

Habermas und Bourdieu

Rehbein, Boike

Preprint / Preprint

Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rehbein, B. (2006). *Habermas und Bourdieu*.. Freiburg im Breisgau. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-29839>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Boike Rehbein: Habermas und Bourdieu

Zusammenfassung

Die Theorien von Habermas und Bourdieu sind unvereinbar. Dennoch teilen sie dasselbe Ideal von Wissenschaft als einem herrschaftsfreien Diskurs. Das Ideal impliziert den Glauben an einen Erkenntnisfortschritt, den beide unbegründet voraussetzen. Die Diskussion über das Ideal von Wissenschaft und seine Begründung könnte eine Brücke zwischen den beiden einflussreichen Theorien schlagen und sie zugleich kritisch bereichern. Habermas' Theorie würde um eine Dimension empirischer Forschung ergänzt, die ihr bisher fehlt, während Bourdieus Theorie ihre normativen Maßstäbe ausweisen könnte. Dabei würden beide Theorien in einen hermeneutischen Prozess einbezogen, der nunmehr durch Verständigung, Verstehen und Selbstkritik Erkenntnismaßstäbe zu gewinnen sucht, die weder beliebig noch gesetzt sind.

Abstract

The influential theories of Jürgen Habermas and Pierre Bourdieu have virtually nothing in common. They share the same ideal of science as a discourse free of domination. This form of discourse could only guarantee something like truth, however, if one presupposes a definite progress of knowledge. Habermas and Bourdieu have not made this presupposition explicit. Discussion about their ideal and its presuppositions could build a bridge between the schools of Habermas and Bourdieu and enrich both theories significantly. Habermas' theory would gain a new empirical dimension, Bourdieu's theory would be able to discuss its normative standards. And both theories would actually perform what they postulate: a (self-)critical discussion. Furthermore, they would integrate their normative ideal into a hermeneutical process characterized by understanding, communication and self-critique.

Es gibt kaum zwei Lager innerhalb der Soziologie, zwischen denen die Kommunikation so schwach ausgeprägt ist wie zwischen dem habermasschen und dem bourdieuschen.¹ Das verwundert, weil beide Denker die Kommunikation innerhalb der Wissenschaft gerade vehement fordern und eine ganz ähnliche Vorstellung von einer idealförmigen Wissenschaft haben. Bei näherer Betrachtung erweisen sich ihre Ansätze jedoch tatsächlich als unvereinbar. Daraus könnte man die Folgerung ziehen, dass zumindest einer von beiden Unrecht haben müsste.

¹ Für Kritik an früheren Versionen des Aufsatzes danke ich Gerhard Fröhlich, Gernot Saalman, Hermann Schwengel, Kai Thyret. Die Kerngedanken gehen aus Diskussionen hervor, die ich vor über zehn Jahren als Student mit Jürgen Habermas und Pierre Bourdieu geführt habe.

Man kann sich aber auch fragen, worin die Unvereinbarkeit besteht und wie man sie auflösen könnte.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass die Distanz zwischen beiden Denkern und ihren Anhängern wenig mit ihrem Erkenntnisinteresse zu tun hat, sondern vor allem auf den unterschiedlichen Schwerpunkten ihrer Arbeit beruht, die allerdings nicht zufällig gewählt wurden. Zuerst werde ich kurz die Ideale einer “scientific community” von Bourdieu und Habermas sowie ihre wissenschaftstheoretische Verankerung skizzieren. Sodann möchte ich zeigen, dass beide Ansätze zueinander in einem Verhältnis der Ergänzung stehen, aber durch die unterschiedliche Schwerpunktsetzung füreinander verschlossen und miteinander unvermittelbar bleiben mussten. Schließlich werde ich vorschlagen, eine Kommunikation zu beginnen, um die Differenzen im hegelschen Sinne aufzuheben.²

1. Bourdieus Verständnis von Wissenschaft

Bourdieu betrachtet die Wissenschaft seiner eigenen Theorie gemäß als ein “Feld”. Ein Feld ist für ihn jeder Bereich der Gesellschaft, in dem eigene Handlungsmuster, Bewertungskriterien und Vorschriften gelten. Es ist mit einem Spiel zu vergleichen, das sich jeweils durch eigene Regeln bestimmt und nur in eingeschränktem Maße durch andere Spiele beeinflusst wird (1996, S. 33, 127). Man spielt zwar mehrere Spiele – auch gleichzeitig –, aber die Regeln sind nicht für jedes Spiel identisch. Spiele und Felder in Bourdieus Sinne sind Kämpfe um Gewinne, die dem jeweiligen Spiel eigentümlich sind (ebd.). Gegenstand der Kämpfe sind allerdings nicht nur die Gewinne, sondern auch die Kriterien ihrer Verteilung, also die Spielregeln selbst. “Jedes Feld, auch das wissenschaftliche, ist ein Kräftefeld und ein Feld der Kämpfe um die Bewahrung oder Veränderung dieses Kräftefeldes.” (1998, S. 20) Die SpielerInnen handeln nicht nur den Spielregeln, sondern auch ihren Möglichkeiten entsprechend, die durch ihre Position auf dem Feld bestimmt werden – im Spiel also beispielsweise durch die Menge an Chips und durch die Beherrschung von Tricks. Die entsprechenden Ressourcen auf einem sozialen Feld bezeichnet Bourdieu als “Kapital”. Die Struktur des Feldes wird großenteils durch die Verteilung des Kapitals festgelegt. Der Umfang des Kapitals bestimmt grundlegend die Position auf dem Feld und das Gewicht, das einem Menschen bei der Gestaltung des Feldes zukommt (1998, S. 21). Dadurch werden nicht nur die Handlungsmöglichkeiten der Menschen eingegrenzt, sondern es wird auch ihre Sichtweise des Feldes und der sozialen Phänomene bestimmt.

² Ich stütze mich dabei vor allem auf Bourdieus “Gebrauch der Wissenschaft” (1998; zuerst 1997) und Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns” (1987; zuerst 1981), ziehe aber zur Verdeutlichung auch andere Schriften heran.

Das vorrangige Ziel auf dem wissenschaftlichen Feld besteht Bourdieu zufolge darin, jeweils der oder die Beste in einer Disziplin zu sein (1998: 28). Dabei gelten zunächst die Kriterien des Feldes, nämlich rein wissenschaftliche: Einen Mathematiker kann man nur mathematisch übertrumpfen, nicht mit anderen Mitteln (ebd.). Der Kampf auf dem wissenschaftlichen Feld würde also zu einem ständigen Erkenntnisfortschritt führen, wenn allein die rein wissenschaftlichen Kriterien des Feldes gälten. Wie jedes Feld steht auch das wissenschaftliche Feld Bourdieu zufolge unter äußerem Druck, indem Menschen mit anderen Mitteln ihre Position auf dem Feld zu verbessern oder Einfluss auf das Feld zu gewinnen trachten. Bourdieu unterscheidet vor allem zwei Sorten von Kapital, die auf dem wissenschaftlichen Feld die Position verbessern: institutionelle Macht und persönliches Prestige durch Leistung (1998, S. 31).³ Rein wissenschaftliches Kapital wird durch Entdeckungen und Erfindungen (vor allem in Form von Veröffentlichungen in höchst selektiven Medien) erworben, institutionelles Kapital durch politische Strategien (Mitgliedschaft in Kommissionen usw.), die vor allem Zeit beanspruchen. Oft ist Letzteres eine Kompensation für den Mangel an wissenschaftlicher Kompetenz (1998, S. 32). Die Position von WissenschaftlerInnen auf dem Feld ergibt sich aus ihrer jeweiligen Kombination beider Kapitalarten (ebd., S. 34).

Nun begnügt sich Bourdieu nicht mit der bloßen soziologischen Analyse des wissenschaftlichen Feldes, sondern verbindet sie mit normativen Sätzen. „Alles liefe also bestens in der besten aller möglichen Wissenschaftswelten, wenn die rein wissenschaftliche, in der alleinigen Macht von Begründung und Beweis stehende Logik des Wettbewerbs nicht durch externe Kräfte und Zwänge konterkariert ... würde“ (1998, S. 30). Der Fortschritt in der Wissenschaft werde vor allem durch größere Autonomie des wissenschaftlichen Feldes gewährleistet (1998, S. 37; vgl. Hepp 1999: 462f). Man könnte meinen, dass Bourdieu in positivistischer Weise auf eine Begründung des wissenschaftlichen Fortschritts selbst verzichtet. In der Tat kommt Bourdieu dieser Position in vielen seiner Schriften nahe, vor allem in „Soziologie als Beruf“ (1991; zuerst 1968), das als sein wissenschaftstheoretisches Hauptwerk gelten kann. In bester durkheimischer Tradition wird hier Objektivität als entscheidendes Kriterium postuliert und jede Frage nach einer Begründung von Objektivität beharrlich übersehen (vgl. 1991, S. 2ff, 38). In seiner Schrift über den „Gebrauch von Wissenschaft“ dagegen sieht Bourdieu das Problem durchaus, dass Wahrheitskriterien selbst einer Begründung bedürfen. Er scheint zunächst lediglich vorschlagen zu wollen, die positivistische Vorstellung vom Erkenntnisfortschritt durch kritische Selbstreflexion ergänzen zu wollen (1991, S. 84). Er meint sogar, dass eine „kollektive Selbstanalyse“ von den äußeren und die Erkenntnis verzerrenden Zwängen

³ Zu dieser Unterscheidung und weiteren Formen des Kapitals siehe Fröhlich 2003, S. 120f.

befreie (1998, S. 15). Diese Selbstanalyse fasst er nun jedoch ganz objektivistisch. Für Bourdieu liefert seine eigene Feldtheorie ein objektives Bild der sozialen Wirklichkeit und damit auch der scientific community. Die soziologische Analyse des wissenschaftlichen Feldes erweise die Beschränktheit der unterschiedlichen Standpunkte und biete Einsicht in die Art und die Gründe der Beschränktheit (1998, S. 40). Damit gebe die Soziologie den einzelnen WissenschaftlerInnen die Mittel an die Hand, die jeweils anderen Positionen zu verstehen, ihre Beschränktheit und Einseitigkeit zu verzeihen und zu einer Verständigung zu gelangen (ebd.). Bourdieus eigene soziologische Theorie ist also zugleich eine Wissenschaftstheorie. Das Feld der Wissenschaft bestimmt sich (objektiv) durch Konkurrenz um Erkenntnis, Kritik und rationale Kommunikation. Die Reflexion auf diese Tätigkeit diene dazu, sie “weniger unglücklich” zu gestalten (1998, S. 58). Die Rolle Bourdieus selbst dabei sei die eines “Aufklärers”, der eine “Realpolitik der Vernunft” betreibe (ebd.). “Nur so lässt sich jenes Ideal verwirklichen, das als Wirklichkeit der Kommunikation auftritt, [indem man] den spezifisch sozialen Widerständen gegen eine vernunftgeleitete Kommunikation, gegen einen aufgeklärten Diskurs” begegnet (1998, S. 58f). Den einzigen Unterschied zu Habermas sieht Bourdieu an dieser Stelle darin, dass er selbst die Bedingungen der wirklichen Kommunikation kritisch erforsche, während sich Habermas nur für das Ideal der Kommunikation interessiere (ebd.). Tatsächlich aber setzt Bourdieu eben “eine vernunftgeleitete Kommunikation, ... einen aufgeklärten Diskurs” als Maßstab der kritischen Erforschung der wirklichen Kommunikation voraus. Und der Inbegriff des aufgeklärten Diskurses ist für Bourdieu eben eine völlig autonome scientific community. Den darin enthaltenen Zirkel wollte er offenbar nicht sehen. Der Zirkel besteht darin, dass Wissenschaft allein rein wissenschaftlichen Kriterien gehorchen soll, die sich als aufgeklärter Diskurs darstellen, der wiederum nur begründet werden kann, wenn man voraussetzt, dass rein wissenschaftliche Argumentation zu einem Erkenntnisfortschritt führt. Bekanntlich hat Max Weber den Zirkel zu durchbrechen versucht, indem er sagte, Wissenschaft selbst könne man nicht wissenschaftlich begründen, sondern sich nur für sie entscheiden. Bourdieu gibt keine Gründe und Kriterien für die gesellschaftliche Anwendung von Wissenschaft. Und er begründet nicht, warum Verständigung im wissenschaftlichen Feld zu Fortschritt – und vor allem zu Wahrheit – führen soll.⁴ Habermas hat das Problem ernster genommen als Weber und erst recht ernster als Bourdieu. Er hat sich 20 Jahre lang daran abgearbeitet, nachdem er erkannt hatte, dass die Grundhaltung gegenüber dem Problem die Form von Wissenschaft selbst gestaltet.

⁴ Bourdieu ist in dieser Hinsicht Popper erstaunlich nahe – vgl. Fröhlich 2003, S. 122f.

2. Habermas' quasi-transzendente Begründung

Habermas geht wie Bourdieu (z.B. 1998, S. 75) vom hermeneutischen Grundproblem der Sozialwissenschaften aus, dass ein/e SozialwissenschaftlerIn Teil des eigenen Gegenstandsreichs ist (z.B. 1970, S. 120ff, 166f, 191). Es gibt keine Außenperspektive auf die Gesellschaft. Im Gegenteil, erst die Vertrautheit mit dem sozialen Sinn ermöglicht eine Wissenschaft vom Sozialen (Habermas 1970, S. 199; Bourdieu 1991, S. 22ff, 44). Damit werden aber die wissenschaftlichen Kategorien vom Gegenstand beeinflusst. Im Gegensatz etwa zu Gadamer sind Habermas und Bourdieu der Auffassung, dass die kritische Selbstreflexion eine Befreiung von den Zwängen der Gesellschaft und der Geschichte ermöglichen. Bourdieu meint jedoch gar, durch einen "epistemologischen Bruch" und die gleichzeitige Reflexion auf die eigenen Bedingungen aus dem hermeneutischen Zirkel ausbrechen zu können (1991, S. 63; 1993, S. 52f).

Habermas hält dagegen einen Bruch mit den Voraussetzungen für unmöglich, hält also an der hermeneutischen Ausgangslage fest. Horkheimer und Adorno konfrontierten ihn mit der Diagnose, dass ein Ausbruch aus der Geschichte, die in der Entfaltung von instrumenteller Vernunft und Herrschaft besteht, unmöglich ist. Die Aporie Horkheimers und Adornos hebt Habermas aus, indem er ihre Voraussetzungen der "linguistischen Wende" unterzieht.⁵ Auf der Basis der Unterscheidung von Erklären und Verstehen gibt Habermas Webers Unterscheidung zwischen Wert- und Zweckrationalität einen neuen analytischen Stellenwert (siehe 1987, I, S. 377ff). Die instrumentelle Vernunft bestimmt demnach nicht mehr die gesamte Gesellschaft, sondern nur einen ihrer Bereiche, nämlich den der Arbeit bzw. des zweckrationalen Handelns. Dem steht die Interaktion von Menschen gegenüber. Wenn wirkliche und wissenschaftliche Zwangszusammenhänge nur durch Selbstreflexion zu überwinden sind und sich zugleich im Medium der Interaktion ausdrücken müssen, kann nur die reflexive Analyse dieses Mediums den Zirkel der Erkenntnis durchbrechen. Dieser Angelpunkt der Begründung stand für Habermas bereits im Aufsatz über "Erkenntnis und Interesse" (1968) fest, nur die konkrete Ausgestaltung änderte sich im Lauf der folgenden 20 Jahre (siehe 1987, I, S. 511ff; II: 560ff; vgl. Horster 1999, S. 15ff).

Wie Weber geht Habermas von der Handlungstheorie aus. Er unterscheidet zunächst instrumentelles Handeln, das als solches auf technische Verfügung und Wirksamkeit gerichtet ist,

⁵ Im Gegensatz zu Reese-Schäfer (1991, S. 9, 133f) meine ich, dass Habermas spätestens mit der "Logik der Sozialwissenschaften" (zuerst 1967) einen sprachphilosophischen Ansatz anstrebte, auch wenn er ihn erst in der "Theorie des kommunikativen Handelns" ausdrücklich vollzog. Das zeigen seine Ausführungen zum "Sinnverstehen" in der "Logik der Sozialwissenschaften" recht deutlich. Entscheidend scheint mir die Gegenüberstellung von Arbeit und Interaktion zu sein, nicht der Übergang von der Interaktion zur "analytischen Sprachphilosophie" (vgl. Horster 1999, S. 15ff).

von kommunikativem Handeln, das notwendig auf Verständigung und Konsens aus ist (1987, I, S. 26ff). Am Erfolg bezüglich dieser Ziele bemisst sich ihre Rationalität (1987, I, S. 28). Dabei hat das kommunikative Handeln (als soziales) gegenüber dem instrumentellen Handeln (als in der Ausführung einsamen) den Primat inne (1987, I, S. 33). In der Sprechakttheorie Austins und Searles werden die sozialen und strukturellen Aspekte kommunikativen Handelns als formale Voraussetzungen gelingenden Handelns analysiert. Daher kann Habermas die Sprechakttheorie als Kernstück in eine normative Soziologie transferieren. Kommunikatives Handeln erhebt laut Habermas notwendig (und meist implizit) Geltungsansprüche, die kritisiert werden können und dann begründet werden müssen (ebd., S. 36). „Ein Geltungsanspruch ist äquivalent der Behauptung, daß die Bedingungen für die Gültigkeit einer Äußerung erfüllt sind.“ (ebd., S. 65) Die (symbolische) Äußerung versteht man dann, wenn man weiß, unter welchen Bedingungen ihr Geltungsanspruch akzeptiert werden könnte (ebd., S. 195). In der kommunikativen Interaktion stimmen Menschen ihre Handlungspläne miteinander ab (1988, S. 69). Dadurch unterscheidet sich kommunikatives von strategischem Handeln. Die Einlösung der Geltungsansprüche gelingt nur in einer Kommunikation *über* das vollzogene Handeln, durch Argumentation (1987, I, S. 38). Erst dann können sie als gültig und (kommunikativ) rational ausgewiesen werden.

Die Ermöglichung von Rationalität ist für Habermas auch das Kriterium der gesellschaftlichen Entwicklung. Zum einen ermöglicht nur das wissenschaftliche Weltbild wirksame technische Verfügung, zum anderen lässt nur eine differenzierte Gesellschaft eine auf spezifische Geltungsansprüche gerichtete Argumentation zu (1987, I, S. 101ff). Letztlich geht es für Habermas' Soziologie also darum, die soziokulturellen Bedingungen einer „rationalen Lebensführung“ zu bestimmen (ebd., S. 72). Eine solche Soziologie begründet sich selbst normativ und rational aus der Erklärung der Geschichte. Sie kann nicht an der Idee des guten Lebens ausgerichtet sein, sondern nur Bedingungen der Verhinderung von Rationalität kritisieren (ebd., S. 112). Genau diesen Gedanken, der Habermas' Nähe und Distanz zu Adorno belegt, hatte Bourdieu gegen Habermas ins Feld geführt – offenbar zu Unrecht. Für Habermas ist Sozialwissenschaft ebenso wie für Bourdieu gebunden an die Geschichte und hat die Kritik an den Bedingungen, die rationale Verständigung ermöglichen, zur wissenschaftstheoretisch vorrangigen Aufgabe.

Kommunikationszusammenhänge sind für Habermas in dem Maße rationalisiert, wie sie aus Argumentation begründet sind. „Entsprechend kann eine Lebenswelt in dem Maße als rationalisiert angesehen werden, wie sie Interaktionen gestattet, die nicht über ein normativ *zugeschriebenes* Einverständnis, sondern ... über eine kommunikativ *erzielte* Verständigung ge-

steuert werden.” (ebd., S. 455) Verständigung beruht immer auf Gründen, nicht auf Zwang (ebd., S. 525). Die Untersuchung der Bedingungen einer möglichen Einlösung der Geltungsansprüche ist eine Art transzendente Begründung. “An die Stelle eines Beweises a priori tritt die transzendente Untersuchung der Bedingungen argumentativer Einlösung der Geltungsansprüche, die auf diskursive Einlösung angelegt sind.” (1984, S. 382) Das transzendente Subjekt wird als intersubjektives an die Lebenswelt zurückgebunden (vgl. Reese-Schäfer 1991, S. 122f; Horster 1999, S. 18f, 46ff). Und in dieser Intersubjektivität ist der Anspruch auf wechselseitige Anerkennung, Emanzipation und Versöhnung als Voraussetzung des – nur im Unendlichen erreichbaren – Konsensus enthalten. Es gibt also drei Ebenen: die kommunikative Lebenswelt, den Diskurs über die in ihr enthaltenen Geltungsansprüche und die philosophische Reflexion auf die Bedingungen des Diskurses.⁶ Und in jeder Ebene ist das Ideal von Verständigung und Emanzipation enthalten.

3. Differenzen

Bei der direkten Gegenüberstellung dürften Parallelen zwischen grundlegenden Zielen von Habermas und Bourdieu ins Auge springen. Die scientific community wird von beiden als Prototyp einer auf rationale Verständigung abzielenden Gemeinschaft aufgefasst. Wissenschaftstheorie besteht vor allem in der Ermöglichung von Selbstreflexion und Kritik, um gegen Verständigung wirkende Bedingungen kenntlich zu machen. Die Geschichte der Wissenschaft führt damit zu einem Erkenntnisfortschritt. Der Fortschrittsoptimismus beinhaltet die Weigerung, die eigenen Voraussetzungen explizit auszuweisen. Die Annahme des Erkenntnisfortschritts impliziert zweierlei. Erstens ist die eigene Zeit immer die am höchsten entwickelte und kann höchstens durch sich selbst kritisiert werden. Zweitens erlaubt die wissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit, deren objektive Entwicklung zu erkennen, die per definitionem gut ist. Die Erkenntnis selbst und der Zustand der Wirklichkeit bedürfen keiner Begründung mehr. Selbst Habermas und Bourdieu hängen noch diesem Optimismus an. Der Prototyp einer idealen Erkenntnis in einer idealen scientific community gilt beiden auch als Modell einer emanzipierten Gesellschaft. Ich möchte nun skizzieren, worin die Parallelen bestehen, inwiefern beide Denker eine unterschiedliche Haltung zum Problem der Begründung einnehmen und wie daraus eine Unvereinbarkeit beider Methodologien und Theorien erwächst. Die Unvereinbarkeit ist dafür verantwortlich, dass auch die Ziele nicht identisch sind, auch wenn sie deutliche Parallelen aufweisen.

⁶ Reese-Schäfer (1991, S. 17f) verdeutlicht den Unterschied zwischen Kommunikation und Diskurs am Beispiel einer Wette: In der Wette legt man die Bedingungen für die Entscheidung über das Eintreffen eines Ereignisses fest, das Ereignis selbst ist als Gegenstand der Wette von ihr zu unterscheiden.

Nach Habermas und Bourdieu muss die Aufklärung vorangetrieben und auch auf sich selbst gerichtet werden.⁷ Dabei ist Selbstreflexion das Mittel gegen die hermeneutische Verstricktheit der Sozialwissenschaften in ihren Gegenstand. Sie ist zugleich praktisch und theoretisch orientiert – und im Projekt einer scientific community in höchstem Maße verwirklicht. Denn Wissenschaft soll ihnen zufolge auf einen zwanglos erreichten, nur auf Argumenten beruhenden Konsens abzielen (Habermas 1987, I, S. 455; Bourdieu 1998, S. 58, 79). Bourdieus Darstellung einer idealen wissenschaftlichen Gemeinschaft (1998, S. 40) entspricht genau Habermas' idealer Sprechsituation. Und bei beiden fungiert die ideale Situation als Maßstab von Kritik, nicht als unbedingt zu verwirklichender Zustand. Die Orientierung am Ideal strukturiert die Auswahl des Gegenstands: Beide unterscheiden im Wesentlichen zwei Formen des Handelns: Verständigung und Herrschaft – und erklären jene für gut, diese für schlecht.

Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Ansätzen folgt nun daraus, dass Habermas sein Ideal transzendental begründen möchte, indem er es zugleich in seiner eigenen Tätigkeit und im Gegenstand selbst verortet.⁸ Anders gesagt, Habermas sucht den Prototyp einer emanzipierten Gesellschaft als Ideal der tatsächlichen Gesellschaft zu erweisen, während Bourdieu ihn auf die Wissenschaft beschränkt. Nach Habermas folgt der Anspruch auf Verständigung aus sprachlicher Interaktion, die in der Wissenschaft und in der Lebenswelt notwendig stattfindet. Nach Bourdieu dagegen folgt der Anspruch auf Wahrheit aus wissenschaftlicher Tätigkeit. Habermas versucht, aus einer empirischen Betrachtung in transzendentaler Einstellung die Norm einer wissenschaftlichen Gemeinschaft zu extrahieren, während Bourdieu die Norm in Gestalt der wissenschaftlichen Tätigkeit einfach voraussetzt. Bourdieu glaubt wie Durkheim an die Wissenschaft und will von hier aus kritisch in die Gesellschaft eingreifen. Die Parteinahme für Wissenschaft wird allenfalls mit Weber als Entscheidung gerechtfertigt. Habermas vereint Webers Wissenschaftskonzeption mit der Forderung nach gesellschaftlicher Kritik, die er wie Adorno und Marx mit einer emanzipierten Gesellschaft rechtfertigt. Bourdieu betreibt einfach die vorausgesetzte Wissenschaft (ohne sie zu begründen), während Habermas sich größtenteils in ihrer Begründung verliert. Es verwundert daher nicht, dass Habermas' Theorie in den Sozialwissenschaften weit weniger Spuren hinterlassen hat als Bourdieus, dagegen in auf Begründung ausgerichteten Disziplinen wie Jura und Philosophie sehr wirkungsmächtig geworden ist.

Aus Habermas' Perspektive erscheint Bourdieus Ansatz als objektivistisch und philosophisch naiv. Bourdieu möchte die Probleme der Lebenswelt, des Subjekts und der Handlungsregeln

⁷ Das sagt Bourdieu tatsächlich ebenso wie Habermas (z.B. Bourdieu 1998, S. 58).

⁸ Durch die Rückbindung an den Gegenstand und die Geschichte kann das Ideal keinen rein transzendentalen Stellenwert mehr haben, weshalb Habermas es als quasi-transzendental bezeichnet.

aus der Soziologie entfernen, um rein struktural vorgehen zu können. Die soziale Welt reduziert er auf Kapital und Strategien in Kräftefeldern. Diese aber setzen Regeln ebenso voraus, wie die Strategien Subjekte und Sinnhaftigkeit voraussetzen. Bourdieu gibt keine Begründung der Wahl seines Gegenstands, seiner Begriffe und seiner Probleme. Dabei geht es in fast all seinen Werken um ein Thema: soziale Ungleichheit und ihre Reproduktion, vor allem in Gestalt ungleicher Voraussetzungen. Das ist der unbegründete Maßstab seiner Kritik. Der Maßstab dient jedoch allein als regulative Idee der eigenen Forschung: zur Auswahl des Gegenstands, der Begrifflichkeit und als Horizont der Beurteilung. Das halte ich für vorbildlich und weit fruchtbarer als Habermas' Vorgehen. Als Schwäche kann man jedoch die fehlende Begründung des Maßstabs und die fehlende Verbindung zwischen Maßstab und Theorie betrachten.⁹

Aus Bourdieus Perspektive erscheint Habermas' Ansatz als Begriffshuberei – weil das prototypische Gesellschaftsideal in der wirklichen Gesellschaft gesucht wird. Über die wirkliche Gesellschaft kann auf diese Weise nicht viel erkannt werden. Habermas interpretiert seinen eigenen normativen Standard gleichsam in die Wirklichkeit hinein, kämmt sie auf ihn hin zurecht. In der Tat wirkt Habermas' Theorie etwas gezwungen, weil er gerade nicht – wie ihm die Kritik unterstellt – auf der Ebene der Philosophie und des Diskurses verbleibt. Wenn er zwischen Handeln (oder: Zweckrationalität, instrumentelles Handeln) und Sprechen (oder: Verständigung, kommunikatives Handeln) unterscheidet (z.B. 1988, S. 63), hat er damit schon alle Voraussetzungen eingeführt, die er benötigt. Er postuliert gleichsam, dass alles sozial relevante Handeln entweder kommunikativ oder instrumentell ist und sich damit als rational ausweisen (oder so deuten lassen) muss. Aber es gibt wahrscheinlich nicht nur zwei Arten sozialen Handelns (oder: Verhaltens). Ferner erhebt nicht jedes nicht-instrumentelle Handeln Geltungsansprüche. Und es gibt sehr viele Arten von Geltungsansprüchen. Habermas hat sich wie Bourdieu viel mit Wittgenstein beschäftigt, seine Theorie der Gesellschaft jedoch letztlich nicht an ihn, sondern an Searle angelehnt. Die empirisch zahllosen Arten von Sprechakten bzw. Geltungsansprüchen (siehe Ballmer/ Brennenstuhl 1981) reduzierte er mit Searle auf zwei bis vier, um die Geltungsansprüche als einfache transzendente Kategorien destillieren zu können: Verständigung und Zweckrationalität (Herrschaft) bzw. Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit. De facto verfährt Bourdieu ähnlich, wenn er alle sozia-

⁹ Bourdieus Einsichten, dass Ungleichheit nicht auf einem einzigen Faktor (z.B. Eigentum) beruht und soziale Phänomene Teil einer sinnhaften Praxis sind, führten ihn in die begriffliche Nähe Wittgensteins. Im Gegensatz zu Wittgenstein interessierte ihn aber gerade nicht der Sinn sozialer Handlungen, sondern die ungleiche Verteilung der Mittel sozialer Handlungen. Das anders gelagerte Interesse kann man Bourdieu nicht zum Vorwurf machen (z.B. Bouveresse 1993), sondern nur seine fehlende Bereitschaft, es zu begründen.

len Handlungen als Strategien beschreibt und nur wissenschaftliche Reflexion und Verständigung davon auszunehmen scheint. Sein theoretischer Ansatz ermöglicht jedoch eine weitaus reichere, gesättigtere Untersuchung der sozialen Welt.¹⁰ Denn wie Adorno hält er seinen – wenn auch unbegründeten – normativen Maßstab an die Wirklichkeit, anstatt ihn wie Habermas in sie hineinzuverlegen.

Habermas' vorrangiges Interesse an Begründung führt nicht nur zu einer schwachen empirischen Sättigung und Aussagekraft, sondern auch zu einer Vernachlässigung faktischer sozialer Ungleichheit, die im Zentrum von Bourdieus Interesse steht. Mit Recht kritisiert Bourdieu an Habermas, er schenke den *Bedingungen* für einen zwanglosen Diskurs zu wenig Beachtung (1998, S. 58f). Zum einen seien nicht alle Menschen in der Lage, sich angemessen zu äußern, zum anderen leisteten die sozialen Strukturen ihrer Veränderung durch einen Diskurs Widerstand. Habermas fordert Verständigung. Verständigung allein kann aber kein Kriterium sein. Es muss mit Verstehen verknüpft sein. Denn viele Menschen beugen sich der herrschenden Meinung, denken nicht nach, können sich nicht artikulieren usw. Genau das steht im Mittelpunkt der von Bourdieu geleiteten Untersuchung über "Das Elend der Welt". Es geht darum, diejenigen zu Wort kommen zu lassen – besser gesagt: zum Wort zu verhelfen –, die sich nicht artikulieren können, auf die man nicht hört, die in einem Prozess der Verständigung "nichts zu sagen" haben (siehe auch 1998, S. 72f). Auch in Bezug auf das wissenschaftliche Feld meint Bourdieu, Verstehen sei die Voraussetzung für Verständigung (1998, S. 40). Im Gegensatz zu Habermas begeht er dabei jedoch einen performativen Selbstwiderspruch des Objektivismus, indem er meint, er als Soziologe könne sich über alle Standpunkte erheben, wenn er sie auf der Basis seiner Feldtheorie verständlich macht (1998, S. 40, 81).

Die beiden möglichen Kritikpunkte müssen meines Erachtens ernst genommen werden: Bourdieus Wissenschaftstheorie ist naiv, während Habermas' Wissenschaft wenig ertragreich ist. Bourdieu benutzt seine eigene Theorie zur Begründung der eigenen Wissenschaftstheorie, während Habermas die eigene Begründung zur Theorie macht. Beides ist gewissermaßen ein Kategorienfehler. Wegen des unterschiedlichen Verhältnisses von Begründung und Theorie können sich die beiden Theorien nicht ergänzen. Dennoch braucht man meines Erachtens nicht gegen einen der beiden oder gegen beide Ansätze Stellung zu beziehen. Ich meine vielmehr, dass Habermas und Bourdieu die von ihnen behandelten Probleme auf einem sonst un-

¹⁰ Hierzu scheint auch ein dringenderes persönliches Interesse an "einfachen Leuten" zu gehören. "Meine Soziologie interessiert aber auch deshalb, weil sie sehr präzise ist und es nicht um irgend etwas geht, sondern um Tennis, Fußball – Dinge, von denen die Soziologen normalerweise nicht sprechen. Habermas spricht nie vom Fußball, das ist seiner ohne Zweifel ein wenig unwürdig." – Bourdieu im Gespräch mit Johann Kneihls, ORF, im Internet unter www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/wt2k/bourdieu.htm.

erreichten Niveau behandelt haben und dass die Soziologie an *beiden* nicht mehr vorbeikommt. Die Frage lautet daher, wie man sinnvoll an beide zugleich anzuschließen vermag.¹¹

4. Eine offene Frage

Die Frage nach dem Anschluss an Habermas und Bourdieu richtet sich zunächst auf das Verhältnis von Theorie und Begründung. Woran sollte sich die Begründung orientieren können? Bis Hegel war die Orientierung in Gott fraglos gegeben, nach Hegel versuchte man, einen anderen unhinterfragbaren Fixpunkt zu finden, auch wenn er nur negativ als Unwissenheit, Herrschaft oder Macht definiert wurde. Die Verstrickung in die Welt und den hermeneutischen Zirkel wurde nicht ernst genommen. Hans Albert (1968, S. 13f) hat die Schwierigkeit, in die Versuche der Letztbegründung geraten, mit dem Begriff des "Münchhausen-Trilemmas" bezeichnet. Die Versuche brechen entweder die Begründungskette ab, eröffnen einen unendlichen Regress oder verstricken sich in einen logischen Zirkel. Albert forderte als Ausweg ein kritisches Denken, das er in Karl Poppers Fallibilismus verwirklicht sah. Tatsächlich aber setzt auch die Falsifikation einen Maßstab voraus, der in der technischen Verfügung besteht (vgl. Habermas 1968): Falsch ist demnach, was in der Praxis nicht funktioniert.

Man könnte sich nun auf Bourdieus Position zurückziehen und behaupten, lediglich auf der Basis der historischen Möglichkeiten "reine" Wissenschaft zu betreiben und den eigenen kritischen Maßstab davon völlig zu trennen.¹² Da Menschen und ihre Welt aber zeitlich gebunden sind, liegt reine Wissenschaft außerhalb ihrer Möglichkeiten. Das bedeutet auch, dass jede faktische Wissenschaft unrein und teilweise kontingent ist. Nach Habermas erfordert jeder kontingente Geltungsanspruch eine Begründung. Diese Forderung als Metaphysik abzutun oder einfach zu ignorieren, kann keine Lösung sein, wenn Wissenschaft unterschiedliche Formen haben kann und die Form der Wissenschaft eine Entscheidung impliziert, ganz gleich ob sie explizit begründet ist oder nicht.

Habermas nimmt das Problem der Begründung ernst. Die Notwendigkeit und gleichzeitige Unmöglichkeit einer Letztbegründung findet Ausdruck in seinem Programm einer empirischen Begründung in transzendentaler Einstellung. In zweierlei Hinsicht bleibt das Programm unbefriedigend. Erstens hat Habermas eine konkrete Vorstellung vom Ideal, an dem die Be-

¹¹ Dabei wären natürlich auch die zahlreichen anderen soziologischen Ansätze zu berücksichtigen. Ich meine aber beispielsweise, dass Bourdieus Theorie die interessanten Aspekte der Systemtheorie in sich aufhebt.

¹² Diese Position wäre plausibel, wenn Menschen der Konzeption einer reinen Wissenschaft entsprächen und keine zeitlichen Wesen wären. (Man erinnere sich an das 11. Buch von Augustinus' "Bekenntnissen".) Die Modelle des rationalen Diskurses und der objektiven Erfassung der Wirklichkeit gehen letztlich vom Standpunkt der Ewigkeit aus. Auf diesem Standpunkt stellt sich weder das Problem der Begründung, noch ist ein hermeneutischer Lösungsansatz möglich.

gründung orientiert werden soll, zweitens passt er jede empirische Erkenntnis an das Ideal an. Die Vorstellung des herrschaftsfreien Diskurses wird nicht weiter hinterfragt, und alle Phänomene der sozialen Welt werden so interpretiert, als seien sie auf diesen Diskurs ausgerichtet. Habermas ist es nicht gelungen, gleichsam den Schritt von Fichte zu Hegel zu vollziehen, also die quasi-transzendente Begründung mit der Theorie der Wirklichkeit zu vermitteln. Dieser Vorwurf trifft Bourdieu ganz genauso, der das Problem der Begründung nicht einmal stellen wollte. Mit seiner naiven Annahme der befreienden Wirkung der Selbstreflexion unterstellt er eine ähnliche fichtesche Tathandlung wie Habermas. Seine Vorschläge für die Praxis haben jedoch ganz im Gegensatz zu denen von Habermas einen technokratischen Charakter, weil Bourdieu keine Brücke zwischen Theorie und Praxis sucht.

Die Nähe zu Fichte beruht meines Erachtens auf dem uneingestandenem Interesse an Herrschaftsfreiheit. Hinter dem Interesse steht die Orientierung an der Idee des richtigen Lebens. Und hier treffen sich Habermas und Bourdieu. Sie entwickeln eine Soziologie, die auf eine emanzipierte Gesellschaft abzielt, in der ein richtiges Leben möglich ist. Beide machen das Interesse nicht explizit, sondern schmuggeln es gleichsam in die Grundstruktur der Theorie ein. In "Erkenntnis und Interesse" (1968) hatte Habermas Emanzipation noch ausdrücklich benannt und als dritte Erkenntnisform neben Erklären und Verstehen diskutiert. Später ließ er sie jedoch in Verständigung aufgehen und machte die Lebenswelt zu einer Wirklichkeit, die seine eigene Norm fordern sollte. Bourdieu dagegen suchte von Anfang an szientistisch nach Bedingungen, die er für ungerecht hielt, in der festen Überzeugung, dass alle Menschen seine Vorstellung von Ungerechtigkeit teilten. Nun will ich nicht sagen, man solle sich nicht an Fichte, sondern an Hegel orientieren und die bestehende Gesellschaft rechtfertigen. Vielmehr meine ich, dass die Frage nach dem richtigen Leben offen gestellt und diskutiert werden muss: Warum sollte man sich überhaupt an einem richtigen Leben orientieren, und wie könnte diese Orientierung aussehen?

Auf das richtige Leben laufen letztlich alle Begründungen wissenschaftlicher Tätigkeit hinaus, wenn sie die hermeneutische Verstrickung in die Welt anerkennen. Reine Wahrheit wäre zwar erstrebenswerter, aber, wie gesagt, sinnlos. Ließe sie sich erkennen, wäre sie nicht *als* solche zu erkennen und zu verifizieren. Der Orientierung von Wissenschaft an einem richtigen Leben könnten sich vielleicht sogar Albert und Popper anschließen. Sie würden sich aber mit Habermas und Bourdieu nicht darauf einigen können, dass der herrschaftsfreie Diskurs das Modell für eine Gesellschaft abgeben sollte, in dem ein richtiges Leben möglich ist. Daher sollte die Idee in die wissenschaftliche Diskussion einbezogen werden – anstatt zu behaupten, die historische Entwicklung ziele auf einen herrschaftsfreien Diskurs ab (oder auf

Freiheit, Wahrheit, Kommunismus usw.). Man muss explizit machen, an welcher Idee des guten Lebens man sich orientiert, und sich gleichzeitig mit den anderen Konzeptionen der Idee kritisch auseinandersetzen. Sobald ein faktischer Erkenntnisfortschritt oder ein Erkenntnisideal implizit vorausgesetzt wird, braucht man seinen Maßstab nicht mehr auszuweisen. Habermas hat dieses Problem aufgeworfen und auf höchstem Niveau bearbeitet. Er hat lediglich das eigene Ideal nicht thematisiert. Die Idee des richtigen Lebens und damit die des herrschaftsfreien Diskurses muss selbst Gegenstand des Diskurses werden. Damit fungiert das richtige Leben als explizite, aber *regulative Idee* der Erkenntnis. Jede Erkenntnis muss ausweisen, an welcher Vorstellung des richtigen Lebens sie sich orientiert. Darauf zu verzichten, würde eben den Verzicht auf Begründung überhaupt bedeuten.

Die Vorstellung des richtigen Lebens und die daraus abgeleiteten Folgerungen müssen selbst diskutiert werden. Man könnte versuchen, so viele Vorstellungen wie möglich zu diskutieren und so viele Folgerungen wie möglich zu falsifizieren. Gemessen an reiner Wahrheit ist das ein sinnloses Unterfangen, weil man immer gleich weit von der Ewigkeit entfernt bleibt. Die menschlichen Lebensmöglichkeiten scheinen aber begrenzt zu sein, so dass sich die Diskussion des richtigen Lebens und der Folgerungen nicht in einem leeren Kreis drehen würde. Hierbei kämen Bourdieus Analysen der Bedingungen des Diskurses zum Tragen: Im Diskurs müssen die eigenen Voraussetzungen reflektiert werden, die eigene gesellschaftliche Position muss überprüft werden, man muss alle anderen Positionen verstehen und denjenigen "zur Sprache verhelfen", die sich nicht zu äußern vermögen. Das sind Minimalforderungen an eine soziologische Erkenntnistheorie. Sie sind gleichzeitig nahezu Maximalforderungen, weil die hermeneutische Verstrickung in die Welt keine Fixpunkte für die Erkenntnis zu bieten scheint. Lediglich die Idee des richtigen Lebens kann als regulative Idee dienen. Das entspricht der Forderung, Soziologie so wissenschaftlich wie Bourdieu und so begründungsbewusst wie Habermas zu betreiben.

Literatur

Albert, Hans; 1968: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen

Ballmer, Thomas/ Waltraud Brennenstuhl; 1981: Speech Act Classification. Berlin/ Heidelberg/ New York

Bourdieu, Pierre; 1991: Soziologie als Beruf. Berlin/ New York (mit Jean-Claude Chamboredon und Jean-Claude Passeron)

Bourdieu, Pierre; 1993: Sozialer Sinn. Frankfurt a. M.

Bourdieu, Pierre; 1996: Reflexive Anthropologie. Frankfurt a. M. (mit Loïc Wacquant)

- Bourdieu, Pierre; 1998: Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes. Konstanz
- Bouveresse, Jacques; 1993: Was ist eine Regel?, in Gunter Gebauer/ Christoph Wulf (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt a. M. (41–56)
- Fröhlich, Gerhard; 2003: “Kontrolle durch Konkurrenz und Kritik?”, in Boike Rehbein/ Ger- not Saalman/ Hermann Schwengel (Hg.): Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Kon- stanz (117-129)
- Habermas, Jürgen; 1968: “Erkenntnis und Interesse”, in ders.: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. Frankfurt a. M. (146-168)
- Habermas, Jürgen; 1970: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen; 1984: “Was heißt Universalpragmatik?”, in ders.: Vorstudien zu einer Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. (353-440)
- Habermas, Jürgen; 1987 (4. Auflage): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen; 1988: “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt”, in ders.: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a. M. (63-104)
- Hepp, Rolf-Dieter; 1999: “Epistemologische Paare: Gegenfeuer/ Vom Gebrauch der Wissen- schaft”, in European Journal for Semiotic Studies, Vol. 11 (461-485)
- Honneth, Axel/ Hans Joas (Hg.); 1986: Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Ha- bermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”. Frankfurt a. M.
- Horster, Detlef; 1999: Jürgen Habermas zur Einführung. Hamburg
- Reese-Schäfer, Walter; 1991: Jürgen Habermas. Frankfurt a. M./ New York
- Schwingel, Markus; 1995: Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg