

- Said, Edward W. (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London.
- Saussure, Ferdinand de (1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 2. Aufl., Berlin.
- Schiebinger, Londa (1999): *Has Feminism Changed Science?* Cambridge.
- (2000): *Frauen forschen anders. Wie weiblich ist die Wissenschaft?* München.
- Sokal, Alan/Bricmont, Jean (1997): *Impostures intellectuelles*, Paris.
- Stadler, Friedrich (1997): *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt a.M.
- Tarski, Alfred (1935): Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. In: *Studia Philosophia*, Band 1, 261-405.
- Weber, Max (1973): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. [Erstausgabe 1922], Tübingen.
- Williams, Raymond (1989): *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, London/New York.

Christian Fleck

Symbolische Soziologie: Vom Nutzen und Nachteil begrifflicher Neuschöpfungen

Ofmals kann man das Alter von Kolleginnen und Kollegen daran erkennen, dass sie sich mit dem Fach, welchem sie vielleicht nicht ihr Leben, aber doch den Großteil ihrer Lebensarbeitszeit gewidmet haben, kritisch auseinanderzusetzen beginnen. Dem akademischen Alter scheint vorbehalten, das zu tun, was Angehörige jener Alterskohorte, die nun, zumindest in den Augen heutiger Junger, zu den Alten gehören, einst als Privileg der Jungen reklamierten: kritisches Entlarven und anklagende Rede.

Doch schon ein flüchtiger Blick in die ein wenig weiter zurückliegende Vergangenheit der Soziologie zeigt, dass der Wechsel der Tonlage zur kritischen Attitüde keineswegs nur jenen vorbehalten war, die ihre postadoleszente Sozialisation in den stürmischen 1960er Jahren durchliefen. Pitirim A. Sorokin und Helmut Schelsky, aber auch C. Wright Mills und Alvin Gouldner schrieben ihre Pamphlete gegen den Mainstream erst gegen Ende ihrer Karrieren. Da die beiden relativ jung Verstorbenen Gouldner und Mills nicht wissen konnten, dass ihnen nicht mehr viel Zeit blieb, müsste man wohl zutreffender sagen, sie alle begannen erst zu kritisieren, als sie sich positionell nicht mehr hätten verbessern können, oder anders und ein wenig polemischer formuliert, als ihnen klar wurde, dass es das nun aber gewesen sei. Als 1981 der 69-jährige Emeritus Schelsky seine *Rückblicke eines 'Anti-Soziologen'* unter die Leute brachte, blieben ihm noch vier Jahre, um die Reaktionen zu beobachten; mit *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen* (1975) hatte er manchen Disziplinmitgliedern schon einige Jahre davor den Fehdehandschuh hingeworfen. Sorokin war 67 Jahre alt, als er 1956 *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences* veröffentlichte (er emeritierte drei Jahre danach und starb zwölf Jahre später 1968). Zehn Jahre vor seinem Ableben veröffentlichte der 50-jährige Gouldner 1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*. Mills war gerade einmal 43 Jahre alt, als er 1959 mit *The Sociological Imagination* jenen Text in Druck gab, der ihm mehr als alle anderen, die er davor geschrieben hatte, einen Platz in der Nachwelt sicherte (wovon er, der nur noch vier Jahre lebte, kaum Notiz nehmen konnte).

Die vier Autoren von Abrechnungen mit dem, was ihrer Meinung nach in ihrer Disziplin falsch lief, waren allesamt Männer. Keiner von ihnen gehörte jedoch zur Generation der 60er Jahre, die ihrerseits drei der Genannten zu ihren Idolen erkor: Sorokin wurde dank der damals Jungen 1964 zum 55. Präsidenten der American Sociological Association gewählt, Gouldners und Mills' Bücher fehl(t) en auf keiner Leseliste. Dem vierten, Schelsky, erwiesen die Jüngeren zumindest als Gegentypus Reverenz.

Kann man aus dem Umstand, dass Fundamentalopposition gegen die herrschenden Meinungen in der Soziologie bislang von alten Männern formuliert zu werden pflegt, folgern, dass dieses Textgenre männlich konnotiert sei? Oder hängt die Enttäuschung über den Gang der (disziplinären) Dinge doch stärker daran, dass zumindest diese vier Männer nach Höherem strebten und – als sie das nicht mehr erreichen konnten – die sie Besiegenden mit Häme strafte? Sorokin hatte ein Jahrzehnt lang zusehen müssen, wie der mehr als ein Dutzend Jahre jüngere Talcott Parsons ihn an den Rand drängte; dass das in Harvard, dem quintessenziellen Ort akademischen Erfolgs, geschah, war offenbar keine hinreichende Kompensation. Gouldners Ambitionen reichten wohl weiter als nach St. Louis, Missouri, und Mills wurde nicht müde, den Mythos zu düngen, etablierte Rivalen hätten ihn an der Columbia University nicht mehr werden lassen; Schelskys Enttäuschungen bauten sich über Jahre hinweg auf. Beide Erwägungen zusammengenommen könnten Anlass bieten, zu spekulieren, dass wir weibliche Abrechnungen mit der Soziologie erst zu lesen bekommen werden, wenn dereinst Aufstiegs- und Etablierungserwartungen von Frauen auf hohem Statusniveau enttäuscht werden.

Da bis dahin wohl noch einige Zeit vergehen wird, will ich mich im Folgenden mit einer anderen Problematik auseinandersetzen, die aber auch etwas mit der (Selbst-)Kritik an der Soziologie zu tun hat. Das Gegenteil von Pamphletistik ist das gemeinsame Bauen an der soziologischen Begriffsarchitektur, um der einst stolz ein schmuckes Theoriegebäude herzeigen zu können. Am Beispiel zweier Begriffe, die von Pierre Bourdieu inthronisiert wurden, will ich der Frage nachgehen, ob und inwiefern die vorgeschlagenen Begriffsinnovationen die soziologische Theorie zu befruchten vermögen oder ob ihre Proklamation besser als Beispiel überredender Kommunikation analysiert werden sollte. Nebenbei: Der vorliegende Fall ist einer der raren, wo in der Bewunderung Exponentinnen der Genderperspektive und Männer des soziologischen Hauptstroms friedlich vereint scheinen.

Bevor ich mich diesem Thema zuwende, sei ein weiterer kontextueller Einschub aus der Geschichte des Faches erlaubt, der zweierlei illustrieren soll: Es handelt sich

um eine weitere Praktik der Soziologie, die nahezu ausschließlich von Männern gepflogen wird, und es geht bei ihr darum, andere zu überzeugen. An der Seite der Kritik der eigenen Disziplin finden wir den öffentlichen Gebrauch soziologischer Fantasie. Heute beteiligen sich nur wenige Soziologen an politischen Auseinandersetzungen vermittelt der Veröffentlichung von Beiträgen in Tages- und Wochenzeitungen oder Magazinen, die sich an ein breiteres Publikum wenden, ganz zu schweigen von Auftritten in neueren Medienformaten wie Talkshows, Blogs, Twitter und Ähnlichem. Das war bei den Angehörigen der Gründergeneration um 1900 noch anders, doch seitdem sich die Soziologen zu professionalisieren begannen, werden Debattenbeiträge zu öffentlichen Angelegenheiten von der Majorität der Disziplinmitglieder schein beurteilt. Das Format des Meinungsbeitrags macht Verkürzungen und Simplifikationen fast unvermeidlich und jene, die sich dieser Aufgabe nicht stellen, bemäkeln an diesen Beiträgen oftmals deren mangelnden Tiefgang. „Der x ist doch nur noch Journalist“ ist dabei noch das Freundlichste, was einem sich für professionell haltenden Soziologen über die Lippen kommt. Ziele derartiger Geringschätzung waren so unterschiedliche Zunftgenossen wie Daniel Bell, Ralf Dahrendorf, Richard Sennett, Anthony Giddens, Ulrich Beck und seit seinen „Interventions“ in *Raisons d'agir* auch Pierre Bourdieu. In dem Maße, in dem diese Autoren einem breiteren Publikum bekannt wurden, nahm ihr „feldspezifisches“ Ansehen ab. Auch hier meine ich mich nicht zu täuschen, wenn ich behaupte, dass Soziologinnen diese Gefahrenquelle der Erosion ihres wissenschaftlichen Kapitals bislang mieden.

Während ich niemals in den Chor jener einstimmen würde, die pointierte öffentliche Stellungnahmen von Soziologen ablehnen, bin ich allerdings umso deutlicher der Meinung, dass man sich in der soziologischen Theoriebildung weder den Techniken der Überredung hingeben noch der plakativen Wortneuschöpfung befleißigen sollte. Doch eben dies findet man im Werk von Bourdieu – dass seine Wortschöpfungen mehr Anklang fanden als seine Erklärungen, wirft ein schiefes Licht auf die Mitglieder der Soziologenzunft.

Im weitverzweigten Werk Bourdieus finden sich zwei Begriffe, die es, wenn auch in sehr unterschiedlichem Ausmaß, zu Ansehen weit jenseits der im engeren Sinn Anhängerschaft dieses französischen Denkers gebracht haben: sein Begriff der symbolischen Gewalt und seine Rede von den Kapitalformen. Beginnen wir die Auseinandersetzung damit, zu versuchen, das Erklärungsbegehren Bourdieus in einer Sprache zu reformulieren, die sich seine spezielle Begrifflichkeit absichtlich nicht zu eigen macht. Was sind, mit anderen Worten, die Rätsel, die er zu lösen versucht? Die folgende Liste von miteinander verketteten Fragen scheint mir für einen Strang seines Denkens über Gegenwartsgesellschaften zu stehen:

1. Warum werden ungleiche Verteilungen zentraler Ressourcen hingenommen?
2. Warum werden zur Rechtfertigung dieser ungleichen Ressourcenverteilung falsche Erklärungen geglaubt?
 - 2.1. Warum gelingt es den Bevorzugten, ihre Deutungen auch bei den Benachteiligten durchzusetzen?
 - 2.2. Warum erkennen die Benachteiligten nicht, dass ihnen die Bevorzugten Deutungen aufnötigen, die ihre Benachteiligung auch noch rechtfertigen?
3. Wer vermag den Schleier derartiger unzutreffender Weltdeutungen zu lüften?

Mit dem wohlfeilen Einwand, diese Rekonstruktion Bourdieuscher Propositionen sei verkürzt, ignoriere eine wesentliche Verfeinerung seiner Argumentation und Ähnlichem mehr, setze ich mich nicht auseinander, solange nicht gezeigt wird, dass obige Rekonstruktion Behauptungen enthält, die Bourdieu nicht formuliert hat. Zur Klärung begrifflicher Unschärfen, insbesondere solcher, die daraus resultieren, dass vorgeschlagene Begriffe überschüssige Bedeutungsgelalte aufweisen, dass also an die Stelle des Arguments die Überredung trat, ist sprachliche Entschlackung ein probates Mittel.

Die erste Frage impliziert den Tatbestand ungleicher Ressourcenverteilung und lässt offen, welche Ressourcen in die Betrachtung mit einbezogen werden sollen. Ersteres scheint mir weitgehend nicht kontroversiell zu sein, während hinsichtlich der zweiten Implikation Bourdieus Attraktivität genau darin zu sehen ist, dass er über die herkömmlichen Dimensionen der Ungleichheit hinausgegangen ist und die Behauptung aufgestellt hat, dass nicht nur ökonomische, sondern auch Ungleichheiten in den kulturellen Präferenzen und Praktiken, in der Dichte sozialer Beziehungen, beim Besitz von Bildungstiteln und in weiteren Sektoren nachweisbar sind. Für sie alle und um deutlich zu machen, dass diese verschiedenen Ungleichheiten systematisch zusammenhängen, hat er bekanntlich die verschiedenen Kapitalformen eingeführt. Ich komme darauf noch genauer zurück.

Wenn ich es recht sehe, dann geht es Bourdieu bei der zweiten Frage und den beiden Ableitungen darum, den empirisch nachweisbaren Tatbestand unterschiedlich komplexer Bündel sozial akzeptierter Rechtfertigungen von Ungleichheit dahingehend näher zu charakterisieren, dass sie alle das Merkmal aufweisen, die Bevorzugten als legitime Eigner ungleicher Verteilungen erscheinen zu lassen. Weil das von den Benachteiligten nicht infrage gestellt wird (gelegentlich scheint Bourdieu auch zur These zu neigen, sie seien – mindestens aktuell – auch nicht in der Lage, diesen Schein zu durchschauen; dazu gleich mehr), deswegen könnten die Bevorzugten mit der Aneignung ihnen eigentlich nicht zustehender Anteile

der Ressourcen in allen verschiedenen Kapitalformen fortfahren. Jüngst bot die Schweiz für dieses Phänomen Anschauungsmaterial, als eine Initiative der dortigen Jungsozialisten, die Einkommensbandbreite auf die Relation von 1 : 12 festzuschreiben, von einer deutlichen Mehrheit der Stimmbürger und allen 23 Kantonen zurückgewiesen wurde. Die Proponenten argumentierten, die Beschränkung der Einkommensspreizung sei zum Besten der Majorität, doch eben diese Majorität lehnte diesen Vorschlag ab. Bourdieu hätte nun wohl argumentiert, dass ihn der Ausgang der Volksabstimmung nicht überrasche, sondern seine Theorie geradezu bestätige: „Die symbolische Gewalt ist jene Gewalt, die, indem sie sich auf die ‘kollektiven Erwartungen’ stützt, auf einen sozial begründeten und verinnerlichten Glauben, Unterwerfungen erpreßt, die als solche gar nicht wahrgenommen werden“ (Bourdieu 1998: 174).

Die Formulierung folgt ersichtlich nicht den Konventionen gewöhnlichen Definierens, aber enthält hinreichend genaue Spezifikationen, um den Begriff symbolische Gewalt fassen zu können. Mit (1) „sozial begründet“ will Bourdieu wohl darauf aufmerksam machen, dass es sich nicht um eine individuelle, kontingente Meinung handelt, sondern um etwas, was irgendwann einmal in die Welt gesetzt wurde und seither für zutreffend gehalten wird – von der Mehrheit oder gar von allen? (2) Die Ergänzung „verinnerlicht“ steht dann offenbar dafür, dass es sich um Überzeugungen handelt und nicht um Meinungen, die heute vertreten und morgen durch andere ersetzt werden. Etwas als Glauben zu bezeichnen legt wohl auch nahe, dass denjenigen, die ihn teilen, eine Weltdeutung geboten wird, die so plausibel ist, dass man an ihr zu zweifeln keinen Anlass hat. Warum symbolische Gewalt mit der Kategorie Glaube verknüpft wird, erfährt keine nähere Begründung, weswegen die Ersetzung durch Weltsicht, Weltanschauung, Ideologie so lange zulässig ist, solange die spezifische Differenz zwischen diesen benachbarten Begriffen nicht markiert wird. (3) „Unterwerfung“ fügt dem Phänomen des kollektiv geteilten Glaubens eine Dimension hinzu, die durch die Beifügung (4) „erpresst“ in bemerkenswerter Weise spezifiziert wird. Während wir uns Unterwerfung durchaus als einen Vorgang vorstellen können, bei dem eine anonyme Kraft Konformität herstellt, muss jemand, der von Erpressung spricht, auch einen Erpresser kennen und diesen von jenen unterscheiden, die erpresst werden. Erpresser verlangen von ihren Opfern üblicherweise konkrete Leistungen (z.B. Lösegeld), und die Unterwerfung, die sie fordern, ist gewöhnlich zeitlich oder sachlich beschränkt (z.B. Schutzgeldzahlung). Die Vorstellung, es sei möglich, jemanden lebenslang zu etwas Bestimmtem zu erpressen, strapaziert den gewöhnlichen Sprachgebrauch doch schon recht deutlich, weil zum Bedeutungsumfeld von Erpressung die Vorstellung gehört, dass das verboten sei und es

Instanzen gäbe, die dagegen angerufen werden könnten. Zumindest in modernen Gesellschaften ist die Vorstellung unüberwindlicher Unterwerfung in Glaubensfragen ungewöhnlich. Dass jemand in einen Glauben hineingezwungen wurde, liegt doch schon einige Zeit zurück. Denkt man an nichtreligiösen Glauben, könnte man den Rubaschow aus Arthur Koestlers *Sonnenfinsternis* anführen, der sich aus Überzeugung zu Taten bekennt, die er nicht begangen haben konnte; das wäre dann aber eher ein Fall von *Selbst*unterwerfung.

Doch der Vorgang der Erpressung wird dann auch noch (5) der Wahrnehmbarkeit entzogen und man könnte mit einigem Recht argumentieren, dass es sich hier um eine unnötige Verdoppelung handelt: Wenn etwas verinnerlicht wurde, muss nicht auch noch eine erpressende Instanz angerufen werden – außer man will verschiedene Modi der Verinnerlichung unterscheiden. Entweder behauptet man dann, alle Verinnerlichungen seien anfangs Erpressungen, oder man konzidiert, dass einiges verinnerlicht werden kann, ohne dass dazu Zwang in Form von Erpressung nötig ist. Bourdieu stellt dann noch (6) einen Zusammenhang zwischen der symbolischen Gewalt und den eigens hervorgehobenen kollektiven Erwartungen her. Da nicht näher ausgeführt wird, wie sich eine Form von Gewalt auf kollektive Erwartungen stützen könne, bleibt der mögliche Mechanismus aber im Dunkeln.

Die detaillierte Betrachtung ergibt, dass Bourdieu nicht mehr sagt, als dass es kollektive Deutungen gibt, die denjenigen, die ihnen folgen bzw. sie teilen, selbstverständlich zutreffend vorkommen und die ihren Ursprung jenseits individueller Entscheidung haben. Erst durch die Hinzufügung von „erpresst“ wird nahegelegt, dass die Weltsicht zu jemandes Vorteil gereicht (auch wenn der Vorteilsnehmer in obigem Zitat nicht ausdrücklich genannt wird). Doch warum benutzt Bourdieu für diese Vorstellung den semantisch überschießenden Begriff der Gewalt?

Begriffe dienen üblicherweise dazu, ein Phänomen einzugrenzen und von anderen abzugrenzen. Was ist das „andere“ der symbolischen Gewalt? Was kann erpresst werden und was nicht? Was wird geglaubt und was nicht? Was wird verinnerlicht und wie und was nicht? All diese Fragen kann man stellen, doch welche Antworten bietet Bourdieu?

Wer den verschiedenen im Gebrauch befindlichen Gewaltbegriffen einen neuen zur Seite stellen will, übernimmt die Verantwortung dafür, dass das Neue/Adjektiv mit dem Alten/Substantiv in Erkenntnis erweiternder Weise verbunden wird, also neue Einsichten liefert. Das neu Hinzukommende muss mit dem schon bekannten Bedeutungsfeld Berührungen haben. Andernfalls droht das Abgleiten in sinnlose Rede: Wodurch unterscheidet sich die Rede von der „symbolischen Gewalt“ von einer, in der ein „butterweicher Hammer“ vorkommt?

Wer von Gewalt redet, kann verschiedene Manifestationen auseinanderhalten und zwischen unterschiedlichen Gewalt Übenden differenzieren. Wer den Begriff Gewalt um das Adjektiv „symbolische“ erweitert, muss begründen, wie bislang bekannte Formen der Gewalt (bzw. sprachliche Rede darüber) in den Raum des Symbolischen hinein sinnvoll und erkenntnisfördernd erweitert werden könnten. Werfen wir einen Blick auf einige der bekannten Formen von Gewalt, um zu erkunden, wo und wie die übliche (Rede von physischer) Gewalt in symbolische erweitert werden könnte.

Der spontane Gewaltausbruch, bei dem den Ausübenden die Emotionen durchgehen, ist selten zielorientiert. Weder Affektäter noch marodierende Soldaten, aber auch nicht eskalierende Demonstrationen wählen die Gewalt instrumentell. Sie greifen zu ihr oder lassen sich zu ihr hinreißen, weil sie sich unkontrolliert wähen oder ihren Zorn, ihre Wut nicht mehr zügeln können oder wollen. Spontane Gewalt der Massen war als kollektives Geschehen all jenen, die politische Ziele verfolgten, stets unwillkommen, da das, was nach Ausbruch der Gewalt passiert, nicht mehr gesteuert werden konnte. Nur Ästheten des Politischen und einige Romantiker unter den politischen Denkern fanden für spontane Massenaktionen lobende Worte. Diese Form der Gewalt hat mit Bourdieus Begriffserweiterung keinen gemeinsamen Boden, jedenfalls so lange nicht, solange man unter symbolischer Gewalt nicht das Symbolische mancher Gewalttaten sehen will: Der Sturm auf die Bastille und der des Winterpalastes symbolisieren den Beginn zweier Revolutionen, doch das ist nicht die von Bourdieu anvisierte Bedeutung der symbolischen Gewalt. Wohl aber auch nicht jene Erweiterung, die man das serielle Auftreten spontaner Gewalt nennen könnte. Unbeteiligte Dritte reagieren im Fall von Einzeltätern darauf wohl deswegen mit gesteigerter Abscheu, weil sie die Unwilligkeit des spontanen Wiederholungstäters, seine Emotionen unter Kontrolle zu bringen, mehr ablehnen als die rohe Tat selbst. Im Fall marodierender Gruppen von Gewalttätern – Soldaten, Freischärler, brandschatzende Rassisten und Pogromtäter und Ähnliche – wird die unterbliebene Intervention von Vorgesetzten oder das Wegsehen von Ordnungskräften zum Thema; mit anderen Worten, das staatliche Gewaltmonopol wird angerufen. Verständnis für derartige Taten können Dritte wohl nur dann zu entwickeln beginnen, wenn sie solche Taten als Ausdruck von etwas anderem, ihnen grundlegender Erscheinendem betrachten. Die plakative Rede von der Gegengewalt illustriert das. Die Wut der unterdrückten Massen erscheint dem wohlmeinenden Beobachter eine hinreichende Begründung für auch noch sehr abscheuliche Vergeltungstaten, während die Vergeltung, die Mächtige gegen Partisanen und andere Aufständische üben, höchstens die Zustimmung kaltherziger Bewunderer der Realpolitik zu finden pflegt.

Wenn es sich bei dem, was Bourdieu mit dem Begriff der symbolischen Gewalt vorschwebt, um etwas handelt, was mit herkömmlicher Gewalt Gemeinsamkeiten aufweist, dann kann das wohl nur im instrumentellen Charakter gesehen werden: Vorgesetzte, Mächtigere, weitsichtige Nutznießer brechen die Schranken nieder, die Gewaltpotenziale im Zaum hielten. Zur Gewalt Neigende exekutieren diese kalten Herzens und nutzen mit dem, was dann der Fall sein wird, jemandem Bestimmten. Gegen eine solche Lesart wehrt sich der Glaube, dem Bourdieu im obigen Zitat einen so prominenten Platz einräumte. In modernen Gesellschaften mag es vorkommen, dass ein Demagoge andere zu Gewaltakten anstachelt, die ihm oder seinen Auftraggebern von Nutzen sein können, doch die Gewalttäter lassen sich einfacher und schneller über das Medium Geld rekrutieren, als sie einer langwierigen Prozedur auszusetzen, in deren Verlauf sie einen den Mächtigen dienlichen Glauben verinnerlichen.

Es treten weitere Probleme auf: Bei gewöhnlicher Gewalt gibt es Schmerzen, Qualen und Verletzungen. Letztere sind äußerlich sichtbar und diejenigen, denen diese Wunden zugefügt wurden, sind andere als jene, die die Gewalt ausüben. Wie soll man sich das bei symbolischer Gewaltausübung vorstellen? Der Begriff des Symbolischen wird selten einheitlich verwendet, aber wenn eine Rede, die diesen Begriff benutzt, irgendeinen intersubjektiv verstehbaren Sinn haben soll, dann muss in ihr das Symbolische für etwas anderes stehen. Im Feld der Gewalt kann der Gewaltakt selbst für etwas anderes stehen oder Gewalt durch ein Symbol ersetzt werden. Die Formulierung „symbolische Gewalt“ deckt beide Deutungen ab – und beide können Sinn machen. Doch in dem Maße, in dem sie Sinn machen, passen sie nicht zu der anderen Intuition, die Bourdieu ausdrücken will. Wenn Gewalt nicht roh exekutiert werden muss, sondern gleichsam sublimiert auftreten kann, das heißt symbolisiert wird, können wir an Drohungen, Degradierungszeremonien und dergleichen denken, die dem Opfer ebenfalls Schmerzen zufügen, auch wenn die Wunden Dritten verborgen bleiben mögen. Wo die rohe Gewalt dazu dient, etwas anderes zu vermitteln, also selbst zum Symbol wird, kann die Verknüpfung mit gesellschaftlichen Dominanzbeziehungen und ungleichen Ressourcenverteilungen leicht hergestellt werden: Pogrome sind vermutlich plurifunktional, aber eine Bedeutung, die sie hatten, war stets, den Drangsalieren deutlich zu machen, dass sie hier nicht heimisch werden würden, dass, was immer sie sich an Ressourcen erarbeitet hätten, ihnen nur so lange zur Verfügung stünde, als andere ihnen das einräumten. Symbolisierung von Gewalt kann man sich also in beiden Varianten vorstellen, und wenn mit symbolischer Gewalt das gemeint wäre, hätte ich keine Einwände dagegen, obwohl „instrumentell“ wohl das bessere Adjektiv wäre, wenn die Rolle der Gewalt im Vordergrund steht, oder statt der

Gewalt von Weltbild oder dergleichen gesprochen werden könnte, wenn das „symbolische“ das Betonenswerte sein soll.

Die Selbstverbrennung Jan Palachs im Jänner 1969 am Wenzelsplatz in Prag könnte man als ein Beispiel einer symbolischen Gewalttat anführen, bei welcher der Gewaltausführende zugleich zu deren Opfer wird, das alles aber für etwas anderes stand: den Protest gegen die Okkupation der Tschechoslowakei durch die Truppen des Warschauer Paktes auf Geheiß der KPdSU.

Gegen die Einebnung der Differenz von Folter und der Drohung mit ihr hat Jean Améry aus guten Gründen Einspruch erhoben, indem er darauf verwies, dass die Zufügung physischer Gewalt etwas ontologisch anderes ist als die sprachlich vermittelte Degradierung. Doch diesem Einwand könnte man wohl hinreichend genau Rechnung tragen, ohne den Begriff symbolischer Gewalt als solchen aufgeben zu müssen.

Allerdings zielt Bourdieu auf etwas anderes, darauf, dass das, was er Gewalt nennt, ein Glaube sein soll, der von den Glaubenden nicht gewusst, sondern verinnerlicht wurde, wobei sie dazu gezwungen wurden. Die Metapher des Verinnerlichens, des Inkorporierens zählt zu den Lieblingsideen Bourdieus. Er will damit wohl darauf hinweisen, dass wir tagtäglich allerhand denken und sagen, was wir uns nicht wohlüberlegt haben, aber dennoch für situativ richtig, angemessen halten. Lassen wir hier die andere begriffliche Schachtel geschlossen (in der die Idee ruht, dass diese Verinnerlichung ohne oder mit wenig oder nur dem halben Bewusstsein erfolgte: Irgendwie wurde in uns etwas hineingepresst, und weil es in uns unter Druck steht, kommt es wiederum, ohne unserer Kontrolle zu unterliegen, gelegentlich wieder zutage), dann bleibt die Frage offen, ob das spontane Wissen und Glauben uns im Fall, dass wir uns ihm handlungsfrei zuwenden, unserer Bearbeitung zugänglich ist oder als unbeweglicher Gedankenblock auf unseren Schultern ruht. Für das hier angesprochene Problem haben Anthropologen wie Marvin Harris ein nützliches Begriffspaar vorgeschlagen: emisch und etisch. Demnach können wir alle sozialen Deutungen entweder von außen oder innen betrachten. Von innen betrachtet sind die indischen Kühe immer schon unantastbar und dürfen daher nicht geschlachtet werden. Von außen lässt sich argumentieren, dass die Heiligsprechung der Kühe am indischen Subkontinent auch ökologische Funktionen wahrnahm und beispielsweise hilft, den kargen Böden regelmäßige Düngung zukommen zu lassen. Der Glaube an die Heiligkeit und das Tötungsverbot hindern die Bewohner Keralas aber nicht, die Geschlechterproportionen zwischen männlichen und weiblichen Rindern zu gestalten – und deren Resultat: eine Überzahl an Kühen gegenüber Stieren/Ochsen damit zu begründen, dass die männlichen Tiere eben schwächer oder kränker

seien und weniger fressen. Wie auch immer es um die Validität der Deutungen im Einzelfall bestellt sein mag, die emische hat forschungstechnisch den Vorteil, dass wir sie kommunikativ validieren können, während alle etischen Erklärungen stets vorläufig bleiben und unter all den Einwänden zu leiden haben, die gegen funktionale Erklärungen bislang ins Treffen geführt worden sind.

Die Verschränkung der beiden Erklärungspraktiken, die Bourdieu in seinen empirischen Studien meisterhaft gelingt, vergaß er bei der Begriffsbildung und begnügt sich, die Unterwerfung der Benachteiligten unter die Deutungen der Bevorzugten in etischer Perspektive zu fassen. Die Überdehnung eines Begriffs, der in Gegenwartsgesellschaften selten positiv konnotiert auftritt, nämlich Gewalt, in einen nur diffus ausgeleuchteten Bereich des Symbolischen bringt keinen wirklichen Erkenntnisgewinn, funktioniert aber im Kontext überredender Rhetorik, weil denjenigen, die ihn übernehmen, auch gleich die Bewertung mitgeliefert wird. Hätte sich Bourdieu damit begnügt zu sagen: Bei Entscheidungen (wie beispielsweise Volksabstimmungen), bei denen die Mehrheit sich gegen etwas ausspricht, das etisch betrachtet, deren Interessen zu entsprechen scheint, kann eine zureichende Erklärung nur gefunden werden, wenn man die Weltdeutungen analysiert, welche die Bevorzugten und Benachteiligten teilen, und zu zeigen vermag, dass die Benachteiligten Ansichten vertreten, die ihren objektiven Interessen widersprechen – dann hätte dieser Redebeitrag wohl kaum viel Beachtung gefunden. Allein, weil Sozialwissenschaftler auch im wissenschaftlichen Feld – und nicht nur im Raum der öffentlichen Debatte – um Anerkennung ringen müssen, greifen sie gelegentlich zu überzogenen Metaphern. In dem Maße, in dem einer damit Erfolg hat, wird das auch andere zu Nachahmungstätern schlampiger Rede machen.

Der Grat, auf dem Sozialwissenschaftler ihre Begriffsneuschöpfungen vorantreiben, ist schmal. Das Wissen darum veranlasste Bourdieu, in seinen Schriften mehrfach *Skylla* und *Charybdis* zu zitieren, was ja wohl so zu verstehen ist, dass er für den Mittelweg plädiert, der seine Theorie keinem der beiden Extreme opfert. Im Fall der Kapitalformen scheint ihm das besser gelungen zu sein als bei der Vermessung der ideologischen Unterwerfung. Im Gegensatz zum Begriff der symbolischen Gewalt sind die verschiedenen Kapitalformen weit über die engere Anhängerschaft Bourdieus hinaus auf Resonanz und Zustimmung gestoßen. War das sachlich berechtigt? Die Fragen, die Bourdieu mit den Kapitalformen zu beantworten versuchte, lassen sich, analog zu dem weiter oben Ausgeführten, folgendermaßen rekonstruieren:

1. Welche anderen als die ökonomischen Ressourcen sind in unseren Gesellschaften systematisch ungleich verteilt?

2. Welcher Mechanismus führt dazu, dass es auch bei ihnen zu einem Prozess der Akkumulation kommen kann?
3. Bestehen zwischen den verschiedenen Varianten von Ressourcen Austausch- oder Wechselbeziehungen?

Bei der Beantwortung der ersten Frage machte Bourdieu verschiedene Vorschläge, aber drei Formen tauchen in verschiedenen Darstellungen immer auf und fanden auch das größte Echo: An die Seite des ökonomischen Kapitals treten soziales und kulturelles Kapital. Von ökonomischem und sozialem Kapital sprechen bekanntlich auch andere Autoren, während kulturelles, Bildungs- und symbolisches Kapital zu den Formen gehören, auf die Bourdieu gleichsam exklusiv Zugriff hat. Ob nun drei oder fünf oder noch mehr Varianten von ungleich verteilten Ressourcen auseinandergehalten werden können oder sollen, ist für das hier zu diskutierende Problem nachrangig. Zur Vereinfachung würde es sogar genügen, nur zwei Kapitalformen zu betrachten, von denen die eine die herkömmliche ökonomische wäre und für die andere nur gelten müsste, dass sie nicht *prima facie* in Geldeinheiten auftreten dürfte.

Das systematische Problem der Kapitalformen wird in den beiden anderen Fragen angesprochen: Wie kann nichtökonomisches Kapital aufgehäuft werden und wie kann es gegen ökonomisches getauscht werden?

Das ökonomische Kapital besitzt zwei Eigenschaften, die es für Sozialwissenschaftler interessant macht: Erstens lässt es sich in quantitativen Größen ausdrücken und zweitens existieren kulturelle gut verankerte Übereinkünfte, die über Tauschbeziehungen und auf Märkten eine Vermehrung des eingesetzten Kapitals ermöglichen; anders gesagt, Kapital kann verzinst werden – und der Zins ist keine natürliche Eigenschaft, sondern eine soziale Vereinbarung. Wenn man nun den Begriff des Kapitals auf nichtökonomische Phänomene überträgt, sollte eben dieses eigentümliche Merkmal nicht verloren gehen. Analogieschlüsse haben ja gerade den Vorzug, dass sie eine Merkmalskonstellation aus dem bekannten Bereich in einen anderen transferieren, um aus der Übertragung explanatorisch Gewinn zu erzielen. Redet man also von nichtökonomischem Kapital, sollte man auch in der Lage sein zu zeigen, wo und wie in dem anderen Feld Zins gefunden werden könnte.

Nehmen wir den Fall des sozialen Kapitals. Weil ich zum Zeitpunkt t_1 über eine Sozialkapitalausstattung X verfüge, sollte mir nach dessen Einsatz, zum Zeitpunkt t_2 , eine Kapitalmenge $X+n$ zur Verfügung stehen. Wir haben kein Problem damit, anzunehmen, dass dieser Mechanismus bei Freundschaften, Geschäftskontakten und dergleichen im Prinzip funktioniert, und können uns auch noch vorstellen, dass der Erwerb weiterer Bildungszertifikate durch die

schon erworbenen erleichtert wird. Doch sowohl im Bereich des Sozial- wie des Bildungskapitals fällt es schwer, sich vorzustellen, dass Prozesse der Anhäufung von weiteren Freunden oder Zertifikaten auch nur im Entferntesten der Kapitalakkumulation im Feld der Ökonomie ähneln können. Vielmehr scheint uns schon intuitiv klar zu sein, dass wir hier wie da auf relativ niedrige Sättigungsgrenzen stoßen dürften: Visitenkarten, die uns ein Herr MMMag. oder eine Frau DDDr. aushändigen, vermitteln uns wohl nicht in dem Maße den Eindruck, wir hätten es mit Bildungskapitalisten zu tun, wie uns ein Kontoauszug mit Millionen auf dem Saldo beweist, dass es sich zumindest um eine zahlungskräftige Firma handelt. Ganz Ähnliches gilt wohl auch für die Akkumulation von Freunden, wobei zu prüfen wäre, ob nicht auch im Bereich der schwachen Verbindungen Sättigungsschwellen auszumachen sind. Selbst die legendärsten Netzwerker müssen doch wohl gelegentlich zumindest ein paar Worte mit jemandem wechseln, um ihn beim nächsten Mal um einen Gefallen bitten zu können.

Ein wenig Nachdenken oder Diskutieren über die Frage, wie Sozialkapital akkumuliert werden kann, ergibt wohl bald einen Konsens über einen unteren Grenzwert, unterhalb dessen jemand über kaum ein Sozialkapital verfügt, und einen oberen Schwellenwert, über den hinausreichend das Sozialkapital selbst zu einer abhängigen Größe anderer Statusmerkmale wird. Wir könnten dort dann von asymmetrischem Sozialkapital sprechen, wenn der Umstand, dass Person A als Person des öffentlichen Lebens bekannt ist, ihn (oder sie) in den Augen anderer Personen zu einem attraktiven Interaktionspartner macht, obwohl diese anderen A noch nie getroffen haben müssen. Politiker oder Künstler ab einer bestimmten Statushöhe, generell vermutlich alle, die in der Öffentlichkeit über eine ausreichend positiv konnotierte Bekanntheit verfügen, können wahrscheinlich fast jede Bürgerin und jeden Bürger anrufen und um etwas bitten, was die Angerufenen unbekannt anderen ausschlagen würden.

Im Fall des kulturellen Kapitals können wir uns die Akkumulations- und Verzinsungsproblematik vielleicht als Verfeinerung des Geschmacks vorstellen: Zur Illustration denke man an jemanden, der mit der Partitur im Konzertsaal sitzt und wohl ein feinsinnigeres Hörvergnügen als die gewöhnlichen Zuhörer empfinden wird. Einige Kunstsammler mögen in der Lage gewesen sein, bloß durch geschicktes Tauschen, Verkaufen und Kaufen ihre Sammlung nicht nur zu vergrößern, sondern auch zu verzinsen, aber ob das ein verallgemeinerbares Phänomen ist, müsste erst noch geklärt werden.

Man muss diesen Gedanken hier nicht vertiefen, für das Argument genügt es, darauf zu insistieren, dass eine Verwendung des Kapitalbegriffs als Analogon nur dann sinnvoll ist, wenn mehr als ein Aspekt des Ausgangsbegriffs auch im

Zielbereich gefunden werden kann, also nicht nur einer Vervielfachung von Kapitalformen das Wort geredet wird, sondern Akkumulation und Verzinsung systematisch aufgezeigt werden können.

In dem Maße, in welchem einem das Erfolg versprechend erscheinen mag – und dem Autor dieser Zeilen dünkt, dass das möglich ist –, zu eben diesem Grad kann man dann von einer erfolgreichen Begriffsinnovation sprechen. Bemerkenswerterweise scheint mir die Rezeption der Bourdieuschen Kapitalformen bislang aber in uniformer Weise verkürzt erfolgt zu sein. Vor allem wurde die oben angeführte dritte Frage aufgegriffen und die Tauschbarkeit ins Zentrum gerückt. Zumeist allerdings in einer Weise, bei der alle anderen Kapitalformen als in Geld tauschbar hingestellt wurden und so beispielsweise der Tausch von sozialem Kapital in kulturelles Kapital immer über die Zwischenstation des Ökonomischen gedacht wird. Weil ein dichteres soziales Netzwerk die Chance erhöht, darunter auch lukrative Beziehungen zu haben, können wir uns vorstellen, dass jemand auf diesem Weg auch in eine besser bezahlte Berufsposition wechseln kann – und weil er und sie dort mehr Einkommen zu erzielen vermögen, können beide dann mehr in ihren kulturellen Geschmack investieren. Wodurch sich diese Tauschkette von jener Transaktion unterscheidet, wo der Besuch der Neigungsgruppe Museumsbesuch im lokalen Pensionistenverein dazu führt, dass der vereinsamte Karl auf eine seinen Geschmack teilende Karla trifft, bliebe noch zu klären.

Was man aber jedenfalls sagen kann, ist, dass die Invention der Kapitalformen durch Bourdieu das soziologische Denken bereichert hat, weil es neue Fragen und andere Perspektiven eröffnete. Im Gegensatz zu der kryptischen Art, in der der Begriff der symbolischen Gewalt eingeführt wurde, ist der Entwurf einer Theorie der Kapitalformen anschlussfähig. Es ist bloße Spekulation, aber vielleicht half dabei auch, dass Bourdieu hier anders als bei der symbolischen Gewalt ohne die Attitüde des den Schleier des Nichtwissens Lüftenden auskam, der den Benachteiligten den Weg in die helle Zukunft der Erkenntnis wies.

Soziologen, die mehr anstreben, als die Welt besser zu erklären, können sich nur selten der Sirengesänge enthalten, die jene notwendigerweise anzustimmen genötigt sind, die auf eine Zustimmung der vielen aus sind. Doch weil das Geschäft der öffentlichen Rede anderen Prinzipien gehorcht als jenes des besseren Arguments, deswegen scheint mir, sollten Soziologen sich nicht abstinent geben, aber wissen, wann sie Wein predigen und wann sie Wasser trinken.

Literatur

Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.

Gerlinde Malli / Susanne Sackl-Sharif (Hrsg.)

Wider die Gleichheitsrhetorik

Soziologische Analysen – theoretische Interventionen

Texte für Angelika Wetterer

Gerlinde Malli, Mag. Dr., wiss. Mitarbeiterin und Lektorin am Institut für Soziologie der Universität Graz; Arbeitsschwerpunkte: geschlechtersoziologische Wissenschafts- und Hochschulforschung, qualitative Methoden, soziale Exklusion und Prekarität, Stadt- und Jugendforschung.

Susanne Sackl-Sharif, Mag. Dr. MA, wiss. Mitarbeiterin und Lektorin am Institut für Soziologie der Universität Graz; Arbeitsschwerpunkte: geschlechtersoziologische Wissenschafts- und Hochschulforschung, qualitative Methoden, Populärmusikforschung, Kultursoziologie.

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Gefördert durch die Karl-Franzens Universität Graz und das Land Steiermark

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage Münster 2014

© 2014 Verlag Westfälisches Dampfboot

Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Lütke Fahle Seifert AGD, Münster

Druck: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-89691-976-2

Inhalt

Vorwort	7
<i>Gerlinde Malli / Susanne Sackl-Sharif</i> Wider die Gleichheitsrhetorik. Einleitende Bemerkungen	9
<i>Elisabeth List</i> Die Grenzen der Modernisierung und die Persistenz des Patriarchats	18
<i>Nina Degele / Monika Götsch</i> Rhetorische Modernisierung reifiziert	37
<i>Julia C. Nentwich</i> Puppen für die Buben und Autos für die Mädchen? Rhetorische Modernisierung in der Kinderkrippe	50
<i>Erna Appelt</i> Neoliberale Modernisierung staatlicher Regulierung – am Beispiel des österreichischen Care-Regimes	62
<i>Brigitte Aulenbacher / Kristina Binner / Maria Dammayr</i> Doing Gender while Doing Rationalization? Sondierungen in Wissenschaft und Altenpflege	83
<i>Heike Kahlert</i> „Sie müssen Ihren Lebenslauf attraktiv machen!“ Karrierenormen und Geschlechterwissen in der professoralen Beratung zur wissenschaftlichen Laufbahnplanung	98
<i>Johanna Hofbauer / Birgit Sauer</i> „Mit feiner Klinge“. Geschlechterasymmetrien in Führungsetagen von Unternehmen	117
<i>Cornelia Helfferich</i> Gender x Age – die übersohene Differenz in der Differenz	129
<i>Ulrike Teubner</i> Eine Welt ohne Gender – Dekonstruktion als theoretische und politische Herausforderung	145
<i>Manfred Prisching</i> Die Vermarktlichung der Geschlechter	153

<i>Beate Kraus</i> Das „deutsche Modell“ und die Frauen – einige Überlegungen anlässlich einer französischen Debatte	169
<i>Sabine Hark</i> Transreflexionen. Transformation von Wissenschaft – intersektionaler Feminismus – transdisziplinärer Beziehungssinn	195
<i>Stephan Moebius / Dirk Quadflieg</i> Ambivalente Freiheit. Praktiken des Widerstands und leidenschaftliches Verhaftetsein bei Judith Butler	207
<i>Ilse Costas</i> Wissenschaftstheoretische Implikationen poststrukturalistischer Theorien	221
<i>Christian Fleck</i> Symbolische Soziologie: Vom Nutzen und Nachteil begrifflicher Neuschöpfungen	235
<i>Tanja Paulitz</i> Gender & Technik-Forschung. Von der „Chancengleichheitsforschung“ zur empirisch-dekonstruktiven Erforschung von vergeschlechtlichten technischen Berufen und Tätigkeitsfeldern	248
<i>Sigrid Metz-Göckel / Torsten Wöllmann</i> Rhetorik und Faktizität. Lektüreerfahrungen mit Texten von Angelika Wetterer	256
Zur wissenschaftlichen Biografie von Angelika Wetterer	271
Schriftenverzeichnis von Angelika Wetterer	276
Autor_innen	286

Vorwort

In den letzten Jahren haben wir Angelika Wetterer als kritische Beobachterin, als Wissenschaftlerin, die sich nicht vor schnell mit einfachen Antworten zufriedengibt, kennen und schätzen gelernt. Ihre Texte, ihre Lehrveranstaltungen und die Diskussionen im Rahmen der gemeinsamen Forschungsarbeit haben maßgeblich dazu beigetragen, unsere Sicht auf die Welt zu „verunsichern“ und nachhaltig zu verändern sowie unsere „detektivischen“ Sinne zu schärfen. Wir wurden und werden von ihr zum kritischen Reflektieren über Geschlechterverhältnisse genauso wie über die Transformationsprozesse des universitären Feldes aufgefordert und dazu angehalten, nicht nur zu beobachten, „was der Fall ist“, sondern danach zu fragen, „was dahintersteckt“. In unserer Position als wissenschaftliche Mitarbeiterinnen in ihrem – wie sie stets betont – „allerletzten Forschungsprojekt“¹ haben wir uns dazu entschlossen, zu ihrem Abschied vom Grazer Institut für Soziologie einen Sammelband herauszugeben, in dem zahlreiche wissenschaftliche Weggefährt_innen und Kolleg_innen aus unterschiedlichen Disziplinen die *bisherige* wissenschaftliche Laufbahn Angelika Wetterers und ihre *bisherigen* Beiträge zur feministischen Theorie und Gesellschaftskritik diskutieren und würdigen. Den Begriff *bisherig* setzen wir bewusst kursiv, um damit unserer Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass der Austritt aus der letzten Station der formalen akademischen Karriere nicht zugleich den endgültigen Austritt aus dem „Sich-Einmischen“ in die Diskussionen um Gesellschafts- und Geschlechterverhältnisse bedeutet.

Nachdem der Entschluss gefasst war, „Texte für und über Angelika Wetterer“ zu sammeln, beschäftigte uns die Frage nach den potenziellen Autor_innen dieser Beiträge. Rasch war klar, dass die Grazer Institutskolleg_innen und die Leiterinnen der Projekte im Rahmen des D-A-CH-Forschungsverbundes *Entrepreneurial University und GenderChange* angefragt werden sollten. Eine weitere wichtige Gruppe von Personen fassten wir unter der Kategorie „wissenschaftliche Wegbegleiter_innen“, die eine Art „professionelle (Frauen-)Freundschaft“ mit Angelika Wetterer verbindet, zusammen. Wir recherchierten nach Personen, die gemeinsam mit Angelika Wetterer in Projekten arbeiteten, mit ihr publizierten, an die sich wertschätzende Danksagungen in den Vorworten der Monografien

1 Im Rahmen des Forschungsverbundes *Entrepreneurial University und GenderChange: Arbeit – Organisation – Wissen* (DFG, FWF, SNF) leitet Angelika Wetterer gemeinsam mit Sabine Hark seit April 2012 das Forschungsprojekt *Nach Bologna. Gender Studies in der unternehmerischen Hochschule*: <http://www.genderchange-academia.eu> (31.01.2014).