Vorstellung, unser Sprachgebrauch bzw. Verhalten sei „überall durch strenge Regeln begrenzt"; die Ablehnung von mentalistischen oder mechanistischen, jedenfalls aber „intellektualistischen" Vorstellungen des Regelfolgens; die Betonung von Lernprozessen und „Abrichtung"; und die Auffassung des Regelfolgens als einer gemeinschaftlichen Praxis, die in andere Tätigkeiten bzw. in eine „Lebensform" eingebettet ist. Andererseits treten Bereiche hervor, wo sich Spannungen zwischen den Projekten Wittgensteins und Bourdieus abzeichnen: die Ablehnung kausaler Auffassungen des Regelfolgens, insbesondere die Kritik an dispositionalistischen Vorstellungen; und die Vorbehalte gegenüber einer positiven „Theorie" des Regelfolgens.

[152] „Wittgenstein aims to show us that there is no philosophical problem about rule-following, or determinate meaning. On this approach, Wittgenstein aims to get rid of arguments about meaning, not provide a theory of it. […] According to the quietist, Wittgenstein's invocation of forms of life is not the beginning of a positive theory of practice, or a pragmatist theory of meaning, but rather is meant to help his readers get over their addiction to theorizing about mind and worlrd, language and reality." (Stern 2002, 354–355)

[153] Nach Bouveresses Interpretation sind Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer durchaus mit Bourdieus Soziologie vereinbar (vgl. Bouveresse 1977). Auch Bourdieu selbst scheint dieser Ansicht zu sein (vgl. SP, 21–23, CD, 90).

Konklusion

Aus der kurzen Darstellung Wittgensteins wird ersichtlich, dass sich die Probleme Wittgensteins und Bourdieus nicht unbedingt decken. Auf der einen Seite stehen die Fragen, wie Regeln überhaupt verstanden und befolgt werden können, wie sich die Regelformulierung zur Regelanwendung verhält und wie Regeln als Standards der Korrektheit dienen können. Auf der anderen Seite wird gefragt, wie beobachtbare Regularitäten auftreten und sich reproduzieren können, ohne eine bewusste (oder unbewusste) Befolgung von Regeln zu involvieren (vgl. CD, 81), wie sich unterschiedliche Phänomene von Regelmäßigkeit und Regulierung in der sozialen Welt zueinander verhalten und worin die „sozialen Bedingungen der Wirksamkeit von Regeln" (vgl. CD, 104) bestehen. Trotz unterschiedlicher „Erkenntnisinteressen" besteht aber eine gewisse Überschneidung beider Problemkomplexe: In beiden Fällen geht es um die Grundlagen regelkonformen Verhaltens und regelmäßiger „Praxis" und um die Verwendung von Regeln in sozialen Interaktionen.

Ob man vor diesem Hintergrund Bourdieus Soziologie oder seine Philosophie der Sozialwissenschaften als „wittgensteinianisch" bezeichnen will, ist letztlich davon abhängig, welche Kriterien man für die Zuschreibung dieser Filiation ansetzt. Sofern man darunter das Bemühen um maximale Konsistenz mit den Annahmen Wittgensteins versteht, trifft die Bezeichnung auf Bourdieus gewissermaßen offensiv kreative Lektüre kaum zu. Bourdieu ließ sich in seiner „Theorie der Praxis", ebenso wie in seiner Wissenschaftssoziologie, von Wittgenstein „inspirieren" und verwendete Überlegungen Wittgensteins als „Werkzeuge", etwa in der Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus. Keineswegs aber leitete er seine Position aus einer Lektüre Wittgensteins ab (vgl. Rehbein 2013, 123). Den Nachweis, dass die Beschäftigung Bourdieus mit dem Regelbegriff relativ unabhängig von Wittgenstein ist und ursprünglich in konkrete empirische und theoretische Debatten innerhalb der Ethnologie eingebettet war, erbringen die frühen Arbeiten zu Verwandtschaft und Heirat, die ohne einen Verweis auf Wittgenstein auskommen.

Es wurde gezeigt, dass Bourdieus „Gebrauch" Wittgensteins in einer allgemeineren Haltung im Umgang mit philosophischen Ressourcen in der sozialwissenschaftlichen Arbeit verankert ist. Zu bemerken ist dabei, dass Bourdieus Verwendung Wittgensteins, mit seiner strikten Trennung der Standpunkte von „chercheur" und „commentateur" durchaus gewisse Vorteile zu bieten scheint: Es kann damit die Integrität von Wittgensteins philosophischem Projekt gewahrt werden, ohne sich andererseits die Möglichkeit einer kreativen Verwendung seiner Überlegungen zu nehmen. Die Nichtübereinstimmungen mit Wittgenstein, etwa hinsichtlich der Ableh-

nung von positiver „Theorie“ oder von „Erklärungen“, scheinen für Bourdieu weniger problematisch als für die „empirischen Fortsetzungen“ von Bloor und Lynch, die beide das legitime Erbe Wittgensteins für sich in Anspruch nehmen (vgl. Bloor 1983, 183, Lynch 1992, 217–218). Bourdieu kann Wittgensteins strikte Trennung der Arbeit der Philosophie und der Arbeit der Wissenschaften sogar in seine eigene Auffassung von der Autonomie wissenschaftlicher Felder integrieren. Er kann sich sichtlich eine „Zusammenarbeit“ zwischen einer Philosophie wie derjenigen Wittgensteins und seiner eigenen Soziologie vorstellen (vgl. MP, 50–52), bei der die Eigenständigkeit beider Disziplinen gewahrt bleibt. – Werden, wie es in diesem Kapitel geschehen ist, die unterschiedlichen Kontexte und Funktionen von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff untersucht, kann daraus am Ende, scheint es, ein besseres Verständnis von Bourdieus Verhältnis zu Wittgenstein hervorgehen.

3. Eine relational-dispositionalistische Theorie von Regeln, Regularitäten und Regelfolgen

Bisher stand vor allem die negative Seite von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff im Vordergrund: die Kritik an Deszendenz- und Allianztheorie in der Verwandtschaftsethnologie, die Abgrenzung von Strukturalismus und Legalismus in der Theorie der Praxis, die Widerlegung „scholastischer" Auffassungen der wissenschaftlichen Praxis und die Zurückweisung „relativistischer" Interpretationen Wittgensteins in der Wissenschaftssoziologie. Die Aufgabe des gegenwärtigen Kapitels ist es, Bourdieus positive Theorie des Verhältnisses von Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen darzustellen. In möglichst kohärenter Weise sollen die Antworten erörtert werden, die Bourdieu auf der Grundlage seiner Theorie sozialen Handelns auf die bisher aufgeworfenen Fragen zu geben vermag. Es wird dabei das Bild einer „relationalen" und „dispositionalistischen" Theorie von Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen entstehen.[154]

Die Darstellung erfolgt in zwei Schritten. Zunächst (3.1) wird Bourdieus Auffassung von Regeln und Regularitäten unabhängig von Wittgensteins Problem des Regelfolgens untersucht. Die leitende Frage ist hier, wie sich regelmäßige Praktiken und statistisch erfassbare Regelmäßigkeiten ohne bewusste oder unbewusste Regelbefolgung durch die Akteur/innen herstellen, aufrechterhalten und reproduzieren. In der Rekonstruktion von Bourdieus Antwort auf diese Frage werden einige zentrale Ideen seiner Theorie beleuchtet: der „praktische Sinn" oder „Spielsinn"; der Habitus; der Begriff der Disposition; die Inkorporierung von Regelmäßigkeiten bzw. Strukturen; die spezifische „Logik der Praxis"; und der Begriff des Feldes. Vor allem gilt es, die für Bourdieus Handlungstheorie zentrale Relation von Habitus und Feld zu verstehen. Handeln wird demgemäß als ein „Zusammentreffen zweier Geschichten" in der Gestalt der inkorporierten Strukturen des Habitus einerseits und der objektiven Strukturen des Feldes andererseits begriffen. Es ist zu analysieren, wie Regeln und Regularitäten in dieser Relation (Bourdieu spricht von einer „Dialektik") von Habitus und Feld verstanden werden. Auf dieser Grundlage können dann einige bisher nur angeschnittene Aspekte präzisiert werden: die „symbolische Wirksamkeit" von Regeln; die Theorie der Explizierung und Kodifizierung von Regeln; und die „sozialen Bedingungen der Wirksamkeit von Regeln".

Im zweiten Schritt (3.2) wird noch einmal zu Wittgensteins Problem des Regelfolgens zurückgekehrt. Im Licht der dargestellten relationalen Theorie von Regeln und Regularitäten wird

[154] Bourdieu selbst führt eine „relational-dispositionalistische Handlungstheorie" als wesentliches Moment seiner ganzen Arbeit an: „une philosophie de l'action désignée parfois comme *dispositionelle* qui prend acte des potentialités inscrites dans le corps des agents et dans la structure des situations où ils agissent ou, plus exactement, dans leur relation" (RP, 9, vgl. auch SSR, 68).

versucht, unter Einbeziehung aller einschlägigen Aussagen Bourdieus, eine einigermaßen konsistente Antwort auf einige von Wittgenstein aufgeworfene Fragen zu formulieren. Es wird Bourdieus Lösung der Frage rekonstruiert, wie eine Regel ihre Anwendung determinieren kann. Dabei sind eine Reihe von Momenten zu untersuchen: Bourdieus Ablehnung „subjektivistischer" und „objektivistischer" Theorien des Regelfolgens; seine Auffassung der determinierenden Kraft der Regel; seine Ablehnung einer strikten Trennung von „Ursachen" und „Gründen"; und seine Darstellung von logischer und mathematischer Notwendigkeit. In Übereinstimmung mit Bourdieus allgemeiner Auffassung von Regeln und Regularitäten wird aus der Analyse am Ende eine dispositionalistische und relationale Auffassung des Regelfolgens hervorgehen.

3.1. Regeln und Regularitäten in der Relation von Habitus und Feld

Um sich die Frage zu vergegenwärtigen, auf die Bourdieu eine positive Antwort zu geben versucht, bietet es sich an, zum einleitenden Zitat zurückzukehren: „Je peux dire que toute ma réflexion est partie de là: comment des conduites peuvent-elles être réglées sans être le produit de l'obéissance à des règles?" (CD, 81) Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, dass ein guter Teil von Bourdieus theoretischen Anstrengungen – insbesondere seine „Theorie der Praxis" – um eine Antwort auf diese Frage bemüht ist. Im Licht des Vorangehenden kann man die Frage auch so stellen: Wie lassen sich die Regelmäßigkeiten von Praktiken und die resultierenden statistisch feststellbaren Regelmäßigkeiten verstehen ohne den diagnostizierten Fehlern des Strukturalismus und des Legalismus zu erliegen? Tatsächlich muss man nicht lange nach Bourdieus Antwort auf diese Frage suchen: Sie kondensiert sich in den Begriffen „praktischer Sinn" und „Habitus". So lautet Bourdieus Rezept, um dem „Intellektualismus" zu entgehen, der auf die eine oder andere Weise Regularitäten auf die Befolgung von Regeln oder Modellen zurückführt:

> [I]l faut inscrire dans la théorie le principe réel des stratégies, c'est-à-dire le sens pratique, ou, […] le sens du jeu, comme maîtrise pratique de la logique ou de la nécessité immanente d'un jeu qui s'acquiert par l'expérience du jeu et qui fonctionne en deçà de la conscience et du discours (à la façon, par exemple, des techniques du corps) (CD, 77).

Die Grundlage dieses „praktischen Sinns" ist aber ein „Habitus". Der Begriff des Habitus ist Bourdieus Antwort auf die Frage, wie regelmäßige Praktiken ohne Regelbefolgung erzeugt werden können. Dies ist unmittelbar aus einer der Definitionen des Habitus abzulesen, wo er als „principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement ‚réglées' et ‚régulières' sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles" (ETP, 256, vgl. SP, 88) bezeichnet wird. An anderer Stelle heißt es sogar, dass der

Habitus „erfunden“ wurde, um das „Paradox“ von objektiv, aber nicht bewusst zielgerichteten Handlungsweisen zu lösen: „[D]es conduites peuvent être orientées par rapport à des fins sans être consciemment dirigées vers ces fins, dirigées par des fins. La notion d’habitus a été inventée, si je puis dire, pour rendre compte de ce paradoxe.“ (CD, 20) Der Habitus als Prinzip regelmäßiger Praktiken ist zudem die Voraussetzung für die relative Vorhersehbarkeit von Handlungen:

> L’habitus, comme système de dispositions à la pratique, est un fondement objectif de conduites régulières, donc de la régularité des conduites, et, si l’on peut prévoir les pratiques […], c’est que l’habitus fait que les agents qui en sont dotés se comporteront d’une certaine manière dans certaines circonstances. (CD, 95–96)

Es ist nötig, genauer zu verstehen, wie der Begriff des Habitus all dies leisten soll. Wie vermag es ein Habitus, strukturierte Praktiken hervorzubringen, die weder das Produkt einer bewussten Befolgung von Regeln sind (Legalismus) noch einer unbewussten, quasi-mechanischen Determinierung durch ein „Modell“ (Strukturalismus), Praktiken, die einerseits jenseits des bewussten Zugriffs der Akteur/innen liegen, aber andererseits nicht durch einen unbewussten Mechanismus bestimmt sind?[155]

Der Begriff der Disposition

Um zu begreifen, wie über den Habitus regelhafte Praktiken jenseits von Regeln oder Mechanismen generiert werden können, ist der Begriff der Disposition unerlässlich. „Habitus“ wird von Bourdieu als Bezeichnung für ein „System von Dispositionen“ verwendet (vgl. etwa ETP, 256, SP, 88, CD, 19). Wie „arbeiten“ aber diese Dispositionen? Wie werden sie angeeignet? Auf welche Weise bestimmen sie die Handlungen der Akteur/innen? Es ist bemerkenswert, dass sich zum Begriff der Disposition, der den so zentralen Begriff des Habitus gewissermaßen trägt,[156] kaum systematische Ausführungen bei Bourdieu finden (vgl. Fröhlich/Rehbein 2014, 73). Man muss sich in der Rekonstruktion des Begriffs an den vielen verstreuten Bemerkungen

[155] Bourdieus Opposition gegen die Vorstellung der Praxis als bewusster Befolgung von Regeln oder Zielen darf nicht so verstanden werden, dass die Existenz von durch die Akteur/innen bewusst geregeltem Verhalten geleugnet wird. Handeln auf der Basis des Habitus kann durchaus von expliziten, bewussten Vorgängen „begleitet“ werden: „[I]l n’est aucunement exclu que les réponses de l’habitus s’accompagnent d’un calcul stratégique tendant à réaliser sur le mode quasi conscient l’opération que l’habitus réalise sur un autre mode“ (ETP, 257, vgl. auch R, 107). Jacques Bouveresse versteht dies im Sinn einer Unterscheidung von verschiedenen Klassen von regelmäßigen Praktiken: Handlungen, die auf der bewussten Befolgung von Regeln beruhen; Handlungen, die quasi-mechanisch determiniert sind; und, dazwischen, Handlungen auf der Grundlage des Habitus, die weder durch bewusst befolgte Regeln noch durch Mechanismen erklärt werden können und die den größten Teil der regelmäßigen sozialen Praktiken ausmachen (vgl. Bouveresse 1995, 578–579).

[156] Bourdieus große Arbeit zu gesellschaftlicher Wahrnehmung und Klassen, *La distinction* (1979) ist gewissermaßen in der „Sprache der Disposition“ geschrieben (vgl. Fröhlich/Rehbein 2014, 74–75).

zu Dispositionen und dispositionellen Handlungen orientieren. Eine Fußnote der *Esquisse* gibt zumindest einige Erläuterungen zur Wahl des Begriffs:

> Le mot „disposition“ paraît particulièrement approprié pour exprimer ce que recouvre le concept d'habitus (défini comme système de dispositions): en effet, il exprime d'abord le *résultat d'une action organisatrice* présentant alors un sens très voisin de mots tels que structure; il désigne par ailleurs une *manière d'être*, un *état habituel* (en particulier du corps) et, en particulier, une *prédisposition*, une *tendance*, une *propension* ou une *inclination*. (ETP, 393, Fn. 39)

Es lassen sich hier drei Dimensionen von „Disposition“ unterscheiden: (1) Die Disposition als Resultat vergangener Einwirkung: Die Disposition ist in diesem Sinn eine „Struktur“, die durch einen Prozess in der Vergangenheit eingeprägt und erworben wurde. (2) Die Disposition als gegenwärtiger Zustand: Aus der strukturierenden Einwirkung geht ein gewohnheitsmäßiger Zustand, eine „Seinsweise“ hervor. Dieser Zustand ist vor allem im Körper verankert. Dispositionen in diesem Sinn „hat“ man nicht, sondern man „ist“ sie.[157] (3) Die Disposition als Tendenz zu künftigen Handlungen: Die Disposition als gegenwärtiger Zustand ist zugleich eine Neigung, in der Zukunft in bestimmten Situationen in bestimmter Weise zu handeln. In diesem Sinn ermöglicht das Vorhandensein von Dispositionen gewisse Vorhersagen. – Es zeigt sich hier bereits ein besonderes Merkmal von Bourdieus Dispositionsbegriff: In Dispositionen bündeln sich Momente von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Begriff scheint besonders geeignet, um das Verhältnis unterschiedlicher Zeitebenen im Handeln zu analysieren. So ist das „System der Dispositionen“ ein „passé qui survit dans l'actuel et qui tend à se perpétuer dans l'avenir en s'actualisant dans des pratiques structurées selon ses principes“ (ETP, 227). Besonders in seinen Arbeiten zu „Zeitdispositionen“ (*dispositions temporelles*) zeigt Bourdieu, wie strukturierende Einwirkungen in der Vergangenheit (die mit einer bestimmten Position verbundenen objektiven Chancen) Dispositionen gegenüber der Zukunft produzieren (Erwartungen, Hoffnungen etc.), die wiederum das gegenwärtige Handeln bestimmen (vgl. ETP, 377–385, Bourdieu [1977] 2000, 7–31, 87–103).

Den drei genannten Dimensionen von „Disposition“ entsprechen auch die drei Eigenschaften, die den Dispositionen des Habitus in *Le sens pratique* zugeschrieben werden. Es heißt dort, sie seien „acquises, permanentes et génératrices“ (SP, 89, Fn. 2): Sie sind durch vergangene Einwirkung erworben (1), bilden einen dauerhaften, Veränderungen gegenüber relativ resistenten Zustand (2) und generieren nach einem bestimmten Muster zukünftige Handlungen (3). Wichtig ist, dass die Annahme eines Systems von Dispositionen, das diese drei Eigenschaften

[157] „Ce qui est appris par corps n'est pas quelque chose que l'on a, comme un savoir que l'on peut tenir devant soi, mais quelque chose que l'on est.“ (SP, 123)

erfüllt, für Bourdieu vor allem einen instrumentellen Wert für die Lösung bestimmter sozialwissenschaftlicher Probleme und die Generierung neuer Fragestellungen hat: Die Vorstellung eines Systems von Dispositionen „vaut peut-être avant tout par les faux problèmes et les fausses solutions qu'il élimine, les questions qu'il permet de mieux poser ou de résoudre, les difficultés proprement scientifiques qu'il fait surgir" (ibid.). Zweifellos ist eine dieser „falschen Lösungen", die mit der Annahme eines „Systems von Dispositionen" beseitigt werden soll, die Vorstellung der Praxis als bewusster Befolgung von Regeln oder als mechanischer Determinierung durch ein abstraktes „Modell".

Der Erwerb der Dispositionen

Wie sind die Dispositionen des Habitus aber beschaffen, dass sie zugleich „erworben", „dauerhaft" und „generativ" sein können? Es bietet sich an, der doppelten Charakterisierung der Dispositionen des Habitus als „structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes" (ETP, 256, vgl. SP, 88) zu folgen und in der Analyse in zwei Schritten vorzugehen: Zunächst kann man sich fragen, wie und wodurch die Dispositionen des Habitus „strukturiert" sind: Wie werden sie erworben und wie ist ihre „Dauerhaftigkeit" zu verstehen? Im zweiten Schritt ist die „strukturierende" oder „generative" Seite der Dispositionen zu betrachten: Wie sind die Dispositionen in der Lage, eine unendliche Zahl von den Umständen angepassten Handlungen zu generieren? Wie können diese Handlungen zugleich „frei" und „beschränkt" sein?[158]

Wie findet also erstens eine „Inkorporierung der Strukturen" (vgl. ETP, 285) und die Herausbildung von Dispositionen statt? Die anthropologische Grundlage für den Erwerb von Dispositionen besteht nach Bourdieu in der prinzipiellen Konditionierbarkeit menschlicher Individuen:

> [P]arler de disposition, c'est simplement prendre acte d'une prédisposition naturelle des corps humains, la seule […] qu'une anthropologie rigoureuse soit en droit de présupposer, la *conditionnabilité* comme capacité naturelle d'acquérir des capacités non naturelles, arbitraires. Nier l'existence de dispositions acquises, c'est, quand il s'agit d'êtres vivants, nier l'existence de l'apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques (MP, 197–198).[159]

[158] Die „strukturierte" und die „strukturierende" Seite der Dispositionen könnte man mit Albert Ogien auch als Dauerhaftigkeit (*durabilité*) einerseits und Generativität (*générativité*) andererseits fassen (vgl. Ogien 2007, 62–63).

[159] Vgl. dazu bereits in der *Esquisse*: „Elle [die erste Erziehung, MS] tire tout le parti possible de la ‚conditionnalité', cette propriété de la nature humaine qui est la condition de la culture au sens anglais de *cultivation*, c'est-

Auf dieser Voraussetzung aufbauend werden Dispositionen auf unterschiedlichen Wegen, durch unterschiedliche – meist zusammenarbeitende – „strukturierende Einwirkungen" angeeignet: etwa durch einfaches „Ausgesetztsein" oder „Familiarisierung" mit einer bestimmten Umgebung; durch Beobachtung, Nachahmung und bestimmte „strukturelle Übungen" (vgl. ETP, 288); oder durch Billigung und Missbilligung und explizite pädagogische Einwirkung. Ein großes Gewicht misst Bourdieu dabei der einfachen „Exposition" bei.[160] Ein paradigmatisches Beispiel dafür, wie über ein „Ausgesetztsein" spezifische Dispositionen erworben werden, bieten die bereits erwähnten, von Bourdieu mehrfach untersuchten „Zeitdispositionen". Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die subjektiven Erwartungen der Akteur/innen regelmäßig mit ihren objektiven Chancen übereinstimmen.[161] Bourdieu spricht hier von einem universell verbreiteten „loi tendancielle des conduites humaines" (MP, 312).[162] Diese Übereinstimmung beruht nicht auf einem expliziten Kalkül vonseiten der Akteur/innen, sondern auf einer Anpassung der Dispositionen – der Wünsche, Erwartungen, Hoffnungen, Motive – an die „objektiven Möglichkeiten". Die Dispositionen sind in dem Sinn „strukturiert", dass sie von einer bestimmten Klasse von Existenzbedingungen, von „objektiven Möglichkeiten" eingeprägt werden. Mit bestimmten Existenzbedingungen verbinden sich nach Bourdieu bestimmte „Konditionierungen" und diese erzeugen diesen Existenzbedingungen angepasste Dispositionen:[163]

> [L]es structures objectives que la science appréhende sous forme de régularités statistiques (soit, en vrac, des taux d'emploi, des courbes de revenus, des probabilités d'accès à l'enseignement secondaires, des fréquences de départ en vacances, etc.) et qui confèrent sa *physionomie* à un environnement social, sorte de paysage collectif avec ses carrières „fermées", ses „places" inaccessibles, ses „horizons bouchés", inculquent, à travers des expériences directes ou médiates toujours convergentes, cette sorte d'„art d'estimer les vérisimilitudes", comme disait Leibniz, c'est-à-dire d'anticiper

à-dire d'*incorporation* de la culture." (ETP, 296) Man kann in dieser „Konditionierbarkeit" eine „Metadisposition", Dispositionen zu bilden sehen, wie sie jeder Dispositionalismus annehmen muss (vgl. E. Bourdieu 1998, 22).

[160] „On pourrait, par un jeu de mots heideggerien, dire que la disposition est exposition." (MP, 203)

[161] „[O]n observe régulièrement une corrélation très étroite entre les *probabilités objectives* scientifiquement construites (par exemple, les chances d'accès à tel ou tel bien) et les *espérances subjectives* (les ‚motivations' et les ‚besoins')" (SP, 90).

[162] Vgl. auch „la loi qui veut que, par l'intermédiaire des dispositions de l'habitus […], les espérances tendent universellement à s'accorder à peu près aux chances objectives" (MP, 312).

[163] Bourdieu spricht von „[l]es conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence" (SP, 88) und „les dispositions durablement inculquées par les possibilités et les impossibilités, les libertés et les nécessités, les facilités et les interdits qui sont inscrits dans les conditions objectives (et que la science appréhende à travers des régularités statistiques comme les probabilités objectivement attachées à un groupe ou à une classe) (SP, 90).

l'avenir objectivement, bref ce sens de la réalité ou des réalités qui est sans doute le principe le mieux caché de leur efficacité (ETP, 283).

Die objektiven Existenzbedingungen bestimmen die früheste Erziehung innerhalb der Familie und damit die Herausbildung primärer Dispositionen.[164] Diesen ersten Erfahrungen kommt gegenüber späteren Erfahrungen das größte Gewicht zu. Sie sind die Bedingung für alle weitere Aneignung und „Strukturierung" der Disposition.[165]

Bourdieu untersucht diese Zusammenhänge empirisch anhand der algerischen Kolonialgesellschaft (vgl. ETP, 377–385): In der erzwungenen Konfrontation der vorkapitalistischen kabylischen Wirtschaft mit dem kolonialen kapitalistischen Wirtschaftssystem zeigt sich, dass die materiellen Bedingungen und die Produktionsweise der kabylischen Wirtschaft (Knappheit der Ressourcen, starke Abhängigkeit von klimatischen Faktoren, geringe Vorhersehbarkeit der Produktion etc.) bestimmte „Zeitdispositionen", insbesondere Haltungen gegenüber der Zukunft begünstigen (Tabu des Rechnens und der expliziten Berechnung der Zukunft, Orientierung an vergangener statt zukünftiger Produktion, Konsumption statt Akkumulation von Überschüssen für die Zukunft etc.), die in Konflikt zu dem von der kapitalistischen Wirtschaftsform geforderten Verhalten stehen (rationale Berechnung, Umgang mit Geld, Sparen, Kredit etc.). Die kabylischen Zeitdispositionen sind nach Bourdieu „l'intériorisation et la rationalisation du système des possibilités et des impossibilités objectivement inscrites dans les conditions matérielles d'existence dominées par l'insécurité et l'aléa" (ETP, 385). In einer anderen Studie zur Lage des „Subproletariats" in algerischen Städten (vgl. Bourdieu [1977] 2000, 87–103) zeigt Bourdieu noch konkreter auf, dass unter Bedingungen extremer, vor allem ökonomischer Unsicherheit ein berechnendes Verhalten gegenüber der Zukunft nicht möglich ist. In beiden Fällen, der kabylischen Wirtschaft wie dem städtischen Subproletariat, beschreibt Bourdieu, wie objektive ökonomische Bedingungen zur Einprägung bestimmter Dispositionen (gegenüber der Zukunft) führen.[166]

[164] „[C]e sont les structures caractéristiques d'un type déterminé de conditions d'existence qui, à travers la nécessité économique et sociale qu'elles font peser sur l'univers relativement autonome des relations familiales ou mieux *au travers* des manifestations proprement familiales de cette nécessité externe (*e. g.* interdits, soucis, leçons de morale, conflits, goûts, etc.), produisent les structures de l'habitus qui sont à leur tour au principe de la perception et de l'appréciation de toute expérience ultérieure" (ETP, 260).

[165] „[L]'habitus acquis dans la famille est au principe de la structuration des expériences scolaires (et en particulier de la réception et de l'assimilation du message proprement pédagogique), l'habitus transformé par l'action scolaire, elle-même diversifiée, étant à son tour au principe de la structuration de toutes les expériences ultérieures […] et ainsi de suite, de restructuration en restructuration" (ETP, 284).

[166] Der Mechanismus der Anpassung der Erwartungen an die objektiven Chancen ist zudem ein wesentliches Moment von Bourdieus Klassentheorie (vgl. SP, 100–102, Bourdieu 1979, 123, 441).

Die Dispositionen des Habitus sind aber noch in einem anderen Sinn „strukturiert“, nämlich als „praktische Schemata“, als „schèmes classificatoires, dispositions quasi corporelles, qui fonctionnent à l’état pratique“ (CD, 97). Diese „Schemata“ bestimmen die Wahrnehmung, das Denken und Handeln der Akteur/innen. Sie sind, wie Bourdieu vor allem anhand des kabylischen Agrarkalenders untersucht, in ein gesellschaftliches Symbolsystem, ein „mythisch-rituelles System“ eingebettet (vgl. SP, 354). Diese „Kategorien“ werden durch die Strukturen der sozialen Welt eingeprägt und bestimmen jede mögliche Erfahrung der Akteur/innen: „[C]es schèmes sont une des médiations par lesquelles les structures objectives parviennent à structurer toute l’expérience, à commencer par l’expérience économique“ (SP, 70). Erworben werden sie ebenfalls durch ein „Ausgesetztsein“, dadurch, dass das biologische Individuum sich in einer bereits in bestimmter Weise symbolisch strukturierten Umgebung bewegt (vgl. ETP, 285). Die praktischen Schemata werden an Material erlernt, das selbst bereits durch praktische Schemata strukturiert ist: „[L]e matériel qui se propose à l’apprentissage est le produit de l’application systématique d’un petit nombre de principes pratiquement cohérents“ (SP, 124–125). Wie dieses Lernen an strukturiertem Material funktioniert und welche Vorteile es gegenüber einem „mechanischen“ Lernen nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum bietet, verdeutlicht Bourdieu am Erlernen einer Zahlenreihe:

> A la différence d’une suite incohérente de chiffres qui ne peut être apprise que par essais répétés, selon un progrès continu et prévisible, une série numérique s’acquiert plus facilement parce qu’elle enferme une structure qui dispense de retenir mécaniquement la totalité des nombres pris un à un (SP, 124).[167]

Dieselbe „Struktur“ prägt die verschiedensten Bereiche der Praxis und so wird der Erwerb eines fundamentalen „generativen Prinzips“ (vgl. SP, 125) begünstigt. Bourdieu stützt sich auch auf zeitgenössische Lerntheorien, um zu belegen, wie die Konfrontation mit strukturiertem Material jenseits von bewusstem Lernen strukturierte Dispositionen erzeugen kann (vgl. ETP, 286–287). Das Resultat einer solchen Konfrontation ist eine „praktische Beherrschung“ der zugrunde liegenden „Struktur“, die jenseits des bewussten Zugriffs der Lernenden liegt (vgl. ETP, 287).[168] Die Weitergabe von praktischen Schemata kann dadurch „von Praxis zu Praxis“ erfolgen, ohne dass die Prinzipien der Praxis jemals explizit formuliert würden oder zu Bewusstsein kämen (vgl. SP, 124–125).

[167] Vgl. E. Bourdieu 1998, 93–104 zum Unterschied zwischen „mechanischen“ und „konstruktiven“ Modellen des Lernens.

[168] Die Untersuchungen, auf die Bourdieu sich hier bezieht (vgl. SP, 125), erinnern durchaus an Überlegungen Wittgensteins zum Erlernen von Regeln bzw. Zahlenreihen (vgl. etwa PU, §151).

Zu dem einfachen „Ausgesetztsein“ kommen – je nach der Form, die die pädagogische Arbeit in einer bestimmten Gesellschaft annimmt – noch andere Weisen hinzu, wie Dispositionen bzw. praktische Schemata angeeignet werden: etwa explizites Lernen durch Regeln und Vorschriften, oder auch „strukturelle Übungen“ (*exercices structuraux*), wie Kinderspiele oder Rätsel, in denen eine „praktische Beherrschung“ des symbolischen Systems eingeübt wird (etwa die Grundsätze des kabylischen Ehrenkodex) (vgl. ETP, 288). Letztlich sind aber alle Praktiken, die in einem in bestimmter Weise strukturierten Raum (und Zeit) vollzogen werden, solche „Übungen“, die zur „Inkorporierung“ der grundlegenden praktischen Schemata beitragen und sie verstärken.[169] Die Rede von „Inkorporierung“ weist darauf hin, dass die praktischen Schemata in letzter Konsequenz im Körper verankert sind. Der Körper ist einerseits das „Referenzschema“ für die symbolische Struktur der sozialen Welt, andererseits ist die Körpererfahrung selbst symbolisch vermittelt.[170] Im Körper wird im Lauf der Sozialisierung ein ganzes symbolisches System in Form von „praktischen Schemata“ niedergelegt. Bourdieu spricht hier von einer körperlichen „Hexis“: „[L]'*hexis* est le mythe réalisé, *incorporé*, devenu disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser*“ (ETP, 291).[171]

Diese Zusammenhänge lassen sich an Bourdieus Untersuchungen zum kabylischen Haus verdeutlichen (vgl. ETP, 61–82, SP, 441–461): Der Innenraum des Hauses bildet das gesamte mythologisch-rituelle System der Kabylen ab – allerdings in inverser Form. Das Haus ist als „Mikrokosmos“ nach den grundlegenden Oppositionen des Systems strukturiert (männlich/weiblich, draußen/drinnen, hell/dunkel, trocken/feucht, Osten/Westen etc.), ist der Außenwelt zugleich aber nach denselben Prinzipien entgegengesetzt (vgl. ETP, 71). Der Körper fungiert in dieser Umgebung als „praktischer Operator“, der die Gegensätze des symbolischen Systems „aktiviert“ (vgl. SP, 157). Jede Bewegung des Körpers innerhalb dieses strukturierten Raumes (Hineingehen, Hinausgehen, eine halbe Drehung etc.) hat eine symbolische Bedeutung

[169] „[C]e sont en fait toutes les actions accomplies dans un espace et un temps structurés qui se trouvent immédiatement qualifées symboliquement et fonctionnent comme autant d'exercices structuraux à travers lesquels se constitue la maîtrise pratique des schèmes fondamentaux.“ (SP, 127)

[170] „[O]n observe à peu près universellement que la plupart des distinctions spatiales sont établies par analogie avec le corps humain qui constitue le schème de référence par rapport auquel le monde peut s'ordonner, en même temps que les structures élémentaires de l'expérience corporelle coïncident avec les principes de structuration de l'espace objectif“ (ETP, 289).

[171] Hier tritt die Verwandtschaft von Bourdieus „Habitus“-Begriff zu Marcel Mauss' „Körpertechniken“ deutlich zutage. Tatsächlich ist Mauss' Verwendung von „Habitus“ eine der Quellen von Bourdieus Begriff (vgl.Fröhlich/Rehbein 2014, 55): „J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l',habitus'. […] Le mot traduit, infiniment mieux qu',habitude', l',exis', l',acquis' et la ,faculté' d'Aristote (qui était un psychologue). […] Ces ,habitudes' varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition.“ (Mauss [1936] 2013, 368–369)

und vollzieht eine symbolische oder rituelle Operation. Die physische Bewegung ist dabei nicht von ihrer symbolischen Bedeutung zu trennen. Schon die bloße Bewegung in diesem Raum ist eine Gelegenheit, sich die grundsätzlichen Gegensätze des Systems in der Form von im Körper verankerten praktischen Schemata anzueignen.

Die Umsetzung der Schemata in der Praxis gehorcht einer spezifischen „praktischen Logik" oder „Logik der Praxis". Diese zeichnet sich durch eine „Sparsamkeit" der Prinzipien, Kohärenz, zugleich aber auch eine unvermeidliche „Unschärfe" aus (vgl. SP, 144–156).[172] Die praktischen Schemata sind untereinander verwandt und teilweise substituierbar. Letztlich reduzieren sie sich auf eine relativ geringe Anzahl von allgemeinen Prinzipien oder Gegensätzen, beispielsweise den Gegensatz von „männlich" und „weiblich" (vgl. SP, 437–438). Aus diesen wenigen Prinzipien lässt sich, so Bourdieu, die Gesamtheit der Praktiken in den unterschiedlichsten Lebensbereichen – bei den Kabylen etwa Rechtsprechung, Organisation von Raum und Zeit, Ehrverhalten, Heirats- und Reproduktionsstrategien – rekonstruieren (vgl. SP, 366). Den Regelmäßigkeiten, die sich über die praktischen Schemata herstellen, ist dabei, entsprechend der „praktischen Logik", eine gewisse Unschärfe eigen.[173]

Es lassen sich einige allgemeine Eigenschaften der Dispositionen – sowohl in der Gestalt von „Zeitdispositionen" als auch von „praktischen Schemata"[174] – festhalten:

(1) Dauerhaftigkeit oder Trägheit: Als „inkorporierten Strukturen" ist den Dispositionen eine Dauerhaftigkeit und relative Beharrlichkeit oder „Trägheit" eigen. Bourdieu nennt diesen Aspekt „Hysteresis": „[I]l y a une inertie (ou une *hysteresis*) des habitus qui ont une tendance spontanée (inscrite dans la biologie) à perpétuer les structures correspondant à leurs conditions de production" (MP, 231). „Effekte der Hysteresis" lassen sich vor allem in Situationen beobachten, in denen die Bedingungen der Anwendung der Dispositionen nicht mit den Bedingungen ihrer Produktion übereinstimmen (vgl. ETP, 260, 278, SP, 100, 104–105, R, 106). Die Dispositionen sind der gegenwärtigen Situation dann gerade deswegen nicht angepasst, weil

[172] Kurz: „[L]a logique de la pratique, c'est d'être logique jusqu'au point où être logique cesserait d'être pratique" (CD, 97–98).

[173] „[L]es conduites engendrées par l'habitus n'ont pas la belle régularité des conduites déduites d'un principe législatif: *l'habitus a partie liée avec le flou et le vague*. […] [I]l obéit à une *logique pratique*, celle du flou, de l'à-peu-près, qui définit le rapport ordinaire au monde." (CD, 96)

[174] Das Verhältnis von „Zeitdispositionen" zu „praktischen Schemata" ist nicht völlig klar. Bourdieu selbst unterscheidet zwischen Schemata – „catégories logiques, *principes de division* qui, par l'intermédiaire des principes de la *division du travail*, correspondent à la structure du monde social" (SP, 69) – und den Zeitdispositionen – „structures temporelles qui sont insensiblement inculquées par ‚la sourde pression des rapports économiques'" (SP, 69–70). Beide stellen letztlich eine Verinnerlichung von objektiven Strukturen dar. Auch die „praktischen Schemata" und das entsprechende symbolische System beruhen letztlich – vermittelt durch die zugleich technische und symbolische Arbeitsteilung (vgl. SP, 360) – auf einer materiellen Grundlage.

die Anpassung an eine andere oder vergangene Konstellation beharrt.[175] Mit dieser „Hysteresis" ist zugleich eine relative „Autonomie" der Dispositionen bzw. der Praxis gegenüber der unmittelbaren Situation ihrer Aktualisierung gegeben: „[L]'habitus […] est ce qui confère aux pratiques leur *indépendance relative* par rapport aux déterminations extérieures du présent immédiat" (SP, 94).[176]

(2) Wandelbarkeit: Die Dauerhaftigkeit und „Trägheit" der Dispositionen ist aber keine „Starrheit" oder „Unwandelbarkeit": „Il [der Habitus, MS] est durable mais non immuable." (R, 109) Die Dispositionen sind immer neuen Erfahrungen ausgesetzt, die sie bestärken oder abschwächen. Der Habitus ist „offenes" System von Dispositionen, ein „système de dispositions ouvert, qui est sans cesse affronté à des expériences nouvelles et donc sans cesse affecté par elles" (R, 108–109). Durch diese Erfahrungen sind die Dispositionen relativ revidierbar und wandelbar: „Les habitus changent sans cesse en fonction des nouvelles expériences. Les dispositions sont soumises à une sorte de révision permanente" (MP, 231). Allerdings ist diese Wandelbarkeit nur relativ und hat immer den vorangehenden Zustand des Systems zum Ausgangspunkt. Auch für den „Wandel" der Dispositionen haben die frühesten Erfahrungen das größte Gewicht (vgl. R, 109, MP, 231). Zur „Wandelbarkeit" der Dispositionen kann auch die Tatsache gezählt werden, dass es einer stetigen „Aktualisierung" bedarf, um die Dispositionen aufrecht zu erhalten. Werden die Dispositionen nicht durch eine entsprechende Umwelt „aktiviert" – etwa im Fall sozialer Mobilität – können sie „verfallen".[177] – Die Dispositionen des Habitus halten sich nach Bourdieu gewissermaßen in der Mitte zwischen „Dauerhaftigkeit" und „Wandelbarkeit". Je nach Individuum und abhängig von den vorangehenden Erfahrungen von Bestärkung oder Abschwächung überwiegt „Starrheit" oder „Flexibilität" der Dispositionen.[178] Eine zu starke Anpassung an bestimmte Verhältnisse scheint der „Anpassungsfähigkeit" und, wie sich zeigen wird, der „Generativität" der Dispositionen abträglich zu sein.

(3) Kollektivität: Die Dispositionen sind „kollektiv" in dem Sinn, dass sie einer Klasse von Individuen gemeinsam sind, die denselben Existenzbedingungen ausgesetzt sind bzw. waren.

---

[175] „[L]es pratiques sont objectivement inadaptées aux conditions présentes parce qu'objectivement ajustées à des conditions révolues ou abolies" (SP, 105).

[176] „La pratique est à la fois nécessaire et relativement autonome par rapport à la situation considérée dans son immédiateté ponctuelle parce qu'elle est le produit de la relation dialectique entre une situation et un *habitus*, entendu comme un système de dispositions durables et transposables" (ETP, 261).

[177] „[L]es dispositions peuvent dépérir ou s'affaiblir par une sorte d',usure' liée à l'absence d'actualisation (corrélative, notamment, d'un changement de position et de condition sociale) ou par l'effet d'une prise de conscience associée à un travail de transformation (comme la correction des accents, des manières, etc.)" (MP, 230–231). Dem „Schwinden" der Dispositionen steht allerdings immer der Widerstand der „Hysteresis" entgegen.

[178] „Elles [die Dispositionen, MS] se caractérisent par une combinaison de constance et de variation qui varie selon les individus et leur degré de souplesse ou de rigidité" (MP, 231–232).

Die „Klasse von Existenzbedingungen“ prägt die „Klasse von Dispositionen“ ein und bestimmt dadurch die „soziale Klasse“.[179] Der „Klassenhabitus“ oder die „Klassendispositionen“ beruhen darauf, dass die Wahrscheinlichkeit, bestimmte Erfahrungen zu machen, für die Mitglieder einer Klasse größer ist als für die Mitglieder einer anderen Klasse: „[I]l est certain que tout membre de la même classe a des chances plus grandes que n’importe quel membre d’un autre classe de s’être trouvé affronté aux situations les plus fréquentes pour les membres de cette classe“ (SP, 100). Dies schließt aber nicht individuelle Variationen der Dispositionen innerhalb einer Klasse aus. Das individuelle System von Dispositionen ist eine „strukturelle Variante“ des kollektiven Systems von Dispositionen, bestimmt vor allem von der Position innerhalb der Klasse und der sozialen „Laufbahn“ (*trajectoire*) (vgl. SP, 101).

(4) Virtualität: Die Dispositionen sind nach Bourdieu „virtuell“, ihre Realisierung stellt nur eine „Möglichkeit“ dar: „[I]l s’agit d’un système de dispositions, c’est-à-dire de virtualités, de potentialités“ (R, 109). Nach Bourdieu sind sogar Dispositionen vorstellbar, die nie aktualisiert werden: „Il peut donc arriver qu’elles restent toujours à l’état de virtualité, comme le courage guerrier en l’absence de guerre.“ (MP, 215) In diesem Fall wäre allerdings auch das erwähnte Phänomen des Schwindens der Dispositionen bei mangelnder Aktualisierung zu berücksichtigen. Bei der Betonung der „Virtualität“ der Dispositionen kommt es Bourdieu in erster Linie darauf an, dass sich eine Disposition nur unter bestimmten Umständen, in einer bestimmten Situation oder im Aufeinandertreffen mit einem bestimmten Feld realisiert. Nur für sich genommen „determiniert“ die Disposition noch keine Handlung (vgl. MP, 215). Darauf wird gleich noch ausführlicher einzugehen sein.

Die Generativität der Dispositionen

Nachdem bisher die „strukturierte“ Seite der Dispositionen betrachtet wurde, ihr Erwerb und ihre Dauerhaftigkeit, stellt sich nun zweitens die Frage, inwiefern Dispositionen unter diesen Bedingungen „strukturierend“ sein können. Die „strukturierende“ Seite der Dispositionen des Habitus nennt Bourdieu auch „aktiv“ oder „generativ“. Bourdieu sucht hier explizit die Analogie zu Chomskys „generativer Grammatik“ – trotz der anderweitigen Ablehnung von Chomskys Verwendung des Regelbegriffs:

> [C]e système de dispositions, on peut le penser par analogie avec la grammaire générative de Chomsky – à la différence qu’il s’agit de dispositions *acquises par l’expérience*, donc variables selon les lieux et les moments. Ce „sens du jeu“ […] est ce qui perment d’engendrer une infinité de „coups“

[179] „[C]lasse de conditions d’existence et de conditionnements identiques ou semblables, la classe sociale (en soi) est inséparablement une classe d’individus biologiques dotés du même habitus, comme système de dispositions commun à tous les produits des mêmes conditionnements“ (SP, 100).

adaptés à l'infinité des situations possibles qu'aucune règle, si complexe soit-elle, ne peut prévoir. (CD, 19)[180]

Die „Generativität" der Dispositionen besteht also darin, dass über sie eine unendliche Zahl von Praktiken erzeugt werden kann, die der unendlichen Zahl von möglichen Situationen angepasst ist. Die Generierung dieser Praktiken angesichts einer konkreten Situation ist dabei zugleich „frei" und „beschränkt": „[S]ystème acquis de schèmes générateurs, l'habitus rend possible la production libre de toutes les pensées, toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production" (SP, 92). Der Habitus bzw. das System der Dispositionen ist eine „[c]apacité de génération infinie et pourtant strictement limitée" (ibid.). Der Habitus (bzw. das System der Dispositionen) wird in diesem Sinn als *ars inveniendi* begriffen: „[L]'habitus, comme tout *art d'inventer*, est ce qui permet de produire des pratiques en nombre infini, et relativement imprévisibles (comme les situations correspondantes), mais limitées cependant dans leur diversité" (SP, 93, vgl. auch R, 97). Die Dispositionen stellen die Ermöglichungsbedingungen für eine freie Produktion von Handlungen dar und setzen zugleich ihre Grenzen fest.[181] Der Habitus wird auch als „[p]rincipe générateur durablement monté d'improvisations réglées" (SP, 96) bezeichnet. Die „geregelte Improvisation" des „Virtuosen" stellt tatsächlich das Paradigma für die Logik von Handlungen auf der Grundlage von Dispositionen dar (vgl. SP, 95).[182]

[180] Die Angemessenheit dieser Analogie zu Chomsky kann allerdings bezweifelt werden. Bouveresse weist darauf hin, dass die „generative Grammatik" eine Theorie der sprachlichen „Kompetenz" liefert, nicht eine Theorie des Gebrauchs, die eine Antwort darauf geben könnte, wie eine unendliche Zahl von Sätzen in einer unendlichen Zahl von immer neuen Situationen verwendet werden kann (vgl. Bouveresse 1995, 583–585). In ähnlicher Weise problematisiert auch Gerrans Bourdieus Bezugnahme auf Chomsky (vgl. Gerrans 2005, 57).

[181] „Freiheit" und „Determinierung", „Kreativität" und „Konditionierung" sollen in Bourdieus Konzeption kein Widerspruch sein (vgl. SP, 92). Der Hinweis von Bouveresse auf Leibniz' Unterscheidung von „Spontaneität" (das Prinzip des Handelns liegt im Akteur, etwa einer Disposition) und „Freiheit" (zur Spontaneität tritt Deliberation hinzu) ist hier erhellend (vgl. Bouveresse 1995, 575–578). In diesem Sinn können die Handlungen auf der Grundlage von Dispositionen als „spontan" aufgefasst werden – und damit als weder in einem starken Sinn „frei" noch als vollständig „determiniert".

[182] „[L]es schèmes acquis de pensée et d'expression autorisent l'invention sans intention de l'improvisation réglée […]: sans cesse devancé par ses propres paroles, […] le virtuose découvre dans l'*opus operatum* de nouveaux déclencheurs […] pour le *modus operandi* dont ils sont le produit, en sorte que son discours se nourrit lui-même continûment à la façon du train qui apporte ses rails" (ETP, 273). Man kann sich die Logik der „geregelten Improvisation" nach praktischen Schemata durchaus an der musikalischen oder poetischen Improvisation verdeutlichen – zumal Bourdieu selbst auch öfter diesen Vergleich bemüht (vgl. SP, 126–127, 148, MP, 234). Beachtung verdiente auch, wie im Zuge dieser Improvisation jenseits der Intentionen der Akteur/innen „objektiver Sinn" erzeugt wird (vgl. SP, 96–97): „C'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent." (ETP, 273)

Wie können die Dispositionen aber „generativ“ sein, wo sie doch selbst durch die objektiven Strukturen bestimmt sind? Entscheidend ist in dieser Hinsicht, dass die Dispositionen als „übertragbar“ (*transposable*) begriffen werden.[183] Hier lässt sich den Dispositionen in Bourdieus Sinn also eine weitere allgemeine Eigenschaft hinzufügen:

(5) Übertragbarkeit: Auf dem Weg der „Analogie“ werden die Dispositionen in der Form von „praktischen Schemata“ auf immer neue Bereiche umgelegt und generieren dort relativ angepasste Handlungen. Bourdieu spricht von einer „pratique analogique“ (SP, 158) und den „transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme“ (ETP, 262). Auf diese Weise kann eine unendliche Anzahl von „strukturierten“ Handlungen als Antwort auf immer neue Situationen hervorgebracht werden. Bourdieu untersucht diese Übertragung von praktischen Schemata ausführlich in seiner Studie zum kabylischen Agrarkalender, die den vielsagenden Titel „Le démon de l’analogie“ trägt (vgl. SP, 333–439). Ein und dieselbe Menge von „generativen Schemata“ (die Gegensätze männlich/weiblich, trocken/feucht, hell/dunkel, draußen/drinnen etc.) bestimmt den Jahreszyklus, den Zyklus männlicher und weiblicher Arbeiten, den Tagesablauf, die saisonale Zubereitung von Speisen und den allgemeinen Reproduktionszyklus (vgl. SP, 411–426).

Die Übertragung der Schemata und die Anpassung an die unendliche Vielfalt von Situationen wird durch die Substituierbarkeit, die Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit der Schemata ermöglicht (vgl. SP, 146–148). Die relative Unbestimmtheit der Schemata oder Dispositionen ist gerade die Voraussetzung ihrer Anpassungsfähigkeit. Die ungefähre Anpassung der Schemata an die Situation erfolgt gemäß der „Logik der Praxis“: „[L]a logique pratique doit son efficacité au fait qu’elle s’ajuste en chaque cas, par le choix des schèmes fondamentaux qu’elle met en œuvre et par un bon usage de la polysémie des symboles qu’elle utilise, à la logique particulière de chaque domaine de la pratique“ (SP, 424). Das Ergebnis der Übertragung der Schemata und Dispositionen sind Praktiken, die einerseits über sehr unterschiedliche Bereiche hinweg systematisch und kohärent sind,[184] andererseits aber auch vage, vieldeutig und überdeterminiert.

Gegen eine mechanistische Auffassung der Dispositionen

Um diese „strukturierende“ oder „generative“ Seite zu verstehen, ist vor allem zu berücksichtigen, dass Bourdieu sich von einer „mechanistischen“ Theorie der Praxis im Allgemeinen und

[183] Vgl. dazu die Definition von „Habitus“ als „systèmes de *dispositions* durables et transposables“ (SP, 88).

[184] Dieses Phänomen ist nicht nur in relativ homogenen Gesellschaften wie der kabylischen, sondern auch in Klassengesellschaften zu beobachten. So lassen sich im Fall des aufsteigenden Kleinbürgertums so unterschiedliche Praktiken wie sprachliche Überkorrektheit, niedrige Geburtenrate, Tendenz zum Sparen aus ein und demselben „System von Dispositionen“ verstehen (vgl. Bourdieu 1979, 382, R, 107, vgl. auch E. Bourdieu 1998, 256).

einer „mechanistischen“ Auffassung von Dispositionen im Besonderen abgrenzt. Bourdieu versteht unter „mechanistischen“ Theorien solche, die die Praxis auffassen als „une réaction mécanique, directement déterminée par les conditions antécédentes et entièrement réductible au fonctionnement mécanique de montages préétablis, ‚modèles‘, ‚normes‘ ou ‚rôles‘“ (ETP, 261, vgl. SP, 103, Fn. 14). Die Praxis wird hier als Resultat zweier Faktoren betrachten: (1) die Ausgangsbedingungen, etwa unmittelbar gegebene Reize oder „Auslöser“; (2) ein starrer „Mechanismus“, etwa ein Reiz-Reaktions-Mechanismus. Wie der Hinweis auf „Modelle“ und „Normen“ nahelegt, bieten auch Strukturalismus und Legalismus nach Bourdieu eine solche mechanistische Theorie. Es lassen sich nun mehrere Überlegungen dafür anführen, dass das Handeln auf der Grundlage von Dispositionen nicht „mechanistisch“ verstanden werden kann.

(1) Zunächst skizziert Bourdieu folgendes Problem: Wenn man sich unter „Dispositionen“ einen starren Mechanismus vorstellt, eine „montage préétabli“ (SP, 103, Fn. 14), müsste man unendlich vieler solcher Mechanismen annehmen, entsprechend der unendlichen Zahl von Situationen und Konfigurationen von Stimuli.[185] Für jede der unendlich vielen möglichen Konstellationen von Stimuli müsste ein dazu passender „Mechanismus“ bereitstehen. Nur so könnte das Handeln in einer unendlichen Vielfalt von Situationen „mechanistisch“ erklärt werden. Nach Bourdieu zeugen die Versuche, die unternommen wurden, um eine Unzahl solcher „elementaren Einheiten des Verhaltens“ zu identifizieren, von der Unattraktivität dieser Vorstellung (vgl. ETP, 261). Die Dispositionen im Sinn Bourdieus stellen demgegenüber eine begrenzte Menge von „Schemata“ bereit, die auf immer neue Situationen übertragen werden können und entsprechend „neue“ Handlungen generieren – allerdings mit der einhergehenden notwendigen „Unschärfe“ der Praxis.[186]

(2) Die Handlungen auf der Grundlage von Dispositionen sind aber auch nicht „mechanisch“ durch die unmittelbare Situation, verstanden als Summe von Stimuli, „determiniert“. Wie schon bemerkt wurde, ist die Praxis durch die den Dispositionen eigene Trägheit oder „Hysteresis“ gegenüber der unmittelbaren Situation relativ autonom, kann also nicht auf die in einer Situation gegebenen Stimuli zurückgeführt werden. Durch die Stimuli in einer gegebenen Situation allein lässt sich das Handeln nicht verstehen: „[L]a connaissance des stimuli […] ne permet pas de comprendre grand-chose aux résonances et aux échos qu’ils suscitent si l’on n’a aucune idée

[185] „[M]ontage préétablis, qu’on devrait d’ailleurs supposer en nombre infini, comme les configurations fortuites de stimuli capables de les déclencher du dehors“ (SP, 103).

[186] Es muss hier bemerkt werden, dass Bourdieus Fokus auf diese Art von „nicht-mechanischen“ Dispositionen nicht unbedingt die Existenz von anderen Arten von Dispositionen ausschließt. Nicht alle Dispositionen müssen „generativ“ sein, einfache Reiz-Reaktions-Muster könnten neben den „generativen“ Dispositionen des Habitus bestehen. Nur erachtet Bourdieu diese Muster offenbar als nicht für das soziale Handeln wesentlich. Vgl. dazu auch die Taxonomie von Dispositionsbegriffen in E. Bourdieu 1998, 15–22.

de l'habitus qui les sélectionne, les construit et les grossit en quelque sorte de toute l'histoire dont il est lui-même gros" (R, 99). Dies wird vor allem in Fällen deutlich, wo Stimuli und Reaktion nicht übereinstimmen oder unverhältnismäßig sind.[187] Das Handeln auf der Grundlage der Dispositionen lässt sich also einerseits nicht auf eine Summe von unmittelbar gegebenen Stimuli zurückführen – ebenso wenig allerdings auf die Entstehungsbedingungen der Dispositionen:

> [L]'habitus produit des pratiques qui […] ne se laissent directement déduire ni des conditions objectives, ponctuellement définies comme somme de stimuli, qui peuvent paraître les avoir directement déclenchées, ni des conditions qui ont produit le principe durable de leur production (ETP, 262–263).

Auch die Entstehungsbedingungen der Dispositionen determinieren die Handlung nicht vollständig, denn die Dispositionen realisieren sich in einer bestimmten Situation, angesichts einer spezifischen Konfiguration von Stimuli. Das Verhältnis zwischen Stimuli und Dispositionen ist offenbar komplexer als es ein mechanisches Modell zu fassen vermag. Denn die „auslösenden" Stimuli haben ihre Wirksamkeit nur durch die Dispositionen: „[O]n ne doit pas dire qu'un événement historique a déterminé une conduite, mais qu'il a eu cet effet déterminant parce qu'un habitus susceptible d'être affecté par cet événement lui a conféré cette efficacité" (MP, 214).

(3) Damit ist ein weiteres Moment gegeben, das gegen eine mechanistische Auffassung spricht, die „Zirkularität" der Dispositionen. Die Stimuli sind schon in ihrer Wirksamkeit von den Dispositionen – den vorhandenen Konditionierungen – abhängig. Sie sind „Auslöser" nur für bereits konditionierte Akteur/innen.[188] Zwischen Stimulus und Konditionierung besteht nach Bourdieu ein „Zirkel",

> le cercle, caractéristique de toute stimulation conditionnelle, qui veut que l'habitus ne puisse produire la réponse objectivement inscrite dans sa „formule" que pour autant qu'il confère à la situation son efficacité de déclencheur en la constituant selon ses principes, c'est-à-dire en la faisant exister comme *question pertinente* par référence à une manière particulière d'interroger la réalité (SP, 89, Fn. 3).

Der Zirkel besteht darin, dass der Stimulus in seinem Gehalt – in dem, was an ihm als „relevant" wahrgenommen wird – ebenso wie in seiner Wirksamkeit als „Auslöser" von den bestehenden

---

[187] „[O]n le voit de manière particulièrement claire lorsqu'un événement insignifiant, apparemment fortuit, déclenche d'énormes conséquences, propres à paraître disproportionnées à tous ceux qui sont dotés d'habitus différents" (MP, 214).

[188] Daraus ergibt sich eine weiteres Argument für das entscheidende Gewicht der frühesten Erfahrungen: „[T]ous les stimuli et toutes les expériences conditionnantes sont, à chaque moment, perçus à travers des catégories déjà construites par les expériences antérieures. Il en résulte un privilège inévitable des expériences originelles et, en conséquence, une fermeture *relative* du système des dispositions constitutif de l'habitus" (R, 109, vgl. dazu auch SP, 101–102).

Konditionierungen (Dispositionen) des Individuums abhängig ist. Diese Konditionierungen sind ihrerseits aber durch die frühere Einwirkung von – wiederum in derselben Weise wirksamen – Stimuli bedingt.[189]

Diese „zirkuläre" Stimulierung unterscheidet Bourdieu offenbar von einem mechanischen Reiz-Reaktions-Schema und spricht von einer spezifischen „symbolischen Stimulierung". Sie ist es, die einem arbiträren Stimulus in der Wahrnehmung der Akteur/innen den Charakter von Unbedingtheit und Notwendigkeit verleiht:

> Les stimulations symboliques, c'est-à-dire conventionnelles et conditionnelles, qui n'agissent que sous condition de rencontrer des agents conditionnés à les percevoir, tendent à s'imposer de manière inconditionnelle et nécessaire lorsque l'inculcation de l'arbitraire abolit l'arbitraire de l'inculcation et des significations inculquées (ETP, 258).

Für die konditionierten Akteur/innen bestehen die Stimuli bei dieser „symbolischen Stimulierung" nicht in ihrer „objektiven Wahrheit" als arbiträre Zeichen (als Lautbild, Schriftbild, materielles Zeichen etc.), sondern sie tragen immer schon eine bestimmte Bedeutung oder „Aufforderung" in sich: „Les stimuli n'existent pas pour la pratique dans leur vérité objective de déclencheurs *conditionnels et conventionnels*, n'agissant que sous condition de rencontrer des agents conditionnés à les *reconnaître*." (SP, 89) In dem „Erkennen" (*connaissance*) der Stimuli als mit einer bestimmten Bedeutung ausgestattet liegt zugleich eine „Anerkennung" oder „Wiedererkennung" (*reconnaissance*). Der Grund für diese bedingungslose (*inconditionel*) Anerkennung der arbiträren (*conditionel*) Stimuli kann darin vermutet werden, dass die Dispositionen, wie oben beschrieben, an einem symbolisch bereits strukturierten Material erlernt werden.

(4) Die Dispositionen sind auch deswegen nicht „mechanistisch" zu begreifen, weil sie nicht „mechanisch" erlernt werden: „L'acquisition de l'habitus […] n'a rien d'un processus mécanique de simple inculcation analogue à l'impression d'un ‚caractère' imposée par la contrainte." (MP, 237) Es ist nach Bourdieu gerade eine mechanistische Vorstellung des Lernens und Aneignens der Dispositionen, die zu „deterministischen" Fehlinterpretationen des Habitus führt.[190] Wie oben erwähnt wurde, erfolgt das Erlernen der Dispositionen Bourdieu zufolge nicht nach dem „mechanischen" Prinzip von Versuch und Irrtum („un apprentissage mécanique par essais

[189] Fragt man sich, wo dieser Zirkel seinen Anfang nehmen kann, wird man zweifellos bis auf die frühesten Erfahrungen innerhalb der häuslich-familiären Sphäre und die erste „Besetzung" des „sozialen Spiels" zurückgehen müssen (vgl. MP, 237–242).

[190] „C'est sans doute parce qu'on a pensé la notion d'habitus à travers une représentation mécaniste de l'apprentissage qu'on a pu y voir […] un destin socialement constitué, fixé et figé une fois pour toutes et pour la vie." (MP, 368, Fn. 1)

et erreurs“, SP, 124), auf dem Weg der Wiederholung. Die Dispositionen werden vielmehr implizit durch eine „Strukturierung“ der gesamten Erfahrung durch ein bereits strukturiertes Lernmaterial erworben.[191] Es lassen sich hier tatsächlich zwei Modelle des Lernens gegenüberstellen (vgl. E. Bourdieu 1998, 90–104): einerseits ein mechanisches oder „induktives“ Modell, das Lernen als eine progressive Aneignung durch „mechanische“ Wiederholung, Versuch und Irrtum, sieht und als eine Art „Induktion“ aus einer großen Menge von Fällen begreift; andererseits ein „konstruktives“ Modell, das Lernen als einen Prozess sieht, in dem aus einigen strukturierten Fällen „abduktiv“ Prinzipien gewonnen und angeeignet werden.[192] Der Erwerb der Dispositionen des Habitus erfolgt eher nach dem zweiten Modell – und damit „nicht-mechanisch“.

(5) Schließlich kann das Verhältnis zwischen Dispositionen und Handlungen aber deswegen nicht nach einem „mechanistischen“ Modell begriffen werden, weil die Dispositionen zu ihrer Realisierung immer einer spezifischen Situation bedürfen. Die Dispositionen alleine determinieren die Handlungen ebenso wenig wie die unmittelbare Situation für sich genommen: „Les dispositions ne conduisent pas de manière déterminée à une action déterminée: elles ne se révèlent et ne s’accomplissent que dans des circonstances appropriées et dans la relation avec une situation.“ (MP, 215) Dieselbe Disposition kann, abhängig von der Situation, zu verschiedenen, ja sogar gegenteiligen Handlungen führen (vgl. ibid., R, 109–110, Bourdieu [1992] 1998, 436).[193] Handlungen auf der Grundlage von Dispositionen lassen sich nur erklären, wenn man die Dispositionen in ihrer Beschaffenheit und Geschichte in Relation zu einer bestimmten Situation, einem bestimmten historischen Zustand eines „Feldes“ setzt. Auch Vorhersagen des Verhaltens sind so nur unter der Annahme von „typischen“ Situationen der Realisierung der Dispositionen möglich, vor allem aber im Fall der Übereinstimmung von Produktions- und Anwendungsbedingungen der Dispositionen.[194] Auf diese „nicht-mechanische“ Relation von Disposition und Situation wird gleich noch ausführlicher einzugehen sein.

---

[191] „[Q]u’il s’agisse de discours tels que dictons, proverbes, poèmes gnomiques, chants ou énigmes, d’objets tels que les outils, la maison ou le village ou encore de pratiques, jeux, joutes d’honneur, échanges de dons, rites, etc., le matériel qui se propose à l’apprentissage est le produit de l’application systématique d’un petit nombre de principes pratiquement cohérents et, dans sa redondance infinie, il livre la *raison* de toutes les séries sensibles qui sera appropriée sous forme d’un principe générateur de pratiques organisées selon la même raison“ (SP, 124–125).

[192] Diese Unterscheidung wäre noch weiter herauszuarbeiten. Nach dem „konstruktiven Modell“ geht Lernen nach E. Bourdieu jedenfalls mit einer „intentionalen Strukturierung des Lernmaterials“ einher: „De manière générale, tout apprentissage implique non seulement la répétition, mais aussi, nécessairement, une structuration intentionnelle des occurrences répétées.“ (E. Bourdieu 1998, 94)

[193] „[S]elon les stimuli et la structure du champ, le même habitus peut engendrer des pratiques différentes, et même opposées“ (R, 109).

[194] „[L]’existence d’une disposition (comme *lex insita*) permet de prévoir que, dans toutes les circonstances concevables d’une espèce déterminée, un ensemble déterminé d’agents se comportera d’une manière déterminée.“ (MP, 215–216)

Die Dispositionen in Bourdieus Verständnis sind nicht nur selbst „nicht-mechanisch", sondern wurden gerade eingeführt, um allgemein „mechanistische" Theorien der Praxis zu umgehen.[195] Zugleich schließen Handlungen auf der Grundlage von Dispositionen aber auch „finalistische" Vorstellungen aus:

> Une des fonctions majeures de la notion d'habitus [als System von Dispositionen, MS] est d'écarter deux erreurs complémentaires […]: d'un côté, le mécanisme, qui tient que l'action est l'effet mécanique de la contrainte de causes externes; de l'autre, le finalisme qui […] tient que l'agent agit de manière libre, consciente, […] l'action étant le produit d'un calcul des chances et des profits." (MP, 200, vgl. R, 110)

Es wird sichtbar, dass Dispositionen eine zentrale Rolle für Bourdieus Zurückweisung der Alternative von „Objektivismus" (dazu zählen „mechanistische" Theorien) und „Subjektivismus" (dazu zählen „finalistische" Theorien) spielen. Dies lässt sich bereits am Beispiel einer einfachen Interaktion zwischen zwei Akteur/innen mit denselben oder ähnlichen Systemen von Dispositionen veranschaulichen (vgl. SP, 103–104): Die praktische Antizipation der Aktionen und Reaktionen des jeweils anderen ist weder „teleologisch" (geleitet durch bewusste Strategien) noch „mechanisch" (bestimmt durch feste „Programme") befriedigend zu beschreiben. Nur unter Annahme homologer Systeme von Dispositionen lässt sich verstehen, wie die scheinbaren „Strategien" der Akteur/innen auf einander abgestimmt sein können ohne durch bewusste Berechnung bestimmt oder durch einen Mechanismus determiniert zu sein.

Wenn „Objektivismus" und „Subjektivismus" als einseitige Betonungen von „Exteriorität" bzw. „Interiorität" verstanden werden können (vgl. R, 110), dann sollen mit der Einführung von Dispositionen eben diese komplementären Einseitigkeiten überwunden werden. Denn in den Dispositionen artikuliert sich gerade die Relation von Exteriorität und Interiorität. Sie sind die „Interorisierung von Exteriorität" (als „strukturierte Strukturen") und funktionieren zugleich „generativ" als „Exteriorisierung von Interiorität" (als „strukturierende Strukturen"):

> Echappant à l'alternative des forces inscrites dans l'état antérieur du système, à l'*extérieur* des corps, et des forces *intérieures*, motivations surgies, dans l'instant, de la décision libre, les dispositions intérieures, *intériorisation de l'extériorité*, permettent aux forces extérieures de s'exercer, mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique (SP, 92).

[195] Bourdieu sieht daher ein eigentümliches Missverständnis bei denjenigen, die dem dispositionellen Begriff des Habitus „Determinismus" vorwerfen: „Bref, ils se font une représentation mécaniste d'une notion construite *contre le mécanisme*." (R, 97)

In diesem Sinn kann man sagen, dass das „epistemologische Paar" von „Objektivismus" und „Subjektivismus" gerade durch eine dispositionalistische Handlungstheorie überwunden werden soll.

Die Relation von Habitus und Feld

Zur „dispositionalistischen" Seite von Bourdieus Handlungstheorie tritt eine „relationale" Komponente hinzu. Das Verhalten kann nicht allein von den Dispositionen bzw. dem Habitus her verstanden werden, sondern nur aus der Relation von Dispositionen und Situation, von Habitus und Feld. Handeln wird als „Begegnung zweier Geschichten" (vgl. MP, 217) aufgefasst: „[L]a logique réelle de l'action […] met en présence deux objectivations de l'histoire, l'objectivation dans les corps et l'objectivation dans les institutions" (SP, 95).[196] Habitus und Feld sind zwei „Objektivierungen" bzw. „Existenzmodi" von Geschichte („*deux modes d'existence de l'histoire*", R, 112). Insofern beide das Produkt von Geschichte sind, verbindet Habitus und Feld nach Bourdieu eine „complicité ontologique": „Dans la relation entre l'habitus et le champ, l'histoire entre en relation avec elle-même: c'est une véritable complicité ontologique qui […] unit l'agent […] et le monde social." (R, 103, vgl. Bourdieu 1980b, 6)

Bereits in der *Esquisse* waren Ansätze zu einer relationalen Theorie des Handelns zu finden. Die Praktiken des Habitus, hieß es dort, seien nur durch ein Aufeinanderbeziehen zweier Systeme von Relationen zu verstehen, den objektiven Entstehungsbedingungen der Dispositionen einerseits und ihren Anwendungsbedingungen andererseits (vgl. ETP, 263). Der Habitus sollte dabei als „Operator" fungieren, der diese beiden Systeme von Relationen aufeinander bezieht. Er sollte dazu deswegen in der Lage sein, weil er selbst „histoire faite nature" sei (vgl. ibid.). Erst in späteren Jahren spricht Bourdieu dann aber konsequent von der „Relation von Habitus und Feld" (vgl. bes. R, RP, MP, SSR).

Der Feldbegriff, den Bourdieu ursprünglich in der Literatursoziologie (Bourdieu 1969) und der Religionssoziologie (Bourdieu 1971) entwickelt hatte (vgl. CD, 33), begann im Lauf der Zeit eine immer prominentere Rolle für seine Handlungstheorie zu spielen (vgl. Fröhlich/Rehbein 2014, 99–103). Was dabei unter einem „Feld" verstanden wird, zeichnete sich bereits anhand des „wissenschaftlichen Feldes" ab (vgl. Kapitel 2.4). Es handelt sich um einen Raum bzw. eine Struktur von relational definierten Positionen mit jeweils bestimmtem Gewicht oder „Kapital". Dieser Raum ist ein „Spielraum", in dem einerseits ein Konkurrenzkampf um feldspezifische Güter stattfindet und der andererseits eine „relative Autonomie" gegenüber äußeren

[196] „[T]oute action historique *met en présence* deux états de l'histoire (ou du social): l'histoire à l'état objectivé, c'est-à-dire l'histoire qui s'est accumulé à la longue du temps dans les choses, machines, bâtiments, monuments, livres, théories, coutumes, droit, etc., et l'histoire à l'état incorporé, devenue habitus" (Bourdieu 1980b, 6).

Einflüssen aufweist (vgl. SSR, 95). Es kann hier nicht ausführlicher auf die Feldtheorie eingegangen werden, sondern es muss für die gegenwärtigen Zwecke die Relation von Habitus und Feld im Mittelpunkt stehen. Tatsächlich kann von „Habitus“ und „Feld“ gar nicht unabhängig voneinander die Rede sein. Es handelt sich bei ihnen um „relationale Begriffe“, die aufeinander angewiesen sind.[197]

Bourdieu beschreibt zwei Momente der Relation von Habitus und Feld, die diese wechselseitige Angewiesenheit verdeutlichen:

> La relation entre l'habitus et le champ est d'abord une relation de conditionnement: le champ structure l'habitus qui est le produit de l'incorporation de la nécessité immanente de ce champ ou d'un ensemble de champs plus ou moins concordants […]. Mais c'est aussi une relation de connaissance ou de construction cognitive: l'habitus contribue à constituer le champ comme monde signifiant, doué de sens et de valeur, dans lequel il vaut la peine d'investir son énergie. (R, 102–103)

Die zwei Momente der Relation von Habitus und Feld sind also: (REL1) Die Relation der Konditionierung: Wie diese Konditionierung durch die „objektiven Strukturen“ des Feldes (als objektive Chancen oder als in Praktiken objektivierte Klassifikations- und Wahrnehmungsschemata) zu verstehen ist, sollte durch die Betrachtung des Erwerbs der Dispositionen klar geworden sein. (REL2) Die Relation von Erkenntnis und kognitiver Konstruktion: Indem die durch das Feld eingeprägten Dispositionen und Schemata auf das Feld selbst angewandt werden, wird das Feld erst als ein „Raum von Möglichkeiten“ konstituiert. Nur in der Relation zu einem angepassten Habitus erscheint das Feld als „sinnvoll“, als – ähnlich einem Spiel – mit einer gewissen „inneren Richtung“ ausgestattet. Die objektiven Strukturen des Feldes erhalten ihre „Wirksamkeit“ nur dadurch, dass sie durch entsprechende Habitus „erkannt“ und „aktiviert“ werden.

Mit dieser doppelten Relation verbinden sich nach Bourdieu zwei Konsequenzen (vgl. R, 103.): (K1) Die Konditionierung (REL1) ist die Bedingung der kognitiven Relation (REL2): „[L]a relation de connaissance dépend de la relation de conditionnement qui la précède et qui façonne les structures de l'habitus“ (R, 103). Nur wenn durch die Konfrontation mit dem Feld (oder ähnlichen Feldern) entsprechende Dispositionen geschaffen wurden, kann das Feld adäquat wahrgenommen oder „erkannt“ werden und können entsprechende Handlungen gesetzt

[197] Vgl. dazu Wacquant: „Les deux concepts d'habitus et de champ sont également relationnels au sens où ils ne fonctionnent complètement qu'*en relation l'un avec l'autre*. Un champ n'est pas simplement une structure morte […], mais un espace de jeu qui n'existe en tant que tel que dans la mesure où il existe également des joueurs qui y entrent […]. Il s'ensuit qu'une théorie adéquate du champ appelle par nécessité une théorie des *agents* sociaux.“ (R, 26)

werden. Die Konditionierung (die Erfahrung mit dem „Spiel“) ist Voraussetzung für die Ausbildung eines „Spielsinns“, durch den der „Spielstand“ erkannt wird und die Akteur/innen zugleich dazu neigen, „sich ins Spiel zu bringen“, „das Spiel zu spielen“. Wie die Ausbildung der Dispositionen ungleich erfolgen kann (abhängig von der Dauer der Konfrontation, vorherigen Erfahrungen, etc.), ist auch dieser „Spielsinn“ ungleich verteilt. Die Konditionierung ist ebenso die Bedingung für eine Erfahrung von „Selbstverständlichkeit“ im Feld. (K2) Die Sozialwissenschaften müssen die kognitive Konstruktion des Feldes durch die Akteur/innen (REL2) in Rechnung stellen und diese Konstruktion (oder „Aktivierung“) auf der Basis der Relation der Konditionierung (REL1) untersuchen.[198]

Wichtig ist es, sich die „Effekte“ dieser doppelten Relation von Habitus und Feld deutlich zu machen: (1) „Objektiver Sinn“ und Objektivität: In dem Zusammentreffen der objektiven Strukturen des Feldes und „homologen“ inkorporierten Strukturen des Habitus entsteht das, was Bourdieu „objektiven Sinn“ nennt (vgl. SP, 97). Dieser „objektive Sinn“ ist einerseits dem Feld eigen, sofern es durch die Dispositionen des Habitus hindurch wahrgenommen wird und als selbstverständlich, natürlich und notwendig erscheint (vgl. SP, 89–90). Andererseits besitzen aber auch die Praktiken des Habitus diese „Objektivität“. Indem die Akteur/innen in einem Feld auf der Grundlage angepasster Dispositionen agieren, produzieren sie Handlungen, die für alle anderen Akteur/innen in diesem Feld unmittelbar verständlich und „sinnvoll“ sind, „objektiven Sinn“ besitzen – und zwar jenseits aller Intentionen der Handelnden: „C’est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu’ils font, que ce qu’ils font a plus de sens qu’ils ne le savent.“ (ETP, 273) Insofern die Handlungen auf geteilten objektiven Bedingungen in einem Feld und geteilten Dispositionen beruhen, besitzen sie auch einen „geteilten Sinn“.[199]

(2) Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit: Nur innerhalb der Relation von „homologen“ objektiven Strukturen (Feld) und inkorporierten Strukturen (Habitus) treten Erfahrungen von Selbstverständlichkeit, Evidenz und Notwendigkeit auf. Der Grund dafür ist, dass die Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen, die auf das Feld angewandt werden, gerade durch das Feld hervorgebracht wurden: „[C]’est parce qu’il [die soziale Welt, MS] m’a produit, parce qu’il a produit les catégories que je lui applique, qu’il m’apparaît comme allant de soi, *évident*“

[198] Bourdieu spricht sich hier für eine „phénoménologie sociologiquement fondée de l’expérience primaire du champ“ (R, 103) aus.

[199] „[L]a part des pratiques qui reste obscure aux yeux de leurs propres producteurs est l’aspect par lequel elles sont objectivement ajustées aux autres pratiques et aux structures dont le principe de leur production est lui-même le produit“ (ETP, 273–274, vgl. auch 272–273). Die Handlungen auf der Grundlage von strukturierten Dispositionen erlauben so ein „Einsparen“ von ausdrücklichen Intentionen: „[L]’habitus permet l’économie de l’intention, non seulement dans la production, mais aussi dans le déchiffrement des pratiques et des œuvres“ (SP, 97).

(R, 103). Wie Situationen von Umbruch und „Unangepasstheit“ zeigen, haben diese Erfahrungen von Selbstverständlichkeit spezifische soziale Bedingungen und der Fall der „Übereinstimmung“ von objektiven und inkorporierten Strukturen kann nicht verallgemeinert werden (vgl. ETP, 239). Auf die sozialen Bedingungen der Erfahrungen von „Notwendigkeit“, „Alternativlosigkeit“ oder „Zwang“ wird noch im Zusammenhang mit der „Phänomenologie des Regelfolgens“ zurückzukommen sein (vgl. Kapitel 3.2).

Die Handlungstheorie Bourdieus ist also insofern „relational“ als sie annimmt, dass Handeln nur aus der Relation von inkorporierten Regelmäßigkeiten in der Gestalt von Dispositionen und objektiven (bzw. objektivierten) Regelmäßigkeiten in der Gestalt von Feldern verstanden werden kann. Nur innerhalb dieser Relation von Habitus und Feld lässt sich die spezifische „Notwendigkeit“ von Handlungen nachvollziehen:

> C’est dans la relation entre l’habitus et le champ, entre le sens du jeu et le jeu, que s’engendrent les enjeux et que se constituent des fins qui ne sont pas posées comme telles, des potentialités objectives qui, bien qu’elles n’existent pas en dehors de cette relation, s’imposent, à l’intérieur de celle-ci, avec une nécessité et une évidence absolues. (MP, 218)

Umgekehrt bedeutet dies aber, dass das Verhalten weder durch den Habitus noch durch das Feld allein „determiniert“ ist. Dies lässt sich in der Sprache von „Interiorität“ und „Exteriorität“ formulieren und mit Bourdieus Kritik an „Objektivismus“ und „Subjektivismus“ verbinden. Handeln kann nicht alleine von „Interiorität“ – dafür stehen die unterschiedlichen Varianten des „Subjektivismus“, aber auch eine nicht-relationale Auffassung von Dispositionen – oder „Exteriorität“ – die Varianten des „Objektivismus“ und eine nicht-relationale Auffassung von Strukturen – her verstanden werden. Bourdieus bereits in der *Esquisse* formulierter „praxeologischer Erkenntnismodus“ schließt eine einseitige „Determinierung“ der Praktiken aus.[200] Aufgabe dieses Erkenntnismodus ist es gerade, die „Dialektik“ zwischen Dispositionen und Strukturen zu untersuchen:

> [L]a connaissance […] *praxéologique* a pour objet […] les relations *dialectiques* entre ces structures objectives et les *dispositions* structurées dans lesquelles elles s’actualisent et qui tendent à les reproduire, c’est-à-dire le double processus d’intériorisation de l’extériorité et d’extériorisation de l’intériorité (ETP, 235).

An anderer Stelle bezeichnet er diesen „doppelten Prozess“ auch als „*la dialectique* […] *de l’intériorisation de l’extériorité* [die Dispositionen, MS] et *de l’extériorisation de l’intériorité*

[200] Hier besteht, scheint es, ein wichtiger Ansatzpunkt, um Missverständnissen vorzubeugen, die Bourdieus Habitus-Begriff „Determinismus“ vorwerfen.

[die Praktiken und Produkte des Habitus, MS]“ (ETP, 256). Umständlicher noch, aber vielleicht präziser, müsste man sogar von einer Dialektik der „Interiorisierung von Exteriorisierungen“ (Exteriorisierungen der Dispositionen in regelmäßigen Praktiken, Werken, aber auch Institutionen etc.) und der „Exteriorisierung der Interiorisierungen“ (im Sinn der interiorisierten Dispositionen) sprechen. Bei dieser Ausdrucksweise ließe sich zumindest dem falschen Eindruck vorbeugen, dass an irgendeinem Punkt in diesem Prozess so etwas wie eine feste, substantielle „Interiorität“ (System von Dispositionen) oder „Exteriorität“ (Strukturen) anzutreffen sei. In jedem Fall zeigt sich hier, dass Bourdieus „Dispositionalismus“ von Beginn an „relational“ konzipiert war.

Regelmäßigkeiten ohne Regeln

Nach dieser Auseinandersetzung mit Dispositionen und der Relation von Habitus und Feld kann nun verständlich werden, wie der Habitus die „Regelmäßigkeiten ohne Regeln“ herstellen kann, die Bourdieu ursprünglich interessierten: Durch die Einbettung in die Regelmäßigkeiten eines strukturierten Feldes werden den Individuen regelmäßige, strukturierte Dispositionen eingeprägt. Diese Dispositionen statten die Akteur/innen mit einem „praktischen Sinn“ oder „Spielsinn“ aus, der es ihnen erlaubt, auf der Grundlage der Erfahrungen der Vergangenheit die Zukunft in diesem Feld praktisch zu antizipieren. Der „Spielsinn“ leitet die Akteur/innen in der Hervorbringung von Praktiken, die – weil sie auf strukturierenden Dispositionen beruhen – regelmäßig sind ohne das Ergebnis von bewusster Regelbefolgung oder quasi-mechanischer Determinierung zu sein. So können die Akteur/innen auch „Strategien“ produzieren, die ohne bewusstes Kalkül an die objektiven Erfolgschancen angepasst sind und objektiv die (feldspezifischen) „Interessen“ bestmöglich befriedigen. Durch eine „Aggregation“ dieser unzähligen Praktiken und Strategien ergeben sich beobachtbare, statistisch messbare Regelmäßigkeiten.[201] In dieser „Dialektik“ von Interiorisierung und Exteriorisierung findet die Reproduktion – aber

[201] „[L]es régularités que l’on peut observer, grâce à la statistique, sont le produit agrégé d’actions individuelles orientées par les mêmes contraintes objectives (les nécessités inscrites dans la structure du jeu ou partiellement objectivées dans des règles) ou incorporées (le sens du jeu, lui-même inégalement distribué […]) (CD, 80). Bemerkenswert ist, dass Bourdieus Auffassung in diesem Schritt – der Aggregation der Strategien – durchaus Ähnlichkeiten mit individualistischen Modellen zu haben scheint, die soziale Phänomene und Regelmäßigkeiten als das „nicht-intendierte Resultat intendierter Handlungen“ begreifen. Der entscheidende Unterschied ist aber, dass die Strategien Bourdieus nicht das Resultat von bewusster Kalkulation, sondern Produkt eines „Spielsinns“ sind. (auf der Grundlage von Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen) sind. Soziale Regularitäten erscheinen so eher als das „nicht-intendierte Produkt *nicht*-intendierter Handlungen“. – Andererseits scheint Bourdieu aber manchmal auch die Vorstellung einer einfachen „mechanischen Aggregation“ zu kritisieren und die Rede von einer „Kombination“ der Strategien des Habitus vorzuziehen (vgl. Bourdieu 1984a, 194).

auch die „geregelte Transformation“ (vgl. SP, 91) – der Regularitäten des Feldes bzw. der „sozialen Ordnung“ statt.[202] Das Muster für diese Auffassung von Regularitäten ohne Regeln wurde bereits am Beispiel der Heiratsstrategien dargestellt (vgl. Kapitel 2.2).

Die Vermittlung der Herstellung und Reproduktion von Regularitäten durch Dispositionen, Praktiken und Strategien ist für dieses Modell zentral. Bourdieu selbst betonte immer wieder, dass es ihm in der Betonung der Mittlerrolle der Strategien um eine Rehabilitierung der Akteur/innen gegen den Strukturalismus ging: „La notion de stratégie est l'instrument d'une rupture avec le point de vue objectiviste et avec l'action sans agent que suppose le structuralisme“ (vgl. CD, 79). Gerade durch die Dispositionen, den „praktischen Sinn“ und die „Strategien“ sollte die „aktive“ Rolle der Akteur/innen wieder eingebracht werden: „[A]u travers de l'habitus, du sens pratique et de la stratégie, se réintroduisent l'agent, l'action, la pratique“ (CD, 78). Der paradigmatische Fall dieser „Wiedereinführung“ der Akteure besteht im beschriebenen Übergang von Heiratsregeln zu Heiratsstrategien (vgl. Kapitel 2.2).[203]

Dabei ist es entscheidend, die Rede von „Strategien“ und „Interessen“ nicht wieder „subjektivistisch“ oder „finalistisch“ zu verstehen (vgl. Kapitel 2.2). Ein wesentlicher Unterschied zwischen bewussten Strategien auf der Basis von expliziten Zielen, Plänen oder Interessen und den Strategien des Habitus besteht im jeweiligen Verhältnis zur Zeit, vor allem zur Zukunft. Die Strategien des Habitus beruhen auf einer spezifisch praktischen Einstellung zur Zeit: „[L]oin d'être posées comme telles dans un *projet* explicite et conscient, les stratégies suggérées par l'habitus comme sens du jeu visent, sur le mode de la *protension* décrite par Husserl […], des ‚potentialités objectives' immédiatement données dans le présent immédiat.“ (R, 104) Unter Bezug auf Husserls Begriff der „Protention“ unterscheidet Bourdieu systematisch zwischen zwei Verhältnissen zur Zukunft bzw. zwei „Zeiterfahrungen“:[204] (1) Die Zukunft als „futur“: Die Zukunft erscheint ausdrücklich als etwas Mögliches, Kontingentes, das eintreten kann oder nicht. Die Voraussetzung für diese Haltung ist eine ein Distanz gegenüber den unmittelbaren Dringlichkeiten der Situation, wie sie der „scholastischen“ oder theoretischen Position eigen ist. (2) Die Zukunft als „à venir“: In diesem „praktischen“ Verhältnis zur Zeit, ist das „Künftige“ der Gegenwart „nicht-thematisch“ bereits eingeschrieben. Das „Künftige“ ist nicht bloß

[202] „[C]e sont les innombrables stratégies de reproduction à la fois indépendantes, souvent jusqu'au conflit, et orchestrées de tous les agents concernés qui contribuent, continuellement, à reproduire la structure sociale, mais avec des aléas et des ratés, issus des contradictions inhérentes aux structures et des conflits ou des concurrences entre les agents qui y sont engagés“ (R, 114).

[203] „Je voulais réintroduire en quelque sorte les agents, que Lévi-Strauss et les structuralistes […] tendaient à abolir. […] Donc, aux règles de parenté, j'ai substitué les stratégies matrimoniales.“ (CD, 19)

[204] „Husserl, en effet, a clairement établi que le *projet* comme visée consciente du futur dans sa vérité de futur contingent, ne doit pas être confondu avec la *protention*, visée préréflexive d'un à venir qui se livre comme quasi présent dans le visible“ (MP, 300).

eine „Möglichkeit“ unter anderen, sondern in der unmittelbaren Situation bereits gegenwärtig.[205]

Beide Modi der Zeiterfahrung haben ihre jeweiligen sozialen Bedingungen.[206] Die praktische Einstellung der Zukunft als „à venir“ ist aber „la forme la plus commune de l’expérience du temps“ (MP, 302). Die praktischen Antizipationen des Habitus erfolgen in diesem Modus der Zeiterfahrung. Die praktische Zeiterfahrung ist gerade von derjenigen Zeiterfahrung fundamental verschieden, die einem Kalkül von Chancen und einem bewussten Verfolgen von Strategien zugrunde liegt: „Ce sens pratique de l’à venir n’a rien d’un calcul rationnel des chances“ (MP, 305) Wenn von „Strategien“ des Habitus die Rede ist, müssen diese Strategien also als „Antizipationen“ eines „à venir“ und nicht als bewusstes Kalkül eines „futur“ verstanden werden: „Les stratégies orientées par le sens du jeu sont des anticipations pratiques des tendances immanentes du champ, jamais énoncées sous forme de prévisions explicites, moins encore de normes ou de règles de conduite“ (MP, 306).[207] Der Übergang von der Regel zur Strategie bedeutet nach Bourdieu vor allem auch eine Wiedereinführung der zeitlichen Dimension des Handelns, eine Berücksichtigung der Tatsache also, dass die Praktiken in der Zeit mit ihren Dringlichkeiten, ihrer Irreversibilität und ihren Ungewissheiten stattfinden: „Substituer la *stratégie* à la *règle*, c’est réintroduire le temps, avec son rythme, son orientation, son irréversibilité.“ (ETP, 347) Wenn so gegen den Strukturalismus die Zeit in die Analyse der Praxis eingebracht werden soll, dann ist diese Zeit nicht das „futur“ eines kalkulierenden Subjekts.

Das beschriebene Modell der Produktion und Reproduktion von regelmäßigen Praktiken und statistischen Regelmäßigkeiten ist aber nicht von vornherein als „zirkulär“ aufzufassen. Ein geschlossener Reproduktionszyklus ist nur unter besonderen Bedingungen anzutreffen. In diesem Zusammenhang kann bemerkt werden, dass der Begriff des „Habitus“ (und der noch in der *Esquisse* verwendete Vorläuferbegriff des „Ethos“) ursprünglich nicht anhand von Situationen von Reproduktion und Angepasstheit – also von Übereinstimmung der Produktions- und der Anwendungsbedingungen des Habitus – entwickelt wurde. Es waren umgekehrt Situationen

[205] Es sind die durch die vergangene Erfahrung im Feld erworbenen Dispositionen, die diesen Bezug auf eine praktische Zukunft ermöglichen. Der Habitus integriert gewissermaßen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: „L’habitus est cette présence du passé au présent qui rend possible la présence au présent de l’à venir.“ (MP, 304)

[206] Auch die Zeiterfahrungen werden „relational“ gedacht: „L’expérience du temps s’engendre dans la relation entre l’habitus et le monde social, entre des dispositions à être et à faire et les régularités d’un cosmos naturel ou social (ou d’un champ).“ (MP, 301)

[207] Die Unterscheidung dieser beiden Modi der Zeiterfahrung geht letztlich auf Bourdieus frühe Untersuchungen zu Zeitdispositionen und wirtschaftlichen Praktiken in Algerien zurück (vgl. ETP, 377–385, R, 239, Fn. 41).

des „gesellschaftlichen Bruchs“, der „Unangepasstheit“ von Dispositionen, der Nicht-Übereinstimmung von subjektiven Erwartungen und objektiven Chancen, die Bourdieu im kolonialen Algerien beobachten konnte. Bourdieu beschreibt, wie der Begriff des Habitus

> s’est imposé à moi à l’origine comme le seul moyen de rendre compte des *décalages* qui s’observaient, dans une économie comme celle de l’Algérie des années soixante […] entre les structures objectives et les structures incorporées, entre les institutions économiques importées et imposées par la colonisation […] et les dispositions économiques apportées par des agents directement issus du monde précapitaliste (MP, 229, vgl. auch R, 106).

Die Übereinstimmung zwischen objektiven und inkorporierten Strukturen und die resultierende „einfache“ Reproduktion stellt also nur einen Sonderfall dar, der nicht verallgemeinert werden darf.[208] Im Fall einer solchen Übereinstimmung ist die Wirksamkeit des Habitus gewissermaßen unsichtbar oder „redundant“: „[L]’effet de l’habitus est en quelque sorte redondant avec l’effet du champ“ (R, 105). Doch in Fällen der Nicht-Übereinstimmung wird die Annahme eines solchen Systems von dauerhaften Disposition unerlässlich: „[L]e principe de légalité et de régularité relativement autonome que constitue l’habitus apparaît alors en pleine clarté“ (MP, 231, vgl. auch SP, 104–105). An diesem Punkt wird wieder deutlich, dass diese Theorie der Hervorbringung und Reproduktion von Regelmäßigkeiten ohne Regeln relational ist: Nur unter bestimmten Bedingungen der Übereinstimmung zwischen Habitus und Feld, Dispositionen und Situation, findet eine einfache Reproduktion von Regelmäßigkeiten statt.[209]

Die Theorie der Kodifizierung

Bisher stand die Beantwortung der Frage im Vordergrund, wie auf der Grundlage des Habitus regelmäßige Praktiken ohne jede „Regulierung“ durch explizite Regeln erzeugt und reproduziert werden können. Bourdieu leugnet andererseits aber keineswegs die Rolle, die expliziten Regeln in der Erzeugung von regelmäßigem Verhalten und der Aufrechterhaltung von Regelmäßigkeiten zukommt. Neben den Dispositionen des Habitus bezeichnet er explizite Regeln als ein zweites „Regulierungsprinzip“ von Praktiken: „[P]our revenir au principes possibles de la production de pratiques réglées, il faut prendre en compte, à côté de l’habitus, les règles explicities, expresses, formulées, qui peuvent être conservées et transmises oralement [..] ou par écrit“ (CD, 83). Die „Theorie der Praxis“ soll gerade dazu verhelfen, in klarer Weise die Frage

[208] „[I]l faut éviter d’universaliser inconsciemment le modèle de la relation quasi circulaire de reproduction quasi parfaite qui ne vaut complètement que dans le cas limite où les conditions de production de l’habitus et les conditions de son fonctionnement sont identiques ou homothétiques“ (R, 106).

[209] Um die möglichen Transformationen des Feldes, aber auch die „Generativität“ der Dispositionen besser zu verstehen, wäre es zweifellos nützlich, sich die Untersuchungen Bourdieus zu unterschiedlichen intellektuellen Feldern vor Augen zu führen, etwa die Studie zu Heidegger und dem philosophischen Feld (Bourdieu 1988) oder zu Flaubert und dem literarischen Feld (Bourdieu [1992] 1998).

nach dem Verhältnis von Regularitäten auf der Grundlage von Dispositionen und expliziten Regeln zu stellen (vgl. ibid.). Die „Wirksamkeit", die Bourdieu expliziten Regeln in der Regulierung von Praktiken zugesteht, ist allerdings fundamental von der Vorstellung des Legalismus verschieden, dass die Akteur/innen in ihrer Praxis stets einer Regel folgten. Bourdieu spricht immer wieder von einer „symbolischen Wirksamkeit" ausdrücklicher und offizieller Regeln. Er skizziert eine „Theorie der Kodifizierung" bzw. der Explizierung, um das Auftreten, die Wirksamkeit und die Funktion solcher expliziten Regeln im sozialen Leben zu verstehen (vgl. bes. CD, 83, 94–105, aber auch ETP, 300–320). Diese „Theorie expliziter Regeln" ist, ebenso wie die Theorie des Habitus, ein integraler Bestandteil von Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen.[210] Sie ist zudem in Bourdieus relational-dispositionalistische Handlungstheorie eingebettet: Explizite (kodifizierte) Regeln sind nur im Zusammentreffen von Habitus und Feld, also von einem mit bestimmten Dispositionen ausgestatteten Akteur und einem in bestimmter Weise strukturierten Feld wirksam. Wie sich zeigen wird (vgl. Kapitel 3.2), bestehen hier unmittelbare Kontinuitäten zu Bourdieus Auffassung des Problems des Regelfolgens.

Unter bestimmten sozialen Bedingungen kommt es Bourdieu zufolge der Tendenz nach zu einer Explizierung und Kodifizierung von Regeln, die bis dahin dem Handeln implizit geblieben waren – in der Form der Dispositionen und Schemata des Habitus. Wie erwähnt wurde (vgl. Kapitel 2.3), zählen zu den wesentlichen Bedingungen dieser Tendenz zur Kodifizierung die „Krisenhaftigkeit" der automatisierten Praktiken und das „Risiko", das bestimmte Situationen bergen. Dem Verhalten auf Basis des Habitus und des „praktischen Sinns" ist eine relative – in der Praxis notwendige – Unschärfe, Ungewissheit und Unvorhersehbarkeit eigen. In Situationen, in denen die Einsätze hoch und Konflikte wahrscheinlich sind, ist diese „ungefähre" Regularität der Handlungen auf der Grundlage der Dispositionen nicht ausreichend.[211] In diesen Situationen tritt einen Explizierung und Kodifizierung der Handlungen auf. – Bourdieu konnte dieses Phänomen bereits in seinen Untersuchungen zu den Heiratsstrategien anhand der „außergewöhnlichen Heiraten" (*mariages extraordinaires*) beobachten: Je größer die räumliche und soziale Distanz zwischen den Gruppen ist, die in einer Hochzeit verbunden werden, je grö-

[210] Wie sich an den Untersuchungen zu Heiratsregeln und Heiratsstrategien gezeigt hat (vgl. Kapitel 2.2), ist diese Theorie expliziter bzw. offizieller Regeln in Bourdieus Beschäftigung mit dem Thema von Beginn an präsent.

[211] „Cette part d'indétermination, d'ouverture, d'incertitude, est ce qui fait qu'on ne peut s'en remettre complètement à lui [den Habitus, MS] dans les situations critiques, dangereuses." (CD, 96)

ßer also das Risiko von Missverständnissen und Konflikten, desto höher ist der Grad der Ritualisierung und Kodifizierung der Heiratsverhandlungen und der Hochzeitsrituale (vgl. ETP, 151, CD, 96).[212]

Die Kodifizierung bedeutet zunächst eine „Objektivierung" des Verhaltens und der das Verhalten leitenden Prinzipien, also der Dispositionen und Schemata des Habitus. Die Dispositionen und praktischen Schemata, die in einem „praktischen Modus" und entsprechend der „Logik der Praxis" arbeiten, werden in einen „objektivierten Zustand" überführt (vgl. CD, 97). In dieser Weise ändert die „Kodifizierung" bzw. „Objektivierung" die „Natur" oder den „ontologischen Status" dessen, was objektiviert wird (vgl. CD, 98). Was geschieht nun, wenn implizite Prinzipien des Handelns „objektiviert" – zunächst also „expliziert" und einem weiteren Schritt womöglich „systematisiert" und „kodifiziert" – werden?[213] Erfolgt einmal eine „Kodifizierung" oder Explizierung, geht sie nach Bourdieu mit bestimmten „Effekten" einher.[214]

Bourdieu benennt und untersucht mehrere solcher Effekte der Kodifizierung (vgl. CD, 98–103): (1) Die Herstellung von „expliziter Normativität" (explizite Regeln, die zu befolgen sind), die die „implizite Normativität" der Dispositionen und Schemata ersetzt; (2) die „Normalisierung" bzw. „Disziplinierung" der Praktiken (die Kodifikation ist hier „une opération de mise en ordre symbolique", CD, 98), und damit einhergehend, ihre „Klärung" (*clarification*) und „Homogenisierung"; (3) die „Synchronisierung" der Praxis, die es ermöglicht, das, was in der Abfolge der Zeit geschieht, „auf einen Blick" zu erfassen und auf seine logische Konsistenz zu prüfen (vgl. CD, 100); (4) die „Offizialisierung" der Praxis, im Sinn des Öffentlichmachens, aber auch Legitimierens, und die „Homologierung", also die Abgleichung von Praktiken; schließlich (5) die „Formalisierung" der Praxis.

Die „Formalisierung" scheint für das Verständnis der Wirkungsweise expliziter Regeln besonders relevant. Der Effekt der „Formalisierung" führt dazu, dass die Praxis ihre relative Unbestimmtheit verliert, die ihr als Produkt eines „praktischen Sinns" eigen war (vgl. CD, 101).

---

[212] In diesen Fällen wird gewissermaßen versucht, das Ideal der Theorie der Praxis als „Exekution" zu realisieren: „[L]'enjeu est si grave, les risques de rupture si nombreux et si grand, que l'on ne peut se fier à l'improvisation réglée des habitus orchestrés et qu'il faut faire de chaque action l'exécution d'une partition" (ETP, 151).

[213] Bemerkenswert ist, dass Bourdieu hier keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der explizierenden und kodifizierenden Tätigkeit der Akteur/innen und derjenigen der Ethnolog/innen macht: „S'interroger sur l'objectivation, c'est s'interroger sur le travail même de l'ethnologue qui à la façon des premiers législateurs, codifie, par le seul fait de l'enregistrement, des choses qui n'existaient qu'à l'état incorporé, sous forme de dispositions, de schèmes classificatoires dont les produits sont cohérents, mais d'une cohérence partielle." (CD, 97) Die „Theorie der Kodifizierung" – sei es vonseiten der Akteur/innen, die ihre eigene Praxis kodifizieren oder vonseiten der Ethnolog/innen und Soziolog/innen, die die Praxis der Akteur/innen kodifizieren –ist das Gegenstück zu derjenigen Bewegung, die Bourdieu ursprünglich von expliziten Regeln (und der Theorie des Legalismus) zum Fokus auf Strategien und Dispositionen geführt hatte (vgl. CD, 104–105).

[214] „[I]l faut faire une théorie du travail d'explicitation et de codification, et de l'effet proprement symbolique que produit la codification" (CD, 83).

Die „Formalisierung“ ist in diesem Sinn eine „Rationalisierung“, die die „geregelte Improvisation“ auf der Grundlage der Dispositionen durch Verhalten auf der Grundlage eines kodifizierten Regelsystems ersetzt. Individuelle Schwankungen, die den Handlungen des Habitus eigen sind, werden damit eliminiert. Dadurch entstehen die in riskanten Situationen entscheidenden „kollektiven Gewinne an Berechenbarkeit und Vorhersehbarkeit“ (vgl. CD, 102). Die Akteur/innen werden nun im Befolgen von formellen Regeln „ersetzbar“ – im Gegensatz zu dem stets an bestimmte Personen gebundenen Habitus (vgl. CD, 103). Mit der „Formalisierung“ geht aber auch eine Art „Universalisierung“ der Praxis einher. Es wird ein Prinzip der Praxis formuliert, das unabhängig vom Einzelfall ist: „[L]a formalisation, entendue aussi bien au sens de la logique ou de la mathématique qu’au sens juridique, est ce qui permet de passer d’une logique qui est immergé dans le cas particulier à une logique indépendante du cas particulier“ (CD, 102). Die Praxis kann in dieser „Logik“ unter dem Gesichtspunkt der „Form“, unabhängig von der „Materie“ (dem Einzelfall) betrachtet werden. Bourdieu behandelt hier „Kodifizierungen“ im Recht (etwa im Übergang von einem am Einzelfall orientierten „Gewohnheitsrecht“ zu einem kodifizierten Rechtssystem) durchaus auf einer Ebene mit „Kodifizierungen“ und „formellen Regeln“ in der Mathematik und Logik. Mit der Formalisierung tritt da wie dort eine Regel auf, die unabhängig vom Einzelfall gilt, „für jedes x“: „Il y a un lien entre la formule juridique et la formule mathématique. Le droit, comme la logique formelle, considère la forme des opérations sans s’attacher à la matière à laquelle elles s’appliquent. La formule juridique vaut pour toutes les valeurs de *x*.“ (CD, 83)

Die Macht der Form

Einige der angeführten Effekte bezeichnet Bourdieu als „technische Wirkungen“ der Kodifizierung (vgl. CD, 103), so etwa die Gewinne an Klarheit oder Rationalität, an Berechenbarkeit, Vorhersehbarkeit und logischer Kontrolle. Neben diesen „technischen Effekten“ stellt er aber noch eine genuin „symbolische Wirkung“ der Kodifizierung fest, die mit der „Form“ selbst zu tun hat.: „Il y a une efficacité proprement symbolique de la forme.“ (CD, 103) Bourdieu beschreibt in diesem Zusammenhang nun etwas, das er als „Macht der Form“ bezeichnet: „Codifier, c’est à la fois mettre en forme et mettre des formes. Il y a *une vertu propre de la forme*.“ (CD, 96) Diese symbolische „Macht der Form“ verleiht der Regel eine eigentümliche Wirksamkeit, die weder vom Legalismus noch von einem reduktionistischen Materialismus erfasst werden kann: „[L]a règle agit *vi formae*, par la force de la forme“ (CD, 104).

Wie ist diese symbolische „Macht der Form“ zu verstehen? Einen paradigmatischen Fall des Wirkens dieser „Macht der Form“ sieht Bourdieu in der „symbolischen Gewalt“, die formelle Rechtsregeln ausüben. In diesem Fall ist die ausgeübte Gewalt eine Gewalt, die „die Form

wahrt“: „La violence symbolique, dont la réalisation par excellence est sans doute le droit, est une violence qui s’exerce […] *dans les formes*, en mettant des formes.“ (CD, 103) Was geschieht aber durch dieses „Wahren der Form“ oder diese „Formgebung“ (*mettre en forme*)? Die „Form“, die die Handlung annimmt oder die ihr gegeben wird, ist die legitime, anerkannte und offizielle „Form“ der Machtausübung. Eine Handlung (hier die Gewaltausübung), die ansonsten verwerflich wäre, wird dadurch, dass sie in der offiziellen „Form“ erfolgt, anerkannt und ist legitim: „Mettre des formes, c’est donner à une action ou à un discours la forme qui est reconnue comme convenable, légitime, approuvée, […] une forme telle que l’on peut produire publiquement, […] une volonté ou une pratique qui, présentée autrement, serait inacceptable“ (CD, 103). Die „Formgebung“ hat eine Entsprechung in den bereits behandelten „Strategien der Offizialisierung“ bzw. „Strategien zweiter Ordnung“ (vgl. Kapitel 2.2 und 2.4). Diese Strategien beruhen selbst gerade auf der „Macht der Form“. Die „Macht der Form“ entspricht zunächst also der „Macht des Offiziellen“. Wie in der folgenden Charakterisierung deutlich wird, kommt aber noch ein zweites Moment hinzu, eine spezifische „Macht des Universellen“:

> La force de la forme, cette *vis formae* […], est cette force proprement symbolique qui permet à la force de s’exercer pleinement en se faisant méconnaître en tant que force et en se faisant reconnaître, approuver, accepter, par le fait de se présenter sous les apparences de l’universalité – celle de la raison ou de la morale. (ibid.)

Die „Macht der Form“ ist diejenige Macht, die einer Handlung – im Fall der Rechtsregeln: der Gewaltausübung – Anerkennung und Legitimität verschafft. Sie erreicht dies gerade dadurch, dass sie den Handlungen Universalität (oder den Anschein davon) verleiht: Die Handlungen werden durch die entsprechende „Form“ (zumindest dem Anschein nach) zu einem Befolgen einer universellen Regel – „universell“ in dem Sinn, dass die Regel für alle Mitglieder einer Gruppe gilt.[215] Tatsächlich verbinden sich in der „Form“ „Offizielles“ und „Universelles“ miteinander.[216] In diesem Sinn ist die symbolische Macht formaler Regeln nach Bourdieu zugleich „logisch“ („universell“) und „sozial“ („offiziell“): „[L]a *vis formae* est toujours une force à la fois logique et sociale. Elle réunit la force de l’universel, du logique, du formel, de la logique formelle, et la force de l’officiel.“ (CD, 104)

Diese symbolische Wirksamkeit von Regeln durch die „Macht der Form“ soll es Bourdieu, wie schon am Fall der Heiratsregeln dargestellt wurde (vgl. Kapitel 2.2), erlauben, sowohl den

[215] Bourdieu bezeichnet als „die Regel der Gruppe“ „le principe formel universel (puisque applicable à tout membre du groupe) qui est constitutif de l’existence du groupe“ (RP, 233).

[216] Bourdieu macht dies immer wieder unter Bezug auf das englische *formal* deutlich, das sowohl im Sinn von „formal“ als auch „offiziell“ gebraucht werden kann (vgl. Bourdieu 1986a, 43).

Legalismus als auch einen „naiven Materialismus“ zu vermeiden: „Faut-il choisir entre le juridisme de ceux qui croient que la règle agit et le matérialisme de Weber rappelant que la règle n'agit que lorsqu'on a intérêt à lui obéir, et, plus généralement, entre une définition normative et une définition prescriptive de la règle?“ (CD, 104) Die Regel ist weder deshalb „wirksam“, weil alle Akteur/innen sie bewusst als das Prinzip ihres Handelns annehmen, noch, weil zufällig die Interessen, ihr zu gehorchen gegenüber den Interessen, sie zu missachten, überwiegen. Die materialistische Beschreibung hat zwar ihre Berechtigung, die Regel besitzt aber eine zusätzliche Wirksamkeit aufgrund der symbolischen „Macht der Form“:

> En fait, la règle agit *vi formae*, par la force de la forme. Il est vrai que si les conditions sociales de son efficacité ne sont pas réunies, elle ne peut rien par soi seule. Toutefois, en tant que règle à prétention universelle, elle ajoute sa force propre, celle qui est inscrite dans l'effet de rationalité ou de rationalisation. (CD, 104)

Der „Effekt der Rationalisierung“ hat eben einen doppelten Charakter, „[l]e mot ‚rationalisation‘ devant toujours être pris au double sens de Weber et de Freud“ (CD, 104): Sie ist zugleich „Rationalisierung“ im Sinn einer fortschreitenden Systematisierung, Homogenisierung, und Ausrichtung der Praktiken nach universellen Prinzipien; und „Rationalisierung“ im Sinn einer nachträglichen Legitimierung von Handlungen, die tatsächlich auf der Grundlage von konkreten Interessen und Wünschen erfolgen.

Explizite, formelle Regeln sind also durch die ihnen eigene *vis formae* wirksam. Sie sind wirksam, weil sie als offizielle und legitime „Form“ des Handelns anerkannt sind; und weil sie die „universelle“, für alle Mitglieder einer Gruppe geltende (oder, mit Weber, „gelten-sollende“) „Form“ des Handelns darstellen. Damit wird allerdings keineswegs geleugnet, dass es bestimmte „soziale Bedingungen der Wirksamkeit von Regeln“ gibt, die erfüllt sein müssen: Die Regel hätte wohl keine Chance auf Befolgung, würde sie nicht gewisse (objektive) Interessen befriedigen.[217] In diesem Punkt gibt Bourdieu dem „Materialismus“ recht. Die symbolische Wirksamkeit von Regeln ergänzt aber gewissermaßen diese anderen Bedingungen und erhöht die Chance der Befolgung der Regel. Explizite, formale und formelle (offizielle) Regeln besitzen so ein symbolisches Eigengewicht, das in einer vollständigen Beschreibung der Praxis eingerechnet werden muss.[218]

---

[217] Man könnte sich dies leicht an der Parallelkusinenheirat vor Augen zu führen: Die Interessen, die hier befriedigt werden, reichen von ökonomischen (die Parallelkusinenheirat ist die „billigste“ Heiratsform) bis zu politischen (etwa die Bindung und Unterwerfung der Linie des Brautvaters) (vgl. ETP, 138–146). Vgl. zu diesem Punkt auch Schulz-Schaeffer 2004.

[218] Bourdieu interessiert sich bei aller Kritik am Legalismus gleichzeitig für eine Theorie der sozialen Effekte der legalistischen (oder scholastischen) Illusion: „L'illusion juridiste ne s'impose pas seulement au chercheur. Elle

Anerkennung des Universellen und Profite der Regularität

Worauf beruht die symbolische Wirksamkeit von offiziellen und universellen Regeln in letzter Instanz? Wenn die „Macht der Form" zugleich „Macht des Offiziellen" und „Macht des Universellen" ist, worin besteht das spezifische Gewicht des „Offiziellen" und „Universellen"?

Nach Bourdieu ist die „Macht des Universellen" und „Offiziellen" ein durchaus „universelles", d. h. in allen Gesellschaften anzutreffendes Phänomen und beruht auf einer „universellen Anerkennung des Universellen": „[U]ne anthropologie comparée permettrait de dire qu'il y a une reconnaissance universelle de la reconnaissance de l'universel" (RP, 165). Dies lässt sich an den ebenso universell anzutreffenden „Strategien zweiter Ordnung", „Strategien der Offizialisierung" bzw. „der Universalisierung" analysieren (vgl. RP, 234). Diese Strategien zielen, wie bereits angeführt, darauf ab, das Verhalten als offiziellen und universellen Regeln konform bzw. als durch diese Regeln motiviert und geleitet darzustellen: „[L]es agents visent à produire les apparences de la conformité (en acte ou en intention) à une règle universelle lors même que leur pratique est en contradiction avec la règle ou qu'elle n'a pas pour principe l'obéissance pure à la règle" (RP, 233).

Entscheidend ist nun, dass diese Strategien der Offizialisierung eine Anerkennung der offiziellen Regel implizieren, die aber gerade nicht in der Befolgung der Regel besteht. Was das „fundamentale Gesetz der Gruppe" fordert, ist weniger eine Einhaltung der Regel als eine Manifestation der Anerkennung der Regel: „Ces stratégies […] impliquent la reconnaissance de la loi fondamentale du groupe, celle qui veut que l'on respecte sinon la règle […], du moins la loi fondamentale qui exige que l'on manifeste que l'on reconnaît la règle." (RP, 233) Die Gruppe erhält durch die Strategien zweiter Ordnung etwas, das offenbar noch viel bedeutender ist als Regelkonformität oder Orientierung der Praktiken an der Regel, nämlich eine Anerkennung der offiziellen (Selbst-)Repräsentation der Gruppe, „une déclaration publique de révérence pour le groupe et pour la *représentation* qu'il entend donner et se donner de lui-même" (RP, 234). Was die Gruppe nach Bourdieu fordert und in der Gestalt der Offizialisierungsstrategien auch erhält, ist „la subordination du moi au nous" (ibid.).[219] In den Universalisierungsstrategien beweisen die Akteur/innen ihre (wenn auch nur scheinbare) Unterordnung unter die Gesichtspunkte der

agit dans la réalité même. Et une science adéquate de la pratique doit la prendre en compte et analyser […] les mécanismes qui sont à son principe (codification, canonisation, etc.)." (CD, 105)

[219] „Il n'y a pas de société qui ne rende pas hommage à ceux qui lui rendent hommage en ayant l'air de refuser la loi de l'intérêt égoïste. Ce qui est demandé, ce n'est pas que l'on fasse absolument ce qu'il faut, c'est qu'on donne au moins des signes qu'on s'efforce de le faire. Ce qui est attendu des agents sociaux, ce n'est pas qu'ils soient parfaitement en règle, mais qu'ils se mettent en règle, qu'ils donnent des signes visibles que, s'ils le pouvaient, ils respecteraient la règle" (RP, 182–183).

Gruppe: „[C]elui qui se met en règle […] déclare qu'il accepte de prendre sur sa conduite le point de vue du groupe, valable pour tout agent possible, pour un X universel" (RP, 235).

Die öffentliche Unterordnung unter die Gruppe wird nach Bourdieu von der Gruppe in der Währung der Anerkennung entlohnt. Die Anerkennung der Gruppe durch die Akteur/innen (in der Form von Universalisierungsstrategien) wird gewissermaßen gegen die Anerkennung der Akteur/innen durch die Gruppe getauscht: „Les groupes ne reconnaissent pleinement que ceux qui manifestent publiquement qu'ils les reconnaissent." (RP, 234) Nach Bourdieu ist es ein „universelles anthropologisches Gesetz", dass sich mit (auch nur nach außen hin) regelkonformem und durch die Regel motiviertem Verhalten ein spezifischer Profit verbindet: „On peut donc tenir pour une loi anthropologique universelle qu'il y a du profit (symbolique et parfois matériel) à se soumettre à l'universel, à se donner (au moins) les apparences de la vertu, à se plier, extérieurement, à la règle officielle." (RP, 234–235) Die Macht des Offiziellen und Universellen beruht auf einem genuin symbolischen „Profit der Regularität":

> [L]a reconnaissance qui est universellement accordée à la règle officielle fait que le respect, même formel ou fictif, de la règle assure des profits de régularité (il est toujours plus facile et plus confortable d'être en règle) ou de „régularisation" (comme dit parfois le réalisme bureaucratique qui parle par exemple de „régulariser une situation") (RP, 235).

Die Universalisierungsstrategien scheinen durch diese in Aussicht stehenden „Profite der Regularität" bzw. „Konformitätsprofite" motiviert. An dieser Stelle ist aber hervorzuheben, dass die „Strategien zweiter Ordnung" ebenso wenig wie die „primären Strategien" das Produkt eines expliziten, im engen Sinn strategischen Kalküls sind – eines Kalküls, das in diesem Fall „zynisch" auch noch die symbolischen Profite einrechnen würde, die dem Anschein nach regelkonformem Verhalten versprochen scheinen. Im Gegenteil erfordern diese symbolischen Strategien vielleicht noch mehr als die primären Strategien eine praktische Beherrschung und eine Inkorporierung der Regeln: „Tous ces jeux de mise en forme qui, comme on voit avec l'euphémisme, sont autant de jeux avec la règle du jeu, et, par là, de doubles jeux, sont le fait des virtuoses. Pour se mettre en règle, il faut connaître sur le bout du doigt la règle, les adversaires, le jeu." (CD, 96–97)[220] Die Strategien zweiter Ordnung sind nicht „zynisch", sondern

[220] Dies geht so weit, dass Bourdieu das „Spiel mit der Regel" geradezu zur Definition von „Exzellenz", also einer praktischen Beherrschung des Spiels, erhebt (vgl. CD, 97)

können ohne Weiteres mit dem praktischen „Glauben“ an die Regel, an die offizielle Repräsentation der Praxis koexistieren.[221] Die Praxis kann für die Akteur/innen in ihrer „doppelten Wahrheit“ bestehen, einerseits als Verfolgung partikularer Interessen, andererseits als Befolgung offizieller und universeller Regeln.[222]

Indem die „Strategien zweiter Ordnung“ dem offiziellen Ideal der Praxis kontinuierlich Respekt zollen, tragen sie zur Aufrechterhaltung und Verstärkung der Regel als offizieller Norm bei (vgl. ETP, 120). Sie sind Teil der „symbolischen Arbeit“, die die offizielle Selbstrepräsentation der Gruppe reproduziert.[223] Diese Arbeit ist für die Aufrechterhaltung und Reproduktion der Gruppe nicht weniger essentiell als die Arbeit zur Sicherung der materiellen Grundlage der Gruppe. Die offizielle Repräsentation der Praxis als von „universellen“ Regeln geleitet spielt eine eminente Rolle in der Aufrechterhaltung und Reproduktion der Gruppe. Die offizielle „Regel der Gruppe“ ist für die Existenz der Gruppe nach Bourdieu in gewisser Weise konstitutiv: „[L]a règle du groupe, c’est-à-dire […] le principe formel universel (puisque applicable à tout membre du groupe) […] est constitutif de l’existence du groupe“ (RP, 233). Die Repräsentation der Praxis als Regelbefolgung trägt tatsächlich zu einem Teil zur Aufrechterhaltung der Regelmäßigkeiten der Praktiken bei. Die – auf der universellen Anerkennung für die Anerkennung der Regeln der Gruppe beruhenden – symbolischen Interessen der Akteur/innen an Regelkonformität „verstärken“ die übrigen Interessen, die regelkonformes Verhalten herbeiführen. Damit entsteht eine gewisse Chance, dass in der Praxis tatsächlich universelle Regeln befolgt werden: „[L]es stratégies d’universalisation, qui sont au principe de toutes les *normes* et de toutes les *formes* officielles […] et qui reposent sur l’existence universelle de profits d’universalisation, sont ce qui fait que l’universel a universellement des chances non nulles de se réaliser“ (RP, 166).

Die Grundlage der „Macht der Regel“ als Kombination der „Macht des Offiziellen“ und des „Universellen“ scheint letztlich auf der (Selbst-)Repräsentation der Gruppe zu beruhen. An die (wenn auch nur scheinbare) Anerkennung der Regel der Gruppe knüpft sich die Anerkennung durch die Gruppe und die Zugehörigkeit zu ihr. Wer die Formen nicht respektiert (gerade in der

---

[221] Hierin scheint gerade der Sinn von Bourdieus Rede von „frommen Lügen“ (vgl. ETP, 125), von „kollektiver Unaufrichtigkeit“ (*mauvaise foi collective*) (vgl. ETP, 142) und „kollektiven Heucheleien“ (vgl. SSR, 53) zu liegen.

[222] Dies zeigt Bourdieu gerade auch an den Praktiken im wissenschaftlichen Feld: „[L]a double expérience que les agents peuvent avoir de leur propre pratique a quelque chose d’universel. On connaît la vérité de ce que l’on fait […], mais pour être en règle avec l’idée officielle de ce que l’on fait, ou avec l’idée que l’on a de soi, il faut que cette décision paraisse avoir été motivée par des raisons […] aussi élevées […] que possible. […] [L]es deux vérités coexistent, plus ou moins difficilement, chez les agents eux-mêmes“ (SSR, 52–53).

[223] „La représentation (mentale) que le groupe se fait de lui-même ne peut se perpétuer que dans et par le travail incessant de représentation (théâtrale) par lequel les agents produisent et reproduisent, fût-ce dans et par la fiction, l’apparence au moins de la conformité à la vérité idéale du groupe, à son idéal de vérité.“ (RP, 234)

Überschreitung der Regeln), respektiert nicht die Gruppe in ihrer Selbstrepräsentation. Er macht gewissermaßen das Gegenteil desjenigen, der durch Offizialisierungsstrategien „die Gruppe auf seine Seite bringt, indem er sich auf die Seite der Gruppe bringt“ (vgl. RP, 235): Er bringt die Gruppe gegen sich (und gegen sich auf), er stellt sich als „Besonderer“ gegen die Gruppe und fällt – als *amahbul* bei den Kabylen oder als „Idiot“ (vgl. ETP, 120, SP, 186–187) – gewissermaßen aus ihr heraus. Dabei ist die offizielle Repräsentation der Praxis weniger etwas, mit dem die Akteur/innen in ihren Strategien „rechnen“, sondern etwas, das ihnen selbst „in Fleisch und Blut übergegangen“ ist, an dem sie selbst über inkorporierte Dispositionen und Schemata teilhaben (vgl. Kapitel 3.2).

Auch die Theorie der Wirksamkeit expliziter Regeln, die Bourdieu hier vorschlägt, ist letztlich „relational“ und „dispositionalistisch“: Auch die symbolische Wirksamkeit von Regeln kann nur in der Relation von Habitus und Feld verstanden werden. Es braucht einerseits ein Feld, in dem unter bestimmten sozialen Voraussetzungen eine Explizierung und Kodifizierung der Praxis stattfindet. Zwischen den Feldern gibt es nicht nur Unterschiede hinsichtlich des Grades der Kodifizierung, sondern auch hinsichtlich der symbolischen Profite, die den „Strategien der Universalisierung“ in Aussicht gestellt sind. Besonders im wissenschaftlichen und im künstlerischen Feld sind die „Profite der Universalisierung“ unter bestimmten historischen Bedingungen gewissermaßen institutionalisiert worden.[224] Damit explizite, offizielle und universelle Regeln aber wirksam werden können, braucht es andererseits einen (homologen) Habitus, ein System von Dispositionen, das für die Forderungen der Regel empfänglich ist und über die „praktischen Schemata“ verfügt, die in den Regel kodifiziert sind. Denn auch im Fall einer Kodifizierung ist das Prinzip des Handelns zuletzt ein „praktisches Schema“: „[M]ême ce qu’il y a de plus codifié […] a pour principe non des principes explicites, objectivés, donc eux-mêmes codifiés, mais des schèmes pratiques“ (vgl. CD, 95). Auch die „Anerkennung“ der Regel durch die Akteur/innen, die sich in den Offizialisierungsstrategien zeigt, ist letztlich in den Dispositionen des Habitus verankert. Durch ihre Zugehörigkeit zum Feld und die Sozialisation in der Gruppe teilen die Akteur/innen den „Glauben“ an die offizielle Repräsentation der Gruppe. Sie haben ein „Interesse“ an der Konformität und Regularität, die ihnen eine Anerkennung durch die Gruppe verspricht. Das Zusammentreffen von Habitus und Feld ist so eine der zentralen „sozialen Bedingungen der Wirksamkeit von Regeln“. – Die Logik der Wirksamkeit

[224] „[S]i la raison progresse tant soit peu, c’est parce qu’il y a des intérêts à l’universalisation et que, universellement, mais surtout dans certains univers, comme le champ artistique, scientifique, etc., il vaut mieux apparaître comme désintéressé que comme intéressé, comme généreux, altruiste, que comme égoïste“ (RP, 165–166).

expliziter Regeln und insbesondere die Rolle, die dabei die Dispositionen spielen, wird anhand des Problems des Regelfolgens noch weiter zu klären sein (vgl. Kapitel 3.2).

Konklusion

Bourdieus Theorie von Regeln und Regularitäten zeichnet das Bild eines Zusammenspiels (oder einer „Dialektik") von Regularitäten und „Regulierungsprinzipien" in unterschiedlichen Formen: einerseits in inkorporierter Form, als Dispositionen und Schemata eines Habitus („la règle faite corps"); andererseits in objektiver bzw. objektivierter Form, als statistisch erfassbare Regelmäßigkeiten eines Feldes und als kodifizierte, explizite Regeln. Ein wesentliches Moment dieser Auffassung ist es, dass Prozesse der „Interiorisierung" und der „Exteriorisierung" von Regularitäten in Relation zueinander betrachtet werden. In dieser Weise wird die von Bourdieu selbst gestellte Frage nach der Erzeugung regelmäßiger Praktiken und statistischer Regelmäßigkeiten ohne Involvierung von ausdrücklichen Regeln beantwortet. Dispositionen – als Interiorisierung von Exteriorität (strukturiert) und zugleich Tendenz zur Exteriorisierung von Interiorität (strukturierend) – spielen darin eine Schlüsselrolle. Ihnen ist eine relative Autonomie sowohl gegenüber dem Kontext ihrer Aneignung (den Entstehungsbedingungen) als auch dem Kontext ihrer Anwendung (den Anwendungsbedingungen) eigen. Das Handeln auf der Grundlage von Dispositionen kann nur adäquat verstanden werden, wenn es als „Begegnung zweier Geschichten" – inkorporierter Geschichte in Gestalt der Dispositionen und objektivierter Geschichte in Gestalt der Strukturen des Feldes – konstruiert wird. Die Generierung regelmäßiger Praktiken – ebenso wie die Generierung „regelmäßig unangepasster" Handlungen oder sogar das Ausbleiben regelmäßiger Praktiken[225] – kann nur aus der Relation eines spezifischen Systems von Dispositionen mit einem spezifischen System von objektiven Regelmäßigkeiten in der Form eines Feldes begriffen werden. Diese dispositionalistische und relationale Auffassung des Handelns soll es erlauben, die Einseitigkeiten sowohl „objektivistischer" als auch „subjektivistischer" Konzeptionen zu umgehen. Wollte man Bourdieus Position in der Theorie des Handelns ein Etikett verleihen, so wäre dies also das eines „relationalen Dispositionalismus" (vgl. RP, 9).

Trotz der primären Aufmerksamkeit für die Herstellung von Regularitäten jenseits von Regeln, wird expliziten Regeln in Bourdieus Auffassung nicht die Wirksamkeit für die Aufrechterhaltung von Regelmäßigkeiten abgesprochen.[226] Die „Macht der Regel" ist eine „Macht der

[225] Man denke an die spezifische „Inkohärenz", die Bourdieu am Verhalten des algerischen Subproletariats feststellen konnte und die einer spezifischen – Ungewissheiten und Chancenlosigkeit ausgesetzten – Position im ökonomischen Feld entspricht (vgl. Bourdieu [1977] 2000, 102).

[226] Vgl. dazu Schulz-Schaeffer 2004.

Form“, die expliziten Regeln insoweit eigen ist, als sie die offizielle Repräsentationen der Praxis durch die Gruppe sind. Die genuin symbolische Macht der Regel beruht auf der universellen Anerkennung der Gruppe für (auch nur nach außen) hin den Regeln der Gruppe folgenden (sowohl im Sinn von „konform“ als auch „durch die Regel geleitet“) Handlungen und auf den sich damit verknüpfenden „Profiten der Regularität“. Mit dieser Theorie der symbolischen Macht der Regel versucht Bourdieu – ähnlich seiner Bewegung gegenüber „Subjektivismus“ und „Objektivismus“ – Legalismus und „Materialismus“ zu „überwinden“ und zugleich ihre jeweiligen Vorzüge zu integrieren. – Einige Themen dieser Theorie expliziter Regeln setzen sich unmittelbar in Bourdieus positive Auffassung des Regelfolgens fort.

3.2. Eine relational-dispositionalistische Auffassung des Regelfolgens

Auch wenn, wie bereits öfter bemerkt wurde, weder eine explizite Interpretation noch eine systematische Diskussion Wittgensteins in Bourdieus Werk zu finden ist (vgl. Kapitel 2.5), spricht Bourdieu doch ausdrücklich von „la solution que j’ai proposée à la question wittgensteinienne de savoir ce que signifie le fait de suivre une règle“ (WSSS, 252). Es ist nun die Aufgabe, diese Lösung nachzuvollziehen und im Licht des Vorangehenden besser zu verstehen. Aus den knappen Ausführungen zum Problem des Regelfolgens in Bourdieus späten Arbeiten zur Wissenschaftssoziologie (vgl. Kapitel 2.4) soll unter Rückbezug auf Bourdieus allgemeinere Theorie von Regeln und Regularitäten (vgl. Kapitel 3.1) ein kohärentes Bild konstruiert werden.[227]

Gegen Subjektivismus und Objektivismus

Um sich Bourdieus Auffassung des Regelfolgens anzunähern, kann man sich zunächst diejenigen Interpretationen des Problems vor Augen führen, die er zurückweist. Die Frage ist vorerst: Was bedeutet „einer Regel folgen“? Worauf beruht regelkonformes Verhalten? Es werden zwei mögliche Antworten auf diese Fragen abgelehnt: „On n’agit pas conformément aux règles de la méthode scientifique, pas plus qu’on ne suit une règle quelconque, par un acte psychologique d’adhésion consciente, ou par l’effet mécanique d’une routine individuelle ou collective“ (WSSS, 352, vgl. SSR, 83–84). Die beiden hier zurückgewiesenen Positionen lassen sich folgendermaßen charakterisieren:

(1) „Subjektivismus“: Regelkonformes Verhalten hat dieser Position zufolge seinen Grund in einem psychischen Zustand, einem Bewusstseinszustand oder einer Intention, der Regel zu folgen. – Bourdieu könnte, aus seiner allgemeinen Kritik am „Subjektivismus“ schöpfend, wohl

[227] Dieser Abschnitt muss als erster Versuch in die Richtung einer „Formulierung“ von Bourdieus „Theorie des Regelfolgens“ verstanden werden. Wie deutlich werden wird, wäre eine vollständigere Einbettung von Bourdieus Auffassungen in die bestehende Literatur zum Problem des Regelfolgens nötig (vgl. dazu auch Kapitel 5).

mehrere Argumente gegen diese Position vorbringen. Entscheidend ist aber ein Regressargument, das bereits erwähnt wurde (vgl. Kapitel 2.4): Eine Regel legt nicht die Weise ihrer Anwendung fest. Dieser Umstand lässt sich nicht durch ergänzende „Anwendungsregeln" beseitigen. An irgendeinem Punkt muss in das Befolgen bzw. Anwenden einer Regel ein „praktisches Beherrschen" involviert sein, eine „pratique pure sans théorie", die sich nicht wieder auf explizite Regeln zurückführen lässt (vgl. ETP, 301). Auch im Fall der kodifiziertesten, explizitesten und eindeutigsten Regeln beruht das konforme Verhalten letztlich auf einem solchen „Beherrschen" – und dieses Beherrschen setzt das Vorhandensein angepasster Dispositionen und „praktischer Schemata" voraus (vgl. CD, 95):

> [I]l n'est pas de règle qui, si précise et explicite soit-elle (comme la règle juridique ou mathématique), puisse prévoir toutes les conditions possibles de son exécution et qui ne laisse donc inévitablement une certaine marge de jeu ou d'interprétation, dévolue aux stratégies pratiques de l'habitus (ce qui devrait poser quelques problèmes à ceux qui postulent que les comportements réglés et rationnels sont nécessairement le résultat de la volonté de se soumettre à des règles explicites et reconnues) (MP, 233–234).

In der Zurückweisung einer „subjektivistischen" Auffassung des Regelfolgens scheint Bourdieu ganz auf der Linie Wittgensteins und dessen Ablehnung des „Mentalismus" zu liegen. Regelkonformes Verhalten kann nach Wittgenstein nicht auf einem mentalen Zustand, einem „Meinen" oder einer „Deutung" beruhen. In der Widerlegung dieser Position verwendet er ein ganz ähnliches Regressargument (vgl. dazu Kapitel 2.5).

(2) „Objektivismus" (oder „Mechanismus"): Dieser Position zufolge erfolgt das Befolgen einer Regel „mechanisch". Das regelkonforme Verhalten ist ein „mechanischer Effekt" einer bestimmten „Ursache". Nach diesem Bild ist die Regelformulierung Ursache und das regelkonforme Verhalten Wirkung. Zusammengehalten werden Ursache und Wirkung durch einen „Mechanismus", ein Reiz-Reaktions-Muster oder eine „individuelle oder kollektive Routine", wie es Bourdieu hier nennt. – Die wichtigsten Argumente gegen einen solchen „mechanistischen Objektivismus", eine mechanistische Auffassung von Dispositionen und eine mechanistische Handlungstheorie im Allgemeinen wurden in der Analyse der Dispositionen angeführt (vgl. Kapitel 3.1). Sie können auf den Fall des Regelfolgens übertragen werden. Es soll hier nur etwa daran erinnert werden, dass solche „Mechanismen" in unendlicher Zahl angenommen werden müssten, entsprechend den unendlich vielen möglichen Situationen der Anwendung der Regel. Es kann auch die „Zirkularität" von Dispositionen angeführt werden: Die Stimuli – hier die Regelformulierung – haben ihre Wirksamkeit nur in Abhängigkeit von bereits bestehenden

Konditionierungen. Diese verleihen den Stimuli erst ihre Wirksamkeit. – Auch in der Ablehnung mechanistischer Vorstellungen des Regelfolgens scheint Bourdieu durchaus mit Wittgenstein übereinzustimmen. Auch Wittgenstein weist einen „Mechanizismus“ bzw. einen kruden „Dispositionalismus“ zurück (vgl. Kapitel 2.5). An vielen Stellen kritisiert er gerade die Analogie des Regelfolgens mit der Funktionsweise einer Maschine (vgl. PU, §§193–194, BGM, I, §§121–125).

Wie sieht nun Bourdieus Alternative zu „Subjektivismus“ und „Objektivismus“ aus? Seine Lösung bemüht, wie bereits erwähnt wurde (vgl. Kapitel 2.4 und 3.1), den „praktischen Sinn“: Regelkonformes Handeln – in der Wissenschaft, aber auch der übrigen Praxis – erfolgt „pour l’essentiel en se laissant porter par un sens du jeu scientifique qui s’acquiert par l’expérience prolongée du jeu scientifique avec ses régularités autant que ses règles“ (WSSS, 352). Wenn Bourdieu, wie erwähnt, von „meiner Lösung des Wittgensteinschen Problem des Regelfolgens“ spricht, ist zu vermuten, dass er sich auf diese Antwort bezieht: Expliziten Regeln konformes Verhalten erfolgt auf der Grundlage eines erworbenen „praktischen Sinns“ oder „Spielsinns“. Diese „Lösung“ entspricht Bourdieus allgemeiner dispositionalistisch-relationalen Auffassung der Praxis.

Bourdieu greift aber – vermutlich in Anschluss an die Auseinandersetzung mit Bloor und Lynch – noch eine andere Frage auf, die zunächst nicht unmittelbar Thema seiner „Theorie der Praxis“ war, die allerdings den Fragestellungen Wittgensteins (und auch Kripkes) näher steht: Wie kann eine Regel ihre (korrekte) Anwendung „determinieren“? Bourdieus Antwort auf diese Frage wurde bereits angeführt (vgl. Kapitel 2.4):

> Ces règles et ces régularités, qui „déterminent“, si l’on veut, le comportement du savant, n’existent en tant que telles, c’est-à-dire en tant qu’instances efficientes, capables d’orienter la pratique des savants dans le sens de la conformité aux exigences de scientificité, que parce qu’elles sont perçues par des savants dotés de l’habitus qui les rend capables de les percevoir et de les apprécier, et à la fois disposés et aptes à les mettre en œuvre […]. Bref, elles ne les déterminent que parce qu’ils se déterminent par un acte de connaissance et de reconnaissance pratique qui leur confère leur pouvoir déterminant ou, autrement dit, parce qu’ils sont disposés (au terme d’un travail de socialisation spécifique) à être sensible à leurs injonctions. (WSSS, 353, vgl. SSR, 84)

Im Folgenden soll diese Antwort, auf das vorherige Kapitel aufbauend, im Detail analysiert werden. Drei Momente der Lösung sind dabei zu beachten: (1) Das Verhältnis von Ursache und Wirkung; (2) die Unterscheidung von „Gründen“ und „Ursachen“ des Handelns; (3) die „praktische Anerkennung“ der Regel.

Ursache und Wirkung

Zunächst fällt an der Antwort Bourdieus die komplexe kausale Beziehung zwischen Regel, Dispositionen und regelkonformer Handlung auf. Es lässt sich gar nicht von einer einfachen (direkten) „Determinierung" der Handlung durch die Regel sprechen. Bourdieu setzt den Ausdruck wohl aus diesem Grund selbst unter Anführungszeichen. Er fügt seiner Analyse zudem die Bemerkung hinzu: „On voit qu'il serait sans doute vain de demander, dans ces conditions, où est la cause et où est l'effet, s'il est possible même de distinguer entre les causes de l'action et les raisons d'agir." (WSSS, 353, vgl. SSR, 84) Warum, zunächst, soll es „vergeblich" sein, nach Ursache und Wirkung zu suchen? Betrachtet man das Verhältnis von Regeln und regelkonformem Verhalten wie Bourdieu es vorschlägt, weiß man nicht, wo die Wirkung und wo die Ursache liegt: Ist die Regel (bzw. Regelformulierung) die Ursache des Handelns (bzw. der „Grund", den die Akteur/innen anführen)? Oder sind es die Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen der Akteur/innen, die der Regel erst ihre Wirksamkeit verleihen? Oder sind es die objektiven Regelmäßigkeiten und Regeln, die wiederum diese Dispositionen in den Akteur/innen hervorgebracht haben? Oder anders: Ist die Regel die Ursache des Handelns, insofern sie die Handlungsdispositionen „aktiviert"; oder sind die Dispositionen die Ursache, insofern sie die Regel erst als eine bestimmte Handlung fordernd wahrnehmen lassen und die Akteur/innen zugleich dazu disponieren, ihr zu folgen?

Die Komplexität des Verhältnisses von Ursache und Wirkung führt Bourdieu daran vor Augen, wie ein mathematischer „Raum von Möglichkeiten" das Verhalten der Mathematiker/innen „bestimmt": Bourdieus wissenschaftssoziologische These war, dass der „Raum der Positionen" (*espace des positions*), also die objektive Verteilung des feldspezifischen Kapitals auf bestimmte, durch Akteur/innen verkörperte Positionen, den „Raum der (wissenschaftlichen) Stellungnahmen" (*espace des prises de position*) bestimmt. So lassen sich Bourdieu zufolge die Stellungnahmen der wissenschaftlichen Akteur/innen unter Kenntnis ihrer Position innerhalb der Verteilungsstruktur und ihrer Dispositionen vorhersagen.[228] Der „Raum der Positionen" übt eine bestimmende Wirkung auf die Stellungnahmen der Akteur/innen aber nur insoweit aus als er – über die Dispositionen der Akteur/innen – als „Raum von Möglichkeiten", als Raum wissenschaftlicher Optionen wahrgenommen wird.[229] Der „Raum der Möglichkeiten" variiert mit

[228] „[L]a connaissance des propriétés pertinentes d'un agent, donc de sa position dans la structure de la distribution, et de ses dispositions, qui sont le plus souvent étroitement corrélées avec ses propriétés et sa position, permet de prévoir (ou du moins de comprendre) ses prises de position spécifiques (par exemple, le type de science qu'il va faire, normale, reproductrice, ou au contraire, excentrique, risquée)" (SSR, 118).

[229] „L'espace des positions, lorsqu'il est perçu par un habitus adapté (compétent, doté du sens du jeu), fonctionne comme un *espace de possibles*, des manières possibles de faire la science, entre lesquelles il y a lieu de choisir" (SSR, 118–119).

den unterschiedlichen Wahrnehmungsdispositionen: „Pour avoir une espace des possibles mathématiques […] il faut être mathématicien. [...] [C]et espace variera selon l'habitus des mathématiciens, leur compétence spécifique, leur lieu de formation, etc." (SSR, 119) Dieser (bereits von den Wahrnehmungsdispositionen abhängige) „espace des possibles" bestimmt dann die „Stellungnahme" (*prise de position*) der Akteur/innen aber wiederum nur insoweit als er von den Dispositionen der Akteur/innen „aktiviert" wird: „[U]ne des médiations de l'effet de l'espace des possibles sur les dispositions, ce sont les dispositions" (SSR, 119).

Hier zeigt sich, wie die oben beschriebene „komplexe Kausalität" im Fall einer von formalen Regeln beherrschten Aktivität wie der Mathematik aussehen kann. Das, was bestimmt (der „Raum der Möglichkeiten"), wird durch das, was bestimmt wird (die Akteur/innen), erst bestimmend:

> Ainsi […] les causalités, en sociologie, prennent des formes très complexes: pour être justiciable d'un effet de champ des mathématiques, il faut être „prédisposé" mathématiquement. Autrement dit, celui qui est déterminé contribue à sa propre détermination, mais à travers des propriétés, comme les dispositions ou les capacités, qu'il n'a pas déterminées. (SSR, 120)[230]

Die Akteur/innen haben also das, was sie bestimmt, sich bestimmen zu lassen, ihre Dispositionen, nicht gewählt.[231] Die komplexe „Determinierung" der Handlung durch die Regel ist der Form nach bereits von der Logik dispositioneller Handlungen und dem Aufeinandertreffen von Habitus und Feld bekannt. Unschwer lässt sich auch das angeführte Moment der „Zirkularität" der Dispositionen erkennen, die Stimuli erst zu Auslösern „konstituieren". Dies alles ist ein Hinweis darauf, dass das Regelfolgen in Bourdieus Auffassung derselben dispositionalistischen Logik wie die übrige Praxis gehorcht.

Ursachen und Gründe

Neben dem Verhältnis von Ursache und Wirkung ist nach Bourdieu andererseits ebenso wenig klar, ob man in der Beziehung von Regeln, Dispositionen und Handlungen zwischen kausalen „Ursachen" und rationalen „Gründen" des Handelns unterscheiden kann: Ist die Regel der rationale „Grund" des Handelns, insofern die Akteur/innen sich, nach ihrer Aktivität befragt, auf

---

[230] So lässt sich etwa die Wahl eines wissenschaftlichen Themas oder einer Forschungsrichtung nach Bourdieu nur unter Berücksichtigung von zwei Formen der Determinierung verstehen, „soit, du côté de l'agent, sa trajectoire, sa carrière, et, du côté du champ, du côté de l'espace objectif, des effets structuraux qui agissent sur l'agent dans la mesure où il est constitué de manière à être ‚sensible' à ces effets et à contribuer ainsi lui-même à l'effet qui s'exerce sur lui" (SSR, 120).

[231] „[S]i l'on peut dire qu'il *se* détermine, dans la mesure où il construit la situation qui le détermine, il est avéré qu'il n'a pas choisi le principe de son choix, c'est-à-dire son habitus, et que les schèmes de construction qu'il applique au monde ont été eux-mêmes construits par le monde" (MP, 215).

sie berufen? Sind aber andererseits nicht zugleich die Dispositionen die „Ursache" des Handelns, da nur sie (sofern an das Feld angepasst) die Regel als „Grund" für die Akteur/innen in Frage kommen lassen? Auch beim angeführten Beispiel der „Stellungnahmen" der Mathematiker/innen lässt sich fragen: Ist hier das Handeln „kausal" bestimmt durch den „Raum der Positionen" oder ist es „rational" bestimmt durch die Gründe, die die Akteur/innen für ihre wissenschaftlichen Entscheidungen anführen werden? Was aber, wenn die „Gründe", die sie anführen, wiederum ihre „Ursache" in den angeeigneten Dispositionen (Präferenzen, Abneigungen, Selbstverständlichkeiten, Ausschluss bestimmter Optionen etc.) haben? Es scheint so als hätten die „Gründe" der Akteur/innen ihre eigenen „Ursachen" oder als wären die „Gründe" bloß ein anderer Ausdruck, eine „Übersetzung" gewissermaßen, der „Ursachen", die die Akteur/innen bestimmen.[232]

Tatsächlich spricht sich Bourdieu an einigen Stellen ausdrücklich gegen die strikte Unterscheidung von kausalen „Ursachen" und rationalen „Gründen" aus (vgl. etwa Bourdieu 1991, 22, R, 110, RP, 223): Diese Unterscheidung vermag der Logik dispositioneller Handlungen nicht gerecht zu werden. Handlungen auf der Grundlage von Dispositionen lassen sich nicht in das Schema von Gründen und Ursachen einordnen. Sie sind weder mechanisch-kausal – durch „Ursachen" – determiniert, noch durch eine Intention oder ein bewusstes Kalkül der Akteur/innen – ihre rationalen „Gründe" – bestimmt. Der Begriff der Disposition und des Habitus soll gerade diesem „Weder-Noch" Rechnung tragen: „La notion d'habitus rend compte du fait que les agents sociaux ne sont ni des particules de matière déterminées par des causes externes, ni de petites monades guidées exclusivement par des raison internes, et exécutant une sorte de programme d'action parfaitement rationnel." (R, 110) Eine angemessene Theorie der Praxis und des Handelns müsste gerade die Alternative von „Gründen" und „Ursachen" überwinden: „[U]ne théorie juste de la pratique échappe à […] l'alternative même […]: celle de l'explication par des causes et de l'explication par des raisons, des intentions" (RP, 223).

Um die Logik dispositioneller Handlungen besser zu verstehen, kann man sich etwa den Ausdruck „noblesse oblige" vor Augen führen:

> L'expression „noblesse oblige" […] dit bien la logique spécifique de la *disposition*: l'*habitus* du noble dirige (au double sens) ses pratiques et ses pensées à la façon d'une force („c'est plus fort que moi"), mais sans le contraindre mécaniquement; il guide aussi son action à la façon d'une nécessité logique („il n'y a rien d'autre à faire", „je ne puis pas faire autrement"), mais sans s'imposer à lui

[232] In diese Richtung geht auch Bourdieus Rückführung von wirtschaftlichen Präferenzen („Gründen") auf ökonomische Existenzbedingungen („Ursachen"): „Les différentes classes de systèmes de préférences correspondent à des classes de conditions d'existence, donc de conditionnements économiques et sociaux imposant des schèmes de perception, d'appréciation et d'action différents." (CD, 129)

comme s'il appliquait une règle ou s'il se soumettait au verdict d'une sorte de calcul rationnel. (RP, 223)

Die Dispositionen des Adeligen „bestimmen" seine Handlungen wie eine kausale Kraft, determinieren sie aber nicht mechanisch (Dispositionen werden nur abhängig von einer bestimmten Situation „bestimmend"); und sie „leiten" seine Handlungen *wie* eine Regel (nach dem Modell des logischen „Zwangs" mathematischer Regel), geben dem Handelnden „Grund" zum Handeln, aber nicht auf der Grundlage einer bewussten Intention, einer bestimmten Regel zu folgen. Die Dispositionen scheinen sowohl „Ursache" als auch „Grund" des Handelns zu sein, und doch keines von beiden. Bourdieu schließt daraus: „[P]our comprendre la logique spécifique des pratiques qui ont pour principe des dispositions, il faut abandonner la distinction canonique entre l'explication par des causes et l'explication par des raisons" (ibid.). – Zweifellos wäre einige theoretische Arbeit zur Logik dispositioneller Handlungen vonnöten, um zu klären, wie diese Handlungen eine spezifische „finalité sans fins" (oder Rationalität ohne Gründe), aber gewissermaßen auch eine „causalité sans causes" aufweisen können (vgl. RP, 181–182). Diese Arbeit übersteigt allerdings den Rahmen des hier Möglichen.[233]

Die Überlegungen zu dispositionellen Handlungen stellen jedenfalls den Hintergrund für die Ablehnung einer Unterscheidung von Gründen und Ursachen im Fall der wissenschaftlichen Praxis dar. Allerdings nimmt das Verhältnis von Ursachen und Gründen im wissenschaftlichen Feld noch einmal eine spezifische Wendung. Die Bestimmung des Handelns durch rationale Gründe ist hier gewissermaßen in die kausalen Mechanismen des Feldes implementiert: Diese Mechanismen (hohe Autonomie, Zusammenfallen von Produzenten und Konsumenten, Konkurrenz um Anerkennung, wechselseitige Kritik und Zensur etc.) lassen keine andere Wahl als (wenn auch vielleicht nur scheinbar) aus den „besten Gründen" zu handeln. Indem die Akteur/innen den „besten Gründen" folgen, unterwerfen sie sich zugleich den „kausalen" Mechanismen des Feldes – und umgekehrt:

We can understand the specific logic of the scientific field only by transcending the scholastic alternative between causes and reasons […] [R]eason realizes itself in history only to the degree that it inscribes itself in the objective mechanisms of a regulated competition capable of compelling interested claims to monopoly to convert themselves into mandatory contributions to the universal, and to have it so that by submitting to causes, one in addition also obeys to reasons. (Bourdieu 1991, 22)

[233] Wesentliche Anregungen in diese Richtung finden sich in den Analysen von E. Bourdieu zur Charakterisierung von Dispositionen zwischen „causalité efficiente" und „causalité finale" (vgl. E. Bourdieu 1998, 122–127). Er argumentiert für eine spezifisch „teleologische" Auffassung von Dispositionen. Vgl. dazu auch Kapitel 5.3.

Wenn Bourdieu auch in seiner Antwort auf das Problem des Regelfolgens eine Dichotomie von „Gründen“ und „Ursachen“ ablehnt, hängt dies letztlich damit zusammen, dass auch Regelfolgen als dispositionelles Handeln begriffen wird.

Die Anerkennung der Regel

Ein letzter Aspekt von Bourdieus Antwort, der sich im Licht des Vorangehenden besser verstehen lässt, ist das „praktische Erkennen und Anerkennen“ der Regel.[234] Diese „Anerkennung“ ist insofern entscheidend als Bourdieu zufolge erst durch sie Regeln ihre „Wirksamkeit“ erhalten: Die Regel wird als ein bestimmtes Verhalten fordernd erkannt und anerkannt. Dieses „Erkennen und Anerkennen“ lässt sich nun aus der dargestellten doppelten Relation von Habitus und Feld begreifen (vgl. Kapitel 3.1): Im „Ausgesetztsein“ gegenüber einem bestimmten Feld (auch im Sinn des „Spielen des Spiels“) finden „Konditionierungen“ statt, die bestimmte Dispositionen erzeugen; werden diese Dispositionen und Schemata wieder auf dasselbe Feld „angewandt“, treten dabei bestimmte kognitive Effekte auf: ein „Erkennen“, „Anerkennen“ und „Wiedererkennen“ der (den inkorporierten Strukturen homologen) objektiven und objektivierten Strukturen. Die Anerkennung der Regel beruht also auf dem Vorhandensein von der Regel angepassten und durch die Regel mit hervorgebrachten Dispositionen.

Irreführend an Bourdieus obiger Formulierung ist, dass er von einem „Akt“ des Erkennens und Anerkennens der Regel spricht. Zu sehr verleitet diese Ausdrucksweise dazu, sich hier einen Entschluss oder einen psychischen Zustand vorzustellen. Der Zusatz „*praktische* Anerkennung“ weist jedenfalls in eine andere Richtung. Die „Anerkennung“ scheint – wenn sie als Resultat der Konditionierung der Akteur/innen begriffen wird – vielmehr dem zu entsprechen, was Bourdieu als „Glaube“ (*croyance*) oder *doxa* bezeichnet:[235]

> La croyance dont je parle n’est pas une croyance explicite, posée explicitement comme telle par rapport à la possibilité d’une non-croyance, mais une adhésion immédiate, une soumission doxique aux injonctions du monde qui est obtenue lorsque les structures mentales de celui à qui s’adresse l’injonction sont en accord avec les structures engagées dans l’injonction qui lui est adressée. (RP, 188)

[234] Hier noch einmal die relevante Stelle: „[E]lles [die Regeln, MS] ne les [die Akteur/innen, MS] déterminent que parce qu’ils se déterminent par un acte de connaissance et de reconnaissance pratique qui leur confère leur pouvoir déterminant ou, autrement dit, parce qu’ils sont disposés (au terme d’un travail de socialisation spécifique) à être sensible à leurs injonctions“ (WSSS, 353).

[235] „Croyance“ und *doxa* werden durchaus austauschbar verwendet, etwa in folgender Passage, die zugleich eine Definition bietet: „La croyance pratique n’est pas un ‚état d’âme‘ ou, moins encore, une sorte d’adhésion décisoire à un corps de dogmes et de doctrines institutées (‚les croyances‘), mais […] un *état de corps*. La doxa originaire est cette relation d’adhésion immédiate qui s’établit dans la pratique entre un habitus et le champ auquel il est accordé, cette expérience muette du monde comme allant de soi que procure le sens pratique.“ (SP, 115)

Dieser „Glaube“ stellt sich, wie die „Anerkennung“ der Regel, nur in einer bestimmten Konfiguration der Relation von Habitus und Feld ein, nämlich der Übereinstimmung (oder Homologie) von objektiven bzw. objektivierten Strukturen (hierzu zählen auch kodifizierte Regeln) und inkorporierten Strukturen. Durch die Konfrontation mit einer Welt mit bestimmten Regelmäßigkeiten und bestimmten expliziten Regeln und durch eine ganze „Arbeit der Sozialisation“ werden Dispositionen und praktische Schemata angeeignet.[236] Diese Dispositionen lassen die Akteur/innen unmittelbar erkennen, was die Regel fordert und sie zugleich dazu neigen, diesen Forderungen zu folgen: „[I]l faut qu'un travail préalable, souvent invisible, […] ait produit, chez ceux qui sont soumis à l'acte d'imposition, d'injonction, les dispositions nécessaires pour qu'ils aient le sentiment d'avoir à obéir sans même se poser la question de l'obéissance“ (RP, 188). Treffen die Dispositionen auf die Regeln, die sie hervorgebracht haben, stehen sie zu diesen Regeln zunächst im Verhältnis einer alternativlosen „Anerkennung“. Den Regeln ist, wahrgenommen durch die entsprechenden Dispositionen, ihre korrekte Anwendung gewissermaßen bereits eingeschrieben. Sie erscheinen bereits als in bestimmter Weise „zu Befolgendes“. Wie der auf Dispositionen beruhende „Glaube“, ist die Anerkennung der Regel alternativlos: Die Möglichkeit einer „Nicht-Anerkennung“, einer „Nicht-Befolgung“ ist (unmittelbar) ausgeschlossen. Alternativen zur erlernten Weise, die Regel zu befolgen, stellen sich nicht, sie sind aufgrund der Logik des Erwerbs der Dispositionen „undenkbar“ (vgl. SP, 90).[237]

Der Hinweis auf die „praktische Anerkennung“ von Regeln führt wieder zur symbolischen Dimension von Regeln. Denn tatsächlich zeigt sich eine erstaunliche Ähnlichkeit zwischen der Wirksamkeit von Regeln durch „Anerkennung“ und der Funktionsweise von „symbolischem Kapital“ bzw. der Ausübung von „symbolischer Gewalt“. In folgender Bestimmung des symbolischen Kapitals wird dies besonders deutlich:

> Le capital symbolique est une propriété quelconque, force physique, richesse, valeur guerrière, qui, perçue par des agents sociaux dotés des catégories de perception et d'appréciation permettant de la percevoir, de la connaître et de la reconnaître, devient efficiente symboliquement, telle une véritable *force magique* […]. On donne un ordre et il est obéi: c'est un acte quasi magique. (RP, 187)

Die Grundlage der Wirkungsweise symbolischen Kapitals ist, wie im Fall von Regeln, ein „Erkennen und Anerkennen“, das auf angepassten Dispositionen und Schemata – den „Kategorien“

[236] Bourdieu spricht von einem „travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés des schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir“ (RP, 188).

[237] Bourdieu bietet hier die Ressourcen, einige von Wittgensteins Überlegungen zur Abhängigkeit des Regelfolgens von einer „Abrichtung“ zu interpretieren (vgl. PU, §189).

– beruht. Die „magische Kraft", die symbolischem Kapital eigen ist, ist nichts anderes als „symbolische Gewalt" oder „Macht", die auf den „Glauben" der Akteur/innen baut. Die Theorie der symbolischen Gewalt beruht nach Bourdieu gerade auf einer Theorie der Herstellung der „croyance" im obigen Sinn (vgl. RP, 188). Der Hinweis, dass auch das Befolgen von Befehlen in dieser Weise funktioniert, erhärtet den Zusammenhang zwischen Regelfolgen und „symbolischer Gewalt" weiter. Man muss sich nur an Wittgensteins Hinweis auf die Analogie zwischen „einer Regel folgen" und „einem Befehl folgen" erinnern (vgl. PU, §206). Da sich die „symbolische Macht" über die inkorporierten Dispositionen herstellt, ist sie ein quasi-körperlicher Zwang, „une contrainte par corps" (MP, 242), die im Fall des Regelfolgens auf einer „règle faite corps" (WSSS, 352) beruht.[238]

Man kann versuchen, sich Bourdieus Antwort am Beispiel des Wegweisers vor Augen zu führen, auf das Wittgenstein in seinen Regelfolgenüberlegungen häufig zurückkommt (vgl. PU, §§85–87, 185). Wie kommt es, dass der Wegweiser in die Richtung der Spitze und nicht des Schaftes (oder irgendeiner anderen Richtung) befolgt wird? Das Kind, das die Benützung des Wegweisers erlernt, vollzieht bestimmte körperliche Bewegungen: Etwa richtet es den Blick, den Erwachsenen folgend, stets vom Schaft Richtung Spitze oder es geht den Erwachsenen schlicht nach. Mit der Zeit erwirbt das Kind eine körperlich verankerte Disposition, ein „praktisches Schema": Sieht es einen Pfeil (oder etwas spitz Zulaufendes) wendet es den Blick in die Richtung der Spitze. Es „erkennt" den Wegweiser, „erkennt ihn an", d. h. die Tatsache, dass er in die Richtung der Spitze zu befolgen ist – und „verkennt" zugleich die Arbitrarität dieses Zeichens, das, von außen betrachtet, auf unendlich viele verschiedene Weisen befolgt werden könnte.

Man kann sich nun fragen, wie die symbolische Macht der Regel durch einverleibte „Anerkennung" mit der bisher diskutierten (vgl. Kapitel 3.1) symbolischen Wirksamkeit der Regel als offizieller Repräsentation der Aktivitäten der Gruppe zusammenhängt. Einerseits scheint die „Anerkennung" auf der Grundlage von einverleibten Dispositionen und Schemata die Voraussetzung für die Wirksamkeit offizieller Regeln zu sein. Andererseits wären aber ohne das Bestehen einer offiziellen Repräsentation und die Arbeit zur Aufrechterhaltung dieser Repräsentation (Strategien der Offizialisierung) auch nicht die Dispositionen eingeprägt worden, die dann zur spontanen „Anerkennung" der Regel führen. Die „symbolische Macht der Regel" hat

[238] „La force symbolique, celle d'un discours performatif et, en particulier, d'un ordre, est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps, directement, et comme par magie, en dehors de toute contrainte physique; mais la magie n'opère qu'en s'appuyant sur des disposition préalablement constituées, qu'elle ‚déclenche' comme des ressorts." (MP, 243)

so gewissermaßen zwei Seiten: die Macht der offiziellen, anerkannten Repräsentation der Aktivitäten der Gruppe; und die Macht der inkorporierten Dispositionen. Beide Seiten sind aufeinander angewiesen: Ohne anerkannte Regeln keine Inkorporierung von Dispositionen; und ohne inkorporierte Dispositionen keine „Anerkennung“ und keine Wirksamkeit der offiziellen Repräsentation der Praxis. Letztlich ist die „symbolische Macht der Regel“ also nur aus der Relation von objektivierter Regel (offizielle Repräsentation) und inkorporierter Regel (Dispositionen) zu verstehen.

An dieser Stelle scheint sich in die Theorie des Regelfolgens auch ein Moment von „Herrschaft“ einzuschleichen. Über die Dispositionen und Schemata, die den offiziellen Regeln ihre Wirksamkeit verleihen und die sich die Akteur/innen keineswegs aussuchen konnten, übt sich auf die Akteur/innen eine Art „symbolischer Gewalt“ aus. Bourdieu selbst betonte immer wieder, dass die „Erkenntnissoziologie“ zugleich eine „Herrschaftssoziologie“, eine Theorie „symbolischer Herrschaft“ sei: „[O]n ne peut pas ne pas voir que les formes de classification sont des formes de domination, que la sociologie de la connaissance est inséparablement une sociologie de la reconnaissance et de la méconnaissance, c’est-à-dire de la domination symbolique“ (CD, 35, vgl. auch ETP, 241). Im Fall der praktischen Schemata etwa, die die „männliche Herrschaft“ bei den Kabylen befestigen, scheint diese Aussage plausibel (vgl. CD, 36). Aber wird man diese Überlegungen auch auf explizite Regeln, etwa im juristischen oder mathematischen Kontext, anwenden können? Vielleicht könnte man sagen, dass auch hier die „symbolische Macht“ der Regel eine Form „symbolischer Herrschaft“ ist: Eine bestimmte offizielle Repräsentation der Praxis im „objektiven“ Interesse einer bestimmten Gruppe von Akteur/innen – oder als das Resultat „symbolischer Kämpfe“ – setzt sich durch, prägt sich den Akteur/innen in der Form von Dispositionen und Schemata ein und verlangt ihnen so eine bedingungs- und alternativlose „Anerkennung und Verkennung“ ab. In wessen „Interesse“ aber wäre etwa eine „offizielle“ Regel in der Mathematik? Es stellen sich hier zweifellos mehr Fragen als es bei Bourdieu Antworten zu finden gibt. Konsequenterweise müssten diese Fragen aber wohl ausgelotet werden.

Fest steht in jedem Fall, dass der Hinweis auf die „praktische Anerkennung“ der Regel von einer relationalen Auffassung des Regelfolgens zeugt. Denn diese Anerkennung besteht nur unter der Bedingung einer spezifischen Beziehung (der Übereinstimmung) zwischen den Dispositionen des Habitus und den im Feld objektivierten Regeln. Darüber hinaus ist die „Anerkennung“ der Regel aber eine wesentliches Moment der „symbolischen Wirksamkeit“ von Regeln.

Eine relational-dispositionalistische Auffassung des Regelfolgens

Bourdieu bietet also eine Antwort auf die Frage, wie eine Regel regelkonformes Verhalten „determinieren" kann. Wie aus den Überlegungen zu Ursache und Wirkung, zu Ursachen und Gründen und zur „Anerkennung" der Regel deutlich wird, ist diese Auffassung sowohl „dispositionalistisch" als auch „relational": Das Befolgen von Regeln gehorcht der Logik dispositioneller Handlungen und ist nur aus der Relation von Dispositionen und Feld zu verstehen. Bourdieus Auffassung des Regelfolgens steht damit erkennbar in Einklang mit seiner relational-dispositionalistischen Handlungstheorie.[239]

Man kann sich an diesem Punkt nun fragen, wie Bourdieu einige der anderen von Wittgenstein aufgeworfenen Fragen beantworten könnte: Worin besteht die Normativität von Regeln und Aktivitäten des Regelfolgens? Worin liegt die Korrektheit einer Anwendung der Regel und welche „Kriterien" gelten dafür? Worin besteht die Bedeutung einer Regel und besitzt sie überhaupt eine „feste" Bedeutung? Ist ein „privates" Regelfolgen möglich, oder ist für Regelfolgen die Einbettung in einen sozialen „Gebrauch" und in eine soziale Gemeinschaft erforderlich? Wie ist der „Zwang" zu verstehen, den Regeln – insbesondere mathematische und logische Regeln – auszuüben scheinen? Um diese Fragen zu beantworten, wäre zweifellos eine vollständigere Einbettung von Bourdieus Überlegungen in die bestehende Literatur zum Problem des Regelfolgens nötig. Da eine solche Kontextualisierung den Rahmen dieser Arbeit übersteigt, muss es hier bei einigen wenigen Bemerkungen zu ausgewählten Themen bleiben:

(1) Die Normativität von Regeln: Die Normativität von Regeln ist nach Bourdieu keine intrinsische Eigenschaft von Regeln; für sich genommen vermag die Regel nicht korrektes von unkorrektem Verhalten zu scheiden (vgl. CD, 95). Die Normativität von Regeln scheint vielmehr in den – durch die spezifische Sozialisation in einem Feld erworbenen – Dispositionen „abgelegt". Soviel gilt zumindest vom „wissenschaftlichen Regelfolgen":

> On comprend ainsi la connexion inéluctable de la normativité scientifique avec les routines pratiques d'un univers social singulier: inhérente à la logique sociologique des mécanismes sociaux […] qui enserrent les savants dans un „*network of norms*", comme dit Wittgenstein […], elle s'est „déposée" dans les dispositions des savants, véritables „automates spirituels" au sens de Leibniz, qui, pour suivre une règle scientifique, n'ont pas toujours besoin de la constituer comme telle puisqu'ils sont la règle faite corps. (WSSS, 352)

Die „logischen Zwänge" im wissenschaftlichen Feld sind nicht nur in den objektiven Mechanismen des Feldes institutionalisiert, sondern auch in den Dispositionen inkorporiert (vgl.

[239] Dies zeigt sich auch daran, dass das Regelfolgen ohne Weiteres der bereits angeführten (vgl. Kapitel 3.1) Logik von „symbolischer Stimulation" subsumiert werden kann (vgl. ETP, 258).

WSSS, 351). Die Handlungen der Wissenschaftler/innen gehorchen Regeln ohne Resultat der Befolgung von Regeln zu sein, weil die Akteur/innen „la règle faite corps" sind. Im Aufeinandertreffen mit objektivierten Regeln sind es die Dispositionen, die die Regel als ein bestimmtes Verhalten fordernd (oder sogar „erzwingend") erscheinen lassen. – Wie können Dispositionen aber „normativ" sein? Einer der Kritikpunkte an dispositionalistischen Auffassungen des Regelfolgens war doch, dass sie nicht in der Lage sein sollen, dem normativen Aspekt von Regeln gerecht zu werden (vgl. Kapitel 2.5). Um diesem Einwand zu begegnen, müsste Bourdieus Auffassung von Dispositionen eingehender diskutiert werden.[240] Im Folgenden (vgl. Kapitel 5.3) wird es Gelegenheit geben, diesen Punkt wieder aufzugreifen.

(2) Regelskeptizismus vs. Antiskeptizismus: Man kann sich auch die Frage stellen, ob Bourdieu eine „skeptische" oder eine „antiskeptische" Position bezüglich Regeln vertritt. Würde Bourdieu sagen, dass eine Regel ihre Anwendung *nicht* festlegen kann oder würde er sagen, dass die Frage falsch gestellt ist? In seiner Auseinandersetzung mit Bloor und Lynch stimmt Bourdieu jedenfalls tendenziell der antiskeptischen Position Lynchs zu: „[L]es pratiques enferment en elles-mêmes le principe de leur autorité, qui ne doit pas être réduit à des facteurs extérieurs, dispositions, intérêts, institutions ou conventions" (WSSS, 349). Bourdieu versteht also auch seine eigene dispositionalistische Auffassung sichtlich *nicht* so, dass eine „Kluft" zwischen Regel und Anwendung durch Dispositionen „überbrückt" werden muss. Die Relation zwischen Regel und Anwendung ist offenbar auch für Bourdieu „intern" (vgl. Kapitel 2.5): Von einer Regel kann gar nicht unabhängig von dem der Regel entsprechenden Verhalten gesprochen werden. Bourdieu würde zustimmen, dass die Regel selbst Teil des Erwerbs der „praktischen Beherrschung" der Regel ist und dass die Regel immer nur zusammen mit ihrer Anwendung erlernt wird. Aber diese „interne Relation" wäre nach seiner Auffassung gewissermaßen „getragen" von den Dispositionen und der Übereinstimmung zwischen Habitus und Feld. Eine „interne Relation" zwischen Regel und Anwendung besteht nur für Akteur/innen, die mit entsprechenden, im Umgang mit der Regel erworbenen Dispositionen ausgestattet sind.

Tatsächlich ließe sich mit Bourdieu gegen den „Regelskeptizismus" wohl der Vorwurf eines falschen „Intellektualismus" formulieren. Dies lässt sich etwa anhand der praktischen Einstellung zur Zukunft analysieren. Wie die Zukunft in dieser Einstellung nicht als kontingente „Möglichkeit", sondern als in der Gegenwart in der Art einer „Protention" bereits „enthalten" erscheint (vgl. Kapitel 3.1), so stehen auch in der Konfrontation mit einer Regel nicht unterschiedliche Anwendungen der Regel zur Wahl, zwischen denen eine Entscheidung getroffen

[240] Einige entscheidende Ressourcen, um die Normativität von Dispositionen theoretisch zu formulieren, bietet E. Bourdieu 1998, 119–127.

werden muss. Wie sich die praktische Zukunft als „à venir“ präsentiert, so erscheint die Zahlenreihe aus Wittgensteins Beispiel gewissermaßen als „à continuer“: Die regelkonforme Fortsetzung der Reihe ist nicht eine Möglichkeit unter anderen, sondern alternativlos. Die „praktische Welt“, die im Zusammentreffen und der Übereinstimmung von Habitus und Feld entsteht, besitzt gewissermaßen einen „teleologischen Charakter“, in dem die Fortsetzung der Reihe außer Frage steht:

> Le monde pratique qui se constitue dans la relation avec l'habitus comme système de structures cognitives et motivatrices est un monde de fins déjà réalisées, modes d'emploi ou marches à suivre, et d'objets dotés d'un „caractère téléologique permanent“, comme dit Husserl, outils ou institutions (SP, 89–90).

Der Regelskeptizismus verabsolutiert demgegenüber den theoretischen Standpunkt: Nur so kann es scheinen, als wäre die Regel mit einer unendlichen Zahl an möglichen Verhaltenweisen kompatibel und könnte keine einzige Verhaltensweise festlegen (vgl. PU, §201).

(3) „Individualismus“ vs. „Kollektivismus“: Man kann auch versuchen, Bourdieus Position anhand des Gegensatzes von „individualistischen“ und „kollektivistischen“ Auffassungen des Regelfolgens zu lokalisieren. Die Frage ist hier: Ist für Aktivitäten des Regelfolgens eine soziale Gemeinschaft nötig oder könnte auch ein Individuum, in Isolation gedacht, einer Regel folgen (vgl. PU, §§199, 202)? Bourdieu vertritt ohne Zweifel eine kollektivistische Auffassung, wonach Regelfolgen letztlich auf „kollektiven Dispositionen“ beruht. So fasst er die Dispositionen des Habitus als „dispositions communes“ (RP, 210) oder „dispositions collectives“ (MP, 164), die durch kollektive Existenzbedingungen eingeprägt werden (vgl. Kapitel 3.1). Ein Regelfolgen ohne eine bestehende soziale Praxis und ohne die Arbeit der Sozialisierung, die die entsprechenden Dispositionen einprägt, scheint in Bourdieus Auffassung schlicht undenkbar. Bourdieus Antwort wäre hier für eine genauere Bestimmung eingehender mit dem „kollektiven Dispositionalismus“ Bloors (1997) zu vergleichen.

(4) Eine soziologisch fundierte „Phänomenologie des Regelfolgens“: Schließlich bietet Bourdieus Ansatz die Ressourcen, um der „Phänomenologie“ des Regelfolgens gerecht zu werden – auch dies ein Bestandteil einer überzeugenden Auffassung des Regelfolgens: Wie kommt es, dass wir der Regel selbstverständlich, „blind“ (vgl. PU, §219) folgen und dass eine alternative Befolgung der Regel gar nicht in Frage kommt? Woher der Eindruck, dass die Regel, besonders in der Mathematik und Logik, eine „zwingende Kraft“ ausübt (vgl. etwa PU, §§140, 231, BGM, I, §§4, 117, 121)? Bourdieu gibt diesen Erfahrungen des Regelfolgens ein soziologisches Fundament: Er identifiziert ihre sozialen Bedingungen und bemüht sich so um eine „soziologisch fundierte Phänomenologie“ (vgl. R, 103). Als Grundlage dieser Erfahrungen

muss die Logik des Erwerbs der Dispositionen und die Übereinstimmung von Dispositionen und Feld angesehen werden. Im Prozess der Inkorporierung objektiver Strukturen entsteht eine „Welt von Selbstverständlichkeiten" (vgl. ETP, 237–241) und, als Gegenstück dazu, ein Bereich des „Undenkbaren".[241] Alternative Weisen, der Regel zu folgen, finden sich ausgeschlossen, erscheinen als „verrückt": „[L]'incorporation de l'arbitraire anéantit […] ‚les possibles latéraux', c'est-à-dire tous ces actes que le langage commun appelle des ‚folies'" (ETP, 298). Dieses „Nicht-anders-Können" – Produkt der Inkorporierung – muss wohl als Grundlage des „Zwanges" gelten, den Regeln auszuüben scheinen. Diese „Phänomenologie des Regelfolgens" kann anhand der Mathematik gleich noch deutlicher werden.

Notwendigkeit und Zwang in der Mathematik

Es bietet sich an, sich Bourdieus Theorie des Regelfolgens am Fall der Mathematik und Logik zu veranschaulichen. Seit Wittgenstein war dies immer wieder das Terrain, auf dem Auffassungen des Regelfolgens gewissermaßen erprobt wurden. Auch Bourdieu kommt auf die Mathematik immer wieder unter Bezug auf Wittgenstein und das Problem des Regelfolgens zurück. So lehnt er seine Auffassung von „mathematischen Wahrheiten" explizit an Wittgenstein an und lässt dabei wieder seinen „historistischen Rationalismus" erkennen:

> [I]l faut suivre […] Wittgenstein qui rappelle que les vérités mathématiques ne sont pas des essences éternelles sorties tout armées du cerveau humain, mais les produits historiques d'un certain type de travail historique accompli selon les règles et les régularités spécifiques de ce monde social particulier qu'est le champ scientifique (RP, 65).

Bourdieu deckt die sozialen Bedingungen einer „platonistischen" Auffassung von mathematischen Regeln und Objekten auf, die diesen eine autonome Existenz in einer transzendenten Ideenwelt zuschreibt.[242] Worauf beruht dieser Eindruck von der Transzendenz und Notwendigkeit mathematischer Regeln, die Vorstellung von „unsichtbar bis ins Unendliche gelegten Geleisen" (vgl. PU, §218)? Die Grundlage der „platonistischen Illusion" ist nach Bourdieu die spezifische „Notwendigkeit", die bei einem Zusammentreffen von homologen Strukturen in Habitus und Feld entsteht.[243] Er erklärt die Erfahrung der Transzendenz mathematischer Gegenstände als eine Art *illusio*, die entsteht, wenn Dispositionen, den Strukturen begegnen, die sie geprägt haben:

---

[241] „[L]es événements les plus improbables se trouvent exclus […] avant tout examen, au titre d'*impensable*" (ETP, 260).

[242] Bourdieu spricht von der Auffassung von mathematischen Gegenständen „comme des essences transcendantes, préexistant à leur appréhension (décrite alors, sur le mode des sciences naturelles, comme une découverte)" (MP, 164) oder von der „illusion platonicienne de l'autonomie du monde des idées" (MP, 165).

[243] „Cette illusion est inscrite dans l'expérience de la *nécessité* qui naît de la rencontre toujours un peu miraculeuse entre un univers de symboles, d'opérateurs, de règles, et un agent qui les a incorporés et à qui ils s'imposent

> L'expérience de la transcendance des objets scientifiques, mathématiques notamment, qu'invoquent les théories essentialistes est cette forme particulière d'*illusio* qui naît dans la relation entre des agents pourvus de l'habitus socialement exigé par le champ et des systèmes symboliques capables d'imposer leurs exigences à ceux qui les appréhendent et qui les font fonctionner et dotés d'une autonomie qui est étroitement liées à celle du champ (MP, 164).

Wichtig ist dabei, dass der Eindruck der Notwendigkeit und Transzendenz mit der Autonomie des Feldes variiert: „[A]insi s'explique que le sentiment de la nécessité transcendante soit d'autant plus aigu que le capital de ressources accumulées est plus grand et le droit d'entrée plus élevé" (MP, 164). Je autonomer also das Feld ist, desto ausgeprägter auch die Erfahrung von Transzendenz. Das Feld der Mathematik markiert dabei ein Extrem an Autonomie: Es zeichnet sich durch hohe Eintrittskriterien, durch eine enorme Akkumulierung von wissenschaftlichen Ressourcen und Werkzeugen und den größtmöglichen Grad an Formalisierung aus (vgl. SSR, 91–109). Die Notwendigkeit mathematischer Regeln erscheint also als ein Ausnahmefall. Zugleich ist sie aber nicht prinzipiell verschieden von der „Notwendigkeit", die in anderen Feldern im Zusammentreffen mit entsprechenden Dispositionen entsteht. Die „Notwendigkeit" einer mathematischen Regel unterscheidet sich zwar gravierend, aber nicht prinzipiell von derjenigen „Notwendigkeit", mit der etwa nach der Logik des kabylischen Ehrenkodex auf eine „Herausforderung" eine „Antwort" (und sei es das Ausbleiben einer Antwort) erfolgen muss (vgl. ETP, 19–60).

In Bourdieus Auffassung des Zwangs, den mathematische Regeln ausüben, finden sich alle Elemente seiner relational-dispositionalistischen Auffassung des Regelfolgens wieder. So wird betont, dass dieser „Zwang" ausschließlich für Akteur/innen besteht, die mit den entsprechenden Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen ausgestattet sind:

> [L]a force contraignante des procédures mathématiques (ou des signes dans lesquels elles s'expriment) procède au moins pour une part du fait qu'elles sont acceptées, acquises et mises en œuvre dans et par des dispositions durables et collectives: la nécessité et l'évidence de ces ‚êtres' transcendants ne s'imposent en effet qu'à ceux qui ont acquis, par un long apprentissage, les aptitudes nécessaires pour les ‚accueillir' (MP, 164).

Das „Leben der Zeichen", um mit Wittgenstein zu sprechen (vgl. Wittgenstein [1958] 2008, 4, PU, §432), liegt in den Dispositionen, die im Umgang mit eben diesen Zeichen erworben wurden. Unter der Voraussetzung, dass die Entstehungs- und die Anwendungsbedingungen der Dispositionen übereinstimmen, erscheinen diese arbiträren Zeichen als „notwendig" (vgl. ETP,

---

en imposant les usages susceptibles d'en être faits, donc les produits, parfois inattendus, de leur fonctionnement." (MP, 165)

258). In der Mathematik (und ähnlichen kulturellen Aktivitäten wie dem Recht oder der Kunst, vgl. MP, 165) „aktivieren“ die Dispositionen ein Symbolsystem, das durch das Feld gegeben ist. Im Zusammentreffen von Dispositionen, die durch die Bekanntschaft mit dem System erworben wurden und dem Symbolsystem, üben die Regeln des Systems einen „Zwang“ auf die Akteur/innen aus:

> Ce sont elles [die Dispositionen, MS] qui leur [den Wissenschaftler/innen, MS] permettent de faire fonctionner le système symbolique proposé par le champ conformément aux règles qui le définissent et qui s'imposent à eux avec toute la force d'une contrainte *à la fois logique et sociale*. (MP, 164)

Entscheidend ist wieder die Relation zwischen den Dispositionen und dem Feld. Das Feld erscheint, wahrgenommen durch die entsprechenden Dispositionen als ein „Raum von Möglichkeiten“ (vgl. dazu den Abschnitt „Ursache und Wirkung“). Dieser „Raum von Möglichkeiten“ entspricht Bourdieu zufolge einem „autonomen symbolischen Raum“. Die Akteur/innen nehmen, geleitet durch ihre Dispositionen, bestimmte Möglichkeiten dieses symbolischen Raumes wahr (im doppelten Sinn von „erkennen“ und „realisieren“):

> A la fois intemporels et historiques, transcendant et immanents, les signes mathématiques […] ne deviennent vivants et agissants – mais selon leur légalité spécifique, qui s'impose comme un système d'exigences, donc avec une prétention à exister selon un mode d'existence déterminé, […] mathématique […] – qu'en relation avec un espace d'agents à la fois inclinés et aptes à porter à l'existence active cet espace symbolique autonome, en le faisant fonctionner selon les règles qui le définissent. (MP, 165)

Geht diese Rede von einem „autonomen symbolischen Raum“ der Mathematik wieder zu sehr in Richtung der Vorstellung von Regeln als „ins Unendliche gelegten Geleisen“, wo „alle Übergänge schon gemacht sind“ (vgl. PU, §218–219) und nur mehr auf ihre Realisierung warten? Bourdieu könnte antworten, dass dieser autonome symbolische Raum nur insoweit „existiert“ als er von Akteur/innen wahrgenommen und „betätigt“ wird, die sich in diesem Raum ihre Dispositionen erworben haben. Auch für diesen „autonomen symbolischen Raum“ der Mathematik ist die Relation von Habitus und Feld konstitutiv: „C'est dans la relation entre l'habitus et le champ […] que s'engendrent […] des potentialités objectives qui, bien qu'elles n'existent pas en dehors de cette relation, s'imposent, à l'intérieur de celle-ci, avec une nécessité et une évidence absolues.“ (MP, 217–218) Gegenüber dem Bild der Geleise ins Unendlich wäre vielleicht ein anderes Bild angemessener, das Bourdieu verwendet, um die „geregelten Improvisationen“ des Habitus zu beschreiben und das auf das wissenschaftliche Feld als Ganzes umgelegt werden müsste: ein Zug, der seine eigenen Geleise mitbringt (vgl. SP, 95).

Bourdieus Auffassung der Mathematik ist sichtlich geprägt von seinem „historistischen Rationalismus“. Wenn die Normen, die Notwendigkeit und der „Zwang“ der Mathematik auf etwas begründet werden können, dann nur „auf Geschichte“, d. h. auf dem historischen Zusammentreffen von Habitus und Feld (vgl. RP, 65, MP, 135–136). Eine Pointe von Bourdieus Auffassung der Mathematik besteht darin, dass die Mathematik nicht „soziologisiert“ werden soll – wie dies etwa ausdrücklich von Bloor versucht wurde (vgl. Bloor 1973, 1976, 1983). Es soll vielmehr erklärt werden, warum die soziologische Erklärung im Fall der Mathematik an ihre Grenzen stößt:

> [L]a sociologie ne prétend nullement expliquer la contrainte logique du discours mathématique, mais […] elle peut expliquer la raison des limites, en ce cas, de l’explication sociologique, c’est-à-dire l’autonomie du champ dans lequel s’engendre et s’exerce cette nécessité. (WSSS, 352)

Die Grenze soziologischer Erklärungen beruht gerade auf historisch-sozialen Voraussetzungen, nämlich der historisch errungenen Autonomie des Feldes und der entsprechenden Autonomie des „symbolischen Raumes“ der Mathematik. Nicht warum in diesem oder jenem Fall ein „Zwang“ besteht in bestimmter Weise zu handeln, die Reihe in bestimmter Weise fortzusetzen, ist soziologisch zu erklären. Erklärt werden kann aber die historische Grundlage dieses Zwanges durch das Zusammentreffen eines in höchstem Grad autonomen Feldes mit entsprechend disponierten Akteur/innen, die die Regeln erkennen, anerkennen und ihnen Folge leisten.

Konklusion

Bourdieus Auffassung des Regelfolgens ist ein besonderer Fall seiner relational-dispositionalistischen Theorie von Regeln und Regularitäten und seiner allgemeinen Theorie des Handelns. Sie wird als Alternative zu sowohl „subjektivistischen“ als auch „objektivistischen“ Interpretationen des Regelfolgens entworfen. Wie die komplexe kausale Beziehung zwischen Regelformulierung und Verhalten und die Unangemessenheit der Dichotomie von „Ursachen“ und „Gründen“ zeigt, gehorchen Aktivitäten des Regelfolgens der Logik dispositioneller Handlungen. Das Moment der „praktischen Anerkennung“ der Regel durch die Akteur/innen macht außerdem sichtbar, dass die Regel nur in einem Zusammentreffen von Dispositionen und Feld wirksam wird. Die Wirksamkeit der Regel beruht auf ihrer „symbolischen Macht“ und kann durchaus mit der Funktionsweise „symbolischen Kapitals“ verglichen werden: Sofern den Akteur/innen Dispositionen und Schemata im Umgang mit der Regel eingeprägt wurden, stehen sie zu ihr im Verhältnis eines impliziten Erkennens, Anerkennens und Verkennens. Sie beherrschen die Regel und unterliegen zugleich ihrem „Zwang“ – wie es in Bourdieus Interpretation der Notwendigkeit mathematischer Regeln deutlich wird.

Bourdieu bietet mit seiner Auffassung die Möglichkeit, einige der von Wittgenstein angesprochenen Probleme zu lösen. Ob er alle von Wittgenstein gestellten Fragen befriedigend beantworten kann, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht zu entscheiden. Es wäre dafür vor allem eine ausführlichere Konfrontation mit Wittgenstein und den unterschiedlichen Interpretationen der Regelfolgenüberlegungen nötig. Eine andere Frage ist: Bietet Bourdieu eine Antwort auf das Problem des Regelfolgens, wie es von Kripke in Form des „Regelparadoxes“ formuliert wurde? Oder fällt seine dispositionalistische Auffassung des Regelfolgens Kripkes „skeptischer Herausforderung“ und seiner Kritik am „Dispositionalismus“ zum Opfer? Diese Frage wird im Folgenden noch ausführlich zu diskutieren sein (vgl. Kapitel 5).

ZWEITER TEIL

4. Überblick über Rezeption und Kritik

Im gegenwärtigen Kapitel soll ein Überblick über die bisherige Rezeption und Kritik von Bourdieus Überlegungen zu Regeln, Regularitäten und Regelfolgen gegeben werden. Ziel ist es, die wichtigsten in der Literatur angesprochenen Themen zu identifizieren. Wo es angebracht erscheint, werden einzelne Punkte im Licht der im ersten Teil vorgeschlagenen Interpretation kommentiert und ausgewertet. So bietet dieses Kapitel auch Gelegenheit, die vorangegangene Darstellung zu prüfen und auf ihre Vorteile hinzuweisen. Aus der Diskussion werden einige allgemeine Tendenzen, aber auch gewisse Einseitigkeiten der bisherigen Rezeption erkennbar werden.

Erste Rezeption

Wie in der Einleitung erwähnt, wurde die Bedeutung von Bourdieus Überlegungen zu Regeln und Regelfolgen in der Rezeption seines Werks bald bemerkt. Die frühesten Kommentare zum Thema stammen von Charles Taylor ([1992] 1999), Jacques Bouveresse ([1993] 1995) und Christiane Chauviré (1995). Taylor scheint der Erste gewesen zu sein, der auf diesen Aspekt von Bourdieus Werk einging. Sein Aufsatz war ursprünglich aber offenbar nicht als Kommentar zu Bourdieu intendiert, sondern als eigenständiger Beitrag zum Problem des Regelfolgens, vor allem in Anschluss an die Debatten um Kripkes „Regelparadox“.[244] Insofern geht es Taylor der Tendenz nach mehr um seine eigene Lösung des Problems als um die Interpretation Bourdieus. Bourdieu erscheint aber als ein Autor, der es Taylor erlaubt, seine eigene Position zu formulieren, zu untermauern und auf die Sozialwissenschaften anzuwenden. Eine Kritik an Bourdieu ist in dieser Auseinandersetzung nicht zu erkennen. Es zeichnen sich aber einige Ähnlichkeiten zwischen Taylor und Bourdieu und eine spezifische Interpretation von Bourdieus „Habitus“ ab.

Nach Taylor weist das Problem des Regelfolgens – ganz ähnlich wie bei Bourdieu (vgl. Kapitel 2.4) – auf ein Gebrechen „intellektualistischer“ Auffassungen des „Verstehens“ (einer Regel, eines Wortes etc.) und der Praxis hin.[245] Das Regressargument Wittgensteins bietet nach Taylor eine Art *reductio ad absurdum* des Intellektualismus.[246] Es zeigt, so Taylor, dass Regelfolgen letztlich nicht auf einer „Vorstellung“, einer „Deutung“, einem „Gedanken“ beruhen

[244] Die Arbeit Taylors wurde zuerst 1992 in einem Sammelband zu Regeln und Regelfolgen ohne ausdrücklichen Bezug auf Bourdieu publiziert (vgl. Literaturverzeichnis). Sie wurde später in einige maßgebliche Kommentarsammlungen zu Bourdieu aufgenommen (vgl. Calhoun/LiPuma/Postone 1993, Shusterman 1999b).

[245] Taylor spricht in etwa dem gleichen Sinn auch von epistemologischem „Fundamentalismus“ und einer „monologischen Subjektkonzeption“.

[246] „If in order to understand directions or know how to follow a rule, we have to know that all these deviant readings are deviant, and if this means that we have to have formulated thoughts to this effect already, then we

kann. Wenn jemals irgendetwas verstanden werden kann, dann deswegen, weil es einen „Hintergrund von Selbstverständlichem“ gibt: „Understanding is always against a background of what is taken for granted, just relied on.“ (Taylor 1999, 31) Dieser „Hintergrund“ kann nach Taylor auf zweierlei Weise verstanden werden: (1) „Kausal“: Die Verbindungen, die diesen „Hintergrund“ herstellen, sind „kausale“ Verbindungen, Dispositionen, Automatismen oder Instinkte. Diese Auffassung wird unter anderem Kripke zugeschrieben.[247] (2) „Hermeneutisch“: Der Hintergrund besteht aus „sinnhaften Beziehungen“, die bis zu einem gewissen Grad artikuliert werden können. Der Hintergrund umfasst ein „Verstehen“, einen „unartikulierten Sinn“. Taylor argumentiert gegen die erste[248] und für die zweite Auffassung des „Hintergrunds“. Das „Hintergrund-Verstehen“ ist weder „kausal“ noch „repräsentational“, sondern letztlich in den Körpern verankert als nicht artikuliertes „embodied understanding“. Diese körperliche Dimension des Verstehens soll es erlauben, der Alternative von „intellektualistischem Fundamentalismus“ einerseits und der „kausalen Auffassung“ des „Hintergrunds“ andererseits zu entgehen. Die Grundlage dieses körperlichen Verstehens ist nach Taylor ein ständiger sozialer „Gebrauch“.

Auf Basis dieser Überlegungen interpretiert Taylor nun Bourdieus Theorie des Habitus. Der Habitus wird als Möglichkeit verstanden, das körperlich verankerte „Hintergrund-Verstehen“, das allem Regelfolgen zugrunde liegt, zu fassen. „Habitus“ erscheint als „a term to capture this level of social understanding“ (Taylor 1999, 35). Taylor bietet so gewissermaßen eine hermeneutische Interpretation des Habitus: „A bodily disposition is a *habitus* when it encodes a certain cultural understanding.“ (Taylor 1999, 42) Bourdieu wird es als Verdienst angerechnet, die in den Regelfolgenüberlegungen enthaltene Kritik des „Intellektualismus“ in den Sozialwissenschaften durchgeführt zu haben. Taylor geht ein Stück weit auf Bourdieus ethnologische Arbeiten ein und greift die Reflexionen auf die Effekte des Explizitmachens impliziter Regeln und das Problem der „Reifizierung von Regeln“ auf (vgl. Taylor 1999, 40). Nach Taylor identifiziert Bourdieu mehrere negative Effekte dieser Vergegenständlichung, die die Regel zum bestimmenden Faktor der Praxis macht.[249] Regeln existieren, so Taylor, nur in der Praxis, sind

need an infinite number of thoughts in our heads to follow even the simplest instructions. Plainly this is crazy.“ (Taylor 1999, 30)

[247] Es ist fraglich, ob Taylor Kripke hier gerecht wird. Taylor scheint in erster Linie Kripkes Rede von einem „brute empirical fact“ der Übereinstimmung in den Antworten aufzunehmen (vgl. WRPL, 109), ignoriert aber Kripkes Ausführungen zu „assertability conditions“.

[248] Die kausale Auffassung werde der Tatsache nicht gerecht, dass wir bei einem Missverständnis tatsächlich Gründe geben, den „Sinn“ unserer Handlungen erklären können (vgl. Taylor 1999, 32).

[249] „[I]t [die Reifizierung der Regel, MS] blocks out certain features that are essential to action; it does not allow for the difference between a formula and its enactment; nor does it take account of the reciprocal relation between rule and action, that the second doesn’t just flow from the first, but also transforms it“ (Taylor 1999, 40).

ihr implizit und zwischen Regel und Praxis besteht ein reziprokes Verhältnis: „In its operation, the rule exists in the practice it ‚guides'. […] Practice is, as it were, a continual ‚interpretation' and reinterpretation of what the rule really means." (Taylor 1999, 41). Sofern explizite Regeln formuliert werden,[250] bedürfen sie eines Habitus, um zu funktionieren: „Express rules can function in our lives only along with an inarticulate sense which is encoded in the body. It is this habitus which ‚activates' the rules." (Taylor 1999, 43) In Taylors Darstellung erscheint Bourdieus Soziologie am Ende als konsequente Fortführung Wittgensteins in den Sozialwissenschaften.

Taylors Interpretation ist es zugute zu halten, dass sie gewissermaßen die hermeneutische Seite des Habitus betont, also das „praktische Verstehen", den „praktischen Sinn", den die Dispositionen bereitstellen. Andererseits scheint Taylor aber die Opposition zwischen einer „kausalen" und einer „hermeneutischen" Auffassung des „Hintergrund-Verstehens" zu sehr zu betonen. Zumindest für Bourdieu besteht hier keine ausschließliche Alternative. Wie der Erwerb der Dispositionen zeigt, mag ein Teil des „Hintergrunds" tatsächlich aus „kausalen" Verbindungen bestehen – auch wenn die Dispositionen nicht „mechanisch" zu verstehen sind. Das „Verstehen", das der Habitus generiert, sofern er seiner Umwelt entspricht, beruht gerade auf gewissen quasi-kausalen sozialen Voraussetzungen. Dies ist die Grundidee von Bourdieus „soziologisch fundierter Phänomenologie" (vgl. R, 103). Taylor scheint in seiner Gegenüberstellung eine Dichotomie von „Ursachen" und „Gründen" zu bemühen, der Bourdieu mit der Logik dispositioneller Handlungen gerade zu entkommen versucht.

Während Taylor den Habitus als mögliche Lösung des Wittgensteinschen Problem des Regelfolgens präsentiert, misst Jacques Bouveresse (1995)[251] die Überlegungen Bourdieus an den Ausführungen Wittgensteins und macht dabei auf einige Spannungen und Unterschiede aufmerksam. Eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Bourdieu und Wittgenstein sieht Bouveresse in der Unterscheidung und Kritik verschiedener Bedeutungen und Verwendungsweisen des Begriffs „Regel". Bei Wittgenstein besitzt diese Kritik nach Bouveresse zwei Facetten (vgl. Bouveresse 1995, 574): Einerseits wird die Auffassung zurückgewiesen, der korrekte Gebrauch von Wörtern beruhe auf der Umsetzung eines Kalküls nach strikten Regeln; andererseits wird gezeigt, dass auch in den Fällen, in denen explizite Regeln vorliegen (etwa in der Mathematik), diese Regeln nicht „mechanisch" ein bestimmtes Verhalten „determinieren". Bouveresse betont vor allem Wittgensteins Ablehnung einer „kausalen" Auffassung des Regelfolgens, wonach die

[250] „Some rules *are* formulated. But these are in close interrelation with our *habitus*. The two normally dovetail and complement each other." (Taylor 1999, 43)

[251] Die Arbeit von Bouveresse wurde 1993 zunächst auf Deutsch publiziert und erschien 1995 in überarbeiteter Fassung auf Französisch (vgl. Bouveresse 1995, 573, Fn. 1).

Regel einen „kausalen Zwang“ auf die Handelnden ausübt (vgl. Bouveresse 1995, 586). Bei Bourdieus „Kritik“ des Regelbegriffs geht es nach Bouveresse in erster Linie um eine Unterscheidung von zwei Bedeutungen von „Regel“: „Regel“ als „Erklärungshypothese“ des Beobachters; und „Regel“ als die Praxis tatsächlich bestimmendes Prinzip. Die Verwirrung beider Bedeutungen führe zu einem Intellektualismus und die Begriffe „Strategie“, „Disposition“ und „Habitus“ dienen eben dazu, diese Verwirrung zu vermeiden.

Bouveresse zufolge versucht Bourdieu mit der „Klärung“ des Regelbegriffs und dem Begriff des Habitus einer bestimmten Art von Regularitäten gerecht zu werden. Bouveresse unterscheidet drei Arten von Regularitäten bzw. regulärem Verhalten (vgl. Bouveresse 1995, 578): (1) Regularitäten, die das Resultat einer bewussten Befolgung von Regeln sind, das Produkt eines „intentionalen Aktes“; (2) Regularitäten, die auf kausalen Mechanismen beruhen; (3) Regularitäten, die weder in die eine noch die andere Klasse fallen, die weder intentional noch kausal befriedigend zu erklären sind. Bourdieus Begriff des „Habitus“ diene gerade dazu, diese Art von Regularitäten zu fassen.[252] Tatsächlich sei er (oder vergleichbare Begriffe) für die Erklärung solcher Regularitäten unentbehrlich.[253] Diese Art von Regularitäten erfordere gerade die Überwindung der Alternative von „Subjektivismus“ und „Objektivismus“ (vgl. Bouveresse 1995, 580). In dieser Suche nach einem solchen „dritten Weg“ sieht Bouveresse Gemeinsamkeiten zwischen Bourdieu und Wittgenstein (vgl. ibid.).

Bouveresse deutet in seiner Arbeit mehrere Kritikpunkte an. Es handelt sich dabei vor allem um Punkte, in denen Spannungen zu Wittgenstein bestehen: (1) Die „Generativität“ des Habitus kann, so Bouveresse, nicht nach dem Modell von Chomskys „generativer Grammatik“ verstanden werden, wie es Bourdieu behauptet (vgl. CD, 19, 23). Bouveresse versucht genauer zu fassen, an welchem Punkt im Regelfolgen ein „generatives“ oder „kreatives“ Moment erforderlich sein könnte. Er weist darauf hin, dass es sehr unterschiedliche Möglichkeiten gibt, warum „Kreativität“ in der Anwendung nötig sein kann und dass nicht ganz klar ist, wo die „Generativität“ des Habitus ansetzt (vgl. Bouveresse 1995, 586–587). (2) Die Vorstellung, nach der ein Habitus die „inkorporierte Notwendigkeit“ des Feldes ist, ergebe nach Wittgensteins Auffassung von „Grammatik“ keinen Sinn: „Pour Wittgenstein, il n’y a aucun sens auquel on pourrait dire des

[252] Zu Bouveresses Unterscheidung verschiedener Arten von Regularitäten kann bemerkt werden, dass diese Lösung wohl diplomatisch ist, aber weniger Bourdieus Ansprüchen entspricht: Er würde wohl behaupten, dass die Erzeugung von Regularitäten auf der Grundlagen von Dispositionen fundamental ist und auch die anderen „Regularitätstypen“ von Bouveresse nur auf dieser Grundlage verstanden werden können.

[253] „La notion d’habitus ou une autre du même genre semble effectivement indispensable pour rendre compte de façon adéquate de régularités d’un certain type, qui ne sont pas déterminées de façon rigide, mais comportent par essence un élément de variabilité, de plasticité et d’indétermination et impliquent des adaptations, des innovations et des exceptions de toutes sortes, les régularités qui caractérisent précisément le domaine de la pratique, de la raison pratique et du sens pratique.“ (Bouveresse 1995, 594)

règles de la grammaire, au sens auquel il utilise le mot, qu'elles constituent le produit de l'incorporation d'une nécessité objective quelconque." (Bouveresse 1995, 591) Die „Grammatik" sei gerade die Voraussetzung von „Notwendigkeit". Die Vorstellung eines Habitus als „inkorporierter Notwendigkeit" könne nicht unmittelbar auf die „linguistischen Habitus"[254] angewandt werden (vgl. Bouveresse 1995, 590). (3) Es ist nach Bouveresse fraglich, welchen Mehrwert Bourdieus Rede von einem „praktischen Sinn" (oder sogar „Intuitionen" des praktischen Sinns) gegenüber der schlichten Feststellung Wittgensteins besitzt, dass durch Sozialisierung und „Abrichtung" gewisse Automatismen hergestellt werden (vgl. Bouveresse 1995, 591). (4) Bourdieus Erklärungen durch Dispositionen laufen nach Bouveresse einerseits Gefahr, wie Erklärungen durch eine *virtus dormitiva*, „leer" zu bleiben; andererseits könnten sie letztlich wieder auf mechanistische Erklärungen hinauslaufen. Bouveresse führt hier eine der wenigen Bemerkungen Wittgensteins zum Begriff der Disposition an, der zufolge dispositionelle Erklärungen letztlich Erklärungen durch einen Mechanismus sind. Bouveresse räumt allerdings ein, dass die Verwendung von dispositionellen Begriffen in bestimmten Kontexten auch ohne die Annahme eines zugrunde liegenden Mechanismus legitim sein kann (vgl. Bouveresse 1995, 593). Bouveresses Ausführungen können so auch als ein Plädoyer für ein nicht-mechanistisches Verständnis der Dispositionen des Habitus gelesen werden (vgl. Bouveresse 1995, 594). Die Thematisierung von Dispositionen kehrt jedenfalls in einigen anderen Kommentaren zu Bourdieu wieder.

Christiane Chauviré (1995) nimmt in ihrem kurzen Beitrag bereits auf die Arbeiten von Taylor und Bouveresse Bezug, fügt aber einige Beobachtungen hinzu, besonders zum Thema der Dispositionen. Chauviré weist darauf hin, dass für Wittgenstein Regelfolgen letztlich auf einer praktischen „Fähigkeit" (*capacité*), einer „Beherrschung" der Regel beruht: „Wittgenstein attribue le fait de ‚savoir' suivre une règle (c'est-à-dire, selon lui, la maîtrise d'une certaine technique) à une capacité irréductiblement *pratique*, *knowing how* et non *knowing that*, savoir faire et non savoir" (Chauviré 1995, 549–550). Die Regel muss den Handelnden weder bewusst noch bekannt sein, weder ausgesprochen noch oder überhaupt aussprechbar. Hier besteht nach Chauviré eine Analogie zu Handlungen auf der Grundlage von Bourdieus Habitus.[255] Beide Auffassung sind – im weitesten Sinn – „dispositionalistisch", wie sich unter anderem auch an der Rolle

[254] Tatsächlich spricht Bourdieu in seiner Sprachsoziologie von einem solchen „habitus linguistique" (vgl. Bourdieu 1982, 14).

[255] „[L]es cas évoqués par Wittgenstein où l'exercice de la capacité pratique ne passe pas nécessairement par le savoir conscient d'un système de règles relèveraient tout aussi bien, en fait, d'une explication en termes d'habitus" (Chauviré 1995, 550).

zeigt, die in beiden Fällen der Körper und die „Abrichtung“ des Körpers spielen (vgl. Chauviré 1995, 550).

Chauviré arbeitet aber heraus, worin die Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen bestehen: Die „Fähigkeiten“ Wittgensteins, einerseits, sind „schwach“ zu denken.[256] Sie sind nicht „kausal“, als „Ursache“ zu verstehen, sie üben, ebenso wenig wie die Regel selbst, einen „Zwang“ aus. Chauviré weist hier auch, wie Bouveresse, auf Wittgensteins Kritik an dispositionalistischen Erklärungen hin.[257] Vielmehr haben die „Fähigkeiten“ einen „deskriptiven“ Sinn. Sie geben keine „Ursache“, sondern einen „Grund“ der Handelnden an (vgl. Chauviré 1995, 552). Bourdieus Habitus, andererseits, umfasst Dispositionen „im starken Sinn“, ist „kausal“ und „explikativ“, wenn auch nicht „mechanistisch“ zu verstehen. Chauviré gesteht allerdings zu, dass der Begriff des Habitus bei Bourdieu selbst variiert und damit auch die „Stärke“ bzw. die „zwingende Kraft“ der Dispositionen: „[P]armi les habitus qu’il [Bourdieu, MS] mentionne, certains me semblent agir comme des raisons au sens wittgensteinien (plutôt que comme des causes), d’autres effectuer un guidage plus contraignant“ (Chauviré 1995, 552, Fn. 7). Sie schlägt sogar vor, sich unterschiedliche Versionen des Habitus, abhängig vom jeweiligen Begriff der Disposition, vorzustellen: „On pourrait même imaginer différentes versions de l’habitus, faire varier le concept en fonction des différentes formes de dispositionnalisme, de la plus forte à la plus faible“ (Chauviré 1995, 551).

Die Unterschiede zwischen Bourdieu und Wittgenstein führt Chauviré zum Teil auf ihre unterschiedlichen „Interessen“ zurück: Bourdieu will eine empirisch fundierte Theorie der Praxis entwerfen, während Wittgenstein im Bereich begrifflicher Überlegungen bleibt und sich auf normative Phänomene konzentriert. Den Unterschied versucht Chauviré folgendermaßen auf den Punkt zu bringen: „Wittgenstein continue à penser la société en termes de normes, ce qui n’est pas le cas de Bourdieu“ (Chauviré 1995, 553). Mit ihrer Kontrastierung von „kausalen“ und „deskriptiven“ Ansätzen behandelt Chauviré eine Spannung zwischen Bourdieu und Wittgenstein, auf die bereits hingewiesen wurde (vgl. Kapitel 2.5). Bei Bourdieu findet nach ihrer Darstellung also eine Anknüpfung an Wittgenstein statt, die in einigen Hinsichten über Wittgenstein hinaus und gegen manche seiner theoretischen Intentionen geht.

[256] „Wittgenstein utilise un concept de capacité tellement faible qu’invoquer une capacité et décrire la pratique régulière qui lui correspond reviennent à peu près au même: rendue purement descriptive, la notion de capacité finit presque par être redondante.“ (Chauviré 1995, 551)

[257] Der Begriff „Fähigkeit“ sei „une notion simplement descriptive et non explicative, Wittgenstein se méfiant de l’explication dispositionelle, simple avatar, selon lui, de l’explication mécaniste“ (Chauviré 1995, 550).

Bourdieu und die practice theory

Einige Kommentare beschäftigen sich mit Bourdieus Überlegungen zu Regeln und Regelfolgen im Rahmen der sogenannten *practice theory*. Darunter werden verschiedene Bestrebungen in den Sozialwissenschaften und der „Sozialtheorie" zusammengefasst, die, unter Betonung des Praxis-Charakters des Handelns, versuchen, „klassische Probleme" der Sozialwissenschaften, etwa die Frage nach dem Verhältnis von „Struktur" und „Handeln" (*structure-agency*), neu zu stellen bzw. zu „überwinden" (vgl. Schatzki/Knorr Cetina/Savigny 2001, Reckwitz 2002). Als Vertreter dieser *practice theory* werden so unterschiedliche Theoretiker wie Anthony Giddens, Charles Taylor, Harold Garfinkel, Michel Foucault, Theodore Schatzki, Stephen Turner, und eben auch Bourdieu genannt. Dass Bourdieus Überlegungen zu Regeln und Regelfolgen gerade in diesem Kontext diskutiert wurden, überrascht insofern wenig, als Wittgenstein als einer der Hauptbezugspunkte für den *practice turn* gelten kann (vgl. Collins 2001, 107, Reckwitz 2002, 244).

Unter diesen Vorzeichen steht die als „wittgensteinianisch" bezeichnete Kritik Theodore Schatzkis (1997) an Bourdieus „Theorie der Praxis" und an Giddens' „Theorie der Strukturierung". Bourdieu und Giddens werden zwar als Vertreter einer „Praxistheorie" anerkannt – beiden wird die Annahme einer „ontologischen Priorität von Praktiken gegenüber Handlungen" zugeschrieben. Aber es wird beiden eine „Überintellektualisierung" der Praxis, genauer gesagt, eine „repräsentationale" Auffassung des der Praxis zugrunde liegenden „praktischen Verstehens", vorgeworfen. Diese „Überintellektualisierung" wird unter Rekurs auf Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen kritisiert. Schatzki schlägt gegenüber Bourdieu und Giddens eine eigene „dreidimensionale" Analyse der Praxis vor, die mit den Überlegungen Wittgensteins in Einklang stehen soll.

Schatzki untersucht Bourdieus Theorie der Praxis unter dem Gesichtspunkt der Frage, wie die Praxis „organisiert" ist und wie Handlungen „determiniert" werden.[258] Schatzki analysiert dabei in erster Linie Bourdieus Ausführungen zum Habitus und zur „Logik der Praxis" bzw. „praktischen Logik": Nach Schatzki ist der „Habitus" ein Prinzip der „Auswahl" von Handlungen.[259] Die „Auswahl" der Handlungen gehorche aber der „praktischen Logik". Diese Logik sei, wie Schatzki unter Bezug auf Bourdieus Studien zum symbolischen System der Kabylen betont, dualistisch nach Oppositionspaaren organisiert: „Practical logic […] is a description of

[258] „What is the relation between practice and action, in particular, between the organization of practice and the determination of action?" (Schatzki 1997, 1) – Es wird nach der Paginierung der im Literaturverzeichnis angeführten Online-Publikation zitiert.

[259] „These dispositions [des Habitus, MS] maintain […] a twofold relation to action: they generate actions, that is, causally produce them, while also selecting which actions to generate." (Schatzki 1997, 2–3)

the principles that govern the definition of the situations and functions of action through the construction and application of families of oppositions.“ (Schatzki 1997, 3) Schatzki kritisiert an dieser Stelle bereits die Vorstellung, dass diese auf Gegensätzen beruhende „praktische Logik“ durch „objektive Existenzbedingungen“ eingeprägt sei. Er fragt, wie überhaupt jemals eine „Homologie“ zwischen objektiven Strukturen und dem Habitus bestehen könne, wenn die objektiven Bedingungen durch unterschiedliche Variablen definiert seien (Zugangschancen etc.), die „praktische Logik“ aber nach Oppositionen strukturiert sei.[260] Bourdieu könne, so Schatzki, nur meinen, dass der Habitus den Praktiken „homolog“ sei, die ihn selbst hervorgebracht haben (vgl. Schatzki 1997, 4).

Schatzkis Hauptkritikpunkt betrifft aber das „praktische Verstehen“, das der Habitus bereitstellen soll. Wie Taylor, begreift Schatzki dieses Verstehen als nicht-repräsentational und körperlich verankert (vgl. Schatzki 1997, 5–6). Dieses „praktische Verstehen“ sei es, das die Praktiken organisiere und zugleich die Handelnden leite (vgl. Schatzki 1997, 6). Das Problem für Bourdieu (und Giddens) ist nach Schatzki aber folgendes: „It is impossible to give accounts of practical understanding of the sorts they [Bourdieu und Giddens, MS] advance“ (ibid.). Warum ist dies unmöglich? Hier greift Schatzki nun auf Wittgensteins Überlegungen zu Regelfolgen und Familienähnlichkeiten zurück. Wittgenstein zeige in seiner Analyse der Bedeutung von Wörtern wie „Spiel“, dass das „praktische Verstehen“, die Beherrschung der Verwendung eines Wortes letztlich nicht in eine Formel gefasst werden könne: „[T]he practical ability to use the word outruns any formulations that purport to capture the ability and delimit the usage“ (ibid.). Schatzki dehnt diese Überlegung auf nicht-verbales Verstehen aus: „[K]nowing how to proceed nonverbally likewise cannot be exhaustively formulated in words“ (ibid.). Das „praktische Verstehen“, das Bourdieu und Giddens auf unterschiedliche Weisen zu artikulieren und zu repräsentieren versuchen, ist so nach Schatzki prinzipiell nicht repräsentierbar.[261] Der Versuch Bourdieus, eine „praktische Logik“ zu identifizieren, die die Praxis organisiert und Handlungen bestimmt, müsse scheitern: „It is impossible […] to construct an adequate practical logic, an adequate representation of the principles that determine how to proceed intelligibly.“ (Schatzki 1997, 7) Schatzki stellt zwar in Rechnung, dass Bourdieu die Probleme anspricht, die mit einem „Repräsentieren“ der praktischen Logik verbunden sind (vgl. etwa SP, 154). Aber dies führt

[260] „The structure of these regularities [der objektiven Strukturen, MS] would then consist of conjunctions of the values assumed by different socioeconomic variables together with whatever mathematically or linguistically describable relations characterize either the regularities or the sets of conjuncts. These conjunctions and relations are clearly not homologous with the opposition-based structure of habitus's definitions of the situation.“ (Schatzki 1997, 3–4)

[261] „The thesis that knowing how to act cannot be laid out in words problematizes any account that seeks to make explicit either the content or principles of practical understanding.“ (Schatzki 1997, 7)

ihm zufolge nur in ein Dilemma (vgl. Schatzki 1997, 7): Entweder Bourdieu gibt die Versuche auf, die praktische Logik zu repräsentieren; oder er lässt die Aussage fallen, die praktische Logik könne nicht repräsentiert werden. Was ihn davon abhalte, die Konsequenzen zu ziehen, sei letztlich eine Art „szientistisches Vorurteil", das Interesse an einer Erklärung der Praktiken. Wenn Bourdieu in späteren Arbeiten die Strukturierung der praktischen Logik durch Oppositionen fallen lasse, führe dies letztlich nur dazu, dass der Habitus „leer" werde und seine „explikative Kraft" einbüße (vgl. Schatzki 1997, 11, Fn. 10).

In Schatzkis Diskussion entsteht letztlich das Bild, dass Bourdieus Theorie der Praxis nicht nur nicht mit Wittgensteins Auffassungen des Regelfolgens konsistent ist, sondern von Wittgenstein geradewegs widerlegt wird. Es zeigt sich, dass diese Strategie in der Kritik Bourdieus in anderen Arbeiten wiederkehrt. Bourdieu schreckt nach dieser Darstellung gewissermaßen vor der letzten Konsequenz zurück, die mit Wittgenstein zu ziehen wäre, nämlich dass das „praktische Verstehen" nicht repräsentierbar ist. Schatzkis Interpretation Bourdieus wäre in vielen Hinsichten zu kritisieren. Etwa wird seine Lektüre kaum Bourdieus Auffassung der „Logik der Praxis" und dem Verhältnis zur Repräsentation dieser Logik durch die Sozialwissenschaftler/innen gerecht, wie sie sich etwa in der Studie zum kabylischen Agrarkalender artikuliert (vgl. SP, 333–439). Wenn Schatzki Bourdieu eine „Überintellektualisierung" der Praxis vorwirft, scheint dies mehr auf einer „intellektualisierenden" Lektüre von Bourdieus „Logik der Praxis" zu beruhen. Etwa spricht Schatzki davon, dass in der Logik der Praxis Gegenstände, Personen oder Ereignisse unter Oppositionen „subsumiert" werden (Schatzki 1997, 3). Einer der auffälligsten Punkte ist aber die ausschließliche Konzentration auf den Habitus und das Ignorieren der Relation zwischen Habitus und Feld. So schreibt Schatzki ausdrücklich: „[H]abitus alone determines activity" (ibid.), oder: „Bourdieu presents habitus as the sole determinant of action." (Schatzki 1997, 5).[262] Schatzki entgeht hier, scheint es, der entscheidende Punkt von Bourdieus relationaler Theorie der Praxis und des Handelns. Wie sich zeigen wird, stellt Schatzki in der Sekundärliteratur damit keine Ausnahme dar.

Auch Ingo Schulz-Schaeffer (2004) diskutiert Bourdieus Auffassung von Regeln und Regelfolgen im Rahmen der „Praxistheorie". Seine Ausgangsfrage ist, welche Wirksamkeit expliziten Regeln innerhalb der Praxistheorie eingeräumt werden kann, die doch gerade die Vorstellung zurückweist, regelmäßiges Verhalten beruhe auf der Befolgung von Regeln.[263] In diesem

[262] Dies soll nach Schatzki daraus folgen, dass der Habitus auch „Gedanken und Motive" hervorbringt (vgl. Schatzki 1997, 3).

[263] „Der gemeinsame Nenner praxistheoretischer Ansätze besteht darin, dass sie sich für Regelmäßigkeiten sozialen Handelns interessieren, die nicht Ausdruck einer bewusst regelhaften Handlungsorientierung sind." (Schulz-Schaeffer 2004, 108)

Rahmen diskutiert er – hier stellt er in der Literatur eine Ausnahme dar – Bourdieus „Theorie der Kodifizierung", die eine „Regelskepsis"[264] mit der Annahme der Wirksamkeit expliziter Regeln (unter bestimmten Umständen) zu vereinen scheint. Schulz-Schaeffer rekonstruiert diese „Theorie der Kodifizierung" und bemüht sich in einigen Punkten um Präzisierung und Systematisierung. Die von Bourdieu genannten Bedingungen des Auftretens der „Kodifizierung" – Risiko und Gefährlichkeit einer Situation – ist nach Schulz-Schaeffer unzureichend. Er orientiert sich mehr an Bedürfnissen der „Prognostizierbarkeit" des Handelns und identifiziert drei Bedingungen für die „Verhaltenswirksamkeit" von expliziten Regeln (vgl. Schulz-Schaeffer 2004, 113–118): (1) Die Einrichtung von festen „Regel-Wirkungs-Zusammenhängen", die durch externe Instanzen abgesichert werden, etwa durch ein System von Sanktionen. (2) Die Koppelung an Interessenskalküle der Akteur/innen, sodass ihr Interesse, der Regel zu folgen größer ist als das, sie zu missachten (und die entsprechenden Sanktionen zu erleiden). Hier lässt sich leicht Bourdieus Zugeständnis an die „materialistische" Auffassung von Regeln wiedererkennen (vgl. CD, 104). (3) Die Festsetzung von „typischen Situationen" und „Situationsähnlichkeiten", aufgrund derer in gleichen Situationen gleich gehandelt wird.

Diese drei Bedingungen zusammengenommen nennt Schulz-Schaeffer, unter Bezug auf organisationstheoretische Konzepte, den „technischen Kern eines Regel-Wirkungs-Zusammenhangs". Damit explizite Regeln wirksam sein können, muss dieser technische Kern von Behinderungen „abgeschirmt" und „am Laufen gehalten" wird. Diese „Abschirmung" leistet nun aber gerade die übrige Praxis, die *nicht* auf expliziten Regeln beruht – also letztlich kollektive Dispositionen, die für die Regelmäßigkeit des restlichen Handelns garantieren.[265] Damit soll es, anschließend an Bourdieus „Theorie der Kodifizierung", möglich sein, auch innerhalb der Praxistheorie zu einem gewissen Grad an der Wirksamkeit expliziter Regeln festzuhalten. Letztlich spricht sich Schulz-Schaeffer dafür aus, ein „Kontinuum" anzunehmen, dessen zwei Extreme Verhaltensregelmäßigkeiten einerseits auf der Grundlage von Dispositionen und andererseits auf der Grundlage expliziter Regelbefolgung bilden. „In der empirischen Realität", so Schulz-Schaeffer, wird regelgeleitetes Verhalten einerseits immer auf nicht-regelgeleitetes praktisches

[264] Nach Schulz-Schaeffer beruht die Praxistheorie, und auch Bourdieus „Theorie der Praxis", auf einer „doppelten Regelskepsis" (vgl. Schulz-Schaeffer 2004, 108–109): (1) Regelmäßiges Verhalten ist nicht als Befolgen von Regeln zu verstehen. (2) Selbst dort, wo explizite Regeln befolgt werden, beruht das Handeln letztlich auf einem praktischen Können, oder, bei Bourdieu, den „praktischen Schemata": „Aus der regelskeptischen Perspektive sind explizite Regeln […] nur […] Ausdrucksformen der inkorporierten Dispositionen der Akteure […], also kein eigenständiges Erzeugungsprinzip regelmäßigen Handelns." (Schulz-Schaeffer 2004, 113)

[265] „Es ist […] nur deshalb möglich, einen bestimmten Ausschnitt des Handelns explizit zu regeln, weil alles übrige Handeln, das in der einen oder anderen Weise mit dem reglementierten Ausschnitt zusammenhängt, der abgestimmten Improvisation gemeinsamer Dispositionen überlassen werden kann." (Schulz-Schaeffer 2004, 122)

Können angewiesen sein; andererseits wird eine regelmäßige Praxis aber auch kaum je ohne einen „rationalisierende“ oder „offizialisierende“ Interpretation (einen „indigenen Diskurs“) anzutreffen sein, die ihre eigene regulierende Wirkung entfaltet.[266]

Schulz-Schaeffer trägt gewiss dazu bei, das Verhältnis unterschiedlicher „Handlungsprinzipien“ – praktische Schemata und Dispositionen einerseits, explizite Regeln andererseits – klarer zu fassen. Allerdings kommt er erst gegen Ende seiner Darstellung in die Nähe dessen, was in der vorgelegten Darstellung als „symbolische Wirksamkeit der Regel“ bezeichnet wurde. Die Betonung dieser symbolischen Dimension scheint ein zentrales Moment von Bourdieus „Theorie der Kodifizierung“ zu sein, das Schulz-Schaeffer beiseitelässt. Sie soll es Bourdieu immerhin erlauben, die Alternative von Legalismus und Materialismus zu überwinden. Ist das zutreffend, was anhand der „Macht des Offiziellen und Universellen“ analysiert wurde (vgl. Kapitel 3.1), wären in Schulz-Schaeffers Modell der Wirksamkeit expliziter Regeln zumindest noch die spezifischen „Profite der Regularität“ bzw. der „Nutzen der Konformität“ einzurechnen.

***Der Habitus als* tacit knowledge *und* knowing how**

Philip Gerrans (2005) nähert sich, ähnlich wie Schatzki, der Frage, welchen kognitiven Status der Habitus und das „praktische Verstehen“ haben. Bourdieus Theorie des Habitus formuliere eine dispositionalistische Theorie impliziten Wissens (*tacit knowledge*) – und zwar im Sinn von Ryles *knowing how* (vgl. Ryle 1945).[267] *Tacit knowledge* fasst Gerrans dabei folgendermaßen: „*Tacit knowledge* is knowledge not consciously possessed by the agent or able to be articulated by her in propositional form but which nevertheless regulates her activities.“ (Gerrans 2005, 54) Soll Bourdieus Habitus einen explikativen Wert haben, müsse dieses implizite Wissen die Handlungen der Akteure bestimmen.[268] Die Akteur/innen müssen, so Gerrans, implizit (*tacitly*) eine Regel wissen bzw. beherrschen und dieses implizite Wissen müsse die beobachtbaren Regularitäten hervorbringen. Unter Bezug auf Wittgenstein und Kripke bringt Gerrans nun Argumente gegen eine solche dispositionalistische Theorie impliziten Wissens vor. Die Probleme

[266] Schulz-Schaeffer gibt eine treffende Beschreibung, wie eine bloße Beschreibung oder „Rationalisierung“ einer bestehenden Regularität, etwa im Rahmen des „indigenen Diskurses“, handlungsleitend werden kann: „Die Beschreibung, die die Regelmäßigkeiten einer gemeinsamen Praxis regelhaft abbildet, ist zunächst in der Tat nichts anderes als deren sekundäre Interpretation und nachträgliche Rationalisierung. Sobald allerdings das explizierte Wissen um diese Regelhaftigkeit handlungswirksam wird, kommt etwas Neues hinzu: Nun gibt es Akteure, die aufgrund dieser Regel und nicht allein aufgrund eingelebter Gewohnheit handeln. Und in dem Maß, in dem das der Fall ist, wird die Regel dann doch zum Erzeugungsprinzip der Praxis, die sie zuerst nur nachträglich rationalisiert hatte, und aus der anfänglichen Illusion wird empirische Realität.“ (Schulz-Schaeffer 2004, 124) Diese Beschreibung entspricht Bourdieus Modell in der *Esquisse* (vgl. ETP, 309–310)

[267] „[H]is conception of knowledge is, in effect, a dispositional one, which identifies knowledge with the socially acquired capacities, propensities or tendencies of an agent to act appropriately in given circumstances“ (Gerrans 2005, 54).

[268] „[T]hat knowledge must play a role in producing their actions. It must be constitutive of their agency.“ (Gerrans 2005, 55)

Bourdieus seien schließlich nur zu vermeiden, wenn eine explizit „voluntaristische“ Position in der Philosophie der Sozialwissenschaften angenommen werde.

Gerrans identifiziert zunächst den Kontext, in dem Bourdieu sich auf die Regelfolgenüberlegungen Wittgensteins bezieht. Bourdieu wolle das „Dilemma“ von „Legalismus“ und „Voluntarismus“ vermeiden.[269] Dies solle gerade durch eine andere Auffassung von Regeln und eine dispositionalistische Theorie impliziten Wissens geleistet werden:

> Bourdieu avoids this dilemma by weakening the notion of a rule from a determinately codifiable algorithm to something more flexible and subject to circumstance; and the notion of knowledge from assent to an explicitly represented proposition to practical embodiment of a rule in skilful activity. (Gerrans 2005, 58)

Nach Gerrans hält Bourdieu also am Regelbegriff fest und modifiziert nur in bestimmter Weise seinen Sinn. Wittgenstein sei für Bourdieu insofern ein Verbündeter, als er zumindest Ansätze für eine dispositionalistische Theorie von *tacit knowledge* biete (vgl. Gerrans 2005, 60). Gerrans zufolge ist diese „negative“ Verwendung Wittgensteins gegen „Legalismus“ und „Voluntarismus“ zu einem gewissen Grad legitim (vgl. Gerrans 2005, 62).

Er wendet nun aber ein, dass Wittgenstein in Wirklichkeit keineswegs den „positiven“ Teil von Bourdieus Theorie, seine dispositionalistische Auffassung impliziten Wissens, stütze, er weise, im Gegenteil, gerade eine solche Auffassung zurück. Gerrans formuliert sein Argument gegen Bourdieu auf der Basis von Kripkes Formulierung des Regelparadoxes. Dementsprechend betont er die konstitutive „Normativität“ von Aktivitäten des Regelfolgens. Um von Regelfolgen – im Unterschied zu bloßer Regelkonformität – sprechen zu können, brauche es eine Unterscheidung zwischen „richtig“ und „falsch“.[270] Gerrans führt unterschiedliche Lösungsversuche an, die an diesem Kriterium scheitern, etwa die Bezugnahme auf einen „mechanischen Algorithmus“ oder einen mentalen Zustand. In allen Fällen ist das Problem, dass innere wie äußere Zustände mit einer unendlichen Zahl von semantischen Regeln kompatibel sind und also nicht eine Interpretation einer Regel oder eines Zeichens festlegen können (vgl. Gerrans 2005,

---

[269] Unter „Legalismus“ versteht Gerrans das, was als „Legalismus im weiteren Sinn“ oder „Theorie der Praxis als Exekution“ identifiziert wurde (vgl. Kapitel 2.3): „Legalism explains behaviour as governed by determinate formalizable rules, whether they be the maximizing strategies of Rational Choice Theory, the algorithms of minimal lexical grammar or the formulae of Levi-Strauss‘ structuralism.“ (Gerrans 2005, 56) Bourdieus Kritik am Legalismus führt Gerrans an der Kritik an Chomsky vor: Der wesentliche Unterschied zwischen Bourdieu und Chomsky bestehe darin, dass Chomsky *tacit knowledge* „intellektualistisch“ als *knowing that* und Bourdieu es praktisch als *knowing how* verstehe. „Voluntarismus“ sei hingegen derjenige Ansatz, „which explains action in terms of the exercise of the agent’s will or identification with a course of action“ (Gerrans 2005, 57). Bourdieu weise diese Position zurück, weil sie nicht der Limitierung der Praxis durch Strukturen gerecht werde.

[270] „Where the rule plays a role in the production of the action, by making it sensitive to the possibility of mistake, we have agency. Where it does not, mere conformity.“ (Gerrans 2005, 60)

61). Nach Gerrans gilt dieses Argument von Kripkes Wittgenstein nun aber auch für Dispositionen:

> A disposition is just a set of propensities, liabilities and inclinations to behaviour and, if we follow Ryle, mental imagery, exhibited by an agent. Dispositions, *considered in themselves*, are aggregates of insignificant entities. Namely, bits of behaviour or inner occurrences which stand in need of interpretation. Thus, if Wittgenstein is right, a set of dispositions can no more determine a rule than can a regularity or a conscious intention. (Gerrans 2005, 62)

Auch die Vorstellung von „kollektiven Dispositionen" – Dispositionen, die in einer Gemeinschaft erworben und kontrolliert werden – ändere nichts an diesem Problem. Eine Übereinstimmung in den Dispositionen könne ebenso wenig festlegen, welcher Regel denn nun gefolgt wird und was die Regel bedeutet: „In other words, there are no rules, only equally consistent interpretations of regularities, and the community or external interpreter arbitrarily selects one." (Gerrans 2005, 63)[271] Die skeptischen Überlegungen Kripkes haben nach Gerrans weitreichende Konsequenzen für Bourdieus Auffassung des impliziten Wissens, das der Habitus bereitstellt:

> Eventually, all Bourdieu's explications of the notion of *habitus* reduce to identifying significance with concordance in mutually acquired and reinforced dispositions. These, however, cannot constitute a basis for normativity because there is nothing about the practice of the community which could fix a unique rule. Thus, a social science theory that explains regularities as rule governed is an arbitrary interpretation of the coincident dispositions of a community. (ibid.)

Weder der Beobachter noch die Akteur/innen könnten ausgehend von den Regularitäten des Verhaltens (auf der Grundlage der Dispositionen) feststellen, welcher Regel gefolgt wird. Jede Annahme einer Regel, der gefolgt wird, sei es durch die Beobachter/innen oder die Akteur/innen, wäre arbiträr. Damit hängt ein weiterer Kritikpunkt Gerrans zusammen, der sich auf das Verhältnis von Akteurs- und Beobachterperspektive bezieht. Durch die Annahme eines impliziten Wissens, das die Handlungen der Akteur/innen bestimmt, wird nicht allein ein Ungleichgewicht zwischen Beobachter/innen und Akteur/innen hergestellt. Die Erklärungshypothese des Beobachters ist beliebig und kann nicht durch das implizite Wissen der Akteur/innen bestätigt oder widerlegt werden: „[A]ctors never know why they are doing things, only the inter-

[271] Am Beispiel einer kollektiven Aktivität wie dem gemeinsamen Musizieren nach einer Partitur: „[I]f the *whole ensemble* starts to wonder if they are not playing Berlioz but Hume's concerto number 6 in A minor, which differs from Berlioz only after an as yet undisclosed number of performances, there is nothing anyone can do to reassure them." (Gerrans 2005, 63)

preter knows. Yet there is no means of verifying the interpreter's hypothesis other than by pointing to the presence of the regularity it interprets and saying it is consistent with the interpretation." (Gerrans 2005, 68) Diesem Einwand versucht, wie sich zeigen wird, Croce (2015) zu begegnen.

Gerrans' Diskussion Bourdieus lässt einige Fragen offen. Nach Gerrans hält Bourdieu letztlich an der Vorstellung einer Regulierung der Praxis durch Regeln fest – auch wenn diese Regeln nun „implizit" sind und praktisch beherrscht, nicht „gewusst" werden. Er wirft Bourdieu sogar den Irrtum vor, wie Chomsky anzunehmen, die Akteur/innen folgten den Regeln, die er von ihrem Verhalten abgeleitet hatte: „If it is a fallacy to assume that agents represent rules inferred by a theorist from the observation of overt behaviour, then Bourdieu also commits it. Like Chomsky, Bourdieu imputes to agents tacit knowledge of the rules *he* postulates in order to interpret their behaviour." (Gerrans 2005, 57) Zum einen ergibt dieser Vorwurf aber schon aus Gerrans' eigener Perspektive wenig Sinn, denn Bourdieu meint ihm zufolge ein implizites *knowing how* und von einer „Repräsentation" der Regeln durch die Akteur/innen könnte also keine Rede sein. Zum anderen entspricht die Interpretation Gerrans' aber auch nicht Bourdieus ausdrücklichem „Übergang von Regeln zu Strategien". Das Eigentümliche der Praxis beruht nach Bourdieu gerade darauf, dass sie *nicht* in einer Ausführung von Regeln – wie auch immer verstanden – besteht. Dies zeigt sich in der Anpassungsfähigkeit, aber auch der charakteristischen Unschärfe der Praxis. Wenn die in der Praxis betätigten „praktischen Schemata" in einem „synoptischen Schema" repräsentiert werden (vgl. SP, 354), dann bedeutet dies nicht, dass etwa jedes Mitglied der kabylischen Gesellschaft diesem Schema „implizit" folgt bzw. es beherrscht. Es handelt sich bei diesem Schema vielmehr um eine „kontrollierte" Repräsentation, die einrechnet, dass die Praxis all die Operationen der Totalisierung, Neutralisierung und Synchronisierung ausschließt, die Erstellung des synoptischen Schemas ermöglichen. Bourdieu vermeidet in der Darstellung der Funktionsweise der praktischen Schemata ausdrücklich alle Ausdrucksweisen, die in die Richtung eines „Befolgens" von Regeln gehen könnten (vgl. SP, 403, Fn. 46). Es kann zudem daran erinnert werden, dass Bourdieu mit Quine ausdrücklich ein unbewusstes *guiding* ausschließt (vgl. ETP, 254), wie es ihm Gerrans zuzuschreiben scheint.

Gerrans legt zudem eine eigenartige Interpretation von Bourdieus Ansichten zur Herstellung von Regularitäten an den Tag, wenn er suggeriert, Bourdieu nehme eine „implizite Intention" der Akteur/innen an, eine bestimmte Regularität herzustellen.[272] Am Beispiel der Aufrechter-

[272] In seinem Plädoyer für einen „Voluntarismus" schreibt Gerrans: „[T]he production of regularities as *unintended* consequences of explicit intentions seems far more likely to be the explanation of most regularities than

haltung einer patriarchalen Ordnung meint Gerrans etwa, Bourdieus Konzeption nehme aufseiten der Akteur/inne eine „tacit intention to reproduce patriarchy“ an (vgl. Gerrans 2005, 68).[273] Tatsächlich Bourdieu nimmt nirgendwo an, dass die Akteur/innen implizit die Intention haben, eine bestimmte Regularität herzustellen oder eine Ordnung zu reproduzieren. Eine solche Ansicht würde er zweifellos als eine Form von „Intellektualismus“ verwerfen. Wie dargestellt wurde (vgl. Kapitel 2.2, 3.1), sind Regelmäßigkeiten seiner Auffassung nach das aggregierte Produkt einer Unzahl von praktischen Strategien des Habitus.

Bei Gerrans wird, ähnlich wie bei Schatzki (1997) und anderen, Bourdieus Bezugnahme auf Wittgenstein gegen ihn gewendet. Letztlich soll auch Bourdieus Dispositionalismus der Kritik Wittgensteins (bzw. Kripkes) zum Opfer fallen. Gerrans‘ Diskussion ist vor allem deswegen wichtig, weil sie eine Konfrontation zwischen Kripke und Bourdieu herstellt. Es wäre in dieser Hinsicht vor allem zu untersuchen, welchen Begriff von „Disposition“ Gerrans Bourdieu zuschreibt und, zudem, welche Effekte das vollständige Vernachlässigen der Relation zwischen Dispositionen und Feld hat. Auf diese und weitere Probleme wird ausführlicher im nächsten Kapitel einzugehen sein.

Auch Karsten Stueber (2005) fasst in seinem Artikel zu Regeln und Regelfolgen in den Sozialwissenschaften Bourdieus Habitus als ein „practical know-how“ (vgl. Stueber 2005, 315). Er stimmt mit Bourdieu und anderen Theoretikern wie Dreyfus und Searle darin überein, dass ein „kognitives Modell des Regelfolgens“ zu verabschieden sei. Auf der anderen Seite will er sich aber nicht der „vollständigen Aufgabe“ des Regelbegriffs in der Erklärung von Verhalten anschließen, die er bei diesen Theoretikern vorzufinden meint. Stueber zeigt Probleme auf, die sich mit einer solchen Position verbinden und entwirft ein Modell des Regelfolgens auf der Grundlage von „komplexen Dispositionen“, das sowohl den normativen als auch kausalen Aspekten des Regelfolgens gerecht werden soll.

Ausgangspunkt von Stueber ist die Feststellung, dass Regeln sowohl kausale als auch normative Aspekte besitzen: Sie sind die Ursache des Handelns, wenn sich die Handelnden von Regeln leiten lassen; sie sind aber auch Standards, nach denen die Handelnden selbst und andere die Handlungen beurteilen. Das „kognitive Modell des Regelfolgens“ stellt einen Versuch dar, diesen beiden Aspekten Rechnung zu tragen. Stueber versteht es folgendermaßen:

---

their tacit representation. […] It makes no sense to assume that the individuals whose actions produce these regularities tacitly intend them.“ (Gerrans 2005, 68) Eine solche Annahme kann Bourdieu nicht zugeschrieben werden.

[273] Bourdieu hätte dann zu erklären, „how the tacit intention to subjugate women transforms itself, in the process of guiding an action, into the explicit intention to help them, which then has the consequence of subjugating them in accordance with the original tacit intention“ (Gerrans 2005, 68).

> [A]gents have psychologically internalized social rules either because of social conditioning and training or because of our innate psychological endowment given to us by Mother Nature. Rules play a causal role because they are internally represented in our cognitive system without the agent having necessarily conscious access to such internal representations. (Stueber 2005, 310)

Dieses Modell scheitert nach Stueber aus drei Gründen: (1) Eine mentale Repräsentation der Regel ist weder hinreichend noch notwendig für die normative Funktion der Regel. (2) Die mentale Repräsentation einer Regel ist nicht ausreichend, um die angemessene Anwendung der Regel in einem bestimmten Kontext zu erklären. (3) Es stellt sich das methodologische Problem, dass nicht entschieden werden kann, welches von den vielen Systemen von Regeln, die das Verhalten adäquat beschreiben, auch tatsächlich innerlich repräsentiert wird.

Nach Stueber weisen Bourdieu, Searle und Dreyfus dieses Modell mit Recht zurück, doch sie alle gehen in ihrer Ablehnung zu weit: Die beobachtbaren Regularitäten von Praktiken sollen einzig und allein durch nicht-repräsentationale „Fähigkeiten" und *know-how* erklärt werden.[274] Stueber wirft Bourdieu vor, dass in seiner Konzeption die Regeln des Spiels in keinem Zusammenhang mit dem „Spielsinn" stehen.[275] *Alle* Praktiken werden in seiner Auffassung, so Stueber, als *know-how* verstanden, in Analogie zu Tätigkeiten wie Fahrradfahren (vgl. Stueber 2005, 315–316). Dadurch vernachlässige Bourdieus Auffassung aber das Moment der Normativität der Praktiken: „Giving up on the notion of a rule implies that it is impossible to account for the fact that in contrast to bike riding, human practices tend to be normatively structured." (Stueber 2005, 316) Bourdieus „Spielsinn" fehle die normative Dimension. Die Spieler des Spiels seien, nach Stueber, immer zugleich auch Schiedsrichter der anderen und der eigenen Aktivitäten und beziehen sich in ihrem Spiel auf die Regeln des Spiels. Phänomene wie die strategische Verwendung von Regeln, etwa im Fall der „Abseitsfalle" im Fußball, können nach Stueber mit Bourdieu nicht verstanden werden, weil er die normative Rolle von Regeln übersehe.[276] Das allgemeine Problem der Kritiker des kognitiven Modells (also auch Bourdieus) sei

[274] Die Gemeinsamkeiten stellt Stueber folgendermaßen dar: „Bourdieu, Dreyfus, and Searle are […] intent to account for human practices without the concept of a rule. Instead of rules they emphasize theoretically nonreducible practical capacities and nonpropositional know-how in order to explain the observed regularity of particular social practices." (Stueber 2005, 315)

[275] „Bourdieu often suggests that the agents' ‚feel for the game' has nothing to do with the rules of the particular game that they are playing or the way a coach would analyze the moves of the game afterwards." (Stueber 2005, 315)

[276] „[C]ertain strategies like the off-site trap would be impossible to understand without attributing knowledge of the off-site rule to the players. For that reason Bourdieu insufficiently analyzes the conditions under which we attribute a feel for the game to somebody. […] Or, to say it differently, players have a feel for the game because they are at the same time participants and referees of the game, and in being their own referees they constitute their activity as a rule-following activity." (Stueber 2005, 318)

es, dass sie die Praxis allein durch „Dispositionen erster Ordnung“ zu erklären versuchen, also Dispositionen, die eine Regularität im Verhalten herstellen.[277]

Nur wenn man am Begriff der Regel festhalte – allerdings jenseits des „kognitiven Modells“ – könne man, so Stueber, dem normativen Charakter von Regelfolgen-Handlungen entsprechen.[278] Um die Normativität von Aktivitäten des Regelfolgens zu verstehen, sei es nötig, auch „Dispositionen zweiter Ordnung“ einzubeziehen, die die Dispositionen erster Ordnung kontrollieren und an normativen Maßstäben messen. Stuebers eigenes Modell soll dem Rechnung tragen:

> If I am right, agents can be understood as following rules if and only if agents have acquired certain complex dispositions that not only include *first-order dispositions* of showing regularity of behavior but also involve reflective capacities or *second-order dispositions* to monitor one's response for its correctness or appropriateness. (Stueber 2005, 319)

Mit diesem Modell soll es nach Stueber möglich sein, sowohl dem kausalen als auch dem normativen Aspekt von Regeln und Regelfolgen zu entsprechen. Bemerkenswert an Stuebers Lösung ist, dass er sich den Einwände Kripkes gegen den Dispositionalismus explizit zu entziehen versucht. Die „skeptische Herausforderung“ Kripkensteins sei „pragmatically inconsistent“ (Stueber 2005, 320, Fn. 27). Zudem unterliege seine „komplexe“ dispositionalistische Lösung nicht Kripkes Kritik am Dispositionalismus – der Dispositionalismus versage am normativen Aspekt des Regelfolgens –, denn die Dispositionen zweiter Ordnung enthalten in der Tat die erforderliche Normativität.[279]

Einigen Punkten von Stuebers Darstellung und Kritik Bourdieus kann klar widersprochen werden: (1) Es ist nicht zutreffend, dass bei Bourdieu „keine Verbindung“ zwischen dem „Spielsinn“ und den Spielregeln besteht. Die Dispositionen des Habitus werden – wie im Fall des wissenschaftlichen Feldes vielleicht besonders deutlich wird – nur in Konfrontation mit den expliziten Regeln (ebenso wie den Regelmäßigkeiten) eines Feldes erworben, also in einer bereits normativ strukturierten Aktivität. Die von Bourdieu untersuchten „Strategien zweiter Ordnung“ und die Fälle von „double jeu“ beschreiben gerade jenes „Spiel mit der Regel“, das auch Voraussetzung für Praktiken wie die „Abseitsfalle“ ist. (2) Bourdieu erklärt Regularitäten nicht

---

[277] „Critics of the cognitive model of rule following fall short because they try to analyze the complexity of our normative practices in terms of first-order dispositions of being able to act in a regular manner.“ (Stueber 2005, 319)

[278] „Holding on to the notion of a rule is important because only in this manner can we understand why the agents themselves accept normative evaluations of their behavior as being appropriate, why they can rationally discuss the appropriateness of their behavior, and why recognizing a violation of a normative standard can be a reason for changing their behavior.“ (Stueber 2005, 316)

[279] „I thus do not provide a reductive dispositional account of rule following, since the higher order dispositions I am talking about are irreducibly soaked with normative notions.“ (Stueber 2005, 320, Fn. 27)

allein durch „Dispositionen erster Ordnung“ in Stuebers Sinn. Die Dispositionen des Habitus umfassen ausdrücklich eben jenes „Monitoring“ und Korrigieren des Verhaltens, das Stueber den „Dispositionen zweiter Ordnung“ zuschreibt.[280] Bourdieu beschreibt Phänomene der „Selbstkorrektur“ (etwa eines sprachlichen Akzents) vor allem in Situationen des Nichtübereinstimmens von Dispositionen und Feld und in Fällen eines „Versagens“ oder eines Fehlers des Handelns auf der Grundlage der Dispositionen (vgl. MP, 229–234). (3) Bei Bourdieu findet sich keine „völlige Aufgabe des Regelbegriffs“, wie sie Stueber den Kritikern des kognitiven Modells zuschreibt. Auch wenn nach Bourdieu letztlich immer eine „praktische Beherrschung“ dem Regelfolgen zugrunde liegt, sind Regeln seiner Auffassung nach keineswegs „wirkungslos“. Sie besitzen als von den Akteur/innen inkorporierte offizielle Repräsentation der Praxis eine spezifische „symbolische Wirksamkeit“ und leisten einen gewissen Beitrag zur Aufrechterhaltung der Regelmäßigkeiten der Praktiken. Aufgabe von Bourdieus „Theorie der Kodifizierung“ ist es unter anderem, eben die realen sozialen Effekte der „Illusion der Regel“ zu beschreiben. (4) So verstanden erscheint letztlich Stuebers eigene Position eines „komplexen Dispositionalismus“ als angemessenere Beschreibung von Bourdieus Auffassungen.

Stuebers Position wurde unmittelbar von Bernasconi-Kohn (2006) kritisiert. Stuebers Auffassung des Regelfolgens gerate hinsichtlich des Kriteriums der Normativität in einen Zirkel: Der Bezug auf Regeln als Normen sei selbst eine normative Aktivität, setze Normativität also bereits voraus.[281] Hinsichtlich der kausalen Rolle von Regeln falle Stueber in das kognitive Modell zurück: Regeln wirken demzufolge nur, wenn sie von den Handelnden in irgendeiner Weise „anerkannt“ werden.[282] Bernasconi-Kohn modifiziert aber auch Stuebers Kritik an Bourdieu: Bourdieu sei gar nicht der Kritiker des kognitiven Modells, als den ihn Stueber darstellt, sondern bleibe diesem Modell letztlich verhaftet: „According to Bourdieu, the normativity of our practices is determined by a set of ‚principles‘ or ‚schemes of action‘ internalised – or, to use Bourdieu’s phrase, ‚embodied‘ – by us in the form of dispositions.“ (Bernasconi-Kohn

[280] „Cette connaissance pratique […] opère continûment les contrôles et les corrections destinés à assurer l’ajustement des pratiques et des expressions aux attentes et aux réactions des autres agents et fonctionne à la façon d’un mécanisme d’autorégulation chargé de redéfinir continûment les orientations de l’action en fonction de l’information reçue sur la réception de l’information émise et sur les effets produits par cette information“ (ETP, 233).

[281] „The problem is that recognizing a rule, or the violation of the normative appropriateness of a practice, presupposes that one already has some notion of normativity – of what it is to act correctly or incorrectly. […] [A]pplying a rule in a particular circumstance, or recognizing that the normative standards of a particular practice have been transgressed, is *itself* a normative activity, something that can be done correctly or incorrectly.“ (Bernasconi-Kohn 2006, 90)

[282] „Stueber […] believes […] that it is a necessary condition for rule following that these standards be of the sort that an agent ‚acknowledges as being relevant‘ (Stueber 2005, 318). […] But […] this results in a (hyper)cognitive model of rule-following of precisely the sot that Stueber believes to be untenable.“ (Bernasconi-Kohn 2006, 92–93)

2006, 87, Fn. 1) Diese Kritik setzt sich in Bernasconi-Kohns Kritik an Bourdieu auf der Basis von Kripkes „Regelparadox“ (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a) fort und wird im nächsten Kapitel zu diskutieren sein.

Bourdieus Verhältnis zu Wittgenstein

Eine Reihe von Kommentaren untersucht in erster Linie das Verhältnis Bourdieus zu Wittgenstein. Sie kommen in diesem Kontext nicht umhin, auch die Probleme rund um Regeln und Regelfolgen zu diskutieren. Bruno Ambroise (2004, 2012) sieht die entscheidendste Übereinstimmung zwischen Bourdieu und Wittgenstein weniger in bestimmten inhaltlichen Überzeugungen – wenngleich er auch auf dieser Ebene einige Momente analysiert – als in einer spezifischen erkenntnistheoretischen „Haltung“: der entschiedenen Kritik an allen Formen des „Intellektualismus“, in der Philosophie und den Sozialwissenschaften. Beide, Bourdieu und Wittgenstein, vertreten einen „Anti-Essentialismus“ und „Anti-Fundamentalismus“ in der Auffassung der Sprache bzw. des Handelns (vgl. Ambroise 2004, 3)[283] und richten ihre Auffassungen an der konkreten sprachlichen bzw. sozialen Praxis aus.

Nach Ambroise nimmt Bourdieus Theorie von Habitus und Feld in wesentlichen Hinsichten Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen auf. Bourdieus Auffassung der Notwendigkeiten der sozialen Welt stehe in Analogie zu Wittgensteins Auffassung von Notwendigkeit in der Mathematik.[284] In beiden Fällen gehe es darum, diese Notwendigkeit „nicht-essentialistisch“ zu verstehen, nämlich als das Resultat des Erlernens der Regeln.[285] Dem „Erlernen“ bzw. der „Abrichtung“ bei Wittgenstein entspreche bei Bourdieu die Formierung der Dispositionen des Habitus (vgl. Ambroise 2004, 4).[286] Wittgensteins Analyse des Sprachgebrauchs sei das Modell für Bourdieus Analyse der Praxis: Der Sprachgebrauch bei Wittgenstein wie die Praxis bei Bourdieu sei, so Ambroise, durch „implizite Regeln“ geleitet, das Regelfolgen erfolge „nicht wirklich bewusst“ (vgl. ibid.). Die (expliziten) Beschreibungen dieser Regeln seien nach der Ansicht beider nicht, wie in der „scholastischen Sicht“, zu „vergegenständlichen“. Bourdieu gelinge es mit dem Habitus, das Befolgen von Regeln nach dem Modell Wittgensteins „nicht-intellektualistisch“ und „nicht-kausal“ zu begreifen (vgl. ibid.).[287]

---

[283] Es wird nach der Paginierung der im Literaturverzeichnis angeführten Online-Publikation zitiert.

[284] „[O]n peut considérer que Bourdieu reprend l’explication wittgensteinienne de la réalité de la force des mathématiques en l’étendant à l’ensemble des réalités culturelles qui sont trop souvent essentialisées et transcendantalisées“ (Ambroise 2004, 4).

[285] „La réalité et la nécessité mathématiques, mais aussi linguistique, résultent ainsi de règles que l’on suit parce que l’on a appris à les suivre, selon Wittgenstein.“ (Ambroise 2004, 4)

[286] An anderer Stelle nimmt Ambroise den Einwand von Bouveresse gegen dispositionalistische Erklärungen auf und betont, dass Dispositionen nicht in allen Fällen auf Mechanismen zurückzuführen seien (vgl. Ambroise 2012, 73).

[287] Als „kausal“ kann nach Ambroise die Auffassung von Regeln der strukturalen Anthropologie bezeichnet werden (vgl. Ambroise 2004, 4).

Bemerkenswert ist, dass Ambroise – als beinahe einziger Kommentator (neben Croce 2015) – um ein relationales Verständnis des Habitus bemüht ist.[288] Mehr noch, sieht er auch in dieser Hinsicht Analogien zu Wittgensteins „Kontextualismus". Es bestehe in der wechselseitigen Abhängigkeit von Habitus und Feld bzw. Kontext eine Parallele zu Wittgensteins Auffassung des Sprachgebrauchs. Wie der Sprachgebrauch auf impliziten Regeln beruhe, die ihre Bedeutung nur in einem bestimmten Kontext erhalten, so beruhen die Handlungen auf einem Habitus, der in einer bestimmten Situation aktiviert wird. Nur in Relation zu einem bestimmten Kontext bestimmen sich Gebrauch wie Praxis: „De même que les mêmes mots utilisés dans des contextes différents vont signifier différentes choses ou faire différentes choses, un même habitus dans une position ou situation différente engendrera des action différentes." (Ambroise 2004, 5)[289] So sieht Ambroise in Bourdieus Theorie des Habitus letztlich eine überzeugende „Transposition" von Wittgensteins Auffassung geregelten Sprachgebrauchs (vgl. ibid.).

Eine kritischere Darstellung des Verhältnisses von Bourdieu und Wittgenstein findet sich bei Albert Ogien (2007). In seiner Arbeit über die unterschiedlichen Verwendungsweisen Wittgensteins in der Soziologie identifiziert er ein spezifisches Problem, das Wittgenstein aufwirft („le casse-tête de Wittgenstein", vgl. Ogien 2007, 56–61): „[A]ccumuler un trésor de données empiriques au sujet de pratiques soumises à une observation permettra-t-il jamais de *comprendre* la place que tiennent ces pratiques dans la vie et l'esprit de ceux qui les mettent en œuvre?" (Ogien 2007, 9) Wenn sich Praktiken nur aus und in einer „Lebensform" verstehen lassen, wie ist dann eine „Wissenschaft" dieser Praktiken möglich, da eine solche Wissenschaft doch die Distanz zu dieser „Lebensform" voraussetzt?[290] Es handelt sich nach Ogien hier um „le problème de l'incompatibilité de nature entre enquête empirique et enquête conceptuelle" (Ogien 2007, 61). Er konfrontiert die unterschiedlichen Positionen von Bourdieu, Bloor und Lynch als Versuche, eine Antwort auf dieses Problem zu geben.

---

[288] „On a souvent tendance à ignorer le rôle que le contexte joue dans l'activation de l'habitus pour ne considérer que sa face de réactivation d'une histoire incorporée; mais c'est oublier qu'un habitus ne se déploie selon Bourdieu que dans des champs particuliers qui ne sont pas forcément homologiques aux champs de formation de l'habitus […]. Autrement dit, un habitus sans champ, sans contexte, ne fait rien, de même qu'un contexte sans habitus qui s'y inscrive ne donne lieu à aucune action." (Ambroise 2004, 5)

[289] „Ainsi, alors que chez Wittgenstein, certaines règles déterminent en partie l'usage du langage, il reste qu'il n'est déterminé véritablement qu'en pratique, dans une situation particulière. Chez Bourdieu, un certain habitus n'agit de façon véritablement déterminée que dans un contexte précis qui permet à cet habitus de donner lieu à cette action." (Ogien 2007, 5)

[290] Ogien findet die Formulierung dieses Problems in Bouveresses Interpretation von Wittgensteins *Bemerkungen* zu Frazer (vgl. Ogien 2007, 58): „La situation de l'ethnologue civilisé qui étudie une société très différente de la sienne est intinsèquement paradoxale, voire à la limite contradictoire, en ce sens qu'il doit en quelque sorte simultanément maintenir et abolir une certaine distance, traiter les réalités sociales comme des choses et en même temps essayer de les vivre, être à la fois observateur et acteur. La distance doit être préservée pour qu'il y ait matière à une science et même simplement pour qu'il y ait quelque chose à *décrire*; et elle doit être supprimé dans toute la mesure du possible pour que ce qui est observé ne soit pas simplement constaté, mais compris." (Bouveresse 1977, 50)

Nach Ogien akzeptiert Bourdieus Ansatz die „Inkompatibilität“ zwischen der (theoretischen) Perspektive des Außenstehenden und dem praktischen Verstehen der Handelnden. Bourdieus Theorie des Habitus sei unmittelbar von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen „inspiriert“ (Ogien 2007, 62). In dieser Konzeption werde das praktische Verstehen der Handelnden letztlich auf empirisch untersuchbare „Systeme von Dispositionen“ zurückgeführt. Die Dispositionen haben eine doppelte Funktion zu erfüllen und besitzen zwei zueinander in Spannung stehende Aspekte (vgl. Ogien 2007, 62–63): einerseits „Dauerhaftigkeit“, womit sich „soziale Determinierungen“ und die „mechanische Reproduktion“ der sozialen Ordnung verbindet; andererseits „Generativität“, die die Produktion von an unterschiedliche Situationen angepassten Handlungen erlaubt.[291]

Ogien verschärft nun zwei Probleme, die bereits Bouveresse angesprochen hatte: (1) Die Frage ist, welchen zusätzlichen explikativen Wert der Begriff des Habitus hat, verglichen mit der bloßen Annahme Wittgensteins, dass eine bestimmte „Abrichtung“ regelmäßiges Verhalten hervorbringen kann. (2) Nach Wittgenstein könne von einer „Notwendigkeit“ jenseits der „Grammatik“ keine Rede sein. Damit ergebe auch Bourdieus Vorstellung von der „Inkorporierung der Notwendigkeiten des Spiels“ in der Form von Habitus keinen Sinn. – Ogien argumentiert, dass es Bourdieu letztlich nicht gelinge, die beiden Momente der Dauerhaftigkeit und Generativität zu vereinen und dass am Ende das Übergewicht der Determinierung durch die Dispositionen die generative Seite unverständlich mache: „[E]n fixant l’aspect de durabilité de l’habitus dans les corps, on ne sait plus trop quelle latitude il reste possible d’accorder à son aspect de générativité, c’est-à-dire à quel point l’espace du possible des stratégies innovantes ou inventives est réellement ouvert“ (Ogien 2007, 66).[292] Dies erscheint in der Lesart Ogiens letztlich als eine Konsequenz von Bourdieus „réduction empirique“ von Wittgensteins „konzeptuellen“ Fragestellungen (vgl. Ogien 2007, 64).

Boike Rehbein (2006, 2013)[293] hebt in seiner Darstellung Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede zwischen Wittgenstein und Bourdieu hervor. Er betont, dass Bourdieus Werk nicht aus einer Lektüre Wittgensteins hervorgegangen ist[294] und sieht ihr Verhältnis mehr als eine „Wahlverwandtschaft“. Wie Ambroise identifiziert Rehbein eine grundlegende Analogie

[291] „Autrement dit, ils restent identiques à eux-mêmes sur une longue période et déterminent une certaine régularité de l’action tout en organisant les improvisations nécessaires dans l’application des règles.“ (Ogien 2007, 63)

[292] „[E]n fixant l’aspect de durabilité de l’habitus dans les corps, on ne sait plus trop quelle latitude il reste possible d’accorder à son aspect de générativité, c’est-à-dire à quel point l’espace du possible des stratégies innovantes ou inventives est réellement ouvert“ (Ogien 2007, 66).

[293] Die Ausführungen in Rehbein 2013 entsprechen weitestgehend der Darstellung in Rehbein 2006, 98–104.

[294] „Bourdieu hat seine Soziologie und somit auch die systematische Funktion des Habituskonzepts nicht im Zusammenhang mit der Lektüre Wittgensteins entwickelt.“ (Rehbein 2013, 123)

zwischen Wittgensteins Verständnis der Sprache und Bourdieus Theorie der Praxis: Beide unterscheiden zumindest drei Bedeutungen von „Regel“ (Norm, Regelmäßigkeit, Modell); beide betonen die Kontextgebundenheit von Regeln; beide rekurrieren auf „Abrichtung“ und den Erwerb einer „irreduzibel praktischen Fähigkeit“ (vgl. Rehbein 2013, 125). Der Unterschied zwischen Bourdieu und Wittgenstein bestehe aber darin, dass Bourdieu den Begriff der Regel durch den der Strategie ersetze. Dem entspreche Bourdieus Verständnis des „Sprachspiels“ als „Feld“, das durch Ungleichheiten in der Position der Spieler definiert sei. Die Regelmäßigkeiten des Handelns erklären sich so nach Rehbein aus den verfolgten Strategien, die wiederum auf der ungleichen Position der Spieler im Feld beruhen (vgl. Rehbein 2013, 125–126).[295] Rehbein wirft Bourdieu vor, dass er letztlich die „Vielfalt der Praxis“ und der „Sprachspiele“ auf die Struktur des Feldes reduziere. Nach Wittgenstein sei diese Vielfalt hingegen schlicht hinzunehmen. Die Überlegungen Bourdieus und Wittgensteins verhalten sich in gewisser Weise „komplementär“ zueinander:

> Die Ansätze Bourdieus und Wittgensteins überschneiden sich und ergänzen einander dort, wo sie voneinander abweichen. Während Bourdieu die Vielfalt der Sprechhandlungen nicht erklären kann, weil er die Sprachspiele auf die soziale Struktur des Feldes reduziert, so fehlt in Wittgensteins Sprachphilosophie die Gesellschaft, insbesondere die soziale Ungleichheit. (Rehbein 2013, 128)

Rehbein kann darin recht gegeben werden, dass Bourdieus Soziologie nicht aus einer Lektüre Wittgensteins entwickelt wurde, sondern Bourdieu Wittgenstein eher in bestimmten Hinsichten als „Gesprächspartner“ heranzog. Diese beinahe selbstverständliche Feststellung verdient es angesichts der vielen Kommentare zum Verhältnis von Bourdieu und Wittgenstein durchaus, deutlich gemacht zu werden. Andererseits scheint Rehbein aber den Bezug auf Wittgenstein in Bourdieus späten Arbeiten zu vernachlässigen. In der Darstellung werden diese Arbeiten schlicht nicht berücksichtigt, obwohl Wittgenstein sowohl in den *Méditations pascaliennes* als auch in *Science de la science et réflexivité* einen wichtigen Bezugspunkt für die Formulierung von Bourdieus Positionen, etwa des „historistischen Rationalismus“, darstellt. Der These Rehbeins, Bourdieu habe sich nur in der Phase der Formulierung des Habitusbegriffs – also rund um die *Esquisse* und *Le sens pratique* – mit Wittgenstein beschäftigt und sich später „nur noch selten“ auf ihn bezogen (vgl. Rehbein 2013, 124), kann unter Hinweis auf die späten Arbeiten

[295] Rehbein weist den bereits erwähnten Vorwurf von Bouveresse bezüglich der „Erklärungskraft“ des Habitus zurück und betont, der Habitus sei „kein empirischer oder erklärender Begriff, sondern […] eine Kategorie“ (Rehbein 2013, 127). Was Rehbein hier unter einer „Kategorie“ versteht, wird nicht klar. Er weist zudem aber zu Recht auf einen anderen Vorteil des Habitus hin: Er erlaube eine soziologische Erklärung der „Einheitlichkeit“ der Praktiken.

widersprochen werden. Darüber hinaus scheint aber Rehbeins Rede von einer „Komplementarität“ der Positionen zu sehr die Spannungen zwischen den intellektuellen Projekten Wittgensteins und Bourdieus zu unterschlagen.

Mariano Croces Arbeit (2015) wirft ein neues Licht auf Bourdieus Anknüpfung an Wittgenstein, indem sie sie unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Beobachter/innen und Akteur/innen analysiert. Croce schlägt eine „wittgensteinianische“ Lesart des Habitus vor, die den in der Literatur vorgebrachten Kritiken entgehen soll. Croce identifiziert drei Stränge der Kritik an Bourdieus „Habitus“: die Vorwürfe des „Determinismus“, des „Funktionalismus“ und des „Objektivismus“. Die ersten beiden Vorwürfe wurden, so Croce, von Bourdieu selbst relativ überzeugend widerlegt, und zwar unter Hinweis auf die Rolle der Akteur/innen im Zusammentreffen von Habitus und Feld und die nur „limitierende“ Funktion der „praktischen Schemata“ (vgl. Croce 2015, 330). Der Vorwurf des „Objektivismus“ sei bisher aber unbeantwortet geblieben und biete die größte Gefahr für Bourdieus Theorie.[296] Er lautet, dass die Theorie des Habitus zu einer inakzeptablen Privilegierung der Beobachterperspektive gegenüber der Akteursperspektive führe. Die kausalen Mechanismen des Handelns seien allein den Beobachter/innen zugänglich und stünden in keinem Zusammenhang mit den „Gründen“ der Akteur/innen.[297] Ein solches Verhältnis zwischen Beobachter/innen und Akteur/innen führe zu einer selbstbestätigenden (bzw. überhaupt nicht zu bestätigenden) Theorie der Erzeugung von Regularitäten: „[T]his charge of objectivism […] characterizes the theory on the basis of the *habitus* as a map that fails to come to terms with concrete societal dynamics and is content with offering a self-confirming description of invisible mechanisms at play“ (Croce 2015, 332). Es ist gerade eine solche „objektivistische“ Theorie, die Bourdieu immer vermeiden wollte (vgl. Croce 2015, 329). Croce argumentiert nun, dass sich dieser Vorwurf des „Objektivismus“ gerade durch eine Interpretation des Habitus entkräften lässt, die die Affinitäten zu Wittgenstein hervorhebt und richtig auffasst.

Croce nennt zwei Möglichkeiten, die Nähe von Bourdieu zu Wittgenstein zu fassen (vgl. Croce 2015, 334): (1) Nach der ersten Auffassung besteht eine Ähnlichkeit in der Art und Weise, wie das Verhältnis von Regeln, Regularitäten und der Herstellung regelkonformen Verhaltens gedacht wird. Diese Interpretation führe, so Croce, zum (falschen) Vorwurf, Bourdieu habe zwar Wittgensteins „Anti-Intellektualismus“ übernehme, aber dessen Ablehnung einer

[296] Der Vorwurf des „Objektivismus“ wurde nach Croce vor allem von King (2000) und Gerrans (2005) vorgebracht. Croce schließt sich in der Formulierung des Einwands deutlich an Gerrans an.

[297] Es bestehe „an unbridgeable gap between the causal mechanisms that the theorist sees at work and the reasons that agents would put forward if asked to verbalize what led them to do what they did“ (Croce 2015, 331).

weiteren Erklärung der Regelmäßigkeiten im Rahmen einer „Theorie“ ignoriere. Diese Ignoranz werfe Bourdieu unweigerlich in eine „objektivistische“ Auffassung zurück.[298] (2) Die zweite Interpretation – diejenige Croces – sieht die Nähe zwischen Bourdieu und Wittgenstein vor allem in den Ansichten zum Verhältnis von Beobachter/innen und Akteur/innen begründet:[299]

> Bourdieu took Wittgenstein's remarks on rule-following to be meant to suggest *what position the theorist should take* if she intends to fore-ground the connection between rules (as verbalized entities) and regularities (as recurrent patterns of behavior that come to affect the way people verbalize rules) (Croce 2015, 335).

Gegen die erste Interpretation wendet Croce sogar ein: „[N]either of them were interested in capturing the connection between people's actual conducts and the invisible mechanisms that condition them“ (Croce 2015, 335).

Croces Interpretation geht von der Unterscheidung von zwei Perspektiven auf Aktivitäten des Regelfolgens aus, die er bei Wittgenstein und Bourdieu zu finden meint: „a *first-level perspective*, that is, the attitude of the agent to the rule that is supposed to govern his actions, and a *second-level perspective*, that is, the position of someone who aims to account for an agent's actions“ (Croce 2015, 335). Diese Unterscheidung falle nicht mit der Unterscheidung von Akteurs- und Beobachterperspektive zusammen: Ein und dieselbe Person kann beide Perspektiven einnehmen, sich also auch „reflexiv“ auf ihre eigene Praxis beziehen kann. Nach Croce ist es gerade die Dynamik zwischen beiden Perspektiven, die für das Verhältnis von Regeln und Regularitäten entscheidend ist.[300] Die „zweite Ebene der Betrachtung“ sei unerlässlich, um in der Praxis selbst eine Regel als „Standard“ der Korrektheit zu etablieren. Unter deutlichem Bezug auf Winch ([1958] 2008) argumentiert Croce, dass sich damit Akteur/innen und Beobachter/innen auf derselben Ebene finden. Dies bedeute zweierlei:

> [F]irst, the agent does not have special access to her own conduct, because its correctness can be ascertained only in a practice to which both she and the observer are party; second, the observer does not possess any bird's-eye view on the agent's action, as she needs to be involved in the practice to determine whether an agent is really following the rule (Croce 2015, 337).

---

[298] „Bourdieu's misuse of Wittgenstein's antiregulist view to produce an analysis of what causes regular patterns of behavior other than people's conscious activites is what confined Bourdieu's social theory back to the domain of objectivism.“ (Croce 2015, 335)

[299] „Bourdieu's reading of Wittgenstein's conception of rule-following revolved around the position an observer should take if she aims to account for the practice she observes“ (Croce 2015, 334).

[300] „[T]he flexible and continuous passage from one level to another is key to understanding the relationship between rules and regularities“ (Croce 2015, 335).

In Bourdieus Lesart von §82 der *Philosophischen Untersuchungen* in der *Esquisse* sieht Croce Evidenz dafür, dass Bourdieu wie Wittgenstein die Erklärungskraft von Regeln auf beiden Ebenen, insbesondere aber der zweiten, problematisiert. Bourdieu werde so durchaus Wittgensteins Überlegungen gerecht (Croce 2015, 338).

Wie kann aber das Zusammenspiel beider Perspektiven mit Bourdieu und Wittgenstein verstanden werden? Croce untersucht dafür das Verhältnis zwischen den Aktivitäten der Akteur/innen und der Herstellung von regelmäßigen Verhaltensmustern, „the relationship between the cognitive performances of the agents and the sedimentation of regular patterns of conduct" (Croce 2015, 338). In Situationen von Missverständnissen, Fehlern und Nicht-Übereinstimmung in den Reaktionen nehmen die Akteur/innen die zweite Betrachtungsebene ein und beziehen ihre eigene Praxis auf Regeln als „Standards". Gerade dieses „Oszillieren" zwischen erster und zweiter Ebene trage zur Existenz der Regel bei.[301] Ein Modell für diese „performative" Erzeugung und Aufrechterhaltung von Regeln findet Croce gerade bei David Bloor (1997). Bloor zeige, wie durch „Zitation" der Regel, eine bestimmte Beschreibung einer Regelmäßigkeit als Standard des Verhaltens instituiert werde.[302] Dies führe letztlich auch zu einer nicht-objektivistischen Auffassung von „Regularitäten":

> In this view, regularities are not self-evident objects that lend themselves to external observation and description. They are negotiated entities that are set as standards when people engage in citational activities. It follows that there is a constant interplay between regularities and the way people verbalize rules. (Croce 2015, 341)

Das „reflexive" Verhältnis zwischen regulären Praktiken und den Aktivitäten des „Regularisierens" und „Unter-eine-Regel-Bringens" wird hier zentral.[303] Unter dieser Beschreibung kann Bourdieus „Habitus" dem Vorwurf des „Objektivismus" entgehen: „In short, the rule-following analysis and the *habitus* invite to see regularities not as unreflexive patterns of behavior that accrue through time by way of sheer reiteration, but as the outcome of ongoing negotiations that ratify and naturalize a specific interpretation of them." (Croce 2015, 341) Hier liegt nach Croce auch das Potential für eine „kritische Sozialtheorie": Durch das Aufzeigen der historische Dimension von Regularitäten und Zitationspraktiken können die Selbstverständlichkeiten der

[301] „When the agents find themselves thematizing the rule, they move from the first-level perspective, where the act intuitively, to the second-level perspective, where they put their doings into words. Crucially, this oscillation provides the condition for rules to come into existence in the form of statements, that is, verbalized entities that seldom guide action *ex ante* but can be verbalized at an moment by the agents." (Croce 2015, 339)

[302] „[C]itational activities are performative because they give life to a verbalized entity (the rule) that permits the agents to institute the connection between what they do and a social regularity they adopt as the standard of correctness" (Croce 2015, 340)

[303] „Reflexivity is so relevant that it is deemed to exert performative effects on what is to be regarded as a regularity." (Croce 2015, 341)

sozialen Welt „de-naturalisiert“ und Handlungsspielräume eröffnet werden (vgl. Croce 2015, 341–344).[304]

Croces Diskussion ist in mehreren Hinsichten beachtenswert:

(1) Seine Lesart von Bourdieus Nähe zu Wittgenstein macht auf einen wesentlichen Punkt von Bourdieus Kritik an der „Sprache der Regel“ aufmerksam: Diese „Sprache“ beruhe auf einer falschen Vorstellung des Verhältnisses von Beobachter/in und Akteur/innen und soll gerade durch eine „reflexive Wendung“ (eine Objektivierung der Position des Beobachters und seiner Tätigkeit des „Kodifizierens“) überwunden werden.[305] In gewisser Weise stimmt Croce mit den Kommentatoren überein, die Ähnlichkeiten zwischen Bourdieu und Wittgenstein in der Ablehnung von jeglichem „Intellektualismus“ sehen, denn dieser „Intellektualismus“ besteht für Bourdieu gerade in einem falschen Bild des Verhältnisses von Beobachter und Akteur/innen (vgl. ETP, 252–255). Überzogen erscheint nur Croces These, Bourdieu interessiere sich nicht für die „Mechanismen“, die zur Erzeugung von Regularitäten ohne Regeln führen (vgl. Croce 2015, 335). Hier scheint er den „performativen Zitationspraktiken“ der Akteur/innen zu viel Gewicht einzuräumen.

(2) Croce bezieht sich erstaunlicherweise nicht auf Bourdieus „Theorie der Kodifizierung“. Tatsächlich kann seine Arbeit aber als Beitrag zu dieser Theorie gelesen werden. Croces Lesart lässt sich durch diese Arbeiten Bourdieus nicht nur weiter stützen; Croces Unterscheidungen könnten umgekehrt auch dazu dienen, Aspekte der „Theorie der Kodifizierung“ zu explizieren. Bourdieus Charakterisierung der Tätigkeit des „Kodifizierens“ weist große Ähnlichkeiten zu Croces „zweiter Betrachtungsebene“ auf. Bourdieu sieht hier, wie Croce, keinen fundamentalen Unterschied zwischen der Tätigkeit der Akteur/innen und derjenigen der Beobachter/innen (vgl. CD, 104–105).

(3) Croce bietet, scheint es, Ansätze dafür, den angedeuteten Zusammenhang zwischen Regeln und „symbolischer Herrschaft“ klarer zu formulieren. Durch den Fokus auf die Rolle der Zitationspraktiken der Akteur/innen in der Etablierung von „Standards“ des Handelns zeigt sich: „[T]he production, and *a fortiori* the protection, of (reified descriptions) of regularities […] is nothing but an ongoing struggle over legitimate ways to account for what a community, or a field, is“ (Croce 2015, 341). „Kodifizierungspraktiken“ wären demnach symbolische

[304] „[O]ne of the main tasks of social theory is to provide the agents with critical instruments that can be adopted by them when they find themselves questioning the regularities that are taken to be obvious, self-evident standards“ (Croce 2015, 343). Croce führt diese Interaktion zwischen Sozialtheorie und Akteur/innen am Fall der Legitimierung der Ehe zwischen homosexuellen Partner/innen im juristischen Feld vor.

[305] „De toutes les transformations de la pratique scientifique que détermine la transformation du rapport à l’objet ou, plus précisément, l’objectivation de ce rapport, la plus claire est sans doute celle qui conduit à rompre avec le juridisme déclaré ou larvé et avec le langage de la règle et du rituel, qui n’exprime à peu près rien d’autre que les limites attachees à la position d’observateur étranger et surtout l’ignorance de ces limites.“ (SP, 245)

Kämpfe (zwischen ungleich ausgestatteten Gegnern, vgl. Croce 2015, 342) um die legitime Repräsentation der Praxis zu begreifen.

(4) Schließlich weist Croces Auseinandersetzung mit Bloor (1997) darauf hin, dass zwischen den Ansichten Bloors und Bourdieus größere Affinitäten bestehen könnten als es die scharfe Kritik Bourdieus vermuten lässt. Dieses Verhältnis wäre weiter zu untersuchen.

Konklusion

In diesem Überblick zu Rezeption und Kritik von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff werden einige allgemeine Tendenzen erkennbar:[306]

(1) Die Frage, ob und wie Dispositionen (des Habitus) eine Lösung des Problems des Regelfolgens bieten können, steht von Beginn an im Raum und ist in der Literatur ein wiederkehrendes Thema. Wichtigster Gegenstand der Diskussion ist, ob die Dispositionen, die in erster Linie *de facto* Regularitäten des Verhaltens herstellen, auch für die Normativität von Aktivitäten des Regelfolgens aufkommen können. In der Diskussion scheinen unterschiedliche Vorstellungen von Dispositionen und ihrer Funktionsweise aufeinanderzutreffen. Dieses Thema wird im folgenden Kapitel unter Bezug auf Kripke und Bernasconi-Kohn (2007a) zu vertiefen sein.

(2) Eine wiederkehrende Strategie besteht darin, Bourdieu seine Bezugnahme auf Wittgenstein gewissermaßen zum Verhängnis zu machen und Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen gegen Bourdieu zu wenden. So wird argumentiert, Bourdieu werde den Intentionen Wittgensteins nicht gerecht, „missverstehe" ihn, falle von seinen Einsichten ab oder werde von Wittgenstein schlichtweg widerlegt. Diese Strategie scheint manchmal eine Identität der „Erkenntnisinteressen" Wittgensteins und Bourdieus anzunehmen. Diese Voraussetzung kann allerdings bezweifelt werden (vgl. Chauviré 1995). Die Frage wäre zu diskutieren, ob dieselben Maßstäbe für Wittgensteins begrifflich-philosophische Arbeit (mit „anthropologischem" Anspruch) und Bourdieus empirische Soziologie (mit philosophischem Anspruch) gelten können.

(3) Es konnte auffallen, dass nur in wenigen Kommentaren die Dispositionen des Habitus in Relation zum Feld betrachtet werden (mit Ausnahme von Ambroise 2004 und Croce 2015). In den meisten Fällen wurde, zumindest implizit, eine ausschließliche Determinierung des Handelns durch den Habitus angenommen (vgl. etwa Schatzki 1997, Gerrans 2005). Dies entspricht einer Verkürzung von Bourdieus relationaler Handlungstheorie.

(4) Schließlich wird Bourdieus „Theorie der Kodifizierung", also seine Theorie der sozialen Funktion und Wirksamkeit expliziter Regeln, in der Rezeption kaum berücksichtigt (mit Ausnahme von Schulz-Schaeffer 2004). Auch hat die „symbolische Wirksamkeit" der Regel, die in

[306] Es wären noch einige Texte zu ergänzen, die Bourdieus Überlegungen zu Regeln und Regelfolgen in unterschiedlichen Kontexten diskutieren, etwa King 2000, Gebauer 2000, 2009.

den vorangehenden Kapiteln herauszuarbeiten versucht wurde, in der Literatur bisher keine Beachtung gefunden. Es konnte in einzelnen Fällen aufgezeigt werden (vgl. Stueber 2005), dass die Vernachlässigung dieser Momente zu einem zu einseitigen Bild von Bourdieus Auffassung von Regeln und Regularitäten führt.

Es scheint, dass die vorgeschlagene Darstellung, die Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff, ausgehend von seinen ethnologischen Arbeiten, durch unterschiedliche Kontexte seines Werks verfolgt, gewissen Missverständnissen und Einseitigkeiten vorbeugen kann. Eine Arbeit, die sämtliche Aspekte von Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln und Regelfolgen zu berücksichtigen versucht, lag bisher jedenfalls nicht vor.

5. Kripke versus Bourdieu?

Das vorliegende Kapitel unternimmt die angekündigte Konfrontation von Kripkes und Bourdieus Auffassungen des Regelfolgens.[307] Die leitende Frage ist dabei: Widerlegt Kripkes „Regelskeptizismus" und insbesondere seine Kritik der „dispositionalen Analyse" des Regelfolgens Bourdieus relational-dispositionalistische Auffassung? Wie aus dem vorigen Kapitel ersichtlich wird, taucht diese Frage in der Literatur immer wieder auf (vgl. Gerrans 2005). Der Versuch, Kripkes „Regelskeptizismus" gegen Bourdieu zu wenden, findet sich in besonders klarer Form in den Arbeiten von Lorenzo Bernasconi-Kohn (2007a, 2007b). Seine „kripkeanische" Kritik wird als Grundlage der Diskussion dienen. Im ersten Teil des Kapitels wird Kripkes Regelparadox und seine Kritik am Dispositionalismus in Erinnerung gerufen. Daraufhin wird Bernasconi-Kohns Anwendung dieser Überlegungen auf Bourdieus Theorie der Praxis vorgestellt. Schließlich wird eine Widerlegung der Einwände versucht, die sich vor allem auf Bourdieus Begriff von Dispositionen und den relationalen Aspekt seiner Handlungstheorie beruft. Zuletzt werden mögliche Kompatibilitäten zwischen Kripke und Bourdieu erwogen.[308]

5.1. Kripkes Wittgenstein über Regelfolgen

Die skeptische Herausforderung

Worin besteht also das Problem des Regelfolgens nach der Interpretation Kripkes?[309] Kripke schreibt es Wittgenstein zu, mit dem in §201 der *Philosophischen Untersuchungen* vorgebrachten „Paradox" eine „neue Form von philosophischem Skeptizismus" zu formulieren (vgl. WRPL, 7).[310] Diesem Paradox zufolge, könnte keine Regel jemals eine Handlungsweise festlegen, weil alle Handlungsweisen mit ihr in Übereinstimmung gebracht werden können. Der

---

[307] Bourdieu selbst scheint sich nie auf Kripkes „Regelparadox" bezogen zu haben. Über die Arbeiten von Jacques Bouveresse, auf die er immer wieder zurückkommt, war er aber wohl damit bekannt. An einigen Stellen zitiert er wohlwollend Kripkes *Naming and Necessity* (1972) (vgl. etwa RP, 84).

[308] Die Gegenüberstellung Kripkes und Bourdieus erscheint zugleich naheliegend und „konstruiert": Naheliegend ist sie, weil Kripke eine machtvolle Kritik des Dispositionalismus vorträgt, die potentiell auch Bourdieu trifft. „Konstruiert" erscheint sie, weil die Kontexte der Arbeiten Kripkes und Bourdieus auf den ersten Blick sehr unterschiedlich sind. Kripke interessieren in erster Linie Probleme in der Sprachphilosophie, der Philosophie der Mathematik und des Geistes; Bourdieu hingegen ist um eine empirisch adäquate „Theorie der Praxis" bemüht. Die Spannung zwischen beiden Perspektiven soll in der Diskussion nicht unterschlagen, sondern ausdrücklich thematisiert werden.

[309] Die vorgeschlagene Darstellung beruht in erster Linie auf Kripkes *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) und Martin Kuschs (2006) systematischer Rekonstruktion Kripkes und der an ihn anschließenden Diskussion. Kuschs Darstellung steht auch im Hintergrund von Bernasconi-Kohns Argumentation (vgl. Kapitel 5.2). Die weitläufige Literatur zu Kripkes Arbeit kann hier nicht weiter berücksichtigt werden (vgl. dazu etwa Miller/Wright 2002).

[310] Im Folgenden wird, dem Gebrauch in der Literatur folgend, gelegentlich „Kripkenstein" als Bezeichnung der Position Wittgensteins nach der Darstellung Kripkes („Wittgenstein's argument as it struck Kripke", vgl. WRPL, 5) verwendet. Damit kann zugleich die Frage ausgeklammert werden, ob Kripkes Interpretation Wittgensteins aus exegetischer Sicht akkurat ist. Für eine Argumentation dafür, dass dies der Fall ist, vgl. Kusch 2006, 237–263.

skeptische Zweifel bezieht sich darauf, dass Regeln – und Sprache im Allgemeinen – jemals irgendetwas *bedeuten* können. Kripke führt diesen Skeptizismus, ähnlich wie Wittgenstein (vgl. PU, §185), an einem einfachen mathematischen Beispiel vor (vgl. WRPL, 7–9): Wir haben an einer endlichen Menge von Beispielen die Verwendung des Pluszeichens („+“) zur Bezeichnung der mathematischen Funktion der Addition erlernt. Als Ergebnis dieses Prozesses „verstehen“ wir die Regel der Addition, haben einen „Begriff“ (*grasp*) davon erlangt.[311] Dies bedeutet, wir können die Regel auf unendlich viele neue Fälle anwenden. Sofern ich die Regel der Addition „begriffen“ habe, „determiniert“ diese Regel das Ergebnis in diesen neuen Fällen.[312] Angenommen also, ich habe niemals Zahlen größer als „56“ addiert, „determiniert“ die Regel auch im bisher unbekannten Fall „57+68“ die Antwort „125“.

Nun lässt Kripke aber einen Skeptiker auftreten, der in Zweifel zieht, dass ich in meinen vergangenen Operationen mit „+“ tatsächlich die Additionsfunktion gemeint habe. Er behauptet, ich habe stets eine andere, mit meinem vergangenen Gebrauch kompatible Funktion gemeint, die nun im Fall „57+68“ aber ein anderes Ergebnis als „125“ verlangt. Ich habe mit „+“ etwa die „Quaddition“ gemeint, die in Fällen bis „56“ mit der Additionsfunktion übereinstimmt, in allen Fällen aber, die über „56“ hinausgehen, als Ergebnis „5“ ergibt. Demzufolge müsse ich auf „57+68?“ also die Antwort „5“ geben. Der Zweifel des Skeptikers ist dabei nicht „arithmetisch“: Er bezweifelt nicht den Funktionsverlauf der Additionsfunktion; sofern der Regelfolger Addition meint, müsste er tatsächlich „125“ als Ergebnis äußern. Sein Zweifel ist „metalinguistisch“: Er bezweifelt, dass in der Vergangenheit eine Funktion gemeint wurde, die im Fall „57+68“ „125“ ergibt (vgl. WRPL, 8, 13).[313] Der Skeptiker konfrontiert uns also mit der „Hypothese“ (vgl. WRPL, 9), ich habe immer schon die Quadditionsfunktion gemeint. Umgekehrt behauptet er, nichts an meinen vergangenen Intentionen oder meinem Verhalten könne festlegen, dass ich die Additionsfunktion gemeint habe: „[T]he sceptic holds that no fact about my

[311] „By means of my external symbolic representation and my internal mental representation, I ‚grasp‘ the rule for addition.“ (WRPL, 7)

[312] „Although I myself have computed only finitely many sums in the past, the rule determines my answer for indefinitely many new sums that I have never previously considered. This is the whole point of the notion that in learning to add I grasp a rule: my past intentions regarding addition determine a unique answer for indefinitely many new cases in the future.“ (WRPL, 7–8)

[313] Der Zweifel des Skeptikers ist zudem nicht „epistemologisch“, sondern „ontologisch“ oder „konstitutiv“: „[T]he sceptical challenge is not really an epistemological one. It purports to show that nothing in my mental history of past behavior – not even what an omniscient God would know – could establish whether I meant plus or quus. But then it appears to follow that there was no *fact* about me that constituted my having meant plus rather than quus.“ (WRPL, 21, vgl. Kusch 2006, 14)

past history – nothing that was ever in my mind, or in my external behavior – establishes that I meant plus rather than quus“ (WRPL, 13).[314]

Wie könnte nun die skeptische Hypothese widerlegt werden? Die unmittelbare Intuition ist: „[I]f it is false, there must be some fact about my past usage that can be cited to refute it“ (WRPL, 9). Die ersten Kandidaten für eine Antwort auf den Skeptiker versagen: (1) Die Korrektheit des Ergebnisses kann nicht darauf beruhen, dass ich einer inneren „Anweisung“ gefolgt bin, der zufolge „125“ das Ergebnis von „57+68“ ist. Dieser Fall ist – so lautet eine Voraussetzung des Szenarios – bisher noch nicht berechnet worden.[315] (2) Dass ich die Additionsfunktion meine, kann auch nicht durch meinen vergangenen Gebrauch und die Intention, „so weiterzumachen“, „dasselbe zu tun wie immer“ begründet werden. Denn die Quadditionsfunktion ist mit dem vergangenen Gebrauch ebenso in Übereinstimmung wie die Additionsfunktion.[316]

Welche Bedingungen müsste eine mögliche Widerlegung des Skeptikers durch ein „Faktum“ erfüllen? Kripke nennt zwei Bedingungen (vgl. WRPL, 11): (1) Konstitutivität: Die erste Bedingung verlangt, dass ein „Faktum“ angeführt wird, das aufzeigt, welche Funktion (Bedeutung) gemeint wird: „First, it [eine Antwort auf den Skeptiker, MS] must give an account of what fact it is (about my mental state) that constitutes my meaning plus, not quus.“ (ibid.) (2) Rechtfertigung bzw. Normativität: Die zweite Bedingung verlangt, dass die angeführte Tatsache die Antwort „rechtfertigt“, sie als „korrekt“ ausweist: „[F]urther, there is a condition that any putative candidate for such a fact must satisfy. It must, in some sense, show how I am justified in giving the answer ‚125‘ to ‚68+57‘.“ (ibid.) Das „Faktum“ muss in irgendeinem Sinn zeigen, was ich, wenn ich der Regel folge, tun *sollte*, welche Antwort ich geben *sollte*: „The ‚directions‘ […] that determine what I should do in each instance, must somehow be ‚contained‘ in any candidate for the fact as to what I meant.“ (WRPL, 11) Das Faktum muss also die Normativität der Antwort (als „korrekt“ oder „inkorrekt“) begründen. – Kripke zeigt im Verlauf seiner Argumentation nun auf, dass kein möglicher Kandidat für eine Antwort auf den Skeptiker diese beiden Bedingungen erfüllt. Dem Skeptiker muss letztlich recht gegeben werden. Damit scheint das „skeptische Paradox“ unausweichlich:

> This, then, is the sceptical paradox. When I respond in one way rather than another to such a problem as „68+57“, I can have no justification for one response rather than another. Since the sceptic who supposes that I meant quus cannot be answered, there is no fact about me that distinguishes between

[314] Wichtig ist, dass dieser Zweifel an vergangenen Intentionen auf die Gegenwart ausgeweitet werden muss (WRPL, 12–13): „[I]f there can be no fact about which particular function I meant in the past, there can be none in the present either“ (WRPL, 13).

[315] „By hypothesis, I never explicitly told myself that I should say ‚125‘ in this very instance.“ (WRPL, 10)

[316] Kusch nennt diese Antwort die „use response“: „Past use of ‚+‘ is necessarily finite and hence it cannot determine a unique function.“ (Kusch 2006, 17)

> my meaning plus and my meaning quus. Indeed, there is no fact about me that distinguishes between my meaning a definite function by „plus“ (which determines my responses in new cases) and my meaning nothing at all. (WRPL, 21)

Dieser Schluss ist umso gravierender als sich das Problem nicht nur im Fall mathematischer Regeln stellt, sondern für alle Zeichen und Wörter einer Sprache gilt: für einfache Wörter wie „Tisch“ ebenso wie für Farbprädikate wie „rot“ (vgl. WRPL, 19–20). Die Konsequenz dieses Paradoxes scheint eine Art „semantischer Nihilismus“ (vgl. Glock 1996, 327) zu sein, demzufolge man niemals irgendetwas mit einem Wort meinen könne: „There can be no such thing as meaning anything by any word.“ (WRPL, 55)

Es ist an dieser Stelle allerdings wichtig, sich Kripkes Strategie deutlich zu machen. Seine Argumentation kann als eine „immanente Kritik“ derjenigen Position verstanden werden, die nach einem „Faktum“ fragt, das die Bedeutung eines Zeichens „determiniert“ (vgl. Kusch 2006, xv, 17, 64, 92). Diese Position kann als „Bedeutungsdeterminismus“ (*meaning determinism*) (vgl. Bloor 1997, Kusch 2006) bezeichnet werden.[317] Dass unter „bedeutungsdeterministischen“ Annahmen kein Faktum gefunden werden kann, das, wieder an „bedeutungsdeterministischen“ Maßstäben gemessen, die erforderlichen Bedingungen erfüllt (Konstitutivität, Normativität), weist darauf hin, dass diese Annahmen selbst nicht haltbar sind. Die Intuition, dass der Skeptiker durch eine „Tatsache“ widerlegt werden könnte, stellt sich als falsch heraus. Der „Bedeutungsdeterminismus“ scheitert gemessen an seinen eigenen Ansprüchen.[318] In der „skeptischen Lösung“ Kripkensteins wird dann gerade eine Alternative zu jenen „bedeutungsdeterministischen“ Annahmen entworfen, die zur unannehmbaren „skeptischen Konklusion“ führen.[319]

---

[317] Nach der Definition Kuschs: „The expression ‚meaning determinism‘ picks out one of the most central elements of the picture: the idea that what someone means by a sign *determines* both how he *will* use it (if he wishes to stick to his meaning), and how he *should* use it (if he wishes to speak correctly).“ (Kusch 2006, 4) Der „meaning determinism“ kann als Set von sieben Annahmen dargestellt werden (vgl. Kusch 2006, 4–12). Nach der früheren Definition Bloors: „This is the claim that the compelling and infinite character of rules derive from the property called ‚meaning‘: i.e. the meaning of the rule itself and what is meant or intended by the rule follower.“ (Bloor 1997, 3)

[318] „The whole point of the sceptical argument is to show that meaning determinism in all its forms is incoherent and beyond remedy, and that semantic normativity has to be thrown out with the rest. However, the sceptical argument is an ‚immanent critique‘: it does not bring to bear standards from outside meaning determinism. Instead it seeks to show that meaning determinism fails to live up to its own standards; there is no way to remain true to all of its assumptions at once.“ (Kusch 2006, 63–64)

[319] Wichtig ist auch, dass Kripke nicht gegen das *Common-sense*-Verständnis von Regeln und Bedeutung argumentiert, sondern gegen bestimmte philosophische Theorien der Bedeutung: „*WRPL* is neither arguing that we need to change the ways in which we speak about meaning, nor suggesting that all meaning sentences are systematically false or in error. WRPL is testing and rejecting philosophical theories about meaning sentences, not these sentences themselves.“ (Kusch 2006, 12–13)

Die Kritik an mentalistischen Antworten

Kripke erwägt eine ganze Reihe von Möglichkeiten, auf den Skeptiker zu antworten (vgl. Kusch 2006, 17–23 für einen Überblick). Die im gegenwärtigen Zusammenhang wichtigsten Kandidaten sind „mentalistische" und „dispositionalistische" Antworten.

Unter „mentalistischen Auffassungen" kann hier das verstanden werden, was Kusch als intuitiven „low-brow meaning determinism"[320] bezeichnet: „Meaning determinism [in der ‚low-brow'-Form, MS] […] holds that sentences of the form ‚person *x* means *Y* by sign ‚*z*'' (e.g. Jones means addition by ‚+') are true if, and only if, *x* has a certain mental state." (Kusch 2006, 4) Dieser mentale Zustand wird dann als „meaning-determining fact" aufgefasst (vgl. Kusch 2006, 23). Eine Variante einer „mentalistischen" Antwort besteht in der Berufung auf einen „Algorithmus" bzw. ein bestimmtes Verfahren (vgl. WRPL, 15–17): Demnach besteht die Tatsache, dass ich die Additions- und nicht die Quadditionsfunktion meine darin, dass ich einem bestimmten Verfahren folge. Ich mache etwa, wenn ich addiere – so Kripkes Beispiel – zwei Haufen von Murmeln mit der jeweiligen Anzahl von Elementen, füge beide Haufen zusammen und zähle dann ab. Ich kann mir diese „Anweisungen" ausdrücklich selbst geben und auch auf mir bisher unbekannte Summanden anwenden. Diese Anweisungen scheinen meine Antwort zugleich zu determinieren und zu rechtfertigen: „It is this set of directions, not the finite list of particular additions I performed in the past, that justifies and determines my present response." (WRPL, 15–16) Die Anweisungen wären also die „bedeutungsdeterminierende" Tatsache, nach der wir als Antwort auf die skeptische Herausforderung suchen. Ist ein solches Verfahren nicht tatsächlich unvereinbar mit der Annahme, ich meine statt Addition Quaddition?

Doch auch dieser Ansatz entkommt dem Skeptiker nicht. Denn könnte ich statt „zählen" nicht ein anderes Verfahren gemeint haben, das mit dem genannten Verfahren nur bei Haufen mit bis zu 56 Elementen übereinstimmt, sobald die Haufen aber 56 Elemente übersteigen, „5" ergibt? Der erneute Einwand des Skeptikers beruht darauf, dass ich auch „zählen" nur in endlich vielen Fällen angewandt habe. Ich scheine schließlich keine bessere Rechtfertigung dafür zu haben, mit „zählen" ein bestimmtes Verfahren zu meinen, als mit „+" die Additionsfunktion.[321] Ein bestimmtes Verfahren oder ein „Algorithmus" kann also nicht als „bedeutungsdeterminierendes" Faktum für „+" dienen: „[I]f ‚plus' is explained in terms of ‚counting', a non-standard

[320] Zur Unterscheidung von „low-brow meaning determinism" und „high-brow meaning determinism", vgl. Kusch 2006, 13, 17–18. Die Versionen von „high-brow meaning determinism" werden als philosophische Ausformulierungen bzw. Äquivalente zum an sich intuitiven „low-brow meaning determinism" aufgefasst.

[321] „I applied ‚count', like ‚plus', to only finitely many past cases. Thus the sceptic can question my present interpretation of my past usage of ‚count' as he did with ‚plus'. In particular, he can claim that by ‚count' I formerly meant *quount*, where to ‚quount' a heap is to count it in the ordinary sense, unless the heap was formed as the union of two heaps, one of which has 57 or more items, in which case one must automatically give the answer ‚5'." (WRPL, 16)

interpretation of the latter will yield a non-standard interpretation of the former“ (WRPL, 16). Dieses Resultat kann verallgemeinert werden: Jeder mentale Zustand, der als „bedeutungsdeterminierendes“ Faktum angeführt wird, ist mit denselben Problemen behaftet wie der ursprüngliche Akt des Meinens. Gegen „mentalistische“ Antworten können also Wittgensteins Überlegungen zu „Regeln zur Interpretation von Regeln“ angeführt werden (vgl. WRPL, 17): Diese Antworten führen in einen infiniten Regress. Wird dieser Regress an irgendeinem Punkt dogmatisch abgebrochen, fehlt wieder jede Rechtfertigung gegenüber dem Skeptiker, „125“ statt „5“ als Ergebnis zu nennen. „Mentalistische“ Überlegungen bieten keine Antwort auf den Skeptiker.[322]

Die Kritik am Dispositionalismus

Entscheidender noch für die spätere Konfrontation mit Bourdieu ist aber Kripkes Zurückweisung[323] unterschiedlicher Formen des Dispositionalismus als Antwort auf den Skeptiker. Kripkes Argumentation und die sich daran anschließende weitläufige Debatte kann hier nicht in ihrer ganzen Komplexität rekonstruiert werden.[324] Es können aber die wichtigsten Überlegungen angeführt werden, die gegen den Dispositionalismus sprechen. Die Auseinandersetzung mit dieser Position ist unter anderem deswegen wichtig, weil Wittgenstein in manchen Hinsichten eine solche Lösung nahezulegen scheint und sich einige dispositionalistische Antworten gerade auf ihn berufen (vgl. WRPL, 22). Kripke dagegen will die Inkompatibilität dispositionalistischer Analysen mit Wittgensteins Ansichten aufzeigen.[325]

Kripke unterscheidet eine „einfache dispositionale Analyse“ (vgl. WRPL, 26) von einer „komplexen“ (*sophisticated*) Analyse, die *ceteris-paribus*-Klauseln involviert (vgl. Kusch 2006, 95). Die „einfache dispositionale Analyse“ muss für die Darstellung der wesentlichen Kritikpunkte genügen. Sie lautet folgendermaßen: „To mean addition by ‚+‘ is to be disposed, when asked for any sum ‚*x*+*y*‘ to give the sum of *x* and *y* as the answer (in particular, to say ‚125‘ when queried about ‚68+57‘)“ (WRPL, 22–23, vgl. auch 26) Diese Analyse soll uns mit einem „Kriterium“ dafür ausstatten, welche Funktion ich mit „+“ meine und damit eine Antwort auf den Skeptiker erlauben. In formalisierter Form lautet dieses Kriterium dann: „The referent

---

[322] „Trying to identify the mental state that constitutes Jones's meaning addition by ‚+‘, the meaning determinist invokes other of Jones's mental states; namely, the mental state that constitutes his possession of the concepts of counting and heap. And thus the real question – what makes it so that Jones has one concept or meaning rather than another – has not been answered.“ (Kusch 2006, 17)

[323] Kripke bemerkt, dass in dieser Kritik mehr von seinen eigenen Überlegungen als von denen Wittgensteins steckt (vgl. WRPL, 6, Fn. 7).

[324] Für eine ausführliche systematische Rekonstruktion und eine Verteidigung von Kripkes Kritik am Dispositionalismus, vgl. Kusch 2006, 50–126.

[325] „[P]robably some have read Wittgenstein himself as favoring a dispositional analysis. I think that on the contrary, although Wittgenstein's views have dispositional elements, any such analysis is inconsistent with Wittgenstein's view.“ (WRPL, 25, vgl. WRPL, 48)

φ of ‚*f*' is that unique binary function φ such that I am disposed, if queried about ‚*f*(*m*, *n*)', where ‚*m*' and ‚*n*' are numerals denoting particular numbers *m* and *n*, to reply ‚*p*', where ‚*p*' is a numeral denoting φ(*m*, *n*)." (WRPL, 26) Welche Funktion ich meine, wird also von meinen Dispositionen bzw. meinem Verhalten „abgelesen" (vgl. ibid.).

Es ist hier wichtig, auf den „reduktiven" Charakter dieser dispositionalen Analyse hinzuweisen. Angenommen wird eine Identitätsbeziehung zwischen dem Meinen einer bestimmten Funktion (Bedeutung) und den Dispositionen, bestimmte Antworten zu geben bzw. ein Zeichen („+") in bestimmter Weise zu verwenden. Das Meinen der Additionsfunktion soll über diese Identität vom Meinen der Quadditionsfunktion unterschieden werden können: „[T]o mean quus *is* [meine Hervorhebung, MS] to be disposed when queried about any arguments, to respond with their *quum*" (WRPL, 23). Es wird also angenommen, dass intentionale Eigenschaften („Meinen") vollständig auf nicht-intentionale Eigenschaften (Dispositionen) zurückgeführt (oder damit identifiziert) werden können: „[T]he semantic reductive dispositionalist wishes to reduce intentional phenomena to non-intentional phenomena" (Kusch 2006, 265, Fn. 1).[326] „Reduktiv" muss dieser Dispositionalismus auch deswegen sein, weil er ja gerade die abweichenden Interpretationen vergangener Zustände des Meinens und den Regress vermeiden will, die drohen, sobald intentionale Zustände involviert sind. Die dispositionale Analyse, die Kripke skizziert, kann also, obwohl Kripke den Ausdruck selbst nicht verwendet, als „reduktiver (semantischer) Dispositionalismus" bezeichnet werden.[327]

Welche Überlegungen sprechen nun gegen eine solche Auffassung? Den Kern von Kripkes Kritik bilden drei Einwände:[328]

(1) Rechtfertigung bzw. Normativität (vgl. WRPL, 23–24): Der erste Einwand, der sich nach Kripke unmittelbar aufdrängt, ist, dass eine dispositionale Analyse von Beginn an die genannte zweite Bedingung für eine Antwort auf den Skeptiker verletzt. Die dispositionalen „Fakten",

---

[326] Kusch schlägt hier folgende Unterscheidung vor: „Roughly, a phenomenon is intentional if it has direction, propositional content and satisfaction conditions. For instance, my belief that I have two daughters is directed at my daughters, it has the content that I have two daughters, and it has the satisfaction conditions: the belief is satisfied if I really do. Contrast this with the physical fact that I am 6'3'' tall: this physical fact does not fulfil any of these three conditions." (Kusch 2006, 265, Fn. 1)

[327] „Semantic reductive dispositionalism attempt to tell us more about the mental state that constitutes someone's meaning something by a sign. It tells us that this mental state is reducible to dispositions to use that sign under certain conditions. In so doing, semantic reductive dispositionalism strives for an ontology in which ‚spooky' entities such as meaning find a proper place. These spooky entities turn out to be identical to entities that the physicalist finds acceptable." (Kusch 2006, 13)

[328] Die von Kripke vorgelegten Einwände gegen den Dispositionalismus lassen sich in zwei Klassen unterteilen, entsprechend den Anforderungen, die an eine philosophische Ausformulierung eines zunächst intuitiven „Bedeutungsdeterminismus" gestellt werden müssen (vgl. Kusch 2006, 18–19): (1) Die intensionale Anforderung verlangt, dass das Besitzen einer Disposition dem Meinen einer Bedeutung „intuitiv ähnelt". In dieser Hinsicht scheitert der Dispositionalismus an der Normativität von Bedeutung. (2) Die extensionale Anforderung verlangt, dass dispositionale Prädikate und semantische Prädikate koextensional sind. Hier scheitert der Dispositionalismus vor allem an der Endlichkeit der Dispositionen und den Fehlerdispositionen.

die sie anführt, *rechtfertigen* meine Antwort („125“) nicht, sie zeigen nicht, dass ich, wenn ich eine bestimmte Funktion meine, eine bestimmte Antwort geben *sollte*. Aber: „A candidate for what constitutes the state of my meaning one function, rather than another, by a given function sign, ought to be such that, whatever in fact I (am disposed to) do, there is a unique thing that I *should* do.“ (WRPL, 24) Die dispositionale Analyse sagt nur, was wir, konfrontiert mit einer bestimmten Frage, *de facto* tun, nicht aber, was wir, wenn wir die Additionsfunktion meinen, tun *sollten*. Damit verletzt sie die Grundanforderung des Skeptikers, „to find a past fact that *justifies* my present response“ (ibid.). Dieses Scheitern an der Normativität von Bedeutung ist für Kripke sichtlich der entscheidendste Einwand gegen eine dispositionalistische Antwort: „Ultimately, almost all objections to the dispositional account boil down to this one.“ (ibid., vgl. WRPL, 37, Kusch 2006, 95) Das Grundproblem des Dispositionalismus besteht letztlich darin, dass er die Relation zwischen Intention (Meinen einer Bedeutung) und Verhalten falsch auffasst, nämlich *deskriptiv* statt *normativ*. Wenn ich mit „+“ Addition meine, bedeutet dies nicht (nur), dass ich mich *de facto* in bestimmter Weise verhalten *werde*, sondern, dass ich mich in bestimmter Weise verhalten *sollte*:

> Suppose I do mean addition by „+“. What is the relation of this supposition to the question how I will respond to the problem „68+57“? The dispositionalist gives a *descriptive* account of this relation: if „+“ meant addition, then I will answer „125“. But this is not the proper account of the relation, which is *normative*, not descriptive. The point is *not* that, if I meant addition by „+“, I *will* answer „125“, but that, if I intend to accord with my past meaning of „+“, I *should* answer „125“. […] The relation of meaning and intention to future action is *normative*, not *descriptive*. (WRPL, 37)

(2) Endlichkeit der Dispositionen (vgl. WRPL, 26–27): Durch die Berufung auf Dispositionen soll das Problem der möglichen abweichenden Interpretationen meines endlichen vergangenen Gebrauchs von „+“ umgangen werden (vgl. WRPL, 26). Nach Kripke sind aber unsere Dispositionen ebenso endlich wie unsere bisherige Verwendung des Zeichens.

> It [die dispositionale Theorie, MS] ignores an obvious fact: not only my actual performance, but also the totality of my dispositions, is finite. It is not true, for example, that if queried about the sum of any two numbers, no matter how large, I will reply with their actual sum, for some pairs of numbers are simply too large for my mind – or my brain – to grasp. (WRPL, 26–27)

Meine Disposition, das Zeichen „+“ in bestimmter Weise zu verwenden, erstreckt sich nur auf endliche viele Fälle (Zahlen, die eine gewisse Größe nicht überschreiten). Der Dispositionalist „ignores the fact that my dispositions extend to only finitely many cases“ (WRPL, 28). Der Skeptiker kann damit aber wieder einwenden, dass mein tatsächliches Verhalten ebenso mit der Quadditionsfunktion kompatibel sei: „Let ‚quaddition‘ be redefined so as to be a function which

agrees with addition for all pairs of numbers small enough for me to have any disposition to add them, and let it diverge from addition thereafter (say, it is 5)." (WRPL, 27) Darauf hätte der Dispositionalist dem Skeptiker nichts zu entgegnen.[329]

(3) Fehler-Dispositionen (vgl. WRPL, 28–32): Der Dispositionalismus müsse mit „fehlerhaften Dispositionen" bzw. Dispositionen, Fehler zu machen, rechnen. Man kann etwa dazu disponiert sein, den Zehnerübertrag im Addieren zu vergessen; entsprechend wird man auf die Frage „57+68?" „115" statt „125" antworten. Solche Dispositionen führen dazu, dass auf bestimmte Fragen nicht die Antwort gegeben wird, die gegeben werden *müsste* oder *sollte*. Doch dem Dispositionalisten ist schon diese Beschreibung des Problems nicht möglich, will er nicht in einen Zirkel geraten: „[A] disposition to make a mistake is simply a disposition to *give an answer other than the one that acccords with the function I meant*. To presuppose this concept in the present discussion is of course viciously circular." (WRPL, 30) Welche Funktion ich meine, ist nach der dispositionalen Analyse *per definitionem* aus meinen Dispositionen bzw. meinem Verhalten abzulesen. Dies bedeutet aber, dass jemand, dem nach gewöhnlicher Auffassung ein „systematischer Fehler" zugeschrieben würde, nach der dispositionalistischen Theorie eine andere Funktion meint: Er könnte etwa die Funktion der „Skaddition" meinen, die den Dispositionen des Addierenden, inklusive seiner Fehler-Dispositionen entspricht. Der Dispositionalist hat so keine Möglichkeit, zwischen dem inkorrekten Befolgen einer Regel (Addition) und dem korrekten Befolgen einer anderen Regel (Skaddition) zu unterscheiden (vgl. Kusch 2006, 97). Dies führt letztlich wieder zurück zum Problem der Normativität.[330]

Eine Theorie, die das Meinen einer Bedeutung mit bestimmten Verhaltensdispositionen des Individuums identifiziert, kommt aufgrund dieser drei Einwände als Antwort auf den Skeptiker nicht in Frage. Wichtig ist im gegenwärtigen Zusammenhang, dass Kripke auch eine „kollektive" oder „kommunale" Form des Dispositionalismus ablehnt. Eine solche Theorie hätte etwa folgende Gestalt:

> [F]or any *m* and *n*, the value of the function we mean by „plus", *is* (by definition) the value that (nearly) all the linguistic community would give as the answer. […] 125 is the value of the function

[329] An diesem Punkt erwägt Kripke nun Modifizierungen des Dispositionalismus durch *ceteris-paribus*-Klauseln (vgl. WRPL, 27–28). So könnte etwa angenommen werden, dass ich, wenn ich über unendliche kognitive Ressourcen verfügte, immer die richtige Summe nennen würde. Kripke weist einerseits auf die unvorhersehbaren Konsequenzen solcher Annahmen hin; andererseits auf ihre potentielle Zirkularität („Hätte ich nur unendliche Ressourcen, könnte ich, entsprechend der Funktion, die ich *meine*, die Summe nennen."). – Für eine ausführliche Diskussion von *ceteris-paribus*-Klauseln und Idealisierungen, vgl. Kusch 2006, 100–105.

[330] Diese drei Einwände treffen auch eine Variante des Dispositionalismus, derzufolge das Befolgen einer Regel (oder das Meinen einer Funktion) in Analogie zu einer Maschine verstanden werden kann, der bestimmte Funktionen „eingeschrieben" sind (vgl. WRPL, 32–36, Kusch 2006, 99). Kripke interpretiert die Erwägungen Wittgensteins zum Bild der Maschine (vgl. PU, §193–195, BGM, I, §118–130) also als Argumentation gegen eine dispositionalistische Theorie des Regelfolgens.

meant for given arguments, if and only if „125“ is the response nearly everyone would give, given these arguments (WRPL, 111).

Diese Auffassung bezeichnet Kripke als „a social, or community-wide, version of the dispositional theory“ (ibid.). Ohne dies weiter auszuführen, meint er, dass eine solche Theorie in dieselben Schwierigkeiten (oder zumindest einige davon) wie die ursprüngliche, „individualistische“ Form des Dispositionalismus gerate: Die kollektive Variante „would be open to at least some of the same criticisms as the original form“ (ibid.). Es kann vermutet werden, dass Kripke hier zumindest an den Haupteinwand gegen den individualistischen Dispositionalismus denkt, er könne keine *Rechtfertigung* der Antwort gegenüber dem Skeptiker liefern.[331] Eine solche „kommunale“ Variante des Dispositionalismus kann Wittgenstein nach Kripke jedenfalls nicht zugeschrieben werden. Der wesentliche Unterschied zu Wittgensteins „skeptischer Lösung“ besteht darin, dass auch die kommunal-dispositionalistische Lösung bestimmte „Wahrheitsbedingungen“ für Zuschreibungen von Bedeutung („Jones meint mit ‚+‘ die Additionsfunktion“) annimmt (vgl. WRPL, 111–112). Damit unterliegt sie aber den Einwänden des Skeptikers, der eben diese Annahme bezweifelt. Die „skeptische Lösung“ hingegen bedeutet einen Übergang von Wahrheitsbedingungen zu „Behauptbarkeits-“ oder „Rechtfertigungsbedingungen“ (*assertability conditions*), Bedingungen also, unter denen die Zuschreibung von Bedeutung erfolgen kann.[332] Darauf wird gleich ausführlicher einzugehen sein.

Neben „mentalistischen“ und dispositionalistischen Antworten versagen auch alle anderen Möglichkeiten, die Kripke erwägt (Platonismus, Einfachheitserwägungen, „semantischer Primitivismus“ etc.).[333] Damit scheint die Position des Skeptikers, die „skeptische Konklusion“, unausweichlich – zumindest sofern man versucht, dem Skeptiker mit einer „Tatsache“ zu begegnen, die festlegt, dass eine bestimmte Bedeutung gemeint wurde. Das skeptische Paradox zeigt letztlich, dass die Annahmen des „Bedeutungsdeterminismus“ selbst nicht kohärent sind (vgl. Kusch 2006, 23). Ein wesentliches Moment von Kripkensteins Lösung besteht darin, diesen „Bedeutungsdeterminismus“ aufzugeben.

---

[331] In der Tat kann Gerrans‘ Kritik an Bourdieu als Ausformulierung von Kripkes Zurückweisung eines „kommunalen Dispositionalismus“ gelesen werden (vgl. bes. Gerrans 2005, 63).

[332] Nach diesem neuen Bild erscheinen Zuschreibungen von Bedeutung unproblematisch: „All that is needed to legitimize assertions that someone means something is that there be roughly specifiable circumstances under which they are legitimately assertable, and that the game of asserting them under such conditions has a role in our lives. No supposition that ‚facts correspond‘ to those assertions is needed.“ (WRPL, 77–78)

[333] Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesen anderen Antwortmöglichkeiten, vgl. Kusch 2006, 127–147.

Die skeptische Lösung

Nach Kripke zeigt Wittgenstein nicht nur ein „skeptisches Paradox" auf, sondern bietet zugleich eine „skeptische Lösung" an, um die inakzeptable „skeptische Konklusion" zu vermeiden (vgl. WRPL, 60). Es ist zunächst wichtig, den Charakter von Kripkensteins „skeptischer Lösung" zu verstehen und zu sehen, wie sie sich von den besprochenen Versuchen, auf den Skeptiker zu antworten unterscheidet. Kripke skizziert zwei allgemeine Strategien im Umgang mit der skeptischen Herausforderung (und mit Skeptizismus im Allgemeinen) (vgl. WRPL, 66): „direkte Lösungen" (*straight solution*) und „skeptische Lösungen".[334] Eine „direkte Lösung" versucht eben das zu beweisen, was der Skeptiker bezweifelt.[335] Im gegebenen Fall versucht sie, den Zweifel des Skeptikers durch Aufweis einer „Tatsache" zu beantworten, die eindeutig festlegt, welche Bedeutung (Funktion) ich meine und welche Antwort ich geben *sollte*. Die diskutierten „mentalistischen" und dispositionalistischen sowie die übrigen von Kripke erwogenen Antworten auf den Skeptiker sind in diesem Sinn „direkte" Lösungsversuche. Dagegen charakterisiert Kripke eine „skeptische Lösung" folgendermaßen:

> A *sceptical* solution of a sceptical philosophical problem begins on the contrary by conceding that the sceptic's negative assertions are unanswerable. Nevertheless our ordinary practice or belief is justified because […] it need not require the justification the sceptic has shown to be untenable. (WRPL, 66)[336]

Die „skeptische Lösung" umfasst also zwei Momente: (1) Dem Skeptiker wird in einer bestimmten Hinsicht recht gegeben. Es kann tatsächlich kein „Faktum" geben, das eindeutig festlegt, dass mit „+" Addition und nicht Quaddition gemeint wird: „Wittgenstein holds, with the sceptic, that there is no fact as to whether I mean plus or quus" (WRPL, 70–71). Insofern spricht Kripke auch von „Wittgenstein's sceptical conclusion" (WRPL, 77). Zugestimmt wird dem

---

[334] Vgl. dazu Kuschs Unterscheidung zwischen „direktem" und „diagnostischem Anti-Skeptizismus": „The direct anti-sceptic accepts the terms of a sceptical challenge and seeks to answer it. […] The diagnostic anti-sceptic rejects the terms of a sceptical challenge. He attempts to demonstrate that the sceptical challenge is based on inadmissable presuppositions." (Kusch 2006, 16) Die unzulässigen Annahmen sind in diesem Fall die Annahmen des „Bedeutungsdeterminismus".

[335] „Call a proposed solution to a sceptical philosophical problem a *straight* solution if it shows that on closer examination the scepticism proves to be unwarranted; an elusive or complex argument proves the thesis the sceptic doubted." (WRPL, 66)

[336] Die „skeptische Lösung" Wittgensteins konstruiert Kripke in „Analogie" zu Humes „skeptischer Lösung" der Zweifel an Kausalität und Induktion (vgl. WRPL, 62–64, 66–68): „Our purpose is to use the analogy with the Humean solution to illuminate Wittgenstein's solution to his own problem." (WRPL, 67) Die Analogie besteht hinsichtlich der Strategie im Umgang mit Skeptizismus: „Wittgenstein also states a sceptical paradox. Like Hume, he accepts his own sceptical argument and offers a ‚sceptical solution' to overcome the appearance of paradox. His solution involves a sceptical interpretation of what is involved in such ordinary assertions as ‚Jones means addition by ‚+'.'" (WRPL, 68)

Skeptiker, anders gesagt, hinsichtlich des Scheiterns der „bedeutungsdeterministischen" Annahmen. Hier liegt der wesentliche Unterschied zu „direkten Lösungen". (2) Zugleich wird aber die entscheidende Voraussetzung des Skeptikers (und der direkten Lösungsversuche) aufgegeben, dass ein solches „Faktum" nötig ist, um unseren gewöhnlichen Gebrauch von Aussagen über Bedeutungen (etwa „*x* meint *Y* mit ‚*z*'") zu rechtfertigen: „[W]e must give up the attempt to find any fact about me in virtue of which I mean ‚plus' rather than ‚quus'" (WRPL, 108). Mit der Aufgabe dieser Annahme richtet sich Wittgenstein gegen bestimmte irreführende philosophische Erklärungen des gewöhnlichen Gebrauchs (vgl. WRPL, 69). Diese Erklärungen interpretieren Bedeutungszuschreibungen auf der Grundlage von „Wahrheitsbedingungen"[337] und suchen nach „Fakten", die diese Zuschreibungen „wahr machen" (also eindeutig festlegen, dass Jones mit „+" tatsächlich Addition meint). Das Festhalten an solchen Wahrheitsbedingungen ist es gerade, das in die „skeptische Konklusion" führt.[338]

Die skeptische Lösung, die Kripke Wittgenstein zuschreibt, besteht nun in einer entscheidenden Wendung der Frage nach der Begründung bzw. Rechtfertigung von gewöhnlichen Behauptungen über Bedeutung[339]. Statt nach den Wahrheitsbedingungen dieser Sätze wird nach ihren „Behauptbarkeitsbedingungen" (*assertability conditions*) bzw. „Rechtfertigungsbedingungen" (*justification conditions*)[340] und ihrer „Nützlichkeit" bzw. Funktion gefragt:[341]

> Wittgenstein replaces the question, „What must be the case for this sentence to be true?" by two others: first, „under what conditions may this form of words be appropriately asserted (or denied)?"; second, given an answer to the first question, „What is the role, and the utility, in our lives of our practice of asserting (or denying) the form of words under these conditions?" (WRPL, 73).

---

[337] Unter „Wahrheitsbedingungen" im Sinn des *Tractatus* wird von Kripke Folgendes verstanden: „[A] declarative sentence gets its meaning by virtue of its truth conditions, by virtue of its correspondence to facts that must obtain if it is true." (WRPL, 72)

[338] „The sceptical solution is the one philosophical analysis of meaning sentences in *WRPL* that is not based on a study of truth-conditions for these sentences. It cannot do so since […] it concedes the failure of the meaning-determinist project." (Kusch 2006, 16–17)

[339] Zu solchen Behauptungen über Bedeutung („assertions about meaning", WRPL, 77, bzw. „meaning sentences", Kusch 2006, 2) können unterschiedliche Aussagen gezählt werden: einerseits „Bedeutungszuschreibungen" („Jones meint Addition mit ‚+'", vgl. WRPL, 77) andererseits aber auch „Bedeutungskonditionale" („Wenn Jones Addition mit ‚+' meint, wird bzw. muss seine Antwort auf ‚67+58' ‚125' sein", vgl. WRPL, 89). Zur Vielfalt von „Bedeutungssätzen" im gewöhnlichen Gebrauch und der hier verwendeten Unterteilung, vgl. Kusch 2006, 2–3.

[340] Die Ausdrücke „assertability conditions" und „justification conditions" haben ihre je eigenen Probleme (vgl. WRPL, 73–74). Kusch schlägt den Ausdruck „appropriateness conditions" vor (vgl. Kusch 2006, 28).

[341] Dieser Übergang zeichnet sich nach Kripke vom *Tractatus* zu den *Philosophischen Untersuchungen* ab (vgl. WRPL, 71–78). Bei der Identifikation von Behauptbarkeitsbedingungen von einer alternativen „Theorie" zu sprechen, ist nach Kripke unter Umständen zu viel; er nennt es vorsichtiger ein „alternative rough picture" (WRPL, 73).

In der skeptischen Lösung werden statt Wahrheitsbedingungen also einerseits die Bedingungen untersucht, unter denen Bedeutungszuschreibungen („*X* meint *y* mit ‚*z*'") legitim geäußert werden können und andererseits die „Nützlichkeit" oder Rolle dieser Sätze in „unserem Leben".[342] Diese Änderung der Perspektive erlaubt es letztlich, dem Zweifel des Skeptikers zu entgehen, der sich ja gerade auf „Fakten" und „Wahrheitsbedingungen" richtet.[343]

Worin bestehen der skeptischen Lösung zufolge nun die Behauptbarkeitsbedingungen und die Funktion von Aussagen über Bedeutung?[344]

(1) Die Behauptbarkeitsbedingungen von Bedeutungssätzen (vgl. WRPL, 87–92): Das zentrale Ergebnis der Untersuchung der Behauptbarkeitsbedingungen von Zuschreibungen des Meinens oder Regelfolgens besteht darin, dass solche Zuschreibungen nur verstanden werden können, wenn der Regelfolger als Mitglied einer Gemeinschaft gedacht wird. Kripkes Überlegungen verlaufen wie folgt: Wenn man ein Individuum „in Isolation" betrachtet, bestehen die Bedingungen, unter denen der Regelfolger legitim behaupten kann, dass er einer Regel folgt, allein darin, dass davon überzeugt ist, korrekt vorzugehen (*confidence*) und dass er seinen Neigungen (*inclinations*) – ohne weitere Begründungen[345] – folgt: „[T]he ‚assertability conditions' that license an individual to say that, on a given occasion, he ought to follow his rule this way rather than that, are, ultimately, that he does what he is inclined to do" (WRPL, 88). Ein solches Vorgehen ist unter gewöhnlichen Umständen legitim, es ist ein „Teil unseres Sprachspiels".[346] Wenn man an diesem Punkt stehen bleibt, kann man aber noch nicht der Normativität von Bedeutungszuschreibungen gerecht werden: Vom Regelfolger für sich genommen könnte nicht gesagt werden, dass er der Regel „richtig" oder „falsch" folgt; denn er ist ja berechtigt, gerade diejenige Antwort zu geben, zu der er neigt.[347] Doch gerade der Unterschied zwischen „einer Regel folgen" und „einer Regel zu folgen glauben" (vgl. PU, §202) ist ein wesentlicher Teil

---

[342] Diese „Rolle" oder „Nützlichkeit" fasst Kripke folgendermaßen: „[G]ranted that our language game permits a certain ‚move' (assertion) under certain specifiable conditions, what is the role in our lives of such permission? Such a role must exist if this aspect of the language game is not to be idle." (WRPL, 75)

[343] „All that is needed to legitimize assertions that someone means something is that there be roughly specifiable circumstances under which they are legitimately asserted and that the game of asserting them under such conditions has a role in our lives. No supposition that ‚facts correspond' to those assertions is needed." (WRPL, 77–78)

[344] Das Folgende kann als eine Beschreibung des „Sprachspiels" der Bedeutungszuschreibung verstanden werden, „a description of the game of concept attribution" (WRPL, 95).

[345] „The entire point of the sceptical argument is that ultimately we reach a level where we act without any reason in terms of which we can justify our action. We act unhestatingly but *blindly*." (WRPL, 87)

[346] „It is part of our language game of speaking of rules that a speaker may, without ultimately giving any justification, follow his own confident inclination that his way (say, responding ‚125') is the *right* way to respond, rather than another way (e.g. responding ‚5')." (WRPL, 87–88)

[347] „There are no circumstances under which we can say that, even if he inclines to say ‚125', he *should* have said ‚5', or *vice versa*. By definition, *he* is licensed to give, without further justification, the answer that strikes him as natural and inevitable. […] All we can say, if we consider a single person in isolation, is that our ordinary practice licenses him to apply the rule in the way it strikes him." (WRPL, 88)

unserer Zuschreibungen von Regelfolgen. Dies drückt sich in der Verwendung von „Bedeutungskonditionalen“ folgender Form aus: „‚[I]f an individual follows such-and-such a rule, he must do so-and-so on a given occasion‘ (e.g., ‚if he means addition by ‚+‘, his answer to ‚68+57‘ should be ‚125‘‘)“ (WRPL, 108). Welchen Gehalt können solche Konditionale aber haben, wenn man den Regelfolger in Isolation betrachtet? Ein „Faktum“ über den Regelfolger kommt – das war Ergebnis der Konfrontation mit dem Skeptiker – ist ausgeschlossen. Das „private Modell des Regelfolgens“ versagt hier.[348]

Der normative Aspekt von Regeln und Regelfolgen kann nur begriffen werden, wenn der Regelfolger innerhalb einer Gemeinschaft von Regelfolgern gedacht wird.[349] Diese anderen Regelfolger verfügen ebenfalls über bestimmte „Neigungen“, der Regel zu folgen (bzw. bestimmte Antworten auf bestimmte Fragen zu geben). Sie sind ihrerseits berechtigt, das Verhalten der anderen als „korrekt“ oder „inkorrekt“ zu beurteilen. Damit bestehen die Behautpbarkeitsbedingungen von Zuschreibungen des Regelfolgens nicht mehr bloß darin, dass der Regelfolger selbst davon überzeugt ist, korrekt vorzugehen, sondern dass die anderen sein Verhalten auch als „korrekt“ beurteilen.[350] Dies zeigt sich besonders in Situationen, in denen Regeln (etwa die Additionsregel) erlernt werden (vgl. WRPL, 89–90). Erst wenn der Lernende in einer ausreichenden Zahlen von Fällen „korrekte“ Antworten gibt, wird ihm die Beherrschung der Regel (vorläufig) zugeschrieben. Das Kriterium, nach dem Antworten als „korrekt“ beurteilt werden, ist dabei nichts anderes als die eigene Neigung, bestimmte Antworten zu geben: „Smith will judge Jones to mean addition by ‚plus‘ only if he judges that Jones's answers to particular addition problems agree with those he is inclined to give“ (WRPL, 91). Die vollständigen Behauptbarkeitsbedingungen von Bedeutungszuschreibungen schließen also die Referenz auf eine Gemeinschaft ein. Kripke formuliert sie folgendermaßen:

> *Jones* is entitled, subject to correction by others, provisionally to say, „I mean addition by ‚plus‘,“ whenever he has the feeling of confidence – „now I can go on!“ – that he can give „correct“ responses in new cases; and *he* is entitled, again provisionally and subject to correction by others, to judge a new response to be „correct“ simply because it is the response he is inclined to give. (WRPL, 90)

Wichtig ist dabei, dass die „Neigungen“ der Individuen nach Kripke „primitiv“ sind: Sie sind nicht rückführbar auf Intentionen des Regelfolgers, das „Erfassen“ (*grasp*) einer Bedeutung

---

[348] Dieses Modell besagt, „that the notion of a person following a given rule is to be analyzed simply in terms of facts about the rule follower and the rule follower alone, without reference to his membership in a wider community“ (WRPL, 109).

[349] „Normative considerations enter through intersubjective comparisons and thus through assertability conditions for meaning attributions.“ (Kusch 2006, 33)

[350] „Others will then have justification conditions for attributing correct or incorrect rule following to the subject, and these will *not* be simply that the subject's authority is unconditionally to be accepted.“ (WRPL, 89)

bzw. eines Begriffs oder Deutungen des vergangenen Gebrauchs (vgl. WRPL, 91).[351] In demselben Sinn „primitiv" ist auch der Vergleich mit anderen und die Kontrolle durch andere: Andere prüfen nicht, ob der Regelfolger „richtige" Intentionen hat und die „richtige" Funktion meint, sondern sie prüfen die Übereinstimmung seiner Antworten mit den Antworten, die sie selbst auf der Grundlage ihrer eigenen „primitiven" Neigungen geben würden.[352] Die Prüfung auf Übereinstimmung in den Antworten ist ein „primitiver Teil des Sprachspiels".[353] „Primitiv" in diesem Sinn ist schließlich auch die Übereinstimmung in den Antworten selbst. Sie beruht nicht auf einer Übereinstimmung in Intentionen, Begriffen oder Bedeutungen. Darauf wird gleich noch zurückzukommen sein.

(2) Die Funktion von Bedeutungssätzen (vgl. WRPL, 92–93): Worin besteht nun die Nützlichkeit oder Funktion von Zuschreibungen des Meinens einer bestimmten Bedeutung? Diese Nützlichkeit der Praxis der Bedeutungszuschreibungen ist nach Kripke „evident" (vgl. WRPL, 92). Er führt hier Überlegungen zur „Vorhersehbarkeit", „Verlässlichkeit" und „Vertrauenswürdigkeit" des Regelfolgers an (vgl. WRPL, 92–93). Jemandem das Meinen einer bestimmten Bedeutung oder die „Beherrschung" eines Begriffs zuzuschreiben, bedeutet anzunehmen, dass er in bestimmten Situationen in bestimmter, vorhersehbarer Weise – nämlich „wie wir" – reagieren wird. Solche Zuschreibungen von Bedeutung spielen nach Kripke eine wesentliche Rolle in einer Unzahl von sozialen Interaktionen. Die Zuschreibungen kennzeichnen gewisse Individuen als in einer bestimmten Hinsicht (etwa im Rechnen) „vorhersehbar", „verlässlich", „vertrauenswürdig" – oder eben umgekehrt, als „unverlässlich" und „unberechenbar":

> When we pronounce that a child has mastered the rule of addition, we mean that we can entrust him to react as we do in interactions such as that just mentioned between the grocer and the customer. Our entire lives depend on countless such interactions, and on the „game" of attributing to others the mastery of certain concepts or rules, thereby showing that we expect them to behave as we do. (WRPL, 93)

[351] Unter der „Primitivität der Neigungen" ist vor allem zu verstehen, dass diese Neigungen nicht weiter in „Deutungen", „Intentionen" oder in das „Erfassen" eines Begriffs analysiert werden können: „We cannot further explain Jones's inclinations regarding plus-queries by drawing on concepts such as meaning, intention, grasping or interpretation. To give up meaning determinism is to recognize that none of these concepts can be used to explain linguistic behaviour." (Kusch 2006, 38)

[352] „In no way does Smith test directly whether Jones may have in his head some rule agreeing with the one in Smith's head. Rather, the point is that if, in enough concrete cases, Jones's inclinations agree with Smith's, Smith will judge that Jones is indeed following the rule for addition." (WRPL, 91)

[353] „Others in the community can check whether the putative rule follower is or is not giving particular responses that they endorse, that agree with their own. The way they check this is, in general, a primitive part of the language game" (WRPL, 101).

Mit der Zuschreibung der Beherrschung eines Begriffs verbinden sich also bestimmte Erwartungen an das Verhalten desjenigen, dem die Beherrschung zugeschrieben wird. Diese Erwartungen müssen nicht immer erfüllt sein (es kann auch zu Fehlern im Befolgen der Regel, etwa Rechenfehlern, kommen), aber sie legen dem Handeln der Regelfolger gewisse „Restriktionen" auf: *Irgendein* Verhalten oder stark abweichendes Verhalten, wie das der „Quaddition", ist ausgeschlossen.[354] Nur wenn ein Individuum in seinem Verhalten ausreichende Konformität zu dem Verhalten anderer aufweist, wird ihm die Beherrschung des Begriffs zugeschrieben und es wird als Mitglied in die Gemeinschaft (etwa der Addierer) aufgenommen.[355] Umgekehrt wird jemand, der vom gewöhnlichen Gebrauch wiederholt signifikant abweicht und sich gegenüber den Korrekturen der anderen als unbelehrbar erweist, aus gewissen Interaktionen ausgeschlossen und gilt als (in dieser Hinsicht) „unberechenbar" (vgl. WRPL, 93). Die Bedeutungszuschreibungen können somit als Zuschreibungen eines gewissen „sozialen Status" (Mitglied der Gruppe) verstanden werden (vgl. WRPL, 109, Kusch 2006, 36–38).[356] Die Bedeutungszuschreibungen, die nach dem „Bedeutungsdeterminismus" durch „Tatsachen" gerechtfertigt werden sollten, werden nach der skeptischen Lösung also „funktional gerechtfertigt", durch ihre zentrale Rolle in gewöhnlichen Interaktionen.[357]

Der dargestellte Übergang zu den Behauptbarkeitsbedingungen und der Funktion von Bedeutungszuschreibungen innerhalb einer Gemeinschaft kann durch die logische Umformung des gewöhnlichen Bedeutungskonditionals „Wenn Jones mit ‚+' Addition meint, *wird* bzw. *muss* seine Antwort auf ‚68+57' ‚125' sein" (vgl. WRPL, 94, 108) ausgedrückt werden (vgl. WRPL, 93–95). In kontrapositiver Form lautet das Konditional: „If Jones does not come out with ‚125' when asked about ‚68+57', we cannot assert that he means addition by ‚+'." (WRPL,

[354] „This expectation is *not* infallibly fulfilled. It places a substantive restriction on the behavior of each individual, and is *not* compatbile with just any behavior he may choose." (WRPL, 93) Am Beispiel des Händlers: „Of course the grocer may make mistakes in addition; he may even make dishonest computations. But as long as the customer attributes to him a grasp of the concept of addition, he expects that at least the grocer will not behave bizarrely, as he would if he were to follow a quus-like rule" (WRPL, 92).

[355] „An individual who passes such tests [Prüfung der Übereinstimmung der Antworten, MS] is admitted into the community as an adder; an individual who passes such tests in enough other cases is admitted as a normal speaker of the language and member of the community." (WRPL, 92)

[356] Kripkes Betonung von Intersubjektivität darf allerdings nicht mit der Berufung auf „soziale Fakten" verwechselt werden, die dem Meinen einer bestimmten Bedeutung „korrespondieren" bzw. „Wahrheitsbedingungen" angeben: „Intersubjectivity has to be understood in the context of assertability. Rather than look for (possible) explanatory social facts to correspond to meaning attributions, we must appreciate that correction by, and comparison with, others, is essential to all meaning attributions, even to meaning attributions in the first person." (Kusch 2006, 29)

[357] Dies geht nach Kusch mit einer Verschiebung der Perspektive in Richtung der Sozialwissenschaften einher: „For the meaning sceptic the justification of our meaning sentences must come from pragmatic, sociological or anthropological considerations. For him the justification of our meaning sentences is an exercise in (the philosophy of) the social sciences." (Kusch 2006, 35)

95). Mit dieser Umformung des Konditionals werden nach Kripke die „Prioritäten“ umgekehrt:[358] Während das gewöhnliche Bedeutungskonditional die Annahme eines speziellen geistigen Zustands (des Meinens von Addition) nahelegt, der die korrekte (konforme) Antwort („125“) verursacht (somit einen „Bedeutungsdeterminismus“), suggeriert das kontrapositive Konditional eine Priorität der Übereinstimmung in den Antworten *vor* den Bedeutungszuschreibungen.[359] Das kontrapositive Kondition hebt hervor, dass es sich bei Bedeutungszuschreibungen um wiederrufbare Zuschreibungen der Beherrschung eines Begriffs und eine wiederrufbare Aufnahme in die „Gemeinschaft der Regelfolger“ auf der Grundlage von ausreichender Konformität der Antworten handelt: „[B]y asserting such a conditional we commit ourselves, if in the future Jones behaves bizarrely enough (and on enough occasions), no longer to persist in our assertion that he is following the conventional rule of addition“ (WRPL, 95) Die kontrapositive Lesart von Bedeutungskonditionalen kann als eine nicht-„bedeutungsdeterministische“ philosophische Interpretation gewöhnlicher Bedeutungszuschreibungen verstanden werden (vgl. Kusch 2006, 34). Wenn gewöhnliche Bedeutungskonditionale ausgesprochen werden, bedeutet dies, dass „die Gemeinschaft“ die kontrapositive Form dieses Konditionals akzeptiert (vgl. WRPL, 108).[360]

Das kontrapositive Bedeutungskonditional weist mit seiner „Umkehrung der Prioritäten“ auf einen wesentlichen Moment der skeptischen Lösung hin: Die Voraussetzung für Bedeutungszuschreibungen ist eine *de facto* bestehende Übereinstimmung im Verhalten (den Antworten) der Gemeinschaft. Ohne eine hinreichende Übereinstimmung (Regularität, Uniformität) im Verhalten (den Antworten) wäre die Zuschreibung von Bedeutungen nicht möglich (vgl. WRPL, 91):

> The entire „game“ we have described – that the community attributes a concept to an individual so long as he exhibits sufficient conformity […] to the behavior of the community – would lose its point outside a community that generally agrees in its practices. If one person, when asked to compute „68+57“ answered „125“, another „5“, and another „13“, if there was no general agreement in the community responses, the game of attributing concepts to individuals – as we have described it – could not exist. (WRPL, 96)

---

[358] „Although a conditional is equivalent to its contrapositive, concentration on the contrapositive reverses our priorities.“ (WRPL, 94)

[359] Am Beispiel eines Satzes, den Kripke Wittgenstein zuschreibt: „‚We do not all say 12+7=19 and the like because we all grasp the concept of addition; we say we all grasp the concept of addition because we all say 12+7=19 and the like‘ (Wittgenstein)“ (WRPL, 93–94, Fn. 76)

[360] Diese kontrapositiven Konditionale spielen eine doppelte normative Rolle: „[I]n this form they [die Bedeutungskonditionale, MS] have an important role when we undertake to justify our meaning attributions. Their normativity is thereby twofold: they set a standard for the one who is being assessed, and they provide the assessor with a means of justifying her assessment“ (Kusch 2006, 34).

Bedeutungszuschreibungen beruhen darauf, dass Individuen Antworten geben, die denen der anderen konform sind; bestünde keine hinreichende Konformität in den Antworten der anderen, gäbe es auch nichts, dem die Antworten eines Individuums konform sein könnte; die Zuschreibung des Meinens einer Bedeutung wäre nicht möglich.

Kripke interpretiert Wittgensteins Begriff der „Lebensform" im Sinn einer solchen Übereinstimmung der Antworten (vgl. WRPL, 96, PU, §§241–242).[361] Die Übereinstimmung ist das „Hinzunehmende, Gegebene" (vgl. PU, S. 572), sie ist, wie bereits angesprochen, „primitiv" und nicht weiter analysierbar. Die Übereinstimmung besteht nicht, weil wir alle dasselbe „meinen", denselben Begriff oder dieselben Intentionen haben; solche Zuschreibungen des Meinens sind umgekehrt nur unter der Voraussetzung einer hinreichenden Übereinstimmung denkbar: „[O]ur license to say of each other that we mean addition by ‚+' is part of a ‚language game' that sustains itself only because of the brute fact that we generally agree" (WRPL, 97). Die Übereinstimmung der Antworten und Neigungen muss nach Kripke als nicht weiter analysierbares „brute fact" oder „brute empirical fact" (WRPL, 109) aufgefasst werden. Es gibt für sie keine weitere „Erklärung" durch irgendwelche „objektiven" Tatsachen: „There is no objective fact – that we all mean addition by ‚+', or even that a given individual does – that explains our agreement in particular cases." (WRPL, 97) Die Vorstellung einer Übereinstimmung auf der Grundlage von „Tatsachen" wurde durch die skeptische Herausforderung ausgeschlossen. Die Übereinstimmung der Neigungen ist ebenso „primitiv" wie die Neigungen der Individuen: „[W]e cannot explain agreement in inclinations on the basis of agreement in concepts or intentions. Just as an individual's inclinations are prior to his concepts, so the agreement in inclinations between individuals is prior to their agreement in concepts" (Kusch 2006, 39).

Im Licht dieser Auffassung von „Übereinstimmung" können die Unterschiede zwischen der skeptischen Lösung und einer kommunalen Form des Dispositionalismus klarer werden. Der kommunale Dispositionalismus versucht, wie erwähnt, „Wahrheitsbedingungen" für Bedeutungszuschreibungen anzugeben, also „notwendige und hinreichende Bedingungen" für die Wahrheit von Bedeutungszuschreibungen („Jones meint Addition mit ‚+' dann und nur dann, wenn seine Antworten auf ‚+'-Fragen mit denen aller anderen Mitglieder einer Gemeinschaft übereinstimmen"). Wittgensteins „skeptische Lösung" läuft nach Kripke aber nicht auf eine solche Theorie, sondern auf einen „Gemeinplatz" hinaus: „What follows from these assertability conditions is *not* that the answer everyone gives to an addition problem is, by definition, the correct one, but rather the platitude that, if everyone agrees upon a certain answer, then no

[361] „The set of responses in which we agree, and the way they interweave with our activities, is our *form of life*." (WRPL, 96)

one will feel justified in calling the answer wrong." (WRPL, 112) Sofern eine Übereinstimmung in den Antworten als „brute empirical fact" besteht, verfügt niemand über die Berechtigung, die Antwort, die alle anderen geben, „inkorrekt" zu nennen. Wittgenstein meint nach Kripke eben *nicht*: „[My] response is correct if and only if it agrees with that of others" (WRPL, 146, Fn. 87). Die skeptische Lösung gibt keine notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Wahrheit von Bedeutungszuschreibungen (die Korrektheit von Antworten) an. Vielmehr geht es Wittgenstein nach Kripke um „hinreichende Bedingungen für gerechtfertigte Behauptungen" über Bedeutung: „Wittgenstein thinks that these observations about sufficent conditions for justified assertion are enough to illuminate the role and utility in our lives of assertion about meaning and determination of new answers." (WRPL, 112) Die Übereinstimmung in den Antworten ist nach der skeptischen Lösung keine notwendige und hinreichende Bedingung für die Korrektheit bestimmter Antworten (oder die Wahrheit der Bedeutungszuschreibungen). Vielmehr ist die Übereinstimmung in den Antworten als „brute empirical fact" die Voraussetzung dafür, dass gerechtfertigte Behauptungen über Bedeutung überhaupt möglich sind.

In der „skeptischen Lösung" soll letztlich unser gewöhnlicher Gebrauch von Bedeutungszuschreibungen „gerechtfertigt" werden, ohne aber – wie im „Bedeutungsdeterminismus" – Bezug auf „Fakten" zu nehmen, die diesen Zuschreibungen „korrespondieren". Die skeptische Lösung erscheint als einzige Möglichkeit, den unannehmbaren Konsequenzen der skeptischen Herausforderung zu entgehen. In der Folge wird zu zeigen sein, wie skeptische Herausforderung und Lösung auf Bourdieus Auffassung von Regeln und Regelfolgen bezogen werden können.

5.2. Kripkes Regelskepsis gegen Bourdieus Praxeologie

Bernasconi-Kohn (2007a)[362] versucht in seinem Artikel zu zeigen, dass Bourdieus „Praxeologie" letztlich Kripkes „regelskeptischer" Interpretation Wittgensteins zum Opfer fällt. Er folgt damit einer Strategie, die aus der Literatur mittlerweile bekannt ist. Er begreift Bourdieus Theorie der Praxis als „Extension" von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen[363] und versucht, unter Verwendung von Kripkes Argumentation, nachzuweisen, dass die Regelfolgenüberlegungen Bourdieus Theorie gerade widerlegen: „Rather than viewing Bourdieu's project

[362] Dieser Artikel stellt eine kondensierte Fassung der ausführlicheren Kritik in Bernasconi-Kohn 2007b, 50–82 dar. Die Auseinandersetzung mit Bourdieu ist in ein größeres Projekt eingebettet, das um die Anwendung von Kripkes Überlegungen auf die Sozialwissenschaften bzw. die *practice theory* bemüht ist.

[363] „Bourdieu takes his praxeological view to be an extension of some of the basic insights of Wittgenstein's rule-following considerations" (Bernasconi-Kohn 2007a, 69).

to be an extension of the basic lessons to be learnt from Wittgenstein's rule-following considerations, this interpretation places his project at odds with them." (Bernasconi-Kohn 2007a, 69) Eine der wichtigsten Fragen in dieser Hinsicht ist, ob Bourdieus Auffassung jenem „reduktiven Dispositionalismus" zugerechnet werden kann, den Kripkes Skeptiker widerlegt. Unter einer gewissen Interpretation der Dispositionen des Habitus bejaht Bernasconi-Kohn diese Frage. Allerdings ist seine Kritik durchaus nuanciert. Er erwägt unterschiedliche Möglichkeiten, wie Bourdieu den skeptischen Einwänden Kripkes entgehen könnte. In letzter Konsequenz scheinen aber alle Ressourcen, die Bourdieu dafür zu bieten hat, an Kripkes Regelskepsis zu versagen. Die Konsequenzen sind weitreichend, denn nach Bernasconi-Kohn ist Bourdieus „Praxeologie" damit als Auffassung sozialer Praktiken und sozialer Ordnung auszuschließen.

Bourdieus „fact-based model of rule-following"

In welcher Form kommt Bourdieus Theorie der Praxis zunächst überhaupt als Gesprächspartner und Gegner von Kripkes Regelskeptizismus in Frage? Nach Bernasconi-Kohns Darstellung geht es Bourdieu in seiner „Praxeologie" um eine „Ontologie des Sozialen", um „a new ontological account of the social world" (Bernasconi-Kohn 2007a, 68), der versucht, den Gegensatz von „Subjektivismus" und „Objektivismus" zu überwinden und die jeweiligen Vorteile dieser Positionen zu integrieren.[364] „Subjektivismus" und „Objektivismus" sind nach Bernasconi-Kohn unterschiedlichen Theorien des Handelns und der sozialen Ordnung, aber auch, wie er suggeriert, Thesen darüber, „was es in der sozialen Welt gibt".[365] Bourdieus „Praxeologie" zielt nach Bernasconi-Kohns „ontologischer" Lesart dann auf die „doppelte Realität" der sozialen Welt ab; die Aspekte der „sozialen Welt", die Subjektivismus und Objektivismus beschreiben, sollen vereint werden sollen. Bourdieu setze sich die Aufgabe „of finding a framework able to capture the ‚dialectical relationship' between these two realities of the social world" (Bernasconi-Kohn 2007a, 69).

Dass Bernasconi-Kohn Bourdieus Unterfangen als eine „ontology of our practices (and social order more generally)" (Bernasconi-Kohn 2007a, 70) beschreibt, hat bestimmte Implikationen. Die Frage, die eine solche „Ontologie des Sozialen" zu beantworten suche, sei, „how *normatively constrained* areas of human thought and action are reproduced an transformed" (ibid.). Unter „Normativität" wird dabei der Umstand verstanden, dass Praktiken an Standards

[364] Bernasconi-Kohn orientiert sich hier an dem großen Gegensatz, der Bourdieus *Le sens pratique* organisiert.

[365] Der Subjektivismus behauptet nach Bernasconi-Kohn: „[A]ll of our actions are the result of our conscious mental states. […] Social order is explained exclusively in terms of our individual and collective intentions and beliefs." (Bernasconi-Kohn 2007a, 68) Der Objektivismus behauptet: „[O]ur mental states and actions are nothing else but a set of non-intentional mechanisms and phenomena. Social order is […] the mechanical resultat of specific strucutres, laws and systems of relations." (ibid.)

gemessen und als „korrekt“ oder „inkorrekt“ bewertet werden.[366] Praktiken, die diese Eigenschaft aufweisen, sind nach Bernasconi-Kohn für ein Verständnis sozialer Ordnung zentral und stellen den Hauptgegenstand der Sozialwissenschaften dar.[367] Beispiele solcher Praktiken sind Phänomene wie Sprache, Moral, oder rechtliche Systeme. Normative Praktiken können nach Bernasconi-Kohn nur unter der Voraussetzung existieren, dass wir überhaupt in der Lage sind, Standards zu folgen und regelkonform zu handeln.[368] Worauf beruht nun aber die Normativität dieser Praktiken?

Als Antwort auf diese Frage drängt sich intuitiv ein „fact-based model of rule-following“ (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 72) auf, die Annahme also, dass die Normativität einer Praxis auf einem wie auch immer beschaffenen Faktum beruht, das „determiniert“, welche Handlungsweisen korrekt und welche inkorrekt sind. Anhand eines arithmetischen Beispiels: Worauf beruht die Tatsache, dass auf die Anweisung hin „Addiere 2“ nach „10“ die Antwort „12“ korrekt ist, „11“ aber nicht (vgl. PU, §185)? Nach der tatsachenbasierten Vorstellung gibt es ein „normativitätsdeterminierendes“ Faktum, das dies festlegt und uns dazu berechtigt, „11“ als falsche Antwort zu bezeichnen. Das tatsachenbasierte Modell des Regelfolgens behauptet also:

> [I]f there is objectivity to the judgement of what continuations are correct and incorrect, there has to be some *normativity-determining fact* that establishes this objectivity, i.e. a fact must exist in virtue of which we can say that „12“ fits the series correctly whereas „11“ doesn’t. (Bernasconi-Kohn 2007a, 71).[369]

Nach Bernasconi-Kohn vertritt nun auch Bourdieu hinsichtlich der Grundlagen der Normativität der Praxis ein solches Modell, oder anders ausgedrückt, einen „Bedeutungsdeterminismus“ (vgl. Kapitel 5.1). Bourdieu lehnt zwar Subjektivismus und Objektivismus als unzureichend ab, ist mit ihnen aber nur darin uneinig, *welches* Faktum der Normativität der Praktiken zugrunde liegt, nicht aber *dass* es überhaupt ein solches Faktum braucht: „[H]e does not bring into question the basic fact-based model of rule-following presupposed by these theories [Subjektivismus und Objektivismus, MS]“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 72). An die Stelle von „bewussten Intentionen“ (Subjektivismus) oder „unbewussten Mechanismen“ (Objektivismus) treten als „Fakten“ schlicht die inkorporierten Dispositionen des Habitus: „[A]ccording to Bourdieu, our

---

[366] Praktiken sind „in one form or another […] sustained by standards of correctness and incorrectness“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 70)

[367] „[M]any of the practices which characterise the social world, and particularly those that are of most interest to social scientists, are not just repeated patterns of behaviour imposed upon us by physical necessity, but rather, are regular in virtue of responding to socially constructed norms and demands“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 70)

[368] „[T]he existence of such normatively constrained, or rule-like practices […] hinge on our ability to act in accordance with specific prescriptions of correctness and incorrectness“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 70).

[369] Bernasconi-Kohns Darstellung des „meaning determinism“ folgt deutlich Martin Kuschs Aufarbeitung von Kripkes Argument (vgl. Kusch 2006).

ability to engage in normative practices is a matter of the internalisation of the requirements of a store of independent principles out of which all aspects of our rule-like practices are generated" (ibid.). Nach Bernasconi-Kohn habe man sich diese „unabhängigen Prinzipien" wie eine musikalische Partition vorzustellen, nach der die Akteur/innen ihre Praktiken orientieren. Im Erlernen der Praxis werden „generative Prinzipien" verinnerlicht bzw. „erfasst" (*grasp*), die die Praxis leiten und ihre „Korrektheit" sichern.

Bourdieus Anknüpfung an Wittgenstein besteht nach Bernasconi-Kohn darin, dass er bei Wittgenstein gerade eine neue, tatsachenbasierte Lösung in der Frage nach der Grundlage normativer Praktiken zu finden meint: „Bourdieu takes Wittgenstein as pointing towards a novel way of thinking about normativity-determining facts in terms of culturally shaped disposition that lie beyond the level of conscious rule-following" (Bernasconi-Kohn 2007a, 71). Wittgenstein diene Bourdieu also dazu, zu einem Ansatz zu finden, der Subjektivismus und Objektivismus umgeht und zugleich integriert. Bourdieu lege so eine „bedeutungsdeterministische" Lesart Wittgensteins an den Tag.[370]

Kripke gegen Subjektivismus und Objektivismus

Genau in diesem Punkt besteht aber nach Bernasconi-Kohn der entscheidende Unterschied zu Kripkes Interpretation Wittgensteins. Kripke zufolge zeigt Wittgensteins „Regelparadox" gerade die Unhaltbarkeit von jeglichem „Bedeutungsdeterminismus" auf (vgl. Kapitel 5.1). Aus der Auseinandersetzung mit Kripkensteins Skeptiker geht hervor, dass kein Kandidat für ein „bedeutungsdeterminierendes" Faktum die erforderlichen Bedingungen erfüllt. Der „Bedeutungsdeterminismus" führt so, konfrontiert mit dem Skeptiker, geradewegs in einen „Bedeutungsnihilismus" (vgl. Glock 1996, 327)[371] und, wenn man so will, in einen entsprechenden „Praxisnihilismus": „[I]f there is no fact that corresponds to following rules or principles correctly or incorrectly, this result can be extended to show that we can have no such things as normative practices at all" (Bernasconi-Kohn 2007a, 76). Natürlich wird nicht in Frage gestellt, dass wir *de facto* Regeln folgen, Wörter mit Bedeutung verwenden und normative Praktiken besitzen. Die absurde Konsequenz des „semantischen Nihilismus" zeigt aber, dass das „bedeutungsdeterministische" Bild von Beginn an falsch war.[372] Nach Bernasconi-Kohn ist diese Kon-

[370] Es sei „Bourdieu's supposition that Wittgenstein offers us a new way to conceive of the factuality of our normative practices" (Bernasconi-Kohn 2007a, 73).

[371] Die „skeptische Konklusion" – das Resultat auf das Ausbleiben einer überzeugenden Antwort auf den Skeptiker – lautet: „There can be no such thing as meaning anything by any word." (WRPL, 55)

[372] „Kripkenstein means only that there can be no such thing as meaning *if* we conceive of meaning as resting upon our initial assumption that our normative practices are underpinned by a certain type of fact. But, given

klusion von einiger Relevanz für die Sozialwissenschaften. Denn sprachliche Bedeutung – anhand derer der Regelskeptizismus formuliert wird – sei ein paradigmatischer Fall von normativer Praxis (Bernasconi-Kohn 2007a, 73). Was von „Bedeutung" gilt, gilt auch von anderen Fällen normativer Praxis. Wenn sich der „Bedeutungsdeterminismus" als unhaltbar herausstellt, dann hat dies Konsequenzen für Ansätze in den Sozialwissenschaften, die auf dieser Auffassung basieren: „[I]f Kripkenstein is correct, descriptions, theories and explanations of social life premised on this assumption [der tatsachenbasierten Auffassung von Normativität, MS] are to be – to some extent or other – flights of fancy too" (ibid.).

Um einen Dialog zwischen Bourdieu und Kripke zu etablieren, untersucht Bernasconi-Kohn nun, inwiefern Kripkensteins Skeptizismus auf das angewendet werden kann, was Bourdieu als „Subjektivismus" und „Objektivismus" bezeichnet. Nach Bernasconi-Kohn werden diese beiden Positionen durch Kripkes Kritik an „mentalistischen" und „dispositionalistischen" Auffassungen des Regelfolgens eliminiert:

(1) Dem „Subjektivismus", wie Bourdieu ihn kritisiert, liegt die Annahme zugrunde, dass die Normativität der Praktiken auf einer geistigen Repräsentation der Regel beruht.[373] „11" ist die falsche Fortsetzung der Reihe, weil diese Antwort nicht mit dieser Repräsentation (der „gemeinten" Regel) übereinstimmt. Wie gezeigt wurde (vgl. Kapitel 5.1), führt diese Auffassung nach Kripkenstein in einen Regress. Nichts am vergangenen Gebrauch legt eindeutig fest, dass in einem neuen Fall (angenommen, die Reihe wurde nie über „10" hinaus fortgesetzt) „12" folgen muss. Die geistige Repräsentation der „Bedeutung" der Regel bietet keinen Ausweg, denn sie kann auf unendlich viele verschiedene Weisen interpretiert werden.[374] Mentale Zustände können also nicht als „normativity-determining facts" dienen und subjektivistische Auffassungen scheitern somit als Erklärungen der Normativität der Praxis.[375]

(2) Der „Objektivismus" führt Handlungen und soziale Ordnung auf „nicht-intentionale Mechanismen" zurück (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 68). Von Kripke wird der Objektivismus, so Bernasconi-Kohn, in der Form des „Dispositionalismus" diskutiert. Wie angeführt (vgl. Kapitel 5.1) ist es nach dieser Auffassung schlicht ein Faktum über Regelfolger, dass sie, mit einem

---

that we clearly *do* have meaning (and other normatively constrained practices), the point of the sceptical conclusion is to argue that our initial conception must be flawed." (Bernasconi-Kohn 2007a, 73)

[373] „[S]ubjectivists […] all are united in the belief that the determining causes of action are ultimately thought objects. […] [W]e have social order because we share in our minds common rules that guide us to act in similar ways." (Bernasconi-Kohn 2007a, 74)

[374] „[A]ll contentful mental states can be interpreted in any number of different ways" (Bernasconi-Kohn 2007a, 75).

[375] „[N]o subjectivist view presupposing thought objects as the generating principle of our actions can do the job of justifying whether Jones' meant *addition* or *quaddition* by plus" (Bernasconi-Kohn 2007a, 75).

entsprechenden Problem konfrontiert, die (korrekte) Antwort geben.[376] Diese Auffassung entgeht dem Regelregress, sofern sie keine mentalen oder intentionalen Zustände involviert. Dafür muss sie allerdings „reduktiv" sein, das heißt, sie muss annehmen, dass alle intentionalen Zustände auf dispositionale Eigenschaften reduziert werden können.[377] Das Problem einer solchen Auffassung besteht nach Kripke aber, wie dargestellt, darin, dass auf der Grundlage von Dispositionen nicht zwischen korrektem und inkorrektem Verhalten unterschieden werden kann. Die dispositionale Analyse kann nicht zwischen einem „systematischen Fehler" im Befolgen der Regel, also dem *inkorrekten* Befolgen der Regel (etwa Addition) und dem *korrekten* Befolgen einer anderen Regel (etwa „Skaddition") unterscheiden (vgl. WRPL, 28–32, Kusch 2006, 97). Damit kann sie aber letztlich keine Tatsache nennen, auf der die Normativität (bzw. Bedeutung) der Praktiken beruht.[378] Auch der „Objektivismus" (in dieser Form) wird nach Bernasconi-Kohn also von Kripkes Regelskepsis eliminiert.

Bourdieus Praxeologie als reduktiver Dispositionalismus

Bernasconi-Kohn prüft nun, welche Konsequenzen diese doppelte Kritik Kripkes für Bourdieus „Praxeologie" hat. Es scheint zunächst relativ eindeutig zu sein, dass Kripkes Kritik des „Subjektivismus" (bzw. mentalistischer Auffassungen des Regelfolgens) auf Bourdieus Ansichten nicht zutrifft. Bourdieu lehnt Konzeptionen, die Regularitäten auf bewusstes Regelbefolgen zurückführen ab – wenn auch aus anderen Gründen als Kripke. Bernasconi-Kohn geht noch weiter und meint, Bewusstseinszustände können nach Bourdieu *in keinem Fall* Praktiken hervorbringen; Fälle, in denen es so erscheine, seien „Illusion".[379] Mit dieser kategorischen Ablehnung von Bewusstseinszustände entgehe Bourdieu eben auch dem drohenden Regress der Interpretationen.

Wesentlich problematischer ist offenbar aber Kripkes Kritik am „Objektivismus", vertritt Bourdieu doch ausdrücklich eine „dispositionalistische" Auffassung des Regelfolgens. Die Bedingung der Anwendbarkeit von Kripkes Kritik auf Bourdieu ist, dass Bourdieu eine Variante des von Kripke widerlegten „reduktiven Dispositionalismus" vertritt. Die entscheidende Frage ist also, ob Bourdieu eine solche Position vertritt: „[D]oes Bourdieu think that the normativity

---

[376] „[I]t is a fact about Jones that, when faced with the query ‚68 + 57=?', she is disposed, *ceteris paribus*, to answer ‚125'" (Bernasconi-Kohn 2007a, 76).

[377] „This proposal says that our intentional states are *reducible* to our dispositions, hence the infinite regress that threatens ‚a rule for interpreting a rule' is immediatley pre-empted." (Bernasconi-Kohn 2007a, 76)

[378] „[D]ispositions cannot perform the crucial task of drawing the conceptual borderline between correctness and incorrectness that underwrites our normative practices. […] Thus, a reductive dispositionalist account of the sort objectivism proposes cannot do the job required of a normativity determining fact either." (Bernasconi-Kohn 2007a, 76)

[379] „For Bourdieu conscious thoughts are in fact never the ultimate generator of our practices. Even if phenomenologically it may sometimes strike us otherwise, Bourdieu insists that this is but an illusion" (Bernasconi-Kohn 2007a, 77). Eine Interpretation wie die Schulz-Schaeffers (2004) (vgl. Kapitel 4) scheint hier angemessener.

of our practices is reducible to our embodied dispositions?“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 78) Unter einem „reduktiven Dispositionalismus“ wird dabei, wie ausgeführt (vgl. Kapitel 5.1), ein Dispositionalismus verstanden, der annimmt, dass Normativität und intentionale Zustände vollständig auf Dispositionen reduziert werden können:

> On such a view, the normative properties of our practices are conceived to be nothing else but the properties of our dispositions; what the normativity of our practices „really are“, as it were, is nothing else but a property of our dispositions. An identity relationship is thus assumed to exist between the two. (ibid.)[380]

In der Frage, ob Bourdieu einen reduktiven Dispositionalismus vertritt, erwägt Bernasconi-Kohn das Verhältnis von Habitus und Feld in der Hervorbringung der Praxis. Er bezieht sich auf eine Formel, die Bourdieu in *La distinction* präsentiert: „[(habitus) (capital)] + champ = pratique“ (Bourdieu 1979, 112). Nach Bernasconi-Kohn bedeutet diese Formel, dass die Praxis das Resultat mehrerer „Faktoren“ ist und dass also nicht alle Eigenschaften der Praxis auf die Dispositionen den Habitus hervorgehen.[381] Auf der anderen Seite zeuge diese Formel aber doch von einer prinzipiell „reduktiven“ Ausrichtung: Die Normativität der Praxis sei in einfachere „Elemente“ – Dispositionen, Feld, Kapital – zu analysieren.[382] Ist Bourdieus Dispositionalismus aber zumindest insofern nicht-reduktiv, als er die Normativität der Praxis auf einem Zusammenspiel von Dispositionen, Kapital und Feld beruhen lässt? Bernasconi-Kohn verneint diese Frage letztlich aus folgender Überlegung heraus: Feld und Kapital seien zwar für die konkrete Gestalt der Praxis ausschlaggebend,[383] doch letztlich haben sie nichts mit der Hervorbringung von Praktiken zu tun. Nur die Dispositionen des Habitus seien für die Praxis letztlich „generativ“:

> [N]either [weder Feld noch Kapital, MS] touches upon the crucial issue of how it is that we learn the rules of the game and play according to their requirements. Neither concept, in other words, accounts for the generation of practices; and by the same token, neither therefore accounts for their normativity either. This is left to the dispositions of the habitus. (Bernasconi-Kohn 2007a, 79)

So scheint es vorerst, dass Bourdieus Konzeption doch – selbst unter Einbeziehung der Relation von Habitus, Feld und Kapital – Kripkes Kritik am reduktiven Dispositionalismus unterliegt.

---

[380] Zur Unterscheidung und Reduktion von intentionalen auf nicht-intentionale Phänomene, vgl. Kusch 2006, 265, Fn. 1.

[381] „[I]t is clear that for Bourdieu *not all* of the properties of our practices can be reduced to the dispositions of the habitus“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 78).

[382] „[W]hat this formula does make clear is that for Bourdieu the normativity of our practices is *not* an irreducible category. What it tells us is that the normativity of our practices *can* in some form or other be accounted for in terms of the more basic elements of habitus, capital and field“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 78).

[383] „[O]bserved practices are partly a function of the game being played, and partly the relative capital that agents playing the game possess“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 79).

Die Dispositionen des Habitus allein können für den normativen Charakter der Praktiken nicht aufkommen.[384]

Intentionale und nicht-intentionale Dispositionen

Bernasconi-Kohn erwägt nun unterschiedliche Möglichkeiten, wie Bourdieu diesem Schluss entgehen könnte. Er hält daran fest, dass Bourdieu einen „reduktiven Dispositionalismus" vertritt. Entscheidend ist aber gerade, wie die Dispositionen verstanden werden, auf die die Normativität der Praxis reduziert werden soll.[385] Bernasconi-Kohn sieht zwei unterschiedliche Konzeptionen von Dispositionen in Bourdieus Werk, die unterschiedliche Konsequenzen hinsichtlich der skeptischen Herausforderung haben:[386]

(1) Nicht-intentionale Dispositionen: Dispositionen sind nach Bernasconi-Kohn „nicht-intentional", wenn sie letztlich auf physikalische Eigenschaften reduziert werden können.[387] Evidenz für diese Auffassung von Dispositionen in Bourdieus Werk sieht Bernasconi-Kohn in Bourdieus Rede von einem „generalisierten Materialismus" (vgl. SP, 34), vor allem aber der Verankerung der Dispositionen im Körper als „Automatismen". Unter Annahme einer solchen Konzeption von Dispositionen ist das Resultat eindeutig. Bourdieus Dispositionalismus fällt in den Wirkungsbereich von Kripkes Kritik:

> Bourdieu's characterisation of acting agents as „body automatons" whose actions are caused by „primitive dispositions of the body" hints at a conception of practice that is the same as, if not very near to, the (non-intentional) dispositionalist account targeted by Kripke's sceptical challenge. (Bernasconi-Kohn 2007a, 80)

(2) Intentionale Dispositionen: Dispositionen sind nach Bernasconi-Kohn „intentional", wenn sie Dispositionen zu intentionalen Zuständen oder Handlungen sind.[388] Evidenz dafür sieht er in Aussagen Bourdieus, dass auf den körperlichen Dispositionen bestimmte intentionale Zustände und ein gewisses praktisches „Verstehen" beruhen (vgl. SP, 115). Diese Konzeption liegt scheinbar jenseits von „Subjektivismus" und „Objektivismus": „[T]he body is conceived

---

[384] „Kripke's case against objectivism shows that any attempt to explain the generation of our rule-like practices in terms of dispositions cannot do the job of accounting for their normativity. By arguing that our practices are reducible to our dispositions, Bourdieu – it therefore seems – overlooks this crucial point and thus falls foul of the sceptic's challenge." (Bernasconi-Kohn 2007a, 79)

[385] „Whilst it is clear that Bourdieu does reduce our practices to the dispositions of the habitus, matters are complicated by the fact that he characterises the nature of these dispositions in different ways." (Bernasconi-Kohn 2007a, 79)

[386] Der Unterscheidung liegt folgende Auffassung von „intentional" zugrunde: „The use of the term intentional here refers to our capacity to have states of the mind or of the body that are directed upon, or at objects." (Bernasconi-Kohn 2007a, 86, Fn. 16)

[387] „Bourdieu suggests that the dispositions of the habitus are *non-intentional*, i.e. ultimately reducible to physical properties" (Bernasconi-Kohn 2007a, 79).

[388] „[T]he dispositions of the habitus are *intentional*. That is to say, they are dispositions to engage in intentional actions, i.e. to think, to mean, to intend, etc." (Bernasconi-Kohn 2007a, 80)

not just as implementing goals we consciously frame (as per subjectivism), nor as just the locus of non-intentional causal factors (as per objectivism), but as the source of understanding and intentionality.“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 80) Unter dieser Interpretation sieht Bernasconi-Kohn einen Ausweg aus Kripkes skeptischer Herausforderung: Der Vorwurf gegen den „reduktiven Dispositionalismus“, dass er nicht die Normativität der Praxis erfassen könne, wird dadurch umgangen, dass die Dispositionen selbst gerade „intentional“ und „normativ“ gedacht werden: „The difficulty of drawing a conceptual borderline between correctness and incorrectness is no longer a problem: intentional dispositions by their very definition are dispositions to draw such distinctions.“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 81) Nach dieser Auffassung ist also „12“ und nicht „11“ die korrekte Fortsetzung der Reihe, weil der Regelfolger über Dispositionen verfügt, die korrekte Antwort („12“) zu *meinen*. Die Dispositionen sind bereits Dispositionen zu normativen Handlungen.

Zirkularität oder Regress

Unter dieser Interpretation Bourdieus stellt sich nach Bernasconi-Kohn aber ein neues Problem: Die Frage nach der Grundlage normativer Praktiken durch „intentionale Dispositionen“ zu beantworten, führt sichtlich in einen Zirkel: Die Dispositionen setzen eben die Normativität voraus, die sie erklären sollen: „If Bourdieu’s theory is to be *explanatory* of the normativity of our practices, it cannot be so by reference to further things that already presuppose normativity.“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 81) Falls Bourdieu die Normativität, die erklärt werden soll, nicht einfach voraussetzen will, braucht es eine weitere Erklärung des intentionalen Charakters der Dispositionen: „[I]f Bourdieu is to offer us more than a mere description of our intentional states, then the burden falls upon him to provide us with a non-circular account of how it is that the dispositions of the body acquire their intentional properties.“ (ibid.) Der intentionale Aspekt der Dispositionen müsste in irgendeiner Weise auf nicht-intentionale Eigenschaften oder Vorgänge zurückgeführt werden.

Nach Bernasconi-Kohn bietet Bourdieu in dieser Hinsicht auch tatsächlich einen Ansatz, nämlich die These von der Inkorporierung der objektiven sozialen Strukturen auf dem Weg der Sozialisation. Durch „Ausgesetztsein“ gegenüber einer in bestimmter Weise symbolisch und materiell strukturierten Umgebung mit ihren spezifischen Regelmäßigkeiten stellen sich „homologe“ Dispositionen mit intentionalen Eigenschaften her: „[O]ur dispositions acquire their intentional properties not by appeal to other intentional facts, but as a result of training and exposure to regularities in practice constitutive of a particular type of environment.“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 82) Mit diesem nicht-zirkulären Ansatz scheint Bourdieu Kripke wieder zu entkommen – doch nur für einen kurzen Moment.

Denn mit der These der Inkorporierung der Strukturen in der Form intentionaler Dispositionen verbinden sich nach Bernasconi-Kohn mehrere neue Probleme. Zwei davon beruhen auf allgemeineren Erwägungen,[389] das entscheidende dritte resultiert unmittelbar aus Kripkes skeptischer Herausforderung. Gegen die Vorstellung von interiorisierten Strukturen in der Form von Dispositionen greift Kripkes Kritik am Subjektivismus, der Bourdieu zuvor noch entgangen war: Wenn durch Ausgesetztsein und „Abrichtung" bestimmte „Handlungsprinzipien" (Schemata, Dispositionen) im Körper „abgelegt" worden sind, wie wissen wir, wie diesen Prinzipien zu folgen ist? Wie könnten sie uns sagen, wie die korrekte Fortsetzung der Reihe über bekannte Zahlen hinaus lautet? Bourdieu gerät hier, so Bernasconi-Kohn, auf die Bahn eines infiniten Regresses:

> The problem lies in specifying how the practice-generating principles we supposedly interiorise at the level of the body can tell us what to do at the next new case. As the sceptic reminds us, nothing from the finite pool of our past experiences can specify unequivocally what the principle we purportedly grasp requires of us. […] [A]ny principle can be interpreted in many different ways. (Bernasconi-Kohn 2007a, 83)

Interiorisierte praktische Schemata als „Prinzipien des Handelns" können demzufolge also ebenso wenig die Korrektheit oder Inkorrektheit von Handlungen erklären wie mentale Zustände oder nicht-intentionale Dispositionen. Damit sind für Bernasconi-Kohn aber Bourdieus Möglichkeiten der Erwiderung auf Kripkes Herausforderung erschöpft: „[N]o matter which way we interpret Bourdieu's account, there is no way for him to escape the clutches of Kripkenstein's sceptic." (Bernasconi-Kohn 2007a, 83) Die Praxeologie sei folglich nicht imstande, „soziale Ordnung" – das heißt für Bernasconi-Kohn: die Normativität unserer Praktiken – zu erklären: „If Kripkenstein's sceptical challenge is sound, the upshot of Bourdieu's failure to provide an answer to it is that it is impossible to account for social order on the terms of his praxeological theory." (Bernasconi-Kohn 2007a, 83)

Bernasconi-Kohn versucht schließlich zu zeigen, dass durch Kripkensteins eigene „skeptische Lösung" Bourdieus ursprüngliche Fragen gewissermaßen hinfällig werden. Wenn die Suche nach „bedeutungs- oder normativitätsdeterminierenden Fakten" aufgegeben wird, werde

[389] Es handelt sich hier um die beiden bekannten Vorwürfe des Determinismus – die Vorstellung einer strikten Homologie zwischen Strukturen und Dispositionen lasse keine Erklärung sozialen Wandels zu – und den Vorwurf der Vernachlässigung von Interaktionen – deren Rolle in der Aufrechterhaltung und Veränderung sozialer Ordnung werde unterschätzt (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 82).

etwa Bourdieus Versuch einer „Versöhnung“ von Objektivismus und Subjektivismus überflüssig.[390] Das Problem sei, dass Bourdieu, wie Subjektivismus und Objektivismus, nach „deep ontological explanations of social order“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 83) suche, nach „Fakten“ also, die die Normativität der Praktiken erklären können. Diese Grundannahme seines theoretischen Unternehmens sei nach Kripke, so Bernasconi-Kohn, verfehlt: „[W]hat emerges from Kripkenstein's analysis as the essential problem with Bourdieu's account is not so much that he offers a bad solution to a good question, but that he seeks to answer a bad question“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 84) In Kripkensteins skeptischer Lösung wird das Szenario gewissermaßen umgekehrt: Es wird nicht mehr nach Fakten gesucht, die Übereinstimmung und Korrektheit erklären und garantieren, sondern diese Übereinstimmung wird selbst als Grundlage für (Zuschreibungen von) Regeln und Regelfolgen genommen.[391] Die Übereinstimmung in der Praxis ist dabei, wie dargestellt (vgl. Kapitel 5.1), nicht weiter durch irgendwelche „Fakten“ zu erklären:

> The only reality of which we can meaningfully speak about consists of interlocking patterns of actual and potential justification and explanation, actions and reactions. The key then is simply to recognise that it is a basic fact about us that everyday forms of training and interaction do succeed in perpetuating practices of various sorts. (Bernasconi-Kohn 2007a, 85)

Bernasconi-Kohns Behauptung ist sichtlich, dass Bourdieus Auffassung von Regeln und Regelfolgen mit einem solchen Bild inkompatibel ist.

5.3. Gegen Bernasconi-Kohns kripkeanische Kritik

Behält Bernasconi-Kohn Recht, muss Bourdieus „Theorie der Praxis“ aufgegeben werden, weil sie letztlich Kripkes skeptischen Einwänden unterliegt. Zwar meint Bernasconi-Kohn offenbar, dass Bourdieus „empirische“ Arbeiten von diesem Schluss verschont bleiben können,[392] aber

---

[390] „[O]nce we see that insofar as explanations refer to normativity-determining facts, they refer to nothing real, the problem of the dialectical relationship between subjectivism and objectivism fuelling Bourdieu's project very quickly evaporates.“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 83)

[391] „[W]hilst our fact based view of rule-following leads us to assume that it is rules (or principles) that explain our agreement in practice, the truth of the matter is really the other way around, it is our agreement in practice that sustains our rules and rule-governed practices“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 85).

[392] Es ist bemerkenswert, dass Bernasconi-Kohn das vernichtende Ergebnis seiner „kripkeanischen“ Kritik nur auf Bourdieus „Theorie der Praxis“, nicht aber auf seine empirischen Arbeiten angewandt wissen will. Von der Kritik betroffen sei nur „his theoretical aim of finding a ‚praxeological solution' to the subjectivism vs. objectivism antimony [sic!]“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 85, Fn. 7). Davon sollen Bourdieus empirische Arbeiten getrennt werden: „[T]o the extent that Bourdieu's expansive writings in ethnography, education, culture and sociology can be separated from his praxeological theory, I do not think Wittgenstein's rule-following considerations necessarily tell against much of Bourdieu's impressive and insightful work in these areas.“ (ibid.). Es ist allerdings fraglich, ob tatsächlich in dieser Weise „zwei Teile“ von Bourdieus Werk „getrennt“ werden können. Die im ersten Teil vorgelegte Darstellung spricht deutlich gegen die Möglichkeit einer solchen Trennung.

Bourdieus „theoretisches Projekt“ wäre aufgrund der von Kripke aufgeworfenen Probleme in jedem Fall zum Scheitern verurteilt. Wie ist diese zweifellos fundamentale Kritik nun zu bewerten?

Bernasconi-Kohn bringt in seiner Diskussion eine Reihe von ineinander verschachtelten Einwänden gegen Bourdieu vor. Er erwägt immer wieder Möglichkeiten, wie Bourdieu Kripkes Skeptiker entgehen könnte, verwirft diese aber wieder, weil sie in jeweils neue Schwierigkeiten führen. Diese Struktur kann etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: „Sofern Bourdieu einen reduktiven Dispositionalismus vertritt, fällt er in der Bereich von Kripkes Kritik; sofern er einen reduktiven Dispositionalismus durch eine intentionale Auffassung von Dispositionen vermeiden kann, gerät er in einen Zirkel; sofern er diesen Zirkel durch die Theorie der Inkorporierung vermeiden kann, gerät er in einen Regress“. Die Abwehr dieser Kritik wird jeder einzelnen dieser Aussagen entgegentreten. Bernasconi-Kohn ist in nahezu allen Punkten seiner Darstellung Bourdieus sowie in den Schlüssen, die er daraus zieht, zu widersprechen.

Folgende Thesen sollen gegen Bernasconi-Kohn vertreten werden: (1) Bourdieu ist *kein* „Bedeutungsdeterminist“, er vertritt *kein* „fact-based model of rule-following“. Sein Projekt besteht *nicht* in einer „Ontologie des Sozialen“. (2) Bourdieus relational-dispositionalistische Auffassung des Regelfolgens ist *keine* Form des „reduktiven Dispositionalismus“. Dies geht aus einem angemessenen Verständnis der Relation von Habitus und Feld (und Kapital) hervor. (3) Es hat keinen Sinn, die Dispositionen des Habitus *entweder* „nicht-intentional“ *oder* „intentional“ zu verstehen. Sofern die Dispositionen „intentional“ sind, sind sie dies in einem anderen Sinn als Bernasconi-Kohn denkt. Nach diesem neuen Verständnis der Dispositionen erübrigt sich das Problem einer „zirkulären“ Konzeption von Normativität. (4) Die Annahme der Inkorporierung von Dispositionen und „praktischen Schemata“ führt *nicht* in einen infiniten Regress. Dieser Einwand beruht auf einer „intellektualistischen“ Auffassung der praktischen Schemata. (5) Bourdieu nimmt keine „Extension“ Wittgensteins vor; er knüpft nicht in erster Linie an Wittgensteins vermeintliche „Lösung“ des Problems des Regelfolgens an. – Von all diesen Punkten ist zweifellos der erste am entscheidendsten. Er wird hier dementsprechend den meisten Platz einnehmen. Sofern nachgewiesen werden kann, dass Bourdieu kein „tatsachenbasiertes Modell des Regelfolgens“ vertritt, liegt seine Auffassung nicht im „Einzugsbereich“ von Kripkes skeptischer Herausforderung. Die Frage, ob er einen „reduktiven Dispositionalismus“ vertritt würde sich damit bereits erübrigen; sie kann aber auch für sich genommen verneint werden. Dass Bourdieus Auffassung in einigen Hinsichten tatsächlich mit Kripkes *nicht*-„bedeutungsdeterministischer“ „skeptischer Lösung“ kompatibel sein könnte, soll nach der Kritik an Bernasconi-Kohns Einwänden zumindest angedeutet werden.

Bourdieu ist kein *„Bedeutungsdeterminist“*

Ist Bourdieu tatsächlich, wie Bernasconi-Kohn es darstellt, einem „fact-based model of rule-following“ bzw. einem „Bedeutungsdeterminismus“ verpflichtet? Man muss sich zunächst vor Augen führen, was Bernasconi-Kohn in Anschluss an Kripke genau unter „Bedeutungsdeterminismus“ versteht. In der ausführlicheren Version seiner Kritik (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 50–82) versucht Bernasconi-Kohn nachzuweisen, dass Bourdieus Theorie des Habitus (mit Ausnahme von einem einzigen) alle Elemente eines „Bedeutungsdeterminismus“ aufweist. Die Elemente sind – zunächst unabhängig von Bourdieu – folgende (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 19–26):[393]

(1) Lernen durch Extrapolation: Regeln und Bedeutungen werden durch Extrapolation auf der Grundlage einer endlichen Menge von Beispielen erlernt.

(2) Begreifen (*grasping*) als mentaler Zustand: Eine Regel, einen Begriff, eine Bedeutung begreifen (*grasp*) bedeutet einen bestimmten mentalen Zustand haben.

(2.1) Mentaler Zustand als Ursache: Der mentale Zustand (des Erfassens) ist „Ursache“ des Verhaltens (der Antwort).

(2.2) Mentaler Zustand als Anleitung und Norm (*guide*): Der mentale Zustand „leitet“ (*guide*) das Verhalten im normativen Sinn; er zeigt, was getan werden *soll*.

(3) Unmittelbares Wissen (*immediate knowledge*) des mentalen Zustands: Der bedeutungskonstitutive mentale Zustand ist den Handeln unmittelbar zugänglich, kann ausgesprochen werden (z. B. dass man Addition mit ‚+‘ meint).

(4) Der mentale Zustand als Erklärung von übereinstimmendem Verhalten (auf Grundlage von 2.1 und 2.2): Übereinstimmung im Verhalten wird durch Hinweis auf einen gemeinsamen mentalen Zustand erklärt.

(5) Der mentale Zustand als „Rechtfertigung“ des Verhaltens (auf Grundlage von 2.1 und 2.2): Das Verhalten (die Antwort) ist durch den bedeutungskonstitutiven Zustand gerechtfertigt.

(6) Privatheit des bedeutungskonstitutiven Zustands: Das Erfassen und Anwenden der Regel betrifft allein den Regelfolger; es enthält keinen Bezug auf andere oder eine Gemeinschaft.

(7) Objektivität: Der bedeutungskonstitutive mentale Zustand legt alle (potentiell unendlich viele) Anwendungen der Regel in allen möglichen Kontexten fest; er „enthält“ diese Anwendungen bereits in eigentümlicher (*queer*) Weise.

[393] Bernasconi-Kohn knüpft hier unmittelbar an die Darstellung Kuschs an, vgl. Kusch 2006, 3–12.

(8) Wahrheitskonditionale Semantik: Bedeutungszuschreibungen sind wahr aufgrund von „Tatsachen", die ihre Wahrheitsbedingungen angeben (vgl. Kapitel 5.1).[394]

Bernasconi-Kohn versucht zu belegen, dass Bourdieus Theorie des Habitus alle diese Punkte, mit Ausnahme von (3), erfüllt bzw. zumindest eine theoretische Rekonstruktion dieses intuitiven „bedeutungsdeterministischen" „Bildes" bieten will.[395] In jedem einzelnen Punkt ist ihm zu widersprechen:

(1) Lernen durch Extrapolation: Nach Bernasconi-Kohn vertritt Bourdieu die Auffassung, dass wir anhand von endlich vielen Beispielen bestimmte „Prinzipien" oder „Regeln"[396] lernen, d. h. sie „erfassen" und „begreifen" (*grasp*), und sie daraufhin in unendlich vielen neuen Fällen anwenden können. Als Beleg führt er Bourdieus Darstellung des Erwerbs von Dispositionen und Schemata anhand eines bereits symbolisch strukturierten Materials an (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 72, 2007b, 61–62).[397] – Bernasconi-Kohns Vorstellung, dass durch die Konfrontation mit strukturiertem Material (in ganz unterschiedlichen Bereichen der Praxis) ein Prinzip „begriffen" oder „erfasst" (*grasp*) wird, das dann in neuen Situationen „angewandt" wird, erscheint unangemessen „intellektualistisch". Durch Ausgesetztsein und „Familiarisierung" mit in bestimmter Weise strukturierten Praxisbereichen werden vielmehr Dispositionen und Schemata „eingeprägt", ohne dass jemals so etwas wie ein „Begreifen" eines Prinzips nötig ist. Übertragen wird nicht ein „Begriff", den man entweder hat oder nicht, sondern eine „praktische Beherrschung", die besser oder schlechter sein kann, ein Können oder ein *modus operandi*. Es kann also *nicht* gesagt werden, dass nach Bourdieu durch Extrapolation aus endlich vielen Beispielen ein „Begreifen" eines Prinzips stattfindet und dieses Prinzip dann auf neue Fälle „angewandt" wird.[398] Auf den erkenntnistheoretischen Status der „Prinzipien" und Schemata, wird gleich noch zurückzukommen sein.

---

[394] Dieser Punkt wird von Bernasconi-Kohn in der Auseinandersetzung mit Bourdieu nicht weiter behandelt. Er kann auch hier fallengelassen werden.

[395] Im Aufsatz deutet Bernasconi-Kohn nur ein Erfüllen von Punkten (1), (2), (4) und (7) an (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 72): Bourdieu nehme an, dass ein „Prinzip" (die Schemata) durch Extrapolierung aus endlichem Material erlernt werde (1); dass es durch die Akteur/innen „erfasst" (*grasp*) werde (2); dass dieses Prinzip die Praktiken *erklären* könne (4); dass dieses Prinzip die Korrektheit aller zukünftigen Anwendungen garantiere (7).

[396] „Bourdieu stresses that what we acquire through this process is a set of practice-generating rules" (Bernasconi-Kohn 2007b, 62). An anderen Stellen ist sich Bernasconi-Kohn aber offenbar bewusst, dass Bourdieu ein solches Bild zurückweist: „Bourdieu dismisses the notion of habitus-as-rules as being the result of an ‚intellectual bias'" (Bernasconi-Kohn 2007b, 62).

[397] Die bereits angeführte Stelle lautet: „[L]e matériel qui se propose à l'apprentissage est le produit de l'application systématique d'un petit nombre de principes pratiquement cohérents et, dans sa redondance infinie, il livre la *raison* de toutes les séries sensibles qui sera appropriée sous forme d'un principe générateur de pratiques organisées selon la même raison" (SP, 124–125).

[398] Diese Interpretation orientiert sich sichtlich am Erlernen expliziter Regeln. Bourdieu hat nicht, wie Kripke (vgl. WRPL, 7), das Lernen expliziter Regeln anhand von endlich vielen Beispielen im Sinn, das dann in einem

(2) Das bedeutungskonstitutive Faktum als mentaler Zustand: Bernasconi-Kohn ist in diesem Punkt nicht explizit, er interpretiert den Habitus aber unmissverständlich als „bedeutungsdeterminierendes Faktum“ und nimmt offenbar an, dass er als „mentaler Zustand“ (oder als Äquivalent eines mentalen Zustands) aufgefasst werden kann: „The habitus […] represents Bourdieu’s meaning-constituting fact – it encapsulates the ‚principles which generate and organize practices and representations‘“ (Bernasconi-Kohn 2007b, 60). Dies bringt, wie sich zeigt, einige Missverständnisse mit sich.

(2.1 und 2.2) Der mentale Zustand als Ursache und Norm: Nach Bernasconi-Kohn sind die Dispositionen bzw. Prinzipien sowohl Ursache als auch Norm bzw. Anleitung der Handlungen der Akteur/innen (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 64–66).[399] Er führt hier vor allem Bemerkungen Bourdieus zum „praktischen Sinn“ an, die suggerieren, dass der praktische Sinn die Handlungen der Akteur/innen einerseits „verursacht“ und andererseits „leitet“. – Es wurde ausführlich dargestellt (vgl. Kapitel 3.2), dass Bourdieu mit der Logik dispositioneller Handlungen versucht, den Gegensatz von „Ursachen“ und „Gründen“ zu überwinden. Handlungen auf der Grundlage von Dispositionen sind demnach *weder* rein „kausal“ *noch* rein „rational“ zu verstehen. Bernasconi-Kohn interpretiert hier Bourdieus „Weder-noch“ fälschlich als ein „Sowohl-als-auch“. Ein weiteres Problem besteht aber in der exklusiven Betrachtung der Dispositionen.[400] Für sich genommen, können die Dispositionen weder „verursachend“ noch „leitend“ sein, sondern sie werden dies nur im Zusammentreffen mit einer bestimmten Situation (einem spezifischen Zustand eines Feldes).

(3) Unmittelbares Wissen des mentalen Zustands: Nur in diesem Punkt weicht Bourdieu nach Bernasconi-Kohn vom bedeutungsdeterministischen Bild ab. Die praktischen Schemata sind introspektiv nicht zugänglich, können von den Akteur/innen nicht explizit gemacht und ausgesprochen werden (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 64). Das bedeute auch, dass bewusste mentale Zustände für Bourdieu nicht als bedeutungskonstitutives Faktum in Frage kommen: „Conscious, contentful mental states can therefore never act as the ultimate ‚generating principle‘ of our practices.“ (Bernasconi-Kohn 2007b, 63) – Bernasconi-Kohn unterschätzt die Tragweite dieses Aspekts der Schemata. Darauf ist am Ende zurückzukommen.

„Erfassen“ der Regel resultiert. Ihn interessiert vielmehr die „Übertragung“ von Dispositionen und Schemata, die niemand jemals „erfasst“ oder „angewandt“ haben muss.

[399] „[T]he dispositions of the habitus are assumed to be both responsible for ‚causing‘ an agent’s practices and, at the same time, directing them with respect to what is ‚sensible‘ or ‚reasonable‘“ (Bernasconi-Kohn 2007b, 64).

[400] „[F]or Bourdieu, all that is sociologically significant about individual agents – be it their thoughts, perceptions, or actions – is explained by the habitus“ (Bernasconi-Kohn 2007b, 66).

(4) Das bedeutungskonstitutive Faktum als Erklärung: Nach Bernasconi-Kohn erklärt Bourdieu die Übereinstimmungen im Verhalten durch „Internalisierung“ desselben bedeutungskonstitutiven Faktums (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 58). Er schreibt Bourdieu hier das Bild einer von allen verinnerlichten, nicht-bewussten musikalischen Partition zu, die das Verhalten verursacht und leitet. – Der Beleg, den Bernasconi-Kohn für die Zuschreibung dieser Position anführt, ist nicht überzeugend. Bernasconi-Kohn nennt eine Stelle aus Wacquants Einleitung zu *Réponses*, die wiederum Bourdieu zitiert, der von einer „espèce de partition non écrite selon laquelle s'organisent les actions des agents qui croient improviser chacun leur mélodie“ (zitiert nach R, 17) spricht. Aber die Darstellung Bourdieus bezieht sich an dieser Stelle nur auf das erste Moment des „Objektivismus“, das im weiteren Verlauf durch eine „Objektivierung“ der Position des Beobachters überwunden werden muss. Diese Auffassung Bourdieu zuzuschreiben, ist also schlicht falsch. Es handelt sich um eine Vorstellung, die Bourdieu ausdrücklich überwinden will. Wie gezeigt wurde (vgl. Kapitel 2.3), unterzieht er eben jene Theorie der Praxis als „Exekution“ einer (geteilten) Partition oder einer *langue* einer fundamentalen Kritik. Die Übereinstimmung im Verhalten wird nicht durch Verinnerlichung und „Begreifen“ eines Prinzips erklärt, sondern durch die Aneignung von relativ ähnlichen Dispositionen unter bestimmten, mit anderen geteilten objektiven Existenzbedingungen (vgl. SP, 100–101).

(5) Der mentale Zustand als Rechtfertigung: Nach Bernasconi-Kohn „rechtfertigen“ die praktischen Schemata in Bourdieus Konzeption die Handlungen der Akteur/innen. Er weist auf eine Stelle hin, in der die Rede davon ist, dass bestimmte Repräsentationen und Riten die bestehende Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern in der kabylischen Gesellschaft „rechtfertigen“ (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 66, vgl. SP, 356). – Diese Stelle zeigt nicht, dass der Bezug auf praktische Schemata irgendein Verhalten oder eine bestimmte Antwort rechtfertigt, sondern dass Arbeitsteilung wie Repräsentationen nach denselben Schemata organisiert sind und die Repräsentationen (etwa in der Form von Sprichwörtern, die dem Mann das Draußen, der Frau das Drinnen zuweisen) die bestehende Arbeitsteilung legitimieren und verstärken. Es ist im Übrigen nicht klar, wie die praktischen Schemata für die Akteur/innen eine rechtfertigende Funktion erfüllen könnten, wenn sie doch nur in der sozialwissenschaftlichen Konstruktion der Praxis gewonnen werden und den Akteur/innen selbst nicht explizit zugänglich sind.

(6) Privatheit des bedeutungskonstitutiven Zustands: Nach Bernasconi-Kohn genügt es, die Dispositionen der Akteur/innen für sich genommen zu kennen, um ihre Handlungen zu verstehen.[401] Die Interaktion zwischen Akteur/innen spiele keine essentielle Rolle, denn sie sei nur unter Voraussetzung eines bereits individuell angeeigneten Habitus möglich.[402] – Dem ist entgegenzusetzen, dass der Habitus nur in Interaktionen mit anderen erworben wird und nur in solchen Interaktionen und in einer spezifischen Situation des Feldes, d. h. in Relation zur spezifischen Positionierung anderer Akteur/innen, „agiert". Bernasconi-Kohns Interpretation der Schemata als „privat" scheint eine Konsequenz seiner ausschließlichen Konzentration auf den Habitus zu sein. Noch eine weitere Überlegung spricht gegen diese Zuschreibung: Tatsächlich sind die Dispositionen als das Ergebnis von „Ausgesetztsein", Übung und einem spezifischen „Training" in den biologischen Individuen verankert. Wenn dieser Umstand aber bereits genügt, um das Kriterium der „Privatheit" zu erfüllen, könnte man ebenso Kripkes „brute inclinations" „Privatheit" vorwerfen, denn auch sie werden individuell durch Training und Interaktionen angeeignet (vgl. WRPL, 89–90). Dies ist sicherlich nicht in Bernasconi-Kohns Sinn.

(7) Objektivität des bedeutungskonstitutiven Faktums: Nach Bernasconi-Kohn vertritt Bourdieu die Ansicht, dass der Habitus als bedeutungskonstitutives Faktum die (korrekten) Handlungen in allen zukünftigen Situationen eindeutig festlegt.[403] Bernasconi-Kohn führt eine Stelle an, der zufolge die praktischen Schemata „korrekte" Handlungen über die Zeit hinweg erzeugen: „For Bourdieu there are incontrovertibly normativity-determining facts which ‚guarantee the ‚correctness' of practices and their constancy over time …'" (Bernasconi-Kohn 2007a, 72). – Zunächst ist diese Belegstelle nicht überzeugend.[404] In der englischen Übersetzung steht anstelle von „conformité" „correctness", was Bernasconi-Kohns These vom Habitus als einem „normativity-determining fact" zu belegen scheint. „Konformität" der Praxis ist aber nicht hinreichend, um von „Korrektheit" der Praxis zu sprechen. Bloße Konformität (*fit*) ist, wie Bourdieu mit Quine betont, noch kein Geleitetsein durch ein Prinzip (*guide*). Entscheidender noch ist aber der erneute Hinweis auf die Relation von Habitus und Feld: Es kann nicht behauptet

[401] „[B]ourdieu's account is perfectly compatible with the idea that we can understand a social actor's role or participation in a practice purely by reference to their individually held dispositions" (Bernasconi-Kohn 2007b, 67).

[402] „[F]or Bourdieu social interaction cannot be constitutive of the habitus, as the very possibility of successful inaction presupposes it" (Bernasconi-Kohn 2007b, 67).

[403] „Bourdieu […] captures the closely related meaning-determinist intuition of ‚Objectivity' in arguing that the role achieved by objective structures is that of ‚guarantee[ing] the ‚correctness' of practices and their constancy of time […]'" (Bernasconi-Kohn 2007b, 58).

[404] Sie lautet vollständig: „Il [der Habitus, MS] assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps" (SP, 91).

werden, dass die Dispositionen oder praktischen Schemata alle zukünftigen Handlungen eindeutig festlegen. Nur unter bestimmten Bedingungen, in Konfrontation mit einem bestimmten Feld erzeugt der Habitus überhaupt vorhersehbare Ergebnisse (vgl. Kapitel 3.1). Sofern er mit Bedingungen zusammentrifft, die von seinen Erzeugungsbedingungen abweichen, ist das Verhalten schwer vorwegzunehmen. Es ist zudem nicht gesagt, dass der Habitus unter diesen Umständen „sinnvolles" oder „korrektes" Verhalten hervorbringen wird.

Die Art und Weise, wie Bernasconi-Kohn versucht, Bourdieus Theorie des Habitus als „Bedeutungsdeterminismus" zu qualifizieren, ist also nicht überzeugend. Sofern die vorgebrachten Einwände stichhaltig sind, kann Bourdieus Auffassung dem von Bernasconi-Kohn skizzierten Bild nicht subsumiert werden. Das prinzipielle Problem von Bernasconi-Kohns Kritik scheint darin zu bestehen, dass er Dispositionen und praktische Schemata als in irgendeiner Weise mentalen Zuständen äquivalent zu verstehen versucht. Dadurch hat er die Tendenz zu einer „intellektualistischen" oder „repräsentationalistischen" Lesart von Dispositionen und Schemata (vgl. Punkte 1, 2, 4, 5). Diese Lesart gerät im Punkt (3) „Unmittelbares Wissen" an ihre Grenzen und tatsächlich muss Bernasconi-Kohn hier ein Abweichen vom Bedeutungsdeterminismus konzedieren. Doch was er auf die Nicht-Erfüllung einer einzigen Bedingung des Bedeutungsdeterminismus zu beschränken versucht, weist in Wahrheit auf eine tieferliegende Inkompatibilität mit mehreren Annahmen des Bedeutungsdeterminismus hin. Denn Bourdieu geht es nicht bloß darum, dass *bewusste* mentale Zustände nicht als Prinzipien des Handelns in Frage kommen, sondern dass die Praxis *überhaupt nicht* als von mentalen Zuständen (bewusst oder unbewusst) geleitet gedacht werden kann.[405] Wenn Bernasconi-Kohn Bourdieu so liest als würde die Bedeutung der Handlungen durch *unbewusste* mentale Zustände festgelegt, entspricht dies eben dem „intellektualistischen" Strukturalismus, den Bourdieu durch die Logik dispositioneller Handlungen zu überwinden versucht.

Nicht nur sind Bernasconi-Kohns Belege für eine bedeutungsdeterministische Lesart wenig überzeugend. Einige Stellen bei Bourdieu sprechen geradewegs *gegen* eine Interpretation seiner Auffassung als „Bedeutungdeterminismus" oder „fact-based view of rule-following". Führt man sich seine Aussagen über die Bedeutung von rituellen Symbolen, sprachlichen Zeichen und Wörtern vor Augen, scheint die Vorstellung unangemessen, dass die Dispositionen des Habitus als „bedeutungskonstitutive Fakten" eindeutig die Bedeutung und die zukünftige Verwendung eines Zeichens festlegen. Vor allem betont Bourdieu immer wieder, dass die „Bedeutung" eines Zeichens nur in Relation zu einer bestimmten Situation festgelegt wird: „[L]e sens

[405] Das schließt nicht aus, dass mentale Zustände in der Hervorbringung der Praxis eine Rolle spielen; aber sie müssen selbst als Produkt oder Ausdruck bestimmter Dispositionen aufgefasst werden.

d'un symbole n'est jamais complètement déterminé que dans et par les actions où on le fait entrer" (SP, 429). Bourdieu bewegt sich hier in sichtlicher Nähe zu Wittgensteins Überlegungen zur „Familienähnlichkeit": „[L]e même mot reçoit un sens très différent dans chacun de ses grands domaines d'utilisation tout en demeurant dans les limites d'une ‚famille de significations'" (SP, 424). Die Bedeutung eines Zeichens besteht nach Bourdieu – gut wittgensteinianisch – in seinem „Gebrauch" in unterschiedlichen Kontexten und Interaktionen. Man kann diese Aussagen Bourdieus zumindest als Hinweis dafür nehmen, dass er *nicht* die Ansicht vertritt, dass es ein „Faktum" (Dispositionen) gibt, das für sich allein die Bedeutung eines Zeichens in allen Situationen eindeutig festlegt.[406]

Bernasconi-Kohns Zuschreibung eines „fact-based model of rule-following" hat sichtlich mit seiner „ontologisierenden" Lesart Bourdieus zu tun. Bourdieus Theorie wird als eine „ontologische Theorie des Sozialen", „sozialer Ordnung" und der „Normativität der Praxis" präsentiert. Der Habitus identifiziere, so Bernasconi-Kohn, eine „tiefere ontologische Ebene" (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 72) und dies wird manchmal sogar mit der Suche nach „metaphysischen" Prinzipien der Praxis gleichgesetzt (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 70, 85). In dieser Interpretation findet eine „Essentialisierung" und „Ontologisierung" des Habitus statt, die verkennt, dass es sich bei diesem Begriff ursprünglich und primär um ein sozialwissenschaftliches Instrument handelt, das – wie Bourdieu immer wieder betont (vgl. etwa R, 115) – anhand bestimmter theoretischer und forschungspraktischer Probleme entwickelt wurden und in erster Linie zur Lösung und Vermeidung bestimmter *wissenschaftlicher* Probleme dienen sollte (vgl. SP, 49, CD, 54–55).

Es soll natürlich nicht geleugnet werden, dass Bourdieu den „ordnenden Prinzipien" der Praxis eine gewisse Realität zuspricht (vgl. etwa SP, 22). Zugleich muss aber im Auge behalten werden, wie diese Prinzipien – die praktischen Schemata – im wissenschaftlichen Prozess konstruiert und in der Erklärung der Praxis verwendet werden. Bourdieu betont selbst, dass die von ihm konstruierten „generativen Modelle" *nicht* die „realen" Prinzipien des Handelns darstellen:

> [E]n tant que modèle d'une pratique qui n'a pas pour principe ce modèle, le schéma et toutes les oppositions […] ne valent qu'aussi longtemps qu'ils sont tenus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des modèles logiques rendant raison de la manière à la fois la plus cohérente et la plus économique du plus grand nombre possible de faits observés. […] [C]es modèles deviennent faux et dangereux dès qu'on les traite comme des principes réels des pratiques, ce qui revient, inséparablement, à surestimer la logique des pratiques et à laisser échapper ce qui en fait le principe véritable (SP, 24–25).

[406] In dieselbe Richtung gehen auch die Stellungnahmen zu sprachlicher Bedeutung in Bourdieus Sprachsoziologie (vgl. Bourdieu 1982, 14–17).

Hier zeigt sich deutlich, dass Bourdieu nicht an einer „Ontologie des Sozialen“ interessiert ist, sondern in erster Linie theoretische Werkzeuge für eine empirische Soziologie bereitstellen will. Dies spricht gegen eine „ontologische“ Interpretation der „praktischen Schemata“ als bedeutungskonstitutive „Fakten“.

Bourdieu vertritt* keinen *reduktiven Dispositionalismus

Mit der Widerlegung der Zuschreibung eines „Bedeutungsdeterminismus“ würde sich die Frage, ob Bourdieu einen „reduktiven Dispositionalismus“ als Antwort auf den Skeptiker vertritt, eigentlich bereits erübrigen. Aber Bernasconi-Kohns Überlegungen in diese Richtung sind auch für sich genommen zu kritisieren. Wie dargestellt, erwägt er die Relation zwischen Habitus, Feld und Dispositionen, kommt schließlich aber zum Schluss, dass allein die Dispositionen des Habitus „generativ“ seien und also sie allein als „bedeutungskonstitutive Fakten“ und als Grundlage der Normativität der Praktiken in Frage kommen. Bourdieu vertrete einen „reduktiven Dispositionalismus“ und falle Kripkes Einwand zum Opfer, der Dispositionalismus könne die Normativität von Regeln und Bedeutungen nicht erfassen (vgl. Kapitel 5.1).

Zunächst ist Bernasconi-Kohns Interpretation der Relation von Habitus, Feld und Kapitel zu kritisieren. Er liest die erwähnte Formel aus *La distinction* „[(habitus) (capital)] + champ = pratique“ (Bourdieu 1979, 112) als eine Funktion: „Praxis“ ist eine Funktion der Argumente „Habitus“, „Feld“ und „Kapital“ (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 78–79). Bernasconi-Kohn behandelt dabei die drei „Faktoren“ auf der linken Seite als voneinander unabhängig: „[O]bserved practices are partly a function of the game being played, and partly the relative capital that agents playing the game possess“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 79). Dies entspricht aber nicht Bourdieus Auffassung der Relation von Habitus und Feld.[407] Nach Bourdieu besteht, wie dargestellt wurde (vgl. Kapitel 3.1), eine genetische Beziehung zwischen Habitus und Feld[408] – und in einem gewissen Sinn auch zwischen Habitus und Kapital[409]. Die Momente Habitus, Feld und Kapital sind also nicht als voneinander unabhängige „Größen“ zu verstehen, die „zusammenwirken“, um die beobachtbare Praxis hervorzubringen. Habitus und Feld sind im Gegenteil voneinander „abhängig“: Der Habitus beruht auf den spezifischen „Konditionierungen“ innerhalb eines Feldes; das Feld „wirkt“ nur, indem es durch die Schemata des Habitus wahrgenommen wird.

[407] Es erscheint im Übrigen wenig hilfreich, die genannte Formel Bourdieus aus ihrem Kontext in *La distinction* zu reißen: Was Bourdieu an dieser Stelle vorschlägt, ist *nicht* eine „Theorie der Praxis“, sondern eine Formel für die empirische Erklärung der Einheitlichkeit und Diversität von Praktiken im Rahmen eines „Lebensstils“.

[408] Bernasconi-Kohn spricht diesen Punkt selbst in einem anderen Kontext an, vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 81.

[409] Man kann hier an die Abhängigkeit der Dispositionen von der Position im Feld, das heißt einer Position innerhalb der Kapitalverteilung, denken. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Relation von Habitus und Feld.

Dies hat Konsequenzen für Bernasconi-Kohns Annahme, die „Faktoren“ Feld und Kapital spielten keine Rolle in der „Hervorbringung“ „korrekter“ Praxis. Bernasconi-Kohn behauptet, weder Feld noch Kapital seien erforderlich, um das Erlernen der Spielregeln und das regelkonforme Spielen des Spieles zu verstehen (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 79). Dem kann nun entgegengehalten werden, dass die Dispositionen weder in ihrem Erwerb noch in ihrer „Anwendung“ unabhängig vom Feld verstanden werden können. Natürlich werden die Praktiken letztlich von disponierten Individuen hervorgebracht – darauf scheint Bernasconi-Kohns Überlegung, dass letztlich nur die Dispositionen „generativ“ seien, abzuzielen. Aber schon diese Hervorbringung der Praktiken kann nur in Relation zu einem Feld verstanden werden: Die Dispositionen werden nur in bestimmter Weise in einer bestimmten Situation in einem bestimmten Feld aktiv; die Strukturen und Anforderungen dieses Feldes werden umgekehrt nur gemäß der „Logik“ eines gegebenen Systems von Dispositionen „aktiviert“.

Fragt man sich wie Bernasconi-Kohn, worauf in diesem Prozess die „Normativität“ der Praktiken begründet ist, muss man wohl sagen, dass auch sie nur aus dem Zusammentreffen von Habitus und Feld, nicht aber aus den Dispositionen allein zu verstehen ist. Zwar spricht Bourdieu tatsächlich davon, dass „Normativität“ in den Dispositionen „abgelegt“ ist (vgl. WSSS, 352). Aber „deponiert“ wurde diese Normativität in den Dispositionen nur durch „Konditionierungen“ innerhalb des Feldes und einer regelgeleiteten Praxis; zudem braucht es ein Feld, dessen Anforderungen dieser inkorporierten Normativität gewissermaßen entsprechen. Wie aus Bourdieus Auffassung des Regelfolgens deutlich wurde (vgl. Kapitel 3.2), besitzt die Regel „determinierende“ und „leitende“ Kraft nur für Akteur/innen, die mit den entsprechenden Dispositionen und Schemata ausgestattet sind und die Regel „erkennen“ und „anerkennen“. Diese Schemata wurden aber gerade im Umgang mit der Regel im Feld erworben. Wie bereits in der Widerlegung der „bedeutungsdeterministischen“ Interpretation zeigt sich, dass die Dispositionen allein kein „bedeutungsdeterminierendes Faktum“ liefern. „Normativität“ oder „Bedeutung“ wird also nach Bourdieu nicht auf Dispositionen „reduziert“. Versteht man die Relation von Habitus und Feld richtig, kann Bourdieus Dispositionalismus nicht als reduktiv bezeichnet werden.

Was bedeutet dies letztlich angesichts von Kripkes Einwand, der Dispositionalismus könne die Normativität von Aktivitäten des Regelfolgens nicht erfassen? Diese Normativität muss bei Bourdieu nicht auf das Faktum, dass die Akteur/innen disponiert sind, in bestimmter Weise zu handeln, zurückgeführt werden. Die Dispositionen sind gewissermaßen Dispositionen zu „normativen“ Praktiken, aber nur in einem nach bestimmten „Normen“ organisierten Feld. Außerhalb dieses Feldes sichern die Dispositionen des Habitus keineswegs die „Korrektheit“ der

Handlungen. Die mögliche Kompatibilität dieses Ansatzes mit Kripkes skeptischer Lösung wird noch hervorzustreichen sein.

Die Intentionalität der Dispositionen ist* nicht *zirkulär

Schon durch eine angemessenere Auffassung der Relation von Habitus und Feld wäre also die Zuschreibung eines reduktiven Dispositionalismus zurückzuweisen. Bernasconi-Kohn selbst führt eine andere Möglichkeit an, wie Bourdieu den Einwänden gegen den reduktiven Dispositionalismus entgehen könnte: Sofern die Dispositionen des Habitus als „intentional" bzw. „normativ" verstanden werden, würde sich der Normativitätseinwand gegen den Dispositionalismus erübrigen. Die Dispositionen wären *per definitionem* Dispositionen zu normativem Verhalten, etwa zu unterscheiden zwischen „korrekt" und „inkorrekt". Diese Option führt nach Bernasconi-Kohn aber direkt in einen Zirkel, in dem die Normativität der Dispositionen vorausgesetzt wird, um die Normativität der Praktiken zu erklären.

Zunächst ist Bernasconi-Kohns Gegenüberstellung von „intentionalen" und „nicht-intentionalen" Dispositionen in Frage zu stellen. Seiner Darstellung nach finden sich in Bourdieus Werk zwei mehr oder weniger inkompatible Auffassungen von Dispositionen: Einerseits werden sie, so Bernasconi-Kohn, als körperliche Automatismen beschrieben, die letztlich auf physikalische Eigenschaften rückführbar sind; andererseits sollen sie Dispositionen zu intentionalen Zuständen wie Denken, Fühlen, Meinen sein. Tatsächlich besteht aber für Bourdieu kein Widerspruch zwischen einer nicht-intentionalen und einer intentionalen „Beschreibung" der Dispositionen. Er betont *zugleich*, dass Dispositionen als neurophysiologische Prozesse beschrieben werden können,[410] und dass sie in intentionalen Zuständen resultieren. „Nicht-intentionale" und „intentionale" Beschreibungen von Dispositionen schließen sich nicht aus: Warum sollte eine Disposition, die ein physikalisches Äquivalent besitzt, nicht *zugleich* eine Disposition zu bestimmten intentionalen Zuständen und Handlungen sein? Die rein nicht-intentionale Lesart der Dispositionen, unter der man Bernasconi-Kohn zufolge Bourdieu einen „reduktiven Dispositionalismus" zuschreiben könnte, ist jedenfalls nicht mit Bourdieus Charakterisierung des Habitus vereinbar. Die Verankerung der Dispositionen im Körper, die Bernasconi-Kohn als Beleg für diese Lesart anführt (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 80, Bernasconi-Kohn 2007b, 68), schließt eine „intentionale" Auffassung (zumindest in Bernasconi-Kohns Sinn) nicht aus: Die körperlichen Haltungen und Dispositionen „induzieren" nach Bourdieu gerade intentionale Zustände, Gefühle, Vorstellungen und Gedanken (vgl. SP, 116).

[410] „Nier l'existence de dispositions acquises, c'est, quand il s'agit d'êtres vivants, nier l'existence de l'apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques." (MP, 197–198)

Wie steht es nun mit dem Vorwurf, die intentionale Auffassung von Dispositionen führe in einen Zirkel? Nach Bernasconi-Kohn sind Dispositionen „intentional“ (bzw. normativ), wenn sie Dispositionen *zu* intentionalen (bzw. normativen) Zuständen und Handlungen sind (Meinen, Denken, Fühlen, Unterscheiden zwischen „korrekt“ und „inkorrekt“). Tatsächlich kann die „Intentionalität“ oder „Normativität“ von Dispositionen aber in einer anderen Weise verstanden werden, die nicht die „Normativität“ voraussetzt, die gerade erklärt werden soll. Dies legt zumindest eine ausführliche Analyse der Logik dispositioneller Handlungen nahe (vgl. E. Bourdieu 1998, bes. 119–127). Unabhängig davon, ob Dispositionen, Dispositionen *zu* intentionalen Zuständen sind, ist ihnen eine „Intentionalität“, eine „Gerichtetheit“ oder ein „teleologischer Charakter“ schon durch die Art und Weise ihrer Aneignung und ihre Funktionsweise eigen. Dispositionen können als „intentionale“ oder „teleologische“ Prinzipien verstanden werden, die das Ergebnis einer strukturierenden Einwirkung sind und jenseits der bewussten Intentionen der Akteur/innen agieren:

> Une disposition est active […] en tant que principe intentionnel: tout se passe comme si, avant même d’agir sur son comportement, elle imposait à l’agent un certain nombre de choix, imprimant, par là, une structure ou un cadre préalable à tous ces actes. […] [Q]u’il s’agisse du problème à résoudre, des moyens employés ou même du stimulus qui la „déclenche“, la disposition opère, chaque fois, un tri, selon ses normes propres (E. Bourdieu 1998, 119).

Die „Intentionalität“ von Dispositionen zeigt sich also in drei Hinsichten (vgl. E. Bourdieu 1998, 119–120): (1) Die Disposition „wählt“ den Stimulus, der sie auslöst (und schließt andere aus) (vgl. Kapitel 3.1). (2) Die Disposition „wählt“ „Ziele“ jenseits der Intentionen der Akteur/innen (und schließt andere aus). (3) Die Disposition „wählt“ bestimmte Mittel zur Erreichung dieser Ziele (und schließt andere aus). – Diese Momente sind das Produkt einer strukturierenden Einwirkung: „Il y a donc, au principe de toute pratique dispositionelle, un travail intentionnel de structuration et de délimitation du champ d’action à l’intérieur duquel la disposition intervient.“ (E. Bourdieu 1998, 121). Wichtig ist dabei die Präzisierung, dass diese Einwirkung keineswegs immer intentional sein muss: „[I]l n’est pas nécessaire, dans les faits, que l’apprentissage soit guidé par des intentions explicites“ (E. Bourdieu 1998, 127). Werden Dispositionen als „intentionale Prinzipien“ aufgefasst, müssen dementsprechend auch die Erklä-

rungen durch Dispositionen als teleologische Erklärungen bzw. Erklärungen durch „finale Ursachen“ aufgefasst werden (vgl. E. Bourdieu 1998, 122–127). Dispositionen wären so finale Ursachen, die nicht als „Ziele“ repräsentiert werden.[411]

Natürlich sind alle diese Annahmen kontrovers und müssten für sich genommen diskutiert werden (vgl. E. Bourdieu 1998, 266–267). Zugleich scheinen sie aber einen Weg anzuzeigen, wie Bourdieus wiederkehrende Charakterisierung des Habitus als „finalité sans fins“ (vgl. SP, 86, CD, 20), „intentionnalité sans intentions“ (CD, 22) und letztlich „régularité sans règles“ in der Logik dispositioneller Handlungen theoretisch begründet werden könnte. Die Intentionalität der Dispositionen führt, so verstanden, jedenfalls *nicht* in einen Zirkel. Die „Normativität“ der Dispositionen wird nicht einfach angenommen, sondern sie beruht auf einer strukturierenden Einwirkung – sei sie intentional, wie in expliziten Lernvorgängen, oder nicht-intentional, wie im Fall des bloßen „Ausgesetztseins“ in eine strukturierte Umgebung. Diese Entgegnung auf Bernasconi-Kohns Vorwurf der Zirkularität kommt letztlich dem Ausweg nahe, den er selbst in Form von Bourdieus Theorie der Inkorporierung der Strukturen skizziert.

Praktische Schemata führen* nicht *in einen Regress

Nach Bernasconi-Kohn bietet Bourdieus Auffassung der Sozialisierung als „Inkorporierung von objektiven Strukturen“ eine Möglichkeit, der Zirkularität intentionaler Dispositionen zu entkommen. Denn Bourdieu könne so erklären, wie die körperlichen Dispositionen ihre „intentionalen“ Eigenschaften erhalten und müsse diese nicht schlicht voraussetzen (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 81). Nach Bernasconi-Kohn führt diese Erklärung aber letztlich in einen Regress: Die verinnerlichten „Prinzipien“ und der vergangene Gebrauch sind demnach unterschiedlich interpretierbar und können nicht eindeutig festlegen, wie in einem neuen Fall korrekt vorzugehen ist. Sie bedürften weiterer „Interpretation“, welche aber wiederum in unterschiedlicher Weise „interpretiert“ werden könnte etc. Gegen diesen Einwand können zwei Überlegungen angeführt werden:

(1) Die Annahme, praktische Schemata werden „begriffen“ (*grasp*) und seien unterschiedlichen Interpretationen zugänglich, beruht auf einer falschen „intellektualistischen“ Lesart der Schemata. Dieser Punkt wurde bereits in Zusammenhang mit dem „Bedeutungsdeterminismus“ deutlich. Die praktischen Schemata sind, wie Bourdieu vielfach betont, eben *nicht* wie Regeln, Symbole oder andere „Repräsentationen“ zu denken, die unterschiedlich interpretiert werden können. Das körperliche „Besitzen“ der praktischen Schemata ist nicht nach dem Modell des

[411] „Une fin peut agir sans être l’objet d’une représentation, en particulier quand elle est le produit d’un processus d’habituation ou de conditionnalisation, analogue au mécanisme de la sélection naturelle.“ (E. Bourdieu 1998, 127)

Begreifens (*grasp*) einer Regel oder eines Begriffs zu verstehen. Die Schemata werden im Umgang mit Regeln und Regularitäten, aufgrund von „Training" und „Ausgesetztsein" „einverleibt", wie Bernasconi-Kohn richtig feststellt (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 82). Doch „Inkorporierung" bedeutet eben *mehr* als bloß „Internalisierung", wie Bernasconi-Kohn sie auffasst: Das, was „inkorporiert" wird, gehorcht einer spezifisch praktischen, quasi-körperlichen, jedenfalls aber *nicht*-repräsentationalen Logik, die zu beschreiben schon kaum anders als negativ möglich ist (vgl. SP, 135). Bereits Bernasconi-Kohns Frage, wie „the practice-generating principles we supposedly interiorise at the level of the body can tell us what to do at the next new case" (Bernasconi-Kohn 2007a, 83) enthält die falsche Optik, dass Prinzipien „begriffen" wurden und nun in einem „neuen" Fall „angewandt" werden sollen. Die „praktischen Schemata" so zu interpretieren, bedeutet, sie in gewisser Weise mit der „generativen Formel" oder dem „synoptischen Schema" zu verwechseln, das die Sozialwissenschaftler/innen zur Erklärung und Rekonstruktion der Praxis konstruieren, das aber eben *nicht* das tatsächliche, körperlich-praktische Prinzip des Handeln darstellt.[412]

Dabei sind die Dispositionen und Schemata als „generative Prinzipien" von vornherein eben so konzipiert, dass sie durch ihre „Übertragbarkeit" via Analogie den Umgang mit einer unendlichen Zahl von immer neuen Fällen ermöglichen.[413] Die praktischen Schemata sollen gerade eine Antwort auf jenen Regress der Deutungen sein, den Bernasconi-Kohn gegen sie zu wenden versucht: Sie sollen jene Ebene der „pratique pure sans théorie" erfassen, auf die noch die explizitesten Regeln in ihrer Befolgung angewiesen sind (vgl. ETP, 301). Praktische Schemata und Dispositionen führen also *nicht* in einen Regress der Deutungen, weil sich in der „praktischen Logik" von vornherein gar nicht die Frage ihrer „Anwendung" oder „Interpretation" stellt.[414]

(2) Bernasconi-Kohns Kritik erscheint zudem nicht konsistent. Falls der Regress der Deutungen auch auf der Ebene von Dispositionen greift, ist nicht einzusehen, wie Kripkes skeptische Lösung, für die Bernasconi-Kohn sich schließlich ausspricht, davon ausgenommen sein

---

[412] „[L]a logique pratique […] a pour principe, non cette formule, mais ce qui en est l'équivalent pratique, c'est-à-dire un système de schèmes capables d'orienter les pratiques sans accéder à la conscience autrement que de manière intermittente et partielle" (SP, 438).

[413] Ob die Umsetzung der Schemata in einem bestimmten Fall dann als „korrekt" bezeichnet wird, hängt einerseits davon ab, ob überhaupt eine kodifizierte Regel (etwa die offizielle „Regel", die Parallelkusine zu heiraten) und damit eine „explizite Normativität" (vgl. CD, 98) vorhanden ist; und andererseits davon, ob die Akteur/innen dazu in der Lage sind, durch „Offizialisierungsstrategien" die „objektive Bedeutung" der Handlung so weit zu „manipulieren", dass sie als Regelbefolgung erscheint. Als tatsächlich „neuer" Fall wäre mit Bourdieu wohl nur das Zusammentreffen mit einer von den Entstehungsbedingungen der Dispositionen wesentlich abweichenden Situation zu bezeichnen: In diesem Fall sichern die Dispositionen keineswegs ein „korrektes" oder auch nur „konformes" Verhalten.

[414] Diese Überlegungen lassen sich auch gegen Gerrans 2005 wenden (vgl. Kapitel 4).

sollte. Denn ebenso wie die Dispositionen und praktische Schemata werden die „primitive inclinations“ Kripkes (vgl. WRPL, 91) durch „Training“ und Interaktion mit anderen erworben (vgl. WRPL, 89–90). Bernasconi-Kohn sagt selbst über Kripkes Lösung: „The key […] is simply to recognise that it is a basic fact about us that everyday forms of training and interaction do succeed in perpetuating practices of various kinds.“ (Bernasconi-Kohn 2007a, 85) Wenn demnach ein bestimmtes Training zu regulärem Verhalten (auf der Grundlage von regulären Neigungen) führen kann, warum sollten die „praktischen Schemata“ Bourdieus – die ebenso auf „Ausgesetztsein“, „Training“ und pädagogischer Intervention beruhen – davon ausgenommen sein? Müsste, sofern das Regressargument gegen die praktischen Schemata greift, nicht genau derselbe Einwand gegen das „Training“ Bernasconi-Kohns (und Kripkes) vorgebracht werden? Woher wüssten wir, wie unser vergangenes „Training“ zu „deuten“ und in neuen Fällen „anzuwenden“ sei? Wenn Bernasconi-Kohn aber meint, dass sich dieses Problem im Fall von Kripkes „inclinations“ nicht stellt, kann er das Regressargument auch nicht auf Bourdieus Dispositionen und praktischen Schemata anwenden. – Auch der letzte Punkt von Bernasconi-Kohns Kritik an Bourdieu scheint also nicht stichhaltig.

Bourdieu knüpft* nicht *an Wittgensteins „Lösung“ an

Schließlich muss im Licht der angebotenen Darstellung von Bourdieus „Verwendung“ Wittgensteins (vgl. Kapitel 2.5) auch Bernasconi-Kohns Behauptung widersprochen werden, Bourdieu sehe seine Praxeologie als eine „Extension“ von Wittgenstein. Nach Bernasconi-Kohns Darstellung schreibt Bourdieu Wittgenstein irrtümlicherweise eine „bedeutungsdeterministische“ Lösung des Problem des Regelfolgens durch angeeignete Dispositionen zu und meint, an diese Lösung anknüpfen zu können (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 71). Diese Interpretation von Bourdieus Bezug auf Wittgenstein kann in zwei Hinsichten kritisiert werden:

(1) Die Vorstellung, Bourdieu unternehme eine einfache „Extension“ Wittgensteins, ist unzutreffend. Es konnte gezeigt werden (vgl. Kapitel 2.5), dass Bourdieu nicht um eine konsequente Weiterentwicklung irgendwelcher Wittgenstein zugeschriebenen Doktrinen bemüht ist, sondern Wittgenstein zur Lösung spezifischer Probleme in unterschiedlichen Kontexten „gebraucht“. In der Auseinandersetzung mit Bloor und Lynch spricht er sich ausdrücklich gegen „empirische Erweiterungen“ Wittgensteins aus. Sofern er in diesem Kontext selbst eine solche „Extension“ vorschlägt, geschieht dies unter Vorbehalten: Bourdieus „Extension“ stellt mehr einen „kreativen Gebrauch“ Wittgensteins dar, der nicht den Anspruch erhebt, mit den Intentionen Wittgensteins übereinzustimmen, sondern sich in erster Linie durch die Produktivität der von Wittgenstein inspirierten „Forschungswerkzeuge“ rechtfertigen will.

(2) Ebenso unangemessen scheint die Vorstellung, Bourdieu knüpfe direkt an eine Wittgenstein zugeschriebene „dispositionalistische Lösung“ an. Es konnte gezeigt werden (vgl. Kapitel 2), dass Bourdieus Rezeption Wittgensteins wesentlich vielfältiger ist. Bourdieu nimmt unterschiedliche Momente von Wittgensteins Spätphilosophie auf: seine Unterscheidung der Bedeutungen von „Regel“, seine Auffassung von „Grammatik“ (in Zusammenhang mit dem Problem der Historizität der Vernunft), seine Problematisierung des Verhältnisses zwischen Handelnden und außenstehenden Beobachter/innen (vgl. Croce 2015), vor allem aber seinen „Anti-Intellektualismus“ in der Auffassung der Praxis (vgl. Ambroise 2004). An keiner Stelle schreibt Bourdieu Wittgenstein eine bestimmte, dispositionalistische Auffassung der Praxis zu. Er verwendet ihn vielmehr stets, um Fehler und Missverständnisse zu *vermeiden*, sei es eine intellektualistische Auffassung der Praxis, eine substantialistische Interpretation des Wortes „unbewusst“ oder eine essentialistische Auffassung der Mathematik. Die Gemeinsamkeit der Verwendungen Wittgensteins bei Bourdieu besteht, könnte man sagen, in ihrer *therapeutischen* Absicht. Bernasconi-Kohns These ist mit diesem vielgestaltigen „Gebrauch“ nicht vereinbar.

Die Anwendbarkeit Kripkes auf Bourdieu

Die „kripkeanische Kritik“ Bernasconi-Kohns enthält – so viel geht aus der vorangehenden Diskussion hervor – keine entscheidende Widerlegung von Bourdieus „Theorie der Praxis“. Der Versuch, Kripke gegen Bourdieu auszuspielen, scheint zu scheitern. Die genauere Untersuchung der Einwände lässt dabei den Eindruck entstehen, dass eine Konfrontation von Kripke und Bourdieu einen beträchtlichen Aufwand an „Konstruktion“ erfordert. In vielen Fällen, vor allem im Versuch, Bourdieu einen „Bedeutungsdeterminismus“ zuzuschreiben, haben sich die Konstruktionen Bernasconi-Kohns als nicht tragfähig erwiesen. Es scheint so, als ließe sich Bourdieus Theorie der Praxis nicht ohne Weiteres in das Prokrustesbett der sprachphilosophischen Debatten um Bedeutung, semantische Normativität und Regelfolgen zwängen. Damit steht die Frage im Raum, ob Kripke überhaupt auf Bourdieu „anwendbar“ ist. Sind ihre jeweiligen Fragestellungen vergleichbar oder zumindest ähnlich genug, um aufeinander bezogen zu werden? Oder steht und fällt die Konfrontation mit der Annahme, Bourdieu vertrete eine „wittgensteinianische“ Theorie? Bernasconi-Kohns „Anwendung“ Kripkes auf Bourdieu erscheint jedenfalls wenig überzeugend. Die Voraussetzung dieser Anwendung scheint darin zu bestehen, dass er Bourdieus „Theorie der Praxis“ als Versuch interpretiert, die „Normativität“ von Praktiken in irgendeiner Weise „ontologisch“ zu begründen. Es ist äußerst fraglich, ob Bernasconi-Kohn damit die Fragestellungen trifft, die Bourdieus Theorie der Praxis tatsächlich motivieren (vgl. Kapitel 2.3).

In diesem Zusammenhang stellt sich die allgemeinere Frage, ob Kripkes sprachphilosophische Überlegungen zum Regelfolgen Konsequenzen für die Sozialwissenschaften haben. Tatsächlich ist Bernasconi-Kohns Kritik an Bourdieu in einen umfassenderen Versuch eingebettet, die – vor allem negativen – Folgen von Kripkes skeptischer Herausforderung für sozialwissenschaftliche Theorien abzuwägen (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 1–13, 164–222). Es werden dabei weitreichende Konsequenzen für die Sozialwissenschaften angenommen: „[I]f our beliefs about rule-following are mistaken, then the proposed descriptions, explanations, and solutions premised on these beliefs are bound to be to some extent mistaken, too" (Bernasconi-Kohn 2007b, 8). Aber lässt sich, was von „sprachlicher Bedeutung" gilt, unmittelbar auf „normative Praktiken" und „soziale Ordnung" umlegen, wie Bernasconi-Kohn es suggeriert (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 70, 73)? Ist es zutreffend, dass normativ evaluierbare Praktiken den Hauptgegenstand der Sozialwissenschaften darstellen und können alle diese Praktiken als „rule-like" aufgefasst werden (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 70)? Sollte es tatsächlich so sein, dass sozialwissenschaftliche Theorien mit einer korrekten – philosophischen – Auffassung des Regelfolgens stehen und fallen? Alle diese Fragen würden eine ausführlichere Diskussion verdienen. Die Anwendung von Kripkes Auffassung des Regelfolgens auf die Sozialwissenschaften scheint jedenfalls umstritten.[415]

Die „Übereinstimmung" von Kripke und Bourdieu

Abschließend kann ein Vergleich von Bourdieus dispositionalistischer Theorie des Handelns und Kripkes skeptischer Lösung auf zweierlei hinweisen: Einerseits könnten – entgegen den Behauptungen Bernasconi-Kohns – durchaus gewisse Kompatibilitäten zwischen Bourdieu und Kripke bestehen; andererseits wird deutlich, dass Kripke und Bourdieu von verschiedenen „Erkenntnisinteressen" geleitet sind und sich ihre Projekte vielleicht im besten Fall komplementär zueinander verhalten. Als Ausgangspunkt der Betrachtung kann Kripkes Rede von „primitive inclinations" dienen. Wie dargestellt wurde (vgl. Kapitel 5.1), beruhen die Zuschreibungen von Bedeutung einerseits auf „primitiven" Neigungen der Regelfolger, bestimmte Antworten zu geben, und andererseits auf der ebenso „primitiven" Übereinstimmung in diesen Neigungen, die ein „brute empirical fact" darstellt. Unter „primitive" und „brute" wurde vor allem verstanden, dass die Neigungen und die Übereinstimmung nicht Folge des „Erfassens" (*grasp*) einer Bedeutung, eines Begriffs oder einer Regel sind; sie sind nicht in „intentionalen Begriffen" analysierbar. Nach Bernasconi-Kohn spricht die „Primitivität" dieser Neigungen unmittelbar gegen Bourdieus dispositionalistische Theorie der Praxis (vgl. Bernasconi-Kohn 2007a, 85). Er

[415] Vgl. die Kritik Gellners (1984) und die Hinweise in Bernasconi-Kohn 2007b, 7, Fn. 4.

wendet gewissermaßen Kripkes Aussage, dass keine „objektive Tatsache" unsere Übereinstimmung „erklären" könne, gegen Bourdieu.[416] Bereits Bourdieus Frage nach dem Prinzip von Regularitäten jenseits von bewusster Regelbefolgung (vgl. CD, 81) stünde nach dieser Interpretation in Widerspruch zu Kripkes Ablehnung einer „faktischen" Fundierung der „primitiven" Übereinstimmung und geriete auf die Bahn von „deep ontological explanations of social order (Bernasconi-Kohn 2007a, 81). Bourdieu überschreite damit, dieser Vorstellung folgend, eine „Grenze", die vom wittgensteinianischen Skeptiker aufgezeigt wurde. Er wolle das „erklären", was als „Gegebenes" schlicht hinzunehmen sei (vgl. PU, S. 572), nämlich die Übereinstimmung als „Lebensform".

Man kann sich fragen, ob diese Sichtweise zutrifft. Begeht man schon einen „Fehler" oder läuft man gleich wieder dem Skeptiker in die Arme, wenn man sich fragt, worauf Kripkes „brute fact" der Übereinstimmung beruht bzw. welche die Bedingungen der primitiven Neigungen und der Übereinstimmung in den Neigungen sind? Kripke stellt in gewisser Weise selbst eine Frage in diese Richtung: „In our own form of life, how does this agreement come about?" (WRPL, 99) Er beschreibt selbst, wie die primitiven Neigungen durch Training, pädagogische Intervention und Interaktionen mit anderen erworben werden, ohne dass an irgendeinem Punkt ein „Erfassen" eines Begriffs involviert sein muss (vgl. WRPL, 89–90, 99, vgl. auch Bernasconi-Kohn 2007a, 85). Könnte man aber nicht eben diese Prozesse als „Erwerb von Dispositionen" auffassen, ähnlich wie ihn Bourdieu versteht? Zu bemerken ist auch, dass sich die „Primitivität" der Neigungen und der Übereinstimmung in erster Linie auf eine „Nicht-Analysierbarkeit" in intentionalen Begriffen bezieht (vgl. WRPL, 91, 97, 109, Kusch 2006, 39, 41). Eine dispositionale Analyse dieser „Neigungen" wird aber nicht ausdrücklich ausgeschlossen. Kripke gibt an einer Stelle selbst, scheint es, eine „dispositionale Beschreibung" der primitiven Neigungen.[417] An einer anderen Stelle bemerkt er, dass die Primitivität der Neigungen nicht unbedingt eine kausale, neurophysiologische Erklärung unserer uniformen Rechenneigungen ausschließt (vgl. WRPL, 97, 100–101, Fn. 81); eine solche Erklärung sei nur nicht im Interesse Wittgensteins, er wolle sich auf eine solche Erklärung unserer Übereinstimmung „nicht verlassen".[418] Wäre dann aber nicht ebenso eine soziologische Erklärung der Übereinstimmung im Stil Bourdieus

[416] Die bereits zitierte Passage lautet: „There is no objective fact – that we all mean addition by ‚+', or even that a given individual does – that explains our agreement in particular cases." (WRPL, 97)

[417] „Of course, dispositionally speaking, the subject is indeed determined to respond in a certain way, say, to a given addition problem." (vgl. WRPL, 108)

[418] „The rough uniformities of our arithmetical behavior may or may not some day be given an explanation on the neurophysiological level, but such an explanation is not here in question." (WRPL, 97) Und zu Wittgensteins Auffassung der Übereinstimmung als „Urphänomen": „Although I do not think such remarks are meant to rule out ausal neurophysiological explanation of the uniformities, it does not appear, philosophically, that Wittgenstein wishes to *rely* on the concept of such neurophysiological explanations either." (WRPL, 101, Fn. 81).

denkbar, die *nicht* in Konflikt mit Kripkes skeptischer Lösung gerät? Die Frage nach den Bedingungen der primitiven Neigungen und der Übereinstimmung scheint jedenfalls *nicht* von vornherein ausgeschlossen.

Es kann also die Vermutung geäußert werden, dass Bourdieu genau an jenem Punkt ansetzen könnte, wo Kripke aufhört, nämlich bei den „primitive inclinations" und dem „brute empirical fact" der Übereinstimmung in den Antworten. Man kann sich hier eine Reihe von soziologisch interessanten Fragestellungen vorstellen, die nicht unbedingt in Widerspruch zu Kripkes Überlegungen stehen: Mit welchen sozialen Faktoren korrelieren diese „Neigungen"? Gibt es eine gewisse Einheitlichkeit oder Systematizität dieser Neigungen und wenn ja, auf welchen Bedingungen beruht sie? Wann und warum entstehen Konflikte zwischen den Neigungen? Was geschieht in diesen Situationen und wie werden sie „gelöst"? Welche Bedingungen bestehen für die „Durchsetzung" bestimmter Neigungen bzw. einer bestimmten „Übereinstimmung" in den Neigungen? Welche Rolle spielt hier die „Autorität" oder der „soziale Status" des Regelfolgers bzw. einer Gruppe von Regelfolgern? Kripke und Wittgenstein interessieren sich kaum für diese Aspekte. Aber dies muss nicht bedeuten, dass ein Interesse daran, wie Bernasconi-Kohn es suggeriert, bereits „illegitim" ist. Man kann diese Fragen stellen ohne gleich wieder in einen „reduktiven Dispositionalismus" zurückzufallen.[419]

Im Fall der „primitive inclinations" könnte man sich unter Umständen also eine „Arbeitsteilung" zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften vorstellen, bei der die Sozialwissenschaften dort „übernehmen", wo die sprachphilosophische Analyse endet. Eine mögliche Komplementarität zwischen Bourdieu und Kripke würde gerade darauf beruhen, dass beide letztlich unterschiedliche „Interessen" verfolgen: Auf der einen Seite steht die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit und Rechtfertigung von Aussagen über und Zuschreibungen von Bedeutung; der Versuch, philosophische Missverständnisse von sprachlicher Bedeutung zu vermeiden, führt zu den nicht weiter analysierbaren „Neigungen" der Handelnden und der „rohen Tatsache" ihrer Übereinstimmung. Auf der anderen Seite steht die Frage, wie, angenommen Individuen sind dazu in der Lage, über Training und Interaktionen Dispositionen und „primitive Neigungen" zu erwerben, die Herstellung, Reproduktion und Transformation sozialer Ordnung verstanden werden kann. Beide „Interessen" müssen nicht unbedingt in Konflikt miteinander geraten.

[419] Es muss dafür nicht angenommen werden, dass die Wahrheitsbedingungen von Bedeutungszuschreibungen im Vorhandensein von Dispositionen besteht, bestimmte Antworten zu geben. Die Vorstellung, dass die Übereinstimmung in den Neigungen oder Dispositionen umgekehrt die Grundlage für Bedeutungszuschreibungen ist, könnte durchaus mit Bourdieus Theorie der Kodifizierung vereint werden.

Es muss an dieser Stelle bei Andeutungen und Vermutungen bleiben. Einige weitere Anstrengungen wären nötig, um Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen Bourdieu und Kripke herauszuarbeiten.[420] Der Hinweis zur möglichen Kompatibilität von Bourdieus dispositionalistischer Handlungstheorie mit der skeptischen Lösung konnte aber zumindest zeigen, dass die beiden Ansätze, trotz aller Differenzen, womöglich nicht so gegensätzlich sind, wie Bernasconi-Kohn es darstellt.

Konklusion

Im vorliegenden Kapitel wurde eine Gegenüberstellung von Bourdieus Theorie der Praxis und Kripkes skeptischer Interpretation des Regelfolgens unternommen. Als Ausgangspunkt dafür diente Bernasconi-Kohns kripkeanische Kritik, die versucht, Bourdieus Praxeologie unter „Anwendung" von Kripkes Regelskepsis die Grundlage zu entziehen. Die Einwände Bernasconi-Kohns wurden einer detaillierten Analyse unterzogen und in allen wesentlichen Punkten widerlegt. Die zwei wichtigsten Ergebnisse der vorgetragenen Kritik sind: Erstens, Bourdieus relational-dispositionalistische Theorie des Handelns kann *nicht* als „bedeutungsdeterministische" Konzeption aufgefasst werden und kommt damit als Gegner Kripkes nicht in Frage; zweitens, sie entspricht *nicht* einem „reduktiven Dispositionalismus" und unterliegt somit auch nicht den von Kripke gegen diese Position vorgebrachten Einwänden. Für das Scheitern von Bernasconi-Kohns Kritik scheinen zwei Umstände entscheidend: Erstens legt er eine zu „intellektualistische" Lesart von Dispositionen und Schemata an den Tag, die der spezifisch praktischen Logik dispositioneller Handlungen nicht gerecht wird; dies geht mit einer „Essentialisierung" des Habitus einher, die vergisst, dass es sich hier in erster Linie um ein begriffliches Werkzeug für die sozialwissenschaftliche Forschung handeln soll. Zweitens ignoriert er, wie viele andere Kritiker Bourdieus (vgl. Kapitel 4), die komplexe Relation von Habitus und Feld und verfehlt damit einen wesentlichen Aspekt von Bourdieus Handlungstheorie. Die fehlschlagenden Versuche Bernasconi-Kohns, Bourdieu auf Kripkes Fragestellungen zu beziehen, gaben schließlich Anlass, nach der Anwendbarkeit Kripkes auf Bourdieu und nach den unterschiedlichen sie leiten-

[420] Zu berücksichtigen wäre in einer weiteren Diskussion etwa Kripkes Kritik an der „generativen Grammatik" Chomskys. So bemerkt Kripke: „Modern transformational linguistics, inasmuch as it explains all my specific utterances by my ‚grasp' of syntactic and semantic rules generating infinitely many sentences with their interpretation, seems to give an explanation of the type Wittgenstein would not permit." (WRPL, 97, Fn. 77) Auch Bourdieu scheint die hier angesprochene Vorstellung eines „impliziten" Erfassens (*grasp*) von „Regeln" abzulehnen. Kripke macht aber noch ein weiteres Problem aus, das Bourdieu beschäftigt: „The problems are compounded if, as in linguistics, the rules are thought of as tacit, to be reconstructed by the scientist and *inferred* as an *explanation* of behavior." (WRPL, 31, Fn. 22) Dieser Umstand ist es gerade, der Bourdieu Anlass zu seinem Vorwurf des „Intellektualismus" gegen Chomsky gibt (vgl. SP, 64). Man könnte also versuchen, einen Dialog zwischen Kripke und Bourdieu über die Auseinandersetzung mit der generativen Grammatik zu herzustellen.

den „Interessen“ zu fragen. Es wurde skizziert, wie vielleicht gerade aufgrund dieser unterschiedlichen Interessen eine Kompatibilität zwischen Bourdieus dispositionalistischer Handlungstheorie und Kripkes skeptischer Lösung bestehen könnte.

Mit der Widerlegung Bernasconi-Kohns sind natürlich nicht alle Möglichkeiten erschöpft, wie Kripke gegen Bourdieu gewendet werden könnte. Um überzeugend zu zeigen, dass sich Bourdieu nicht nur Kripkes Kritik entzieht, sondern auch eine (direkte oder skeptische) Antwort auf das von ihm formulierte Regelparadox geben kann, wäre einige weitere Arbeit nötig. Es wäre etwa genauer zu untersuchen, mit welchen Positionen in der Sekundärliteratur zu Kripke und zum Problem des Regelfolgens Bourdieus Auffassung Ähnlichkeiten aufweist: Könnte er etwa jenen zugerechnet werden, die versuchen, das Problem der Normativität durch Dispositionen höherer Ordnung zu lösen (vgl. Stueber 2006, Kusch 2006, 68–69); oder jenen, die eine Lösung in einer neuen Konzeption von Dispositionen suchen (vgl. Kusch 2006, 119–123); oder jenen, die Versuche in die Richtung eines „kommunalen Dispositionalismus“ unternehmen (vgl. Kusch 2006, 69–70, 123–125); oder wäre Bourdieu statt einer Form des Dispositionalismus überhaupt ein „semantischer Primitivismus“ zuzuschreiben, wie es Bernasconi-Kohn erwägt (vgl. Bernasconi-Kohn 2007b, 71)? Mittels solcher Vergleiche könnte Bourdieus Auffassung besser in die bestehende Literatur zu Kripke und zum Regelfolgen eingebettet werden. Weitere Arbeit wäre schließlich auch nötig, um die prinzipielle Frage zu klären, ob Kripke und Bourdieu überhaupt sinnvoll miteinander ins Gespräch gebracht werden können. In diesem Zusammenhang wäre jedenfalls genauer zu bestimmen, welche „Erkenntnisinteressen“ sie jeweils verfolgen, wo diese Interessen sich überschneiden und wo sie voneinander abweichen. Die Analyse der Einwände Bernasconi-Kohns sollte zumindest gezeigt haben, dass die Vorstellung einer direkten „Widerlegung“ Bourdieus durch Kripke nicht plausibel ist.

6. Konklusion und Ausblick

Ergebnisse

Die vorliegende Arbeit verfolgte zwei umfassende, voneinander relativ unabhängige Ziele. Das erste Ziel war exegetischer Natur, betraf also die Interpretation von Bourdieus Werk. Das zweite Ziel war, in einem bescheidenen Sinn, systematischer Natur und bezog sich auf die Klärung spezifischer Probleme, die in der Konfrontation Bourdieus mit Kripkes Regelparadox auftreten. Die Ergebnisse der Arbeit in beiden Bereichen können nun folgendermaßen zusammengefasst werden:

(1) Das erste Anliegen der Arbeit bestand darin, eine umfassende Darstellung von Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln, Regularitäten und Regelfolgen zu bieten. Zu diesem Zweck wurden unterschiedliche Kontexte in Bourdieus Werk isoliert und im Detail analysiert (vgl. Kapitel 2). Das Thema Regeln und Regelfolgen konnte dabei als eigenständiger Problemkomplex rekonstruiert werden, der das Werk Bourdieus von seinen Anfängen bis zu seinem Ende durchzieht. Aus der Analyse der Kontexte wurde einerseits ersichtlich, dass die Thematik, in Abhängigkeit von den jeweiligen Forschungsproblemen, unterschiedliche Gestalt annimmt; Bourdieus Nachdenken über Regeln und Regelfolgen kann daher nur schwer auf *ein* Thema reduziert werden. Andererseits wurde die wegweisende Rolle von Bourdieus ursprünglicher Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff im Zusammenhang von Heirat und Verwandtschaft deutlich. Bourdieus Überlegungen zu Regeln und Regelfolgen sind in seinen empirisch-ethnologischen Arbeiten zu diesem Thema verankert, zum Teil in den konkreten Forschungsproblemen, die Deszendenz- und Allianztheorie in der Verwandtschaftsethnologie aufwarfen. Die Untersuchungen Bourdieus zu Heirats- und Verwandtschaftsregeln enthalten gewissermaßen eine „theoretische Matrix“, in der sich sein weiteres Nachdenken über Regeln und Regelfolgen bewegt. Es konnte so in einigen Fällen nachgewiesen werden, dass sich wichtige Themen aus den frühen verwandtschaftsethnologischen Studien bis in die letzten Arbeiten zur Wissenschaftssoziologie fortsetzen (etwa die „Strategien zweiter Ordnung“ oder die „symbolische Macht“ offizieller Regeln).

Eine übergreifende Darstellung, die sowohl Bourdieus empirische Untersuchungen als auch seine späten Arbeiten zur Wissenschaftssoziologie berücksichtigt und zusammenführt, war in dieser Form in der Literatur bisher nicht verfügbar. Durch die Berücksichtigung der empirischen Arbeiten konnten tatsächlich einige Themen sichtbar gemacht werden, die unter den Kommentatoren bisher wenig oder gar keine Aufmerksamkeit gefunden hatten (die Strategien zweiter Ordnung, die symbolische Wirksamkeit der Regel, die Anerkennung der Regel oder die Theorie der Kodifizierung). Der Befund des zentralen Stellenwerts der ethnologischen Arbeiten

fügt sich in ein Bild, das andere Arbeiten in den letzten Jahren gezeichnet haben: Demzufolge ist die Bedeutung von Bourdieus frühen Arbeiten in Algerien für die weitere Entwicklung seiner Theorie kaum zu überschätzen (vgl. Schultheis 2000, 2003, 2013). Die hier unternommene Aufarbeitung der Studien zu Verwandtschaft und Heirat kann in diesem Sinn als ein Versuch verstanden werden, der Entstehung und realen Dynamik von Bourdieus Werk in Bezug auf das Thema Regeln und Regelfolgen gerecht zu werden.

In Konfrontation mit der bestehenden Sekundärliteratur konnte sich die vorgeschlagene Darstellung durchaus bewähren (vgl. Kapitel 4). Sie diente mehrfach dazu, gewisse Einseitigkeiten und Missverständnisse in den Kommentaren und Kritiken Bourdieus zu identifizieren (etwa die Nichtbeachtung der Relation von Habitus und Feld). Eine Einseitigkeit bestand in der Betrachtung von Bourdieus Reflexionen über Regeln und Regelfolgen unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt seines Bezugs auf Wittgenstein. Hier konnte die Berücksichtigung von Bourdieus ethnologischen Arbeiten teilweise zu einer Verschiebung des Fokus führen, weg von der Referenz auf Wittgenstein und hin zu den konkreten Forschungskontexten, in die Bourdieus Nachdenken über das Thema eingebettet war. Auch wenn das Verhältnis Bourdieus zu Wittgenstein nicht im Zentrum der Untersuchung stand, konnte gerade durch die Analyse unterschiedlicher Kontexte, gewissermaßen als Nebenprodukt, ein im Vergleich zu den verfügbaren Darstellungen differenzierteres Bild von Bourdieus „Gebrauch“ Wittgensteins entstehen.

Neben der Untersuchung der Kontexte, wurde im Rahmen der Darstellung zudem eine systematische Rekonstruktion von Bourdieus Auffassungen von Regeln, Regularitäten und Regelfolgen geboten (vgl. Kapitel 3). Daraus gingen vor allem folgende Erkenntnisse hervor: Erstens ist für Bourdieus positive Auffassungen von Regeln und Regelfolgen ein Verständnis des Erwerbs und der Funktionsweise von Dispositionen unerlässlich. Zweitens müssen diese Dispositionen stets in Relation zu einer Situation oder einem „Feld“ gesehen werden. Bourdieus Ansichten wurden insofern als „dispositionalistisch“ und „relational“ bezeichnet. Vor allem der zweite Moment wird, wie sich im zweiten Teil der Arbeit mehrfach zeigte, in der Sekundärliteratur nicht ausreichend zur Kenntnis genommen.

(2) Das zweite Anliegen der Arbeit bestand darin, Bourdieus Auffassung des Regelfolgens mit derjenigen Kripkes zu konfrontieren und Bourdieu gegen die kripkeanische Kritik Bernasconi-Kohns zu verteidigen (vgl. Kapitel 5). In Gestalt von Bernasconi-Kohns Ausführungen wurde eine Möglichkeit präsentiert, wie Kripkes Überlegungen auf Bourdieus Theorie der Praxis bezogen und schließlich gegen Bourdieu gewendet werden könnten. Als entscheidend erwiesen sich hier die Fragen, ob Bourdieu eine „bedeutungsdeterministische“ Auffassung der

„Normativität“ sozialer Praktiken vertritt; ob seine dispositionalistisch-relationale Handlungstheorie einem „reduktiven Dispositionalismus“ entspricht; ob die Dispositionen des Habitus „intentional“ oder „nicht-intentional“ zu verstehen sind; und ob die „praktischen Schemata“ einem „Regress der Deutungen“ unterliegen. In allen diesen Punkten wurde Bernasconi-Kohn widersprochen. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Widerlegung sind, dass Bourdieu nicht ohne Weiteres den „bedeutungsdeterministischen“ Gegnern Kripkensteins zugeordnet werden kann; und dass seine Auffassungen nicht unmittelbar den Einwänden Kripkes gegen den Dispositionalismus unterliegen. Für beide Ergebnisse ist Bourdieus Auffassung der Dispositionen und der Relation von Habitus und Feld entscheidend. Zuletzt wurde ein Versuch unternommen, aufzuzeigen, dass die Ansätze Bourdieus und Kripkes womöglich nicht so unvereinbar sind, wie es auf den ersten Blick und vor allem nach der Kritik Bernasconi-Kohns scheinen mag. Es wurde angesichts des Scheiterns von Bernasconi-Kohns Interpretation Bourdieus die Frage gestellt, ob Bourdieu und Kripke überhaupt sinnvoll aufeinander bezogen werden können. Durch die vorgetragenen Entgegnungen wurde die mit durchaus fundamentalem Anspruch auftretende Kritik Bernasconi-Kohns vorerst abgewehrt.

Wie eingeräumt wurde, bedürfte eine gründliche Konfrontation von Kripke und Bourdieu noch einiger weiterer Arbeit. Vor allem müsste ein Vergleich beider Positionen auch unabhängig von Bernasconi-Kohns Interpretation erfolgen. Es wäre etwa weiter zu überlegen, wie Bourdieu Kripkes Normativitätseinwand gegen den Dispositionalismus begegnen könnte. Was aus der vorgelegten Diskussion aber sicherlich hervorgehen kann, ist, dass eine „Widerlegung“ Bourdieus durch Kripke nicht so offensichtlich ist, wie es vielleicht scheinen mag, wenn man sich allein daran orientiert, dass Bourdieu eine dispositionalistische Handlungstheorie vertritt und Kripke gerade eine dispositionalistische Auffassung des Regelfolgens widerlegt. Die Grundvoraussetzung für eine Widerlegung Bourdieus durch Kripke wäre nicht zuletzt eine überzeugende Interpretation Bourdieus, die plausibel macht, das Kripkes Fragen auf Bourdieus Arbeiten anwendbar sind.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit können letztlich knapp in der Form von drei – recht unterschiedlichen – Thesen zusammengefasst werden: (1) Bourdieus frühe ethnologische Arbeiten zu Heirat und Verwandtschaft stellen den Ausgangspunkt und die theoretische Matrix für seine Reflexionen über Regeln, Regelmäßigkeiten und Regelfolgen dar. Demgegenüber besitzt der Bezug auf Wittgenstein nachgeordnete Bedeutung. (2) Die Funktionsweise und der Erwerb von Dispositionen und die spezifische Logik dispositioneller Handlungen ist für Bourdieus Auffassung von Regeln, Regularitäten und Regelfolgen ebenso essentiell wie die Relation

von Habitus und Feld, von Disposition und Situation. Der „relationale“ Charakter von Bourdieus Theorie wird von seinen Kritikern nicht ausreichend berücksichtigt. (3) Kripkes Regelskepsis ist – zumindest in der Gestalt von Bernasconi-Kohns Kritik – nicht in der Lage, Bourdieus Theorie der Praxis oder seine Auffassung des Regelfolgens zu widerlegen. Vor allem unterliegt Bourdieus Konzeption nicht ohne Weiteres Kripkes Einwänden gegen den Dispositionalismus.

Ausblick

Abschließend kann man sich fragen, in welche Richtungen die vorliegende Arbeit fortgesetzt, vertieft oder weiterentwickelt werden könnte. Im Rahmen der Untersuchung wurde relativ heterogenes Material zusammengestellt. Dieses Material reichte von konkreten Problemen ethnologischer Theorien der Verwandtschaft und Heirat bis zu fundamentalen Fragen der philosophischen Semantik. Eines der Anliegen der Arbeit war es tatsächlich, die ganze Breite von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff und der daran anknüpfenden Debatten zu erfassen. Zweifellos wäre eine vollständigere Synthetisierung dieses Materials möglich und wünschenswert. Jedenfalls könnte die Arbeit, entsprechend der Verschiedenheit des Materials, in recht unterschiedliche Richtungen fortgesetzt werden. Für eine Reihe von Projekten könnte sie eine notwendige oder zumindest nützliche Vorarbeit darstellen:

(1) Bourdieu, Kripke und das Problem des Regelfolgen: Ein erster Bereich, in dem die Arbeit fortgesetzt werden könnte, zeichnete sich bereits im letzten Kapitel ab. An die Auseinandersetzung mit Bernasconi-Kohn anknüpfend könnte eine tiefergehende Einbettung von Bourdieus Auffassungen in die bestehende Literatur zu Wittgenstein, Kripke und dem Problem des Regelfolgens versucht werden. Die nächsten Schritte in diese Richtung wurden bereits in der Konklusion zu Kapitel 5 skizziert. In jedem Fall müsste eine solche Arbeit die Frage beantworten, ob und inwiefern Kripke auf Bourdieu „anwendbar“ ist und inwiefern ihre unterschiedlichen „Interessen“ einen Vergleich erlauben. In diesem Zusammenhang wäre auch die Frage nach den Konsequenzen von Kripkes Regelparadox für die Sozialwissenschaften in Anschluss an Bernasconi-Kohn weiter zu diskutieren. Die vorgelegte Arbeit wäre für ein solches Projekt eine unmittelbare Vorbedingung.

(2) Eine dispositionalistische Theorie des Handelns: Ein Schwerpunkt der gegenwärtigen Arbeit bestand darin, Bourdieus Begriff von Dispositionen besser zu verstehen und dabei vor allem den „relationalen“ Aspekt seiner Handlungstheorie nicht aus den Augen zu verlieren. Dabei wurde öfter auf den Versuch von E. Bourdieu (1998) hingewiesen, eine „kritische“ dispositionalistische Handlungstheorie zu entwickeln, die den üblicherweise gegen Dispositionen und dispositionelle Erklärungen vorgebrachten Einwänden entgeht. Das Verdienst dieses Beitrags ist es, sprachanalytische und wissenschaftsphilosophische Überlegungen mit der Analyse

der konkreten Verwendungsweisen von dispositionellen Begriffen und Erklärungen in den Sozialwissenschaften zu verbinden. Es wäre eine attraktive Möglichkeit, die vorliegende Arbeit in diese Richtung fortzusetzen. So könnte Bourdieus Handlungstheorie etwa besser in die bestehenden Debatten zu Dispositionen und dispositionellen Erklärungen in der Wissenschaftsphilosophie und der Handlungstheorie eingebettet werden. Es könnte auf diese Weise präzisiert werden, welche Art – oder womöglich welche unterschiedlichen Arten – von Dispositionen Bourdieu mit dem Habitus im Blick hat und welche konzeptuellen und forschungspraktischen Konsequenzen dies jeweils hat (vgl. Chauviré 1995). In dieser Hinsicht könnte man auf einige bereits bestehende Arbeiten zurückgreifen (vgl. Chauviré/Ogien 2003). Einige Momente der Dispositionen, die in der vorliegenden Untersuchung nur angesprochen werden konnten – ihre „Generativität", ihre „Übertragbarkeit", ihre „Zirkularität", ihre „Normativität", ihr „nicht-mechanischer" Charakter – könnten auf diese Weise ebenso besser verstanden werden wie die Relation von Dispositionen und Situation, von Habitus und Feld. All dies könnte letztlich wiederum Konsequenzen für Bourdieus Stellung zu Kripkes Kritik am Dispositionalismus haben.

(3) Bloor, Lynch, Bourdieu: Im Kontext von Bourdieus Wissenschaftssoziologie, seinem „historistischen Rationalismus", aber auch in der Frage des „Gebrauchs" Wittgensteins wurde immer wieder Bourdieus Kritik an Bloor und Lynch erwähnt. Die vorliegende Arbeit könnte in die Richtung einer systematischen Konfrontation der Positionen von Bloor, Lynch und Bourdieu fortgesetzt werden. Ausgehend von der Debatte zwischen Bloor und Lynch (vgl. Pickering 1992, 215–300) und dem verspäteten Kommentar Bourdieus (vgl. WSSS) wären die drei Standpunkte auf mehreren Ebenen kritisch miteinander zu vergleichen: die jeweilige Interpretation Wittgensteins bzw. des Problems des Regelfolgens; die jeweils daraus abgeleitete (oder zumindest vorgeblich damit kompatible) methodologische Ausrichtung in der Wissenschaftssoziologie; als Testfall die jeweilige Auffassung der Mathematik; und schließlich die unterschiedlichen Konzeptionen von sozialwissenschaftlicher Reflexivität. In dieser Gegenüberstellung könnte nicht nur Bourdieus Kritik an Bloors „Relativismus" klarer werden, sondern auch Bourdieus Kritik an Lynch als besonderer Fall seiner Ablehnung der Ethnomethodologie (vgl. etwa ETP, 237–241) verstanden werden. Ein Vorteil von Bourdieus Ansatz gegenüber den beiden anderen könnte darin bestehen, dass Bourdieu einen „differentiellen" Blick auf die wissenschaftliche Praxis anbietet: Die wissenschaftliche Praxis wird als eine Praxis wie andere verstanden; zugleich wird aber an ihrer Besonderheit festgehalten, die auf die spezifischen Mechanismen des wissenschaftlichen Feldes zurückgeführt wird. Bisher ist ein Vergleich von Bloor, Lynch und Bourdieu nur in Ansätzen erfolgt (vgl. Ogien 2007, 55–96, Kim 2009). Es könnte auf diesem

Weg versucht werden, Bourdieus wissenschaftssoziologischen Ansatz – über seine eigenen späten Arbeiten hinaus – in einen kritischen Dialog mit den *science studies* zu bringen. Die vorliegende Rekonstruktion von Bourdieus Überlegungen zu Regeln und Regelfolgen wäre für ein solches Projekt jedenfalls eine Voraussetzung.

(4) Der „Gebrauch" Wittgensteins in den Sozialwissenschaften: Im Lauf der Untersuchung wurden einige Hinweise zu Bourdieus „Gebrauch" Wittgensteins in unterschiedlichen Kontexten gegeben; in Zusammenhang mit Bourdieus Kritik an Bloor und Lynch stellte sich zudem die prinzipiellere Frage nach der Legitimität der Verwendung Wittgensteins in den Sozialwissenschaften. Diese Momente könnten als Ausgangspunkt für eine umfassendere Untersuchung dienen, die die unterschiedlichen Verwendungsweisen Wittgensteins in den Sozialwissenschaften zum Gegenstand nimmt. Wie bemerkt wurde, hat nicht zuletzt Bourdieu selbst mit seiner Aufforderung zu einer „enquête sociologique sur les usages sociaux de Wittgenstein" (WSSS, 346) in diese Richtung gewiesen. Es wären also die unterschiedlichen Bezugnahmen auf Wittgenstein in den Sozialwissenschaften und der Philosophie der Sozialwissenschaften in ihrem jeweiligen Kontext zu untersuchen: Unter welchen Bedingungen etwa sieht Winch ([1958] 2008) sich genötigt, eine „naturalistische" Auffassung der Sozialwissenschaften unter Berufung auf Wittgenstein zurückzuweisen? Oder in welchem wissenschaftlichen und sozialen Kontext wird Wittgenstein in der „Praxistheorie" als Bezugspunkt für die Überwindung des Problems von Struktur und Handeln (*structure-agency*) attraktiv? Wie ist, kurz gesagt, das „Symptom Wittgenstein" (vgl. Ogien 2007, 7–14) in den Sozialwissenschaften zu verstehen? Es könnten hier so unterschiedliche „Gebräuche" verglichen werden wie bei Winch, von Wright, Bourdieu, Giddens, Habermas oder Bhaskar. Tatsächlich gibt es in der Literatur bereits einige Versuche in diese Richtung (vgl. Pleasants 1999, Ogien 2007, Bernasconi-Kohn 2007b). Bourdieu käme für eine solche Untersuchung zugleich als methodischer Bezugspunkt und – in seiner eigenen Verwendung Wittgensteins – als „Untersuchungsobjekt" in Frage.

Die vorliegende Analyse von Bourdieus Auseinandersetzung mit Regeln, Regularitäten und Regelfolgen hätte ihren Zweck erfüllt, wenn sie sich für diese oder andere Projekte als nützliche Vorarbeit erweisen könnte.

Literaturverzeichnis

Ambroise, Bruno (2004): „Bourdieu et Wittgenstein: contributions à une critique de la vision scolastique“, in: *Europe* 906, 258–271, https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00338158/document (Zugriff 08. 05. 2016).

Ambroise, Bruno (2012): „Bouveresse et Bourdieu, critiques de la position scolastique“, in: *Agone* 48, 57–78.

Baker, G. P./Hacker, P. M. S. (1984): *Scepticism, Rules and Language.* Oxford: Basil Blackwell.

Baker, G. P./Hacker P. M. S. ([1985] 2009): *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity.* Zweite, überarbeitete Auflage. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.

Barnard, Allan/Spencer, Jonathan (Hg.) (1996): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London/New York: Routledge.

Barry, Laurent S. (1998): „Les modes de composition de l'alliance. Le ‚mariage arabe'“, in: *L'Homme* 147 (38), 17–50.

Barth, Fredrik (1953): *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*. Oslo: Brodrene Jorgensen.

Bensa, Alban (2003): „L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu“, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 150, 19–26.

Bernasconi-Kohn, Lorenzo (2006): „How Not to Think about Rules and Rule Following: A Response to Stueber“, in: *Philosophy of the Social Sciences* 36, 86–93.

Bernasconi-Kohn, Lorenzo (2007a): „Wittgenstein and the ontology of the social: some Kripkean reflections on Bourdieu's ‚Theory of Practice'“, in: Lawson, Clive/Latsis, John/Martins, Nuno (Hg.): *Contributions to Social Ontology*. London: Routledge, 68–88.

Bernasconi-Kohn, Lorenzo (2007b): *The Idea of a Practice Theory: A Wittgensteinian Critique.* Cambridge University: Dissertation.

Bloch, Maurice (1996): „Alliance“, in: Barnard/Spencer 1996, 23–25.

Bloor, David (1973): „Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics“, in: *Studies in the History and Philosophy of Science* 4 (2), 173–191.

Bloor, David ([1976] 1991): *Knowledge and Social Imagery*. Zweite Auflage. Chicago: University of Chicago Press.

Bloor, David (1983): *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London: Macmillan.

Bloor, David (1992): „Left and Right Wittgensteinians“, in: Pickering 1992, 266–282.

Bloor, David (1997): *Wittgenstein, Rules and Institutions.* London: Routledge.

Bourdieu, Emmanuel (1998): *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionelle de l'action*. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1969): „Intellectual field and creative project", in: *Social Science Information* 8, 89–119.

Bourdieu, Pierre (1971): „Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", in: *Archives Européennes de Sociologie* 12 (1), 3–21.

Bourdieu, Pierre ([1972] 2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle.* Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1972): „Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", in: *Annales* 27 (4–5), 1105–1127.

Bourdieu, Pierre (1975): „La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison", in: *Sociologie et sociétés* 7 (1), 91–118.

Bourdieu, Pierre ([1977] 2000): *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre (1979): *La distinction*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1980a): *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1980b): „Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 32–33, 3–14.

Bourdieu, Pierre (1982): *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.* Paris: Fayard.

Bourdieu, Pierre (1984a): *Homo academicus.* Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1984b): „Espace social et genèse des classes", in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 52–53, 3–14.

Bourdieu, Pierre (1986a): „La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique", in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 64, 3–19.

Bourdieu, Pierre (1986b): „Habitus, code et codification", in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 64, 40–44.

Bourdieu, Pierre (1987): *Choses dites*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1988): *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre ([1990] 2002): „Les conditions sociales de circulation internationale des idées", in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 145, 3–8.

Bourdieu, Pierre (1991): „The Peculiar History of Scientific Reason“, in: *Sociological Forum* 6 (1), 3–26.

Bourdieu, Pierre ([1992] 1998): *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire.* Zweite Ausgabe. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1994): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action.* Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1997): *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Übers. von Andreas Pfeuffer. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre (2001): *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'agir.

Bourdieu, Pierre (2002): „Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale“, in: Bouveresse, Jacques/Laugier, Sandra/Rosat, Jean-Jacques (Hg.) (2002): *Wittgenstein, dernières pensées*. Marseille: Agone, 345–353.

Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude ([1968] 2005): *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*. 5. Ausgabe. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (1992): *Réponses. Pour une anthropologie réflexive.* Paris: Seuil.

Bouveresse, Jacques (1977): „L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie“, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 16, 43–54.

Bouveresse, Jacques (1995): „Règles, dispositions et habitus“, in: *Critique* 579–580, 573–594 [zuerst erschienen als: „Was ist eine Regel?“, in: Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg.) (1993): *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 41–56].

Bouveresse, Jacques (1999): „Rules, Dispositions, and the Habitus“, in: Shusterman 1999b, 45–63.

Bouveresse, Jacques/Laugier, Sandra/Rosat, Jean-Jacques (Hg.) (2002): *Wittgenstein, dernières pensées*. Marseille: Agone.

Calhoun, Craig/LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.) (1993): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity.

Chauviré, Christiane (1995): „Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein: la force de l'habitus“, in: *Critique* 579–580, 548–553.

Chauviré, Christiane/Ogien, Albert (Hg.) (2003): *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l´explication de l´action*. Paris: Éditions EHESS.

Chelhod, Joseph (1965): „Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe“, in: *L'Homme* 3–4 (5), 113–173.

Collins, Harry M. (2001): „What is tacit knowledge?“, in: Schatzki/Knorr Cetina/Savigny 2001, 107–119.

Conte, Édouard (2000): „Mariages arabes. La part du féminin“, in: *L'Homme* 154–155, 279–308.

Croce, Mariano (2015): „The *Habitus* and the Critique of the Present: A Wittgensteinian Reading of Bourdieu's Social Theory“, in: *Sociological Theory* 33 (4), 327–346.

Cuisenier, Jean (1962): „Endogamie et exogamie dans le mariage arabe“, in: *L'Homme* 2 (2), 80–105.

Dumont, Louis (1971): *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage.* Paris/La Haye: Mouton.

Durkheim, Émile ([1895] 2007): *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: P. U. F.

Durkheim, Émile ([1922] 1973): *Éducation et sociologie*. Paris: P. U. F.

Fogel, Frédérique (2006): „Du mariage ‚arabe' au sens de la parenté. De ‚frère-frère' à ‚frère-soeur'“, in: *L'Homme* 177–178 (1), 373–394.

Fortes, Meyer (1953): „The structure of unilineal descent groups“, in: *American Anthropologist* 55 (1), 17–41.

Friedman, Michael (1998): „On the Sociology of Scientific Knowledge and its Philosophical Agenda“, in: *Studies in the History and Philosophy of Science* 29 (2), 239–271.

Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.) ([2009] 2014): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Sonderausgabe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

Gebauer, Gunter (2000): „Habitus, Intentionality, and Social Rules: A Controversy between Searle and Bourdieu“, in: *SubStance* 29 (3), 68–83.

Gebauer, Gunter (2009): *Wittgensteins anthropologisches Denken*. München: C. H. Beck.

Gellner, Ernest (1985): „The Gospel According to Ludwig“, in: *The American Scholar* 53 (2), 243–244, 250–251, 254–256, 258–260, 262–263.

Gerrans, Philip (2005): „Tacit Knowledge, Rule Following and Pierre Bourdieu's Philosophy of Social Science“, in: *Anthropological Theory* 5 (1), 2005, 53–74.

Glock, Hans-Johann (1996): *A Wittgenstein Dictionary.* Oxford: Blackwell.

Good, Anthony (1996a): „Kinship“, in: Barnard/Spencer 1996, 311–318.

Good, Anthony (1996b): „Preference and Prescription“, in: Barnard/Spencer 1996, 448–450.

Hacking, Ian (2004): „La science de la science chez Pierre Bourdieu“, in: Bouveresse, Jacques/Roche, Daniel (Hg.): *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930–2002)*. Paris: Odile Jacob, 147–162.

King, Anthony (2000): „Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A ‚Practical' Critique of the Habitus“, in: *Sociological Theory* 18 (3), 417–433.

Kim, Kyung-Man (2009): „What would a Bourdieuan sociology of scientific truth look like?“, in: *Social Science Information* 48, 57–79.

Kripke, Saul A. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kusch, Martin (2004): „Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge: The Bloor-Lynch Debate Revisited“, in: *Social Studies of Science* 34, 571–591.

Kusch, Martin (2006): *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Leaf, Murray L. (2013): „Alliance-descent debate“, in: McGee, John R./Warms, Richard L. (Hg.): *Theory in Social and Cultural Anthropology. An Encyclopedia*. Los Angeles, California u. a.: SAGE Publications, 3–7.

Lévi-Strauss, Claude ([1947] 1967): *Les structures élémentaires de la parenté*. Zweite Auflage. Paris/La Haye: Mouton & Co.

Lévi-Strauss, Claude ([1958] 2003): *Anthropologie structurale*. Paris: Pocket.

Lévi-Strauss, Claude (1959): „Le problème des relations de parenté“, in: *Systèmes de parenté. Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*, EPHE, VI^{e} section, 13–20.

Lynch, Michael (1992): „Extending Wittgenstein: The Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science“, in: Pickering 1992, 215–265.

Lynch, Michael (1993): *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology and Social Studies of Science.* Cambridge: Cambridge University Press.

Malinowski, Bronisław (1935): *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Mauss, Marcel ([1936] 2013): „Les techniques du corps“, in: Mauss, Marcel ([1950] 2013): *Sociologie et anthropologie*. Paris: P. U. F., 365–386.

McGinn, Marie ([1997] 2013): *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's* Philosophical Investigations. London/New York: Routledge.

Miller, Alexander/Wright, Crispin (Hg.) (2002): *Rule-Following and Meaning*. Chesham: Acumen.

Murphy, Robert F./Kasdan, Leonard (1959): „The Structure of Parallel Cousin Marriage“, in: *American Anthropologist* 61, 17–29.

Needham, Rodney (1958): „The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross-Cousin Marriage“, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 14 (2), 199–219.

Needham, Rodney (1962): *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

Needham, Rodney (1973): „Prescription“, in: *Oceania* 43 (3), 166–181.

Ogien, Albert (2007): *Les formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein.* Paris: Armand Colin.

Parkin, Robert (1997): *Kinship. An Introduction to Basic Concepts*. Oxford: Blackwell.

Pickering, Andrew (Hg.) (1992): *Science as Practice and Culture.* Chicago: The University of Chicago Press.

Pleasants, Nigel (1999): *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory. A Critique of Giddens, Hbaermas and Bhaskar*. London/New York: Routledge.

Puhl, Klaus (1998): „Regelfolgen“, in: Savigny, Eike von (Hg.) (1998): *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag, 119–142.

Quine, Wilard Van Orman (1970): „Methodological Reflections On Current Linguistic Theory“, in: *Synthese* 21, 368–398.

Radcliffe-Brown, A. R. (1950): „Introduction“, in: Radcliffe-Brown, A. R./Forde, Dorde (Hg.): *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press, 1–85.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses.* London: Cohen & West.

Reckwitz, Andreas (2002): „Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing“, in: *European Journal of Social Theory* 5 (2), 243–263.

Rehbein, Boike (2006): *Die Soziologie Pierre Bourdieus.* Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Rehbein, Boike (2013): „Bourdieus Habitusbegriff und Wittgensteins Sprachphilosophie“, in: Lenger, Alexander/Schneickert, Christian/Schumacher, Florian (Hg.): *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven.* Wiesbaden: Springer VS, 123–129.

Rivers, W. H. R. ([1926] 1932): *Social Organization.* London: Kegan Paul.

Ryle, Gilbert (1945): „Knowing How and Knowing That“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 46, 1–16.

Savigny, Eike von (1998): „Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?“, in: Savigny, Eike von (Hg.) (1998): *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag, 7–39.

Schatzki, Theodore (1997): „Practices and actions: A Wittgensteinian critique of Bourdieu and Giddens“, in: *Philosophy of the Social Sciences* 27 (3), 283–308, tucnak.fsv.cuni.cz/~hajek/.../Practicesandactions.doc (Zugriff 08. 05. 2016).

Schatzki, Theodore/Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Schultheis, Franz (2000): „Initiation und Initiative. Entstehungskontext und Enstehungsmotive der Bourdieuschen Theorie der sozialen Welt“, in: Bourdieu [1977] 2000, 165–184.

Schultheis, Franz (2003): „Algerien 1960 – ein soziologisches Laboratorium. Ursprung und Prägung der Bourdieuschen Theorie der Praxis“, in: Rehbein, Boike/Saalmann, Gernot/Schwengel, Hermann (Hg.) (2003): *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 25–39.

Schultheis, Franz (2013): „Habitus in der kabylischen Gesellschaft und Max Webers protestantische Ethik“, in: in: Lenger, Alexander/Schneickert, Christian/Schumacher, Florian (Hg.): *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven.* Wiesbaden: Springer VS, 45–55.

Schulz-Schaeffer, Ingo (2004): „Regelmäßigkeit und Regelhaftigkeit: die Abschirmung des technischen Kerns als Leistung der Praxis“, in: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript, 108–126.

Shusterman, Richard (1999a): „Bourdieu and Anglo-American Philosophy“, in: Shusterman 1999b, 14–28.

Shusterman, Richard (Hg.) (1999b): *Bourdieu. A Critical Reader.* Oxford: Blackwell.

Stern, David G. (2002): „Sociology of Science, Rule-Following and Forms of Life“, in: Heidelberger, Michael/Stadler, Friedrich (Hg.): *History of Philosophy and Science. New Trends and Perspectives*. Vienna Circle Yearbook 9. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 347–367.

Stern, David G. (2004): *Wittgenstein's* Philosophical Investigations. *An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Stueber, Karsten R. (2005): „How to Think about Rules and Rule Following“, in: *Philosophy of the Social Sciences* 35, 307–323.

Taylor, Charles (1999): „To Follow a Rule…“, in: Shusterman 1999b, 29–44 [zuerst erschienen in: Hjort, Mette (Hg.) (1992): *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 167–185].

Weber, Max ([1907] 1988): „R. Stammlers ‚Ueberwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung“, in: Weber [1922] 1988, 291–383.

Weber, Max ([1921] 2014a): *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie.* Max Weber-Studienausgabe I/23. Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max ([1921] 2014b): *Wirtschaft und Gesellschaft. Recht.* Max Weber-Studienausgabe I/22–3. Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max ([1922] 1988): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. v. Johannes Winckelmann. Siebente Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck

Winch, Peter ([1958] 2008): *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Routledge Classics Series. London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig ([1958] 2008): *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the ‚Philosophical Investigations‘.* Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig (1967): „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*“, in: *Synthese* 17 (3), 233–253.

Wittgenstein, Ludwig ([1967] 1977): „Remarques sur ‚Le Rameau d’or‘ de Frazer“, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 16, 35–42.

Wittgenstein, Ludwig (1984a): *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen.* Werkausgabe Band 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1984b): *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik.* Hg. von G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, G. H. von Wright. Werkausgabe Band 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Abstracts

„‚La règle faite corps': Regeln, Regularitäten und Regelfolgen bei Pierre Bourdieu":
Die Auseinandersetzung mit Regeln, Regularitäten und Regelfolgen durchzieht das gesamte Werk Pierre Bourdieus, von seiner frühen Ethnologie der kabylischen Gesellschaft bis zu seinen letzten Arbeiten zur Wissenschaftssoziologie. In der Literatur wurde dieses Thema bisher fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt von Bourdieus Bezug auf Wittgenstein diskutiert. Die vorliegende Untersuchung bietet demgegenüber ein umfassenderes und differenzierteres Bild. Sie erfolgt in drei Schritten: (1) Zunächst wird die Reflexion auf den Regelbegriff in unterschiedlichen Kontexten von Bourdieus Werk analysiert: seinen Studien zu Verwandtschaft und Heirat, seiner „Theorie der Praxis" und seiner Wissenschaftssoziologie. Es wird nachgewiesen, dass Bourdieus ethnologische Arbeiten, insbesondere zum Problem der Parallelkusinenheirat, die theoretische Matrix seines Nachdenkens über Regeln und Regelfolgen enthalten. (2) Daraufhin erfolgt eine systematische Rekonstruktion von Bourdieus positiver Auffassung von Regeln, Regularitäten und Regelfolgen. Daraus geht hervor, dass die Logik inkorporierter Dispositionen und die Relation von Habitus und Feld für Bourdieus Konzeption grundlegend sind. Diese Interpretation bewährt sich in Konfrontation mit der Sekundärliteratur. (3) Schließlich diskutiert die Arbeit den Einwand, dass Bourdieus dispositionalistische Theorie der Praxis Saul Kripkes regelskeptischer Kritik des Dispositionalismus zum Opfer fällt. Dies wird durch den Nachweis widerlegt, dass Bourdieus Auffassung des Regelfolgens, angemessen verstanden, nicht in den Umkreis von Kripkes Kritik fällt. Die Arbeit trägt in dieser Weise zu einem besseren Verständnis eines zentralen Themas von Bourdieus Werk bei und bietet zugleich eine Verteidigung Bourdieus gegen die fundamentale kripkeanische Kritik.

„‚La règle faite corps': Rules, Regularities, and Rule-Following in Pierre Bourdieu":
Reflections on rules, regularities, and rule-following pervade the entire work of Pierre Bourdieu, from his early ethnological studies on Kabyle society up to his last writings on the sociology of science. So far, the literature has considered the topic almost exclusively under the heading of Bourdieu's references to late Wittgenstein. The present work provides a broader and more sophisticated analysis. It proceeds in three steps: (1) It first examines various contexts of Bourdieu's work where discussions of rules and rule-following take centre stage: Bourdieu's studies on kinship and marriage, his „theory of practice", and his work on the sociology of science. It emerges that Bourdieu's ethnological work contains the nucleus of his further reflections on the topic. (2) The study then offers a systematic description of Bourdieu's positive

views on rules, regularities and rule-following. It becomes clear that dispositions and the relation of habitus and field are central to Bourdieu's account. This reading proves fruitful compared to the secondary literature. (3) Finally, the work considers the objection that Bourdieu's dispositionalist theory of practice falls prey to Saul Kripke's rule-sceptical refutation of dispositional analyses of rule-following. A detailed study of this objection shows that Bourdieu's account, if understood correctly, does not fall under the purview of Kripke's critique. The present work thus contributes to a fuller understanding of a central topic of Bourdieu's work and vindicates Bourdieu against the fundamental Kripkean objection.