

Daniel Bensaïd

Der Intellektuelle und die Politik. Zu Bourdieu

Im Herbst 1998, als die Neuerscheinungen herauskamen, gab es eine entfesselte Medienkampagne gegen das Buch von Pierre Bourdieu *Die männliche Herrschaft*^{1/}. In der Zeitschrift *Esprit* denunzierten Olivier Mongin und Joel Roman « die Flucht nach vorne des Gelehrten », der mit Waffen und Gepäck von der Soziologie der Denunziation zum populistischen Diskurs der Revolte übergegangen sei. Hinter einer Polemik kann sich leicht eine andere verbergen. Nach dem Erscheinen 1993 von *Das Elend der Welt* und den Streiks vom Winter 1995, verliehen die Interventionen Bourdieus der Rückkehr zur sozialen Frage und dem politischen Engagement einen neuen Elan. Bourdieu legitimierte eine Sprache des Widerstands und antwortete damit auf den alten Aufruf von Paul Nizan, die Bourgeoisie für den Menschen zu verraten, indem er sein eigenes symbolisches Kapital gegen den dominanten Diskurs der Gutachter und der Kompetenz richtete, und einen autoritären Effekt gegen einen anderen stellte, als er zugunsten der Beherrschten die Strate-

1/ In dieser idiotischen Kampagne schoss Bernard-Henri Lévy den Vogel ab, als er in einer Notiz in der Zeitschrift *Point* vom 23. Mai 1998 schrieb: « Es gibt eine Gemeinsamkeit zwischen Bourdieu, Hue, Villiers, Pasqua, Chevènement und Le Pen. Es ist schwierig, wenn man ihnen zuhört, diesen Gleichklang nicht zu vernehmen. Es ist schwierig, unsensibel gegenüber den gemeinsamen Affekten und vielleicht den Eingebungen zu bleiben zwischen dem Nationalismus der Einen und dem Antiliberalismus der Anderen. »

2/ Die Stiftung Saint-Simon wurde 1985 gegründet mit dem Ziel « die Analyse der gegenwärtigen Welt zu entwickeln ». Ca. 100 Mitglieder (darunter Politiker, Professoren, Zeitungsverleger, Großunternehmer) beteiligten sich an regelmäßigen, geschlossenen Veranstaltungen. Die Stiftung war mehr ein think-tank der herrschenden Klasse als ein Ort an dem

gien der Herrschaft umdrehte. Die servilen Intelligenzler der liberalen Gegenreform haben einem plebejischen Intellektuellen diesen ehrenhaften Verrat nicht verziehen.

Ohne dabei eine Linie zu definieren, schreiben sich die Interventionen Bourdieus, seine « Gegenfeuer », in eine Bewegung ein, deren Inhalte weit über eine einfache Verweigerung hinausgehen. Die Unterstützung der Bewegungen von 1995 stellte die Fragen der öffentlichen Dienste und der sozialen Solidarität; der Unterstützung der *sans-papiers*; der Migranten und der Staatsbürgerschaft; der Unterstützung der Arbeitslosenbewegung, der Arbeiterbewegung, der Ausgeschlossenen, dem Recht auf Einkommen. Bourdieu hat, solange es ihm seine Gesundheit erlaubte, diesen Kampf nicht aufgegeben und wandte sich gegen die Intervention der NATO in Jugoslawien oder rief zur Bildung einer europaweiten sozialen Bewegung auf.

Genau das kratzte und kitzelte seine Gegner. Er trug dazu bei, eine Öffnung in die liberale Asphaltdecke zu schlagen und das gemütliche tête-à-tête zwischen den Rechten und der Mitte und den Linken der Mitte, zwischen dem hegemonialen Sozialliberalismus und einem reaktiven Nationalrepublikanismus, zwischen der Stiftung Saint-Simon^{2/} und dem Club Marc

Ideen ausgetauscht wurden. Ihre Gegner bezeichneten die Stiftung als « Zirkel des eindimensionalen Denkens ». Ihr gehörten u.a. François Furet, Alain Minc, Pierre Rosanvallon an. Die Stiftung war Mitglied des Clubs von La Hague, einer Gruppe, die 25 ähnliche Organisationen weltweit vereint. 1999 löste sie sich auf.

3/ Diese Vereinigung ist das Gegenmodell zu der Stiftung Saint-Simon und wurde von 60 Persönlichkeiten aus der Linken 1998 gegründet mit dem Ziel das eindimensionale Denken zu kritisieren. Ihr gehören u.a. an: Emmanuel Todd, Pierre-André Taguieff, Max Gallo, Rony Brauman.

4/ Vgl. Bensaïd, Daniel: *Désacraliser Bourdieu*. Corcuff, Philippe: *Lire Bourdieu autrement*. In: *Les Inrockuptibles*. September 1998. Bensaïd, Daniel und Philippe Corcuff: *Le Diable et le Bourdieu*. In: *Libération* vom 21. Oktober 1998.

Bloch^{3/} (mittlerweile umbenannt) durcheinander zu bringen. Er bekämpfte das liberale und rein ökonomische Europa von Maastricht, das den öffentlichen Raum zerstört und dabei behauptet, in der Perspektive eines sozialen, supranationalen Europas zu handeln. Er stellte sich gegen die ungleichen Auswirkungen der kapitalistischen Globalisierung und rief dabei zu einer internationalistischen Erneuerung auf. Er denunzierte nicht nur die ultraliberale Reaktion, sondern auch die Linken an der Regierung, die sich an Blair orientierten. Er säte Zwietracht in der einigenden Euphorie der triumphierenden Sozialdemokratie.

Die Anti-Bourdieu-Kampagne interessierte sich wenig für seine soziologischen Arbeiten. Sein Pamphlet *Über das Fernsehen* wurde häufiger zitiert als seine Hauptwerke wie *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* oder *Meditationen*. Mit Bourdieu, wollte man den Geist von 1995 treffen. Ohne Bourdieu heilig zu sprechen oder davon abzusehen, seine Texte kritisch zu betrachten, haben wir uns immer klar und deutlich auf der Seite Bourdieus positioniert^{4/}. Im Gegensatz zu einer positivistischen Soziologie, die daran festhält, die sozialen Fragen als Pathologien innerhalb einer bestimmten Ordnung und der Normalität zu behandeln, berücksichtigt die kritische Soziologie unter der Schirmherrschaft von Blaise Pascal, das Negative, den Widerspruch und den Konflikt. Sie korrigiert den Geist der Geometrie durch den Geist des Scharfsinns, die Versuchung des absoluten Wissens durch die Erfahrung der relativen Wahrheiten.

Es bleibt jedoch, die Beziehung einer derartigen, reflexiven Soziologie zur Politik zu bestimmen, denn Bourdieu wurde häufig und nicht ohne Grund vorgeworfen, der Aktion und der Demokratie wenig Platz in seinen Gedanken einzuräumen.

Habitus und Engagement

Der Auseinandersetzung mit Bourdieu möchte ich fünf einleitende Bemerkungen vorausschicken. Die beanspruchte Antinomie zwischen der wissenschaftlichen Soziologie und der Meinung (la doxa) erinnert an den epistemologischen Bruch zwischen Wissenschaft und Ideologie bei Althusser. Der Diskurs über die wissenschaftliche Wahrheit und den Diskurs des «doxosophe» (dieses Technikers der Meinung, der sich für einen Wissenschaftler hält), wurde in *Contre-feux 1 (Gegenfeuer)* wieder aufgenommen und reproduziert die alte platonische Opposition zwischen der eigentlichen Philosophie und dem Sophisten. Die schlechten Sophisten sind sicherlich Demagogen, die ihr Wissen zu Markte tragen und verführen wollen, ohne dabei an die Wahrheit zu denken, denn Bourdieu zufolge ist paradoxerweise nichts dogmatischer, als eine *doxa*. Es gibt gute Sophisten, für die die Politik alle angeht, obwohl sie aus der Inkompetenz weniger resultiert^{5/}. Die Politik spielt sich also innerhalb der permanenten Spannung zwischen dem Philosophen und dem Sophisten ab, zwischen dem Zielen auf die Wahrheit und der Pluralität der Meinungen. Ohne dieses dialektische Verhältnis gibt es nur noch eine autoritäre Wahrheit auf der einen Seite und einen zynischen Relativismus auf der anderen. In seinem letzten Text *Meditationen*,

5/ Vgl. den Artikel von Lilian Mathieu in der dritten Nummer von *Contretemps*.

6/ Bourdieu, Pierre: *Meditationen*. Frankfurt/M. 2004.

7/ Alexander, Jeffrey: *La Réduction. Critique de Bourdieu*. Paris 2000.

8/ Vgl. den schönen Artikel von Jacques Bouveresse: Pierre Bourdieu, celui qui dérangeait. In: *Le Monde* vom 31. Januar 2002.

9/ Bourdieu, Pierre: *Meditationen*. Frankfurt/M. 2004.

10/ Alexander, Jeffrey: *La Réduction. Critique de Bourdieu*. Paris 2000. S. 111-116.

11/ Bourdieu, Pierre: *Propos sur le champ politique*. Lyon 2000. S. 31. Und *Contre-feux 1*. In: *Raisons d'agir*. Paris 2001. S. 61.

nimmt Bourdieu deutlich eine Distanz zu der Wahrheit der Mandarins ein, und bestätigt, dass wenn es eine Wahrheit gäbe, sie sich in der Auseinandersetzung bilden müsste. Dies gälte auch für den wissenschaftlichen Bereich^{6/}.

Bourdieu wurde oft ein soziologischer Determinismus vorgeworfen, der so unerbittlich sei wie der – aus Ignoranz – Marx zugeschriebene ökonomische Determinismus. Jeffrey Alexander sieht in dem Konzept des *Habitus* (dem zufolge Aktionen und Repräsentationen das Produkt einer sozialen gegebenen Welt und ihrer Geschichte darstellen), das trojanische Pferd des sozialen Determinismus: Die Agenten wären eher von ihrem Habitus besessen, als dass sie ihn besitzen würden^{7/}. André Passeron kritisierte die große Bedeutung, die bei Bourdieu die Begriffe der Herrschaft und der Reproduktion zuungunsten der Mikrowiderstände in den familiären und beruflichen Praktiken einnehmen würden. Die Annäherung an das Geschlechterverhältnis über die männliche Herrschaft, statt über den weiblichen Widerstand, wäre ein anderes Beispiel. Jacques Bouveresse erklärt aber, dass Bourdieu immer versuchte zu erklären, warum die Dinge sich trotz allem so schwer ändern lassen und dass sie sich dennoch verändern können. Er versuchte nie, die Intellektuellen von irgend etwas anderem zu überzeugen: Ihre Freiheit hat Grenzen, möglicherweise wesentlich engere Grenzen als sie annehmen^{8/}. Doch sind diese Grenzen nicht absolut und die etablierte Ordnung ist nicht fatal: Nur wenn das Erbe sich den Erben angeeignet hat, kann der Erbe sich das Erbe beschaffen^{9/}. Bourdieus Engagements plädieren gegen den soziologischen Fatalismus und die Biologisierung von Geschichte.

Alexander wirft Bourdieu schließlich vor, die formelle Demokratie und ihre moralische Dimension zu verachten und einem linksra-

dikalen Totalitarismus zu frönen. Die Rückbildung des öffentlichen Raumes, die Negation der öffentlichen Meinung, die Abwesenheit eines staatsbürgerlichen institutionalisierten Ideals, wie auch einer normativen Theorie des Politischen und, das Bild einer vertikalen Gesellschaft, würden schließlich dazu führen, «den Begriff des reflexiven Selbst zu verneinen, der im Herzen des demokratischen Projektes liegt, egal ob es liberal oder republikanisch ausgerichtet ist»^{10/}. Wenn er auf der praktischen Beziehung der Staatsbürger zur Politik insistiert und auf der geteilten politischen Kompetenz zwischen dem Monopol der Kompetenz und der Professionalisierung der Macht, wenn er die Wiedereroberung der Demokratie der «Tyrannei der Experten» entgegenstellt oder wenn er die Soziologie auffordert zu zeigen, wie die Zirkulation der Ideen der Zirkulation der Macht innewohnt, ist Bourdieu weit mehr Demokrat als eine große Anzahl professioneller Demokraten, die immer bereit sind, vor der Heiligkeit des Eigentums oder der anonymen Diktatur der Märkte zu kapitulieren^{11/}.

Gegen jede Schicksalhaftigkeit des Sozialen oder der Geschichte, unterstützt er «unbewusste Strategien». Dieses Oxymoron ist vielleicht eher Indiz einer ungelösten Frage, als eine Antwort. Es erlaubt aber auf der Aktion gegen die Trägheit der Strukturen zu beharren. Aber wenn die beherrschten Akteure immer ihrem Habitus folgen und zu ihrer eigenen Unterwerfung beitragen, wie kann diese Aktion den Teufelskreis der Reproduktion dann durchbrechen? Eine privilegierte Rolle (einer Avantgarde?) scheint hier der soziologischen Offenbarung eingeräumt, deren Reflexivität einen eigenen politischen Ausweg bietet: «Die subversive politische Mobilisierung hingegen zielt darauf ab, die durch Un-

kenntnis gelähmte, potentielle Kraft der Ablehnung dadurch freizusetzen, dass sie, durch eine Krise begünstigt, die infolge der Übereinstimmung zwischen dem Bereich der Dinge und dem der Körper verborgene grundlegende Gewalt kritisierend entschleiert»^{12/}. Durch die Krise würde die wissenschaftliche Soziologie zu einer politischen Soziologie.

Bourdieu's Abwesenheit im Mai 68 und der Periode danach werden häufig erwähnt. Doch in den neunziger Jahren gehörte er zu den Intellektuellen, die sich nicht nur den sozialen Kämpfen (für die Arbeitslosen, die sans-papiers, die Verteidigung des öffentlichen Dienstes) stellten, sondern sich auch in die politischen Auseinandersetzungen einmischten (in bezug auf Algerien und die kolonialen Kriege). *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* ist Beweis seiner Beständigkeit. In *Contre-feux 2 (Gegenfeuer)* schrieb er: «Ich bin zu dem Schluss gekommen, dass diejenigen, die die Chance haben, ihr Leben der Erforschung der sozialen Welt zu widmen, nicht neutral oder gleichgültig gegenüber den sozialen Auseinandersetzungen bleiben können, die sich um die Zukunft dieser Welt bemühen.» Man kann die Motive seiner vergangenen Abwesenheit und Enthaltungen erörtern. Doch dies sollte nicht dazu dienen, seine Interventionen des letzten Jahrzehnts abzulehnen

12/ Bourdieu, Pierre: *Meditationen*. Frankfurt/M. 2004. S. 241.

13/ Bourdieu, Pierre: *Contre-feux 2*. Paris 2001. In: *Raisons d'agir*. Paris 2001. S. 75

14/ Vgl. Bourdieu, Pierre: *Meditationen*. Frankfurt/M. 2004.

15/ Pelletier, Willy: *La révolution Bourdieu*. In: *Rouge*. 31. Januar 2002.

16/ Bourdieu, Pierre: *Propos sur le champ politique*. Lyon 2000. S. 61.

17/ Wir haben uns mit dieser Frage in der ersten Ausgabe von *ContreTemps* auseinandergesetzt. Bensaïd, Daniel: *Critique marxiste et sociologies critiques*.

18/ Bourdieu, Pierre: *Propos sur le champ politique*. Lyon 2000. S. 62.

oder abzuwerten. Was auch die multiplen Gründe sein mögen, so ist das Bewusstsein über die Gefahren, die der wildgewordene Kapitalismus in sich trägt, Grund genug für sein Engagement. Der Einsatz ist nicht geringer, als die Zukunft dieser Welt und die Frage, ob diese Welt überhaupt eine Zukunft besitzt.

In *Contre-feux 2* erläutert Bourdieu seine Entwicklung und kommt zu dem Schluss, dass die Opposition zwischen wissenschaftlicher Recherche und Engagement jeder Grundlage entbehrt: «Ich ließ mich von der Logik meiner Arbeit leiten, die Grenzen zu überschreiten, die ich mir im Namen einer Idee von Objektivität gesteckt hatte und die mir nach und nach als eine Form der Zensur erschienen»^{13/}. Doch wird der Widerspruch nicht aufgelöst, denn der Akteur bleibt von seinem Habitus bestimmt, so dass er, wenn er von einer Entscheidung spricht, sich zu engagieren, dies fast genauso absurd sei, wie eine Entscheidung zum Glauben, wie sie ohne große Illusionen Pascal mit seinem Argument der Wette vollziehe^{14/}. Trotz seiner lächerlichen Prätention auf eine Freiheit, die der Souveränität der Vernunft vorangeht, wäre der Intellektuelle also engagiert, ohne es entschieden zu haben, genau wie bei Pascal der Gläubige. Teufelskreis, ohne Ausweg? Nicht dann, wenn man die Wege einer Entscheidung untersucht, die nicht den souveränen Akt einer transparenten Vernunft darstellt, sondern eine bewusste Wahl seiner eigenen Unsicherheit und Zweifel. Paradoxerweise handelt es sich dabei um die gleiche emblematische Figur der Wette, die das Modell einer solchen Entscheidung im Griff der modernen Unsicherheiten anbietet.

Felder und Kapitale

Für Bourdieu liegt das Prinzip der Aktion einerseits in einem System von Voraussetzungen,

das durch die Existenzbedingungen und die soziale Entwicklung des Individuums strukturiert ist, und andererseits in mehr oder weniger autonomen Aktivitätsfeldern begründet. Darin entwickelt er seine Aktionen (politisches Feld, ökonomisches Feld, mediales Feld, literarisches Feld, etc.). Jedes Feld bestimmt eine Kampfzone zwischen den mit legitimen Ressourcen unterschiedlich ausgestatteten Agenten oder Gruppen in dem betroffenen Feld. Jedes Feld ist durch die Akkumulationsmechanismen des Kapitals (ökonomisches, symbolisches und kulturelles Kapital) und durch seine besonderen Herrschaftsformen definiert. Bourdieu verfeinert so die Analyse der Vergesellschaftungen und zeigt, worin die ungleiche Verteilung des ökonomischen Kapitals besteht, aber auch des kulturellen und sozialen Kapitals, und klärt auf diese Weise die verschiedenen Strategien der Agenten, ihr Verständnis der Situationen, ihre Art sich auszuschließen oder sich gegenseitig zurecht zu stützen^{15/}.

Diese Problematik der Felder liefert ein kritisches Werkzeug, um die steigende Komplexität moderner Gesellschaften und die Verschiedenheit der Konflikte, die sie durchkreuzen, anzugehen. Alle Felder weisen einen Hang zur Geschlossenheit auf, alle versuchen einen autonomen Mikrokosmos im Inneren des sozialen Makrokosmos zu bilden. Aber ein Feld ist auch «ein Feld der Kräfte und ein Feld der Kämpfe, um die Kräfteverhältnisse zu transformieren»^{16/}. Diese Kämpfe widerstehen der Abschottung und öffnen eine Fluchtlinie innerhalb der systemischen Totalität, oder dessen, was Bourdieu als eine «hypothetische Totalität» bezeichnet^{17/}.

Dennoch bleibt ein Widerspruch bestehen: «Das politische Feld weist eine Besonderheit auf: es kann niemals völlig autonom werden»^{18/}. Diese Besonderheit des politischen

Feldes ist sehr relativ, denn es wäre genauso stichhaltig zu fragen, ob nicht das ökonomische oder das mediale Feld eher in der Lage wären, komplett autonom zu werden. Der eingeführte Unterschied zwischen Professionellen und Laien (wie zwischen den Geistlichen und den Laizisten innerhalb des religiösen Feldes), – selbst wenn er relativ ist –, erlaubt jedoch, bestimmte Konsequenzen einer unerfüllten Tendenz der Abschottung zu analysieren: Je mehr sich das politische Feld konstituiert, desto mehr wird es autonom und professionell. Die Professionellen haben die Tendenz, die Profanen mitleidig zu betrachten. Daraus entsteht eine vielfältige und hinterhältige Treibjagd gegen die illegale Ausübung von Politik. Parteien werden so zu Banken, die die Stimmen kapitalisieren. Diese Diagnose erklärt die Versuchung Bourdieus, sich 1988 an der Präsidentschaftskampagne von Coluche zu beteiligen, weil sie diese Professionalisierungsschranke überwand. Seine letzteren, etwas ernsthafteren Engagements an der Seite der sozialen Bewegungen gehen in die Richtung einer Politik «von unten» (das genaue Gegenteil der paternalistischen Haltung Raffarins): Die Politik derer, die von der professionellen Politik, die der staatlichen Sphäre angegliedert ist, ausgeschlossen sind.

Diese Politik der Unterdrückten zeigte sich besonders in der Rebellion der sozialen Bewegungen gegen die Schließung des Feldes und in ihrer Fähigkeit, neue politische Praktiken zu produzieren. In dieser Herangehensweise

liegt eine ungelöste Schwierigkeit für den Intellektuellen, der einerseits von der weberianischen Berufsethik und andererseits von dem Wunsch, sich wie jeder andere Staatsbürger auch in die Schlacht zu stürzen, bedrängt wird. Bourdieu zufolge bleibt es für die Intellektuellen ein Problem, Politik zu machen, ohne dabei Politiker zu werden: «Wie den Ideen Kraft verleihen, ohne sich dabei in das Feld und das Spiel der Politik zu begeben?»^{19/} Zweifelsohne sollte man das Abenteuer wagen und das politische Feld subversiver gestalten, mit dem Risiko, in die Falle zu tappen und sich dabei zu verlieren. Ist dieses Risiko vermeidbar? Sich zu weigern es einzugehen, käme einer Verweigerung der unsicheren Wette gleich und würde bedeuten, sich eine bequeme Haltung wissenschaftlicher Überlegenheit anzumaßen. Wenn man sich die Fahne der reinen Wissenschaft anhängt und es anderen überlässt, sich mit der unreinen Politik herumzuschlagen, endet man paradoxerweise in der Stärkung des Monopols der Professionellen in öffentlichen Angelegenheiten.

Die Meditationen Pascals ermuntern aber dazu, die politische Figur der Wette zu erforschen, die für den gottlosen Menschen und seine profanen Handlungen charakteristisch ist, der ohne wissenschaftliche oder historische Garantien auskommen muss. Bourdieu äußerte sich in diesem Sinne zu Eventualitäten: «Wenn man die Konflikte und Konfrontationen der ersten Anfänge wieder zum Vorschein bringt und damit die abgewandten Möglichkeiten, aktualisieren die Soziologie und die Geschichte die Möglichkeit, dass es anders hätte sein können.» Sie stellen somit in Frage, wie sich das Mögliche, zwischen all dem Anderen, realisieren konnte^{20/}.

Dieses praktische und strategische Gespür für die ins Abseits geschobenen Möglichkei-

ten^{21/} widerlegt den Vorwurf eines der Soziologie Bourdieus innewohnenden Determinismus: «Den Sinn für das Spiel haben heißt, das Spiel im Blut haben; heißt, die Zukunft des Spiels praktisch beherrschen; heißt, den Sinn für die Geschichte des Spiels haben. Während der schlechte Spieler immer aus dem Takt ist, immer zu früh oder zu spät kommt, ist der gute Spieler einer, der *antizipiert*, der dem Spiel vorgreift. Warum kann er dem Verlauf des Spiels voraus sein? Weil er die immanenten Tendenzen des Spiels im Körper hat, in inkorporiertem Zustand: Er ist Körper gewordenes Spiel»^{22/}. Dieser Absatz verdeutlicht den Widerspruch, innerhalb dessen sich Bourdieu bewegt. Seine Begriffe des Projekts und des Möglichen, sein Ansatz einer ungewissen Zukunft gegen eine bereits in der Gegenwart feststehende Zukunft, sind Begriffe einer offenen Geschichtsschreibung. Aber der gute Spieler in der Politik wäre derjenige, der die immanenten Tendenzen des Spiels verkörpert, der seinen Habitus verinnerlicht hat (um sich ihm anzupassen?).

Diese strikt bedingte Freiheit kann auch als Vorwand für realistische Opportunisten dienen. Bourdieus Positionen entgingen im Laufe der Jahre nicht immer dem Opportunismus. Und da ihm eine bestimmte Kohärenz nicht abzusprechen ist, muss es eine Verbindung zwischen seiner Theorie und seiner Praxis geben. Und wenn entgegen seinen Ausführungen in *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* die «ins Abseits geschobenen Möglichkeiten» eine unzeitgemäße Kunst wären, eine Kunst des Gegenteils und widriger Umstände? Dann hätte der schlechte Spieler recht, nicht im Sinne eines ungeschickten Spielers, sondern eines rebellischen Spielers, der statt zu foulern die Spielregel frontal angreift.

19/ Bourdieu, Pierre: *Propos sur le champ politique*. Lyon 2000. S. 68.

20/ Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/M. 1998.

21/ Bourdieu, Pierre: *Meditationen*. Frankfurt/M. 2004.

22/ Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/M. 1998. S. 145.

Homologien und Zusammenspiele

Wenn die Politik der Unterdrückten auf die Summe der vereinzelt Widerstandsleistungen reduziert wird, bleibt nur noch eine relativ banale Lobbyarbeit übrig. Deshalb ist es wichtig zu wissen, bis wohin die Autonomie des politischen Feldes reicht und wie die unterschiedlichen Felder sich überlappen. Um diese Beziehung zu konzeptionalisieren, stellt Bourdieu der Identität den Begriff der Homologie entgegen. Die Homologie erlaube, eine Verwandtschaft oder eine strukturelle Verbindung zu erkennen, ohne die Besonderheit der einzelnen Felder aufzugeben. Dennoch bleiben weitere Fragen offen. Spielen die unterschiedlichen Felder die gleiche Rolle in der sozialen Reproduktion? Bestimmen sie gleichermaßen die Widerstände und die sozialen Bewegungen?

In einer gegebenen sozialen Formation – z.B. in den kapitalistischen Produktions und Reproduktionsverhältnissen – besetzen die unterschiedlichen Instanzen in einem wechselseitigen Verhältnis spezifische Positionen. Das Verhältnis der Politik zur Ökonomie oder zur Religion unterscheidet sich in einer theokratischen, feudalen Gesellschaft und einer laizistischen, kapitalistischen Gesellschaft, in der die Klassen- und die Geschlechterverhältnisse eine bestimmende Funktion in dem Maße einzunehmen scheinen, in dem sie andere Felder durchqueren und betreffen. Das Zusammenfügen der unterschiedlichen Felder wird nicht durch die simple Aufzählung der Unterdrückungen gelöst. Die große Logik des Kapitals überdeterminiert die Gesamt-

heit der Widersprüche (die ökologische Frage ebenso, wie die der Bildung, der sozialen Arbeitsteilung, der Kapitalisierung des medialen Bereiches, der Wohnungsfrage oder der Produktion des Raumes). Die besondere Rolle der Widerstände gegen die Ausbeutung der Lohnarbeit, die Kapitalisierung der Welt und die sexuelle Unterdrückung bestätigt diese Verkettung der unterschiedlichen Felder und der sozialen Verhältnisse.

Der organische Intellektuelle

Bouveresse zufolge hat Bourdieu sich nie berechtigt gesehen, als Intellektueller zu existieren. « Ich mag den Intellektuellen in mir nicht », schrieb er in *Meditationen*^{23/}. Dieser Ablehnung seiner selbst begegnet er mit einer kritischen Reflexivität: « Niemand ist vor der soziologischen Kritik geschützt, vor allem nicht die kritischen Intellektuellen ». ^{24/} Dieses Unbehagen und dieser Zweifel reichen ihm zur Ehre. Gleichwohl illustrieren sie, wie er vor allem in letzter Zeit versuchte, aus der Opposition zwischen Wissenschaft und Engagement, zwischen Gelehrtem und Politiker, herauszufinden. Er scheint der Zerreißprobe zwischen dem Intellektuellen als Berater des Königs und dem engagierten Intellektuellen, zwischen dem der arroganten Autorität des Wissenschaftlers und dem bescheidenen Dienst an der Bevölkerung nicht entgangen zu sein. In dem einen wie dem anderen Fall, steht der Intellektuelle entweder über oder unter, niemals jedoch auf gleicher Ebene mit den « Unfähigen », die im Alltag die Akteure der Politik der Unterdrückten sind.

Bourdieu lehnt angeekelt die Figur des organischen Intellektuellen ab. In ihr glaubt er den höchsten Ausdruck der priesterlichen Falschheit zu erkennen^{25/}. Dieser Typus des proletarisierten oder gering geschätzten Intel-

lektuellen, dessen Prototyp der dilettantische und präntiöse Journalist darstellt, bilde eine Art ressentimentgeladene Lumpenintelligenzia, die in der politischen Intervention die Gelegenheit für eine Revanche gegen diejenigen erblicke, die die intellektuelle Welt dominieren. Bourdieu stellt dem organischen Intellektuellen den authentischen Intellektuellen gegenüber, um durch diese Trennung eine Zusammenarbeit zu erzielen. Er schließt sich damit in den Grenzen ein, die er selbst gezogen hat – durch den epistemologischen Bruch zwischen Soziologie und Meinung – nach der jeder an seinem Platz verweilen soll, der Gelehrte an der Seite der Wissenschaft und die Bevölkerung in der Konfusion der Meinungen. Vielleicht ist auch er Gefangener des Idealtypus des großen, durch die Vermassung der intellektuellen Arbeit absteigenden Intellektuellen, hin- und hergerissen zwischen dem Bild des universellen, bewussten Intellektuellen und dem Experten.

Bourdieu zufolge sollte der engagierte Intellektuelle die kollektive Recherche mit neuen politischen Aktionsformen orchestrieren, die Gesamtheit der mobilisierten Aktivisten arbeiten lassen, Geburtshelfer bei der Gruppendynamik sein und, den Opfern neoliberaler Politik helfen, die Gründe ihrer Situation zu begreifen. All diese Ansprüche weisen eine Zögerlichkeit zwischen der Rolle des mitfühlenden Intellektuellen im Dienste der Bevölkerung und des priesterlichen Intellektuellen, zwischen der eines Dirigenten oder Anführers auf. Die zwei Figuren verwischen sich gegenseitig, ohne dass sich das Dilemma auflöst.

Seine letzten Texte weisen allerdings einen starken Willen auf, diesen Kreis zu durchbrechen. Sie denunzieren die verhängnisvolle Dichotomie zwischen « scholarship and commitment »: « Diese Opposition ist künstlich,

^{23/} Bourdieu, Pierre: *Meditationen*. Frankfurt/M. 2004. S. 15.

^{24/} Bourdieu, Pierre: *Propos sur le champ politique*. Lyon 2000. S. 107.

^{25/} Bourdieu, Pierre: *Propos sur le champ politique*. Lyon 2004. S. 100.

und deshalb muss man ein autonomer Gelehrter sein, der nach den Regeln des *scholarship* arbeitet, um ein engagiertes Wissen zu produzieren, d.h. ein *scholarship with commitment*. Um ein wirklich engagierter Gelehrter zu sein, muss man das Wissen engagieren»^{26/}. Dagegen kritisiert er die Gelehrten, die sich für besonders schlau halten, weil sie aus ihrer Wissenschaft nichts machen. Aber er ist auch gegenüber den organischen Intellektuellen gegenüber sehr streng, die nicht in der Lage seien, ihre Waren auf dem wissenschaftlichen Markt durchzusetzen, wo der Wettbewerb hart sei, und die deshalb die Intellektuellen im Kreise von Nicht-Intellektuellen spielen und dabei noch behaupten, dass der Intellektuelle nicht existiere.

Wenn Bourdieu den Begriff des organischen Intellektuellen ablehnt, missversteht er Gramsci. Dieser antizipierte eine Tendenz, die sich seitdem mächtig bestätigt hat, als er schrieb, dass sich in der modernen Welt die Kategorie der Intellektuellen ungeheuer verändert habe. Er widersprach damit einem überhistorischen Gebrauch der Kategorie, der von einer historischen Kontinuität und einer sozialen Homogenität ausgeht. Er insistierte im Gegenteil auf ihren Metamorphosen und Spaltungen. Es gibt kein einheitliches Kriterium, das erlaubt, die disparaten intellektuellen Aktivitäten zu unterscheiden und eine Substanz des Intellektuellen durch die unterschiedlichen Funktionen, die die sogenannten Intellektuellen in einer bestimmten sozialen Formation ausüben, zu definieren. Dazu kommt die steigende Einverleibung der intellektuellen Arbeit in die Produktion, die zu

dem Schluss führen könnte, dass es kaum noch eine menschliche Aktivität ohne intellektuelle Arbeit gibt. Anders ausgedrückt, gibt es sehr wohl eine sozial bestimmte, intellektuelle Funktion in einem bestimmten sozialen Verhältnis, aber der Nicht-Intellektuelle existiert einfach nicht. Das Problem der Herausbildung einer neuen Intelligenzlerschicht besteht darin, im Sinne Gramscis die intellektuelle Aktivität auf kritische Art und Weise zu entwickeln.

Bei Gramsci ist der organische Intellektuelle nicht, wie Bourdieu glaubt, ein Aufklärer, der zum Volke geht, um den Meisterdenker zu spielen und seine Mittelmäßigkeit aufzuwerten, sondern einer, der aus einer Gruppe oder sozialen Klasse heraustritt. In einer bestimmten Produktionsweise entstehen eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen, die Gramsci zufolge dieser Produktionsweise ihre Homogenität und ihr Bewusstsein über ihre eigene Funktion verleihen. Diese organischen Intellektuellen, die aus einer neuen, sozialen Klasse entstehen, kristallisieren meistens bestimmte, partielle Aspekte der Aktivitäten dieses neuen sozialen Typus. Die unterdrückten Klassen produzieren also auch, – nicht nur durch universitäre Laufbahnen – ihre organischen Intellektuellen. Diese Intellektuellen müssen keine Diplome haben, sondern können Autodidakten, Aktivisten, soziale Anführer sein, die sich in den sozialen Auseinandersetzungen herausgebildet haben. Gramscis Begriff des organischen Intellektuellen verweigert die Zusammenarbeit dieser Eliten mit der herrschenden Klasse.

Man kann und soll von der intellektuellen Tätigkeit Exaktheit erwarten, den Dilettantismus denunzieren, die Konfusion des Journalismus und sein Doppelspiel (das professionelle Kompetenz und Inkompetenz vermischt, um besser eine verallgemeinerte Tyrannei auf

die außerhalb seiner Autorität liegenden fremden Felder auszuüben) kritisieren und, die Versuchung, völlig unangebracht den Richter zu spielen (oder gar sich zum Richter der Richter zu erheben), bekämpfen. Aber die Tendenz einer Deklassierung der geistigen Arbeit durch die mediale Konkurrenz und durch die Hebung des Niveaus des Allgemeinwissens kann auch dazu beitragen, die Schizophrenie des Gelehrten und des Politikers zu überwinden unter der Bedingung, dass der Sinn des Politischen, seine Quellen und Inhalte erweitert werden. Diese Vermischung stößt Bourdieu ab. Nicht nur aufgrund seines eigenen universitären Habitus, sondern weil er damit auf ein ungelöstes Problem stößt. Wie ein symbolisches Kapital in einem anderen Bereich nutzen, als in dem, wo man es erlangt hat, ohne einen ungerechtfertigten Transfer von Kompetenz zu betreiben?

Auch Maurice Blanchot warnt vor einer Umlenkung des Einflusses oder der Autorität, die die Intellektuellen in einer spezifischen Aktivität gewonnen haben, auf politische Zwecke oder moralische Optionen^{27/}. Von Emile Zola bis Jean-Paul Sartre gab es eine Reihe solcher Fälle des intellektuellen Engagements. Aber Blanchot stellt den unglücklichen Begriff des Engagements in Frage (den André Breton auch nicht mochte), der Objektivität und die souveräne Entscheidung eines rationalen Subjektes voraussetzt. Um diesem Dilemma zu entgehen, rät Blanchot dem Intellektuellen, sich von der Politik fern zu halten, ohne sich deshalb herauszunehmen: «Er versucht, diesen Rückzugsraum aufrechtzuerhalten und die Anstrengung des Rückzugs, um von dieser Nähe zu profitieren, die ihn weg führt, um sich als Wachtposten einzurichten, der nur da ist um zu wachen und sich wach zu halten»^{28/}. Gegen die Präntention, sich als Verkünder des Ab-

26/ Bourdieu, Pierre: Conférence à Athènes de mai 2001. In: Le Monde diplomatique. Februar 2002.

27/ Vgl. Blanchot, Maurice: Les Intellectuelles en question.. Paris 1996.

soluten oder als Priesterersatz aufzuspielen, ginge es eher darum, dass der Intellektuelle, der seine Grenzen kennt, als Citoyen handelt, der sich nicht damit zufrieden gibt, nur zu wählen, sondern sich weiterhin wider den Zeitgeist um das Universelle sorgt.

Wenn die universitären Titel oder das literarische Prestige es erlauben, sich manchmal öffentlich zu äußern, so verleihen die Fähigkeiten, einen Roman zu schreiben, wissenschaftliche Entdeckungen zu machen oder zu

philosophieren, noch lange keine Autorität, sich qualifizierter über den Golfkrieg oder über Palästina zu äußern, als dies ein Briefträger, ein Eisenbahner oder eine Krankenschwester kann. Das symbolische Privileg ist zu nutzen, ohne darauf herein zu fallen. Öffentlich diese Dualität zu ertragen ist vielleicht die loyalste und verantwortlichste Art und Weise, in der Politik ein Autoritätsargument zu vermeiden, das die demokratische Kontroverse konterkarieren würde.

Pierre Bourdieu, der Intellektuelle und das Politische. Page 46-56. Dans : Norbert Fröhler, Stefanie Hürtgen, Christiane Schlüter, Mike Thiedke (éd.): Wir können auch anders. Perspektiven von Demokratie und Partizipation, Verlag Westfälisches Dampfboot, 2004. Münster. Schriftenreihe Hans-Böckler-Stiftung. Traduit par Manuel Kellner et Stefanie Hürtgen.

Contretemps, n° 4, 2002.