

Wie emanzipatorisch ist Habitus-Forschung?

Zu Rancières Kritik an Bourdieus Theorie des Habitus

Von Ruth Sonderegger

1. Zum Ziel meiner Überlegungen

Was die Zusammenfassung und Rekonstruktion von Bourdieus Habitus-Theorie betrifft, werde ich mich kurz halten, denn dieser Teil seines Werks wird seit langem breit rezipiert und gehört zu den am besten erforschten.¹ Stattdessen möchte ich mich auf die Kritik konzentrieren, die an Bourdieus Habitus-Theorie geübt worden ist – insbesondere auf die von Jacques Rancière hervorgebrachte Kritik.²

Am Ende meiner Überlegungen soll aber eine von den Namen Bourdieu und Rancière durchaus ablösbare Diskussion darüber stehen, was möglicherweise impliziert ist, wenn man nach einem Habitus forscht. Mir geht es dabei vor allem um die Frage, wie emanzipatorisch bzw. anti-emanzipatorisch Habitus-Forschung ist. Oder, um es anders zu formulieren: Kann, will und soll Habitus-Forschung die in einem Habitus Befangenen daraus befreien? Verstärkt Habitus-Forschung bestehende Machtstrukturen? Ist Habitus-Forschung eine Variante der vielgescholtenen Ideologiekritik? Oder eine bessere, über sich selbst aufgeklärte Variante davon?

Rancière ist nicht zuletzt deshalb ein so scharfer wie hellsichtiger Kritiker Bourdieus, weil er dessen emanzipatorisches Anliegen teilt. Allerdings schlägt Rancière emanzipatorische Forschungsstrategien vor, die denjenigen Bourdieus diametral entgegengesetzt sind. Genauer gesagt: Rancière wirft Bourdieus Habitus-Theorie vor, dass sie überhaupt nicht emanzipatorisch sei, sondern mögliche emanzipatorische Bemühungen vielmehr schon im Keim erstickte. Darüber hinaus teilen Rancière und Bourdieu die Kritik an Althusser³ elitärer Auffassung des Zusammen-

- 1 Siehe zur Einführung und Übersicht Gunter Gebauer und Beate Kraus: *Habitus*. Bielefeld: transcript 2002. (= Einsichten: Themen der Soziologie.); Pierre Bourdieu und Loïc J.D. Wacquant: *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago; London: University of Chicago Press 1992, insbes. S. 115–140 sowie Boike Rehbein und Gernot Saalman: *Habitus (habitus)*. In: *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Herausgegeben von Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, S. 118–124.
- 2 Eine sehr gute, weil ausgewogene und ent-polemisierende Darstellung der einseitigen „Debatte“ zwischen Rancière und Bourdieu – es handelt sich um eine Reihe äußerst polemischer Angriffe auf Bourdieu seitens Rancière – findet sich in: Charlotte Nordmann: *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Éditions Amsterdam 2006.
- 3 Rancière gehörte in seiner Studentenzeit kurz zum Kreis von Althusser, hat sich aber schon als junger Wissenschaftler deutlich von Althusser distanziert. Gehörte sein Beitrag *Le concept de critique et la critique de l'économie politique dès Manuscrits de 1844 au Capital* (Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: Merve Verlag 1972) noch zur ersten Ausgabe des von Althusser herausgegeben Bands: *Lire le Capital* (Paris: Maspéro 1965), so wurde Rancières Beitrag in die überarbeitete Ausgabe des Buches nicht



hangs von Ideologiekritik und Emanzipation. Beide distanzieren sich wiederholt von Althusser's These, wonach die Emanzipation eine Sache der ideologiekritischen Wissenschaft sei, von der die gewöhnlichen Akteure angeblich nichts verstünden und zu der sie auch nichts Substantielles beitragen könnten.

Wie sich im Folgenden zeigen wird, geht es im zu skizzierenden Disput über die (anti-)emanzipatorischen Gehalte von Habitus-Forschung m. E. insbesondere um subjekttheoretische Thesen bzw. Vorannahmen sowie um die Möglichkeit kritischer Wissenschaft. Dieser Streit ist also auch einer über das richtige Verständnis von kritischer Wissenschaft.⁴

2. Zwei Vorbemerkungen zur Diskussion der Kritik an Bourdieu

(1)

Bevor ich mich der Kritik an Bourdieu widme, will ich kurz darauf hinweisen, was m. E. das Bahnbrechende seiner mit der Habitus-Theorie entwickelten Praxisphilosophie ist, was also auf dem Spiel steht, wenn man Bourdieu an diesem Punkt angreift und warum man das nicht leichtfertig tun sollte.

wieder aufgenommen. Zu Rancières Kritik an Althusser vgl. auch Jacques Rancière: *La leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard 1974. (= *Idees*. 294.); Jacques Rancière: *On the Theory of Ideology – Althusser's Politics*. In: *Radical Philosophy* 7 (Frühjahr 1974); wieder abgedruckt in: *Radical Philosophy Reader*. Herausgegeben von Roy Edgley und Richard Osborne. London: Verso 1985, S. 100–136 sowie Jacques Rancière: *Wider den akademischen Marxismus*. Aus dem Französischem von Otto Kallscheuer. Berlin: Merve 1975. (= *Internationale marxistische Diskussion*. 54.)

- 4 Diesbezüglich steht die Auseinandersetzung zwischen Rancière und Bourdieu eigentümlich quer zur Kritik an Bourdieus „kritischer Soziologie“ seitens Vertreterinnen der sogenannten Soziologie der Kritik. Die Soziologen der Kritik werfen Bourdieu eine elitäre Ideologiekritik vor und halten dagegen, dass das Kritisieren etwas ist, was gewöhnliche Akteure können, in ihrem Alltag ständig praktizieren und dafür also keine kritische Wissenschaft im Allgemeinen und keine kritische Soziologie im Besonderen benötigen. Obwohl Rancière einige Annahmen der Soziologie der Kritik zu teilen scheint, etwa die Annahme, dass gewöhnliche Subjekte keine kritischen (wissenschaftlichen) Fürsprecher brauchten, geht er letztlich doch einen eigenen Weg. Rancière interessiert sich nämlich nicht für alltägliche Praktiken der – wie er wohl sagen würde: harmlosen – Kritik, sondern für Ereignisse des radikalen Widerstands und des Überschreitens von normalisierenden Strukturen des Habitus durch sogenannte gewöhnliche Akteure. Zur Debatte um das Verhältnis zwischen Bourdieus kritischer Soziologie und der Soziologie der Kritik vgl. Ulf Wuggenig: *Paradoxe Kritik*. In: *webjournal transversal*. Online: <http://eipcp.net/transversal/0808/wuggenig/de> [Stand 2010-07-02]. Zur Soziologie der Kritik vgl. Luc Boltanski und Laurent Thévenot: *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer. Hamburg: Hamburger Edition 2007; Luc Boltanski und Laurent Thévenot: *The Sociology of Critical Capacity*. In: *European Journal of Social Theory* 2 (1999), Nr. 3, S. 359–377; im Anschluss an Boltanski und Thévenot: Robin Celikates: *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 2009. (= *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie*. 13.) [Teilw. zugl.: Bremen, Univ., Diss., 2008.]

Bourdieu's Habitus-Theorie steht den diesbezüglichen Überlegungen von beispielsweise Aristoteles, Wittgenstein und Heidegger m. E. in nichts nach, im Gegenteil. Gegenüber Aristoteles und Wittgenstein hat Bourdieu's Habitus-Theorie den Vorteil, dass auch Probleme der Macht und Herrschaft diskutiert werden; gegenüber insbesondere Heidegger kommt noch hinzu, dass Bourdieu die unhintergehbare Rolle der Körper in Bezug auf den Habitus nicht nur berücksichtigt, sondern ins Zentrum stellt. Damit hat Bourdieu fast die gesamte abendländische Tradition herausgefordert, die in den Hierarchien von frei–unfrei, rational–kausal, autonom–heteronom zu denken gewohnt war. Gegen diese Tradition bringt Bourdieu das habituelle Agieren so ins Spiel, dass zwei Dinge zugleich deutlich werden: zum einen der fundamentale Charakter des habituellen Agierens, das dem bewussten Handeln und Denken vorausgeht und autonomes Handeln allererst möglich macht; und zum anderen das repressive Potential habituellem Muster. Gerade wegen ihres so fundamentalen, intentional-rational schwer zugänglichen Charakters sind habituelle Handlungsmuster nämlich dafür prädestiniert, zu Zentren von Herrschaft und Macht zu werden; und zwar so, dass die in ihnen sedimentierte Gewaltsamkeit schwer zugänglich, wenn nicht ganz verborgen bleibt.

Kritisch ist Bourdieu's Habitus-Theorie deshalb, weil er das habituelle Handeln weder, wie z. B. Heidegger, grundsätzlich verteufelt noch es – wie Wittgenstein – zur unkritisierbaren Grundlage allen Handelns verklärt. Gegen solch pauschales Philosophieren geht es Bourdieu vielmehr darum, in jeweils spezifischen, mehr oder weniger verdächtigen Kontexten herauszufinden, ob und wie sehr dort habituelles Handeln mit der Ausübung von Herrschaft bzw. mit der mehr oder weniger freiwilligen Unterwerfung unter Herrschaftsstrukturen zusammenhängt. Damit ist auch die Möglichkeit offen gelassen, dass habituelles Handeln unter bestimmten Umständen eine widerständige Rolle spielen kann. In den Augen Bourdieus macht es also nicht viel Sinn, im Allgemeinen über die Verwerflichkeit bzw. Fundamentalität des Habitus zu spekulieren. Er setzt solchen Ansätzen die Untersuchung konkreter Konstellationen von habituellem und weniger habituellem Handeln entgegen und stellt dabei die Fragen der Herrschaft sowie, *ex negativo*, der Emanzipation ins Zentrum.

Schon seine frühen Studien zu Algerien⁵ machen deutlich, dass es dem jungen Bourdieu gleichzeitig mit der Entwicklung der Habitus-Theorie darum zu tun war, eine ganz spezifische gesellschaftliche Situation zu verstehen und zu ihr Stellung zu beziehen: nämlich zu derjenigen Algeriens im Krieg gegen die Kolonialmacht Frankreich, als dessen soldatischer Vertreter Bourdieu nach Algerien gekommen

5 Ich beziehe mich hier auf Alain Darbel, Jean-Paul Rivet und Claude Seibel: *Travail et travailleurs en Algérie. II. Étude sociologique* par Pierre Bourdieu. Paris: Édition Mouton 1963 (= *Recherches méditerranéennes: Documents*. 1.) sowie Pierre Bourdieu und Abdelmalek Sayad: *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris 1964. (In Ausschnitten auf Deutsch erschienen in: Pierre Bourdieu: *In Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*. Herausgegeben von Franz Schultheis und Christine Frisinghelli. Graz: Camera Austria 2003.)



war. Wie u. a. sein frühes Buch *Die zwei Gesichter der Arbeit*⁶ deutlich macht, wollte Bourdieu einerseits das scheinbar zurückgebliebene Verhalten der Kabylen, die sich dem rationalen Denken des von Frankreich oktroyierten Kapitalismus verweigerten, als durchaus widerständig aufzeigen. Auf der anderen Seite wollte er herausfinden, warum es bei manchen gesellschaftlichen Gruppen und in bestimmten Gegenden überhaupt keinen Widerstand gegen den Kolonialismus gab, obwohl die Menschen offensichtlich darunter litten. Mit genau diesen Erkenntnisinteressen wurde Bourdieu in der kolonialen Situation auf das Phänomen des Habitus gestoßen.⁷

Bourdieu sah sich in Algerien mit einer Gesellschaft konfrontiert, die über Jahrhunderte entwickelte und in den Körpern sedimentierte Handlungs- und Wahrnehmungsschemata nicht von heute auf morgen ändern konnte. Die Ungleichzeitigkeit – er nennt sie „Hysteresis“ – zwischen den alten, verkörperten und den neuen, von den Franzosen explizit geforderten Handlungsweisen brachten die Menschen in Algerien teilweise widerständig zur Geltung; teilweise zerbrachen sie aber auch an der Trägheit ihres Habitus und verelendeten. Auf jene Verkörperung von mehr oder weniger stabilen Sozialstrukturen in Individuen, die Bourdieu später mit dem Begriff des Habitus belegt, ist Bourdieu also nicht direkt gestoßen, sondern in der Analyse dessen, was er später einen gespaltenen Habitus nennt.⁸ Seine Auseinandersetzung mit dem – auf den ersten Blick unerklärlicher Weise – ausbleibenden Widerstand bei vielen Algerierinnen belehrte Bourdieu zudem darüber, dass eine bloße Kritik des Bewusstseins und des bewussten Handelns, wie sie zuletzt vom Althusser'schen Marxismus propagiert worden war, völlig unzureichend ist, wenn man einem (veralteten) Habitus zu Leibe rücken will.

6 Pierre Bourdieu: *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000. (Hier handelt es sich um eine gekürzte Version der Originalausgabe: *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris: Minuit 1977, welche ihrerseits eine überarbeitete Fassung des Bourdieu-Teils von *Travail et travailler en Algérie*. Paris: Éditions Mouton 1963 darstellt.)

7 Dass Bourdieu seine Habitus-Theorie in Algerien entwickelt hat, ist auch die These von Enrique Marintín-Criado: *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*. Broissieux: Éditions du Croquant 2008. (= Collection Champ social.); vgl. auch Christoph Behnke und Ulf Wuggenig: *Pierre Bourdieu und Algerien. Eine chronologische Darstellung*. In: Nach Bourdieu. *Visualität, Kunst, Politik*. Herausgegeben von Beatrice von Bismarck, Therese Kaufmann und Ulf Wuggenig. Wien: Turia und Kant 2008, S. 101–129, hier S. 118, sowie: Rehbein/Saalmann, *Habitus (habitus)*.

8 Völlig treffend beschreibt Maja Suderland, was insbesondere in der Kritik Bourdies fast immer übersehen wird: „Durch die Beschäftigung mit diesem Hysteresiseffekt bei den Kabylen stieß er [Bourdieu] überhaupt erst auf das Phänomen des Habitus, das für die zeitliche Verzögerung dieser Reaktion verantwortlich ist.“ Maja Suderland: *Hysteresis (hystérésis)*. In: *Bourdieu-Handbuch*, S. 127–129.

(2)

Meine zweite Vorbemerkung zur Diskussion der Kritik an Bourdieus Habitus-Theorie lautet, dass Rancière selbstredend nicht der einzige Kritiker Bourdieus ist, jedoch ein besonders radikaler. Was Rancière in Frage stellt, ist nämlich jenes Motiv, das Bourdieus wissenschaftlicher Arbeit seit Algerien zugrunde liegt: das Anliegen, sich für die Subjekte seiner Untersuchungen nützlich zu machen. So schreibt Bourdieu, der als französischer Soldat und also als Teil der Kolonialmacht nach Algerien gekommen war:

„Ich wollte angesichts der dramatischen Situation in Algerien etwas tun, wollte mich nützlich machen und entschloss mich deshalb, eine Untersuchung über die algerische Gesellschaft in Angriff zu nehmen, um den Menschen zuhause ein wenig besser verständlich zu machen, was in diesem Land geschah. Ich wollte bezeugen, was sich da vor meinen Augen abspielte.“⁹

Rancière wird dagegen einbringen, dass ein Sich-nützlich-Machen für welche Unterdrückten auch immer eine ganz andere Gestalt annehmen muss, wenn es nicht zur Fortsetzung der Unterdrückung mit anderen, nämlich wissenschaftlichen Mitteln verkommen will.

3. Drei Einwände gegen Bourdieus Habitus-Theorie

Bevor ich auf Rancière zurückkomme, möchte ich deutlich machen, dass die Kritik an Bourdieus Habitus-Theorie viele Varianten kennt und keine Erfindung Rancières ist. Um dem im besten Sinn Eigensinnigen der Kritik Rancières Rechnung zu tragen, konzentriere ich mich dabei auf jene drei Komplexe von Einwänden, die auch bei Rancière eine wie auch immer verwandelte Rolle spielen.¹⁰

(1)

Viele Kritikerinnen werfen Bourdieu vor, er konzipiere den Habitus sowohl zu monolithisch als auch zu statisch und hypostasiere eine geradezu deterministische Entsprechung zwischen dem Habitus, also den individuellen Verkörperungen von dauerhaften Sozialstrukturen, einerseits und dem umgebenden gesellschaftlichen

9 Zitiert nach Franz Schultheis: *Initiation und Initiative*. Nachwort zu: Pierre Bourdieu: *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz: UVK 2000. (= *Édition Discours*. 25.) S. 171; die Zitate beziehen sich auf ein Gespräch, das Franz Schultheis mit Pierre Bourdieu geführt hat. Franz Schultheis kommentiert die treibende Kraft hinter Bourdieus Theorieentwicklung auf S. 171 folgendermaßen: „Die Teilhabe an der kollektiven Schuld arbeitet er [Bourdieu] ab, indem er, mit Marx gesprochen, die Waffen der Kritik zur Kritik der Waffen nutzt und seine wissenschaftliche Kompetenz in den Dienst einer Sicht algerischer Verhältnisse stellt, die den gängigen rassistischen Stereotypen, die sich die kolonialen Modernisierer von den ‚Entwicklungsländern‘ machen, zuwiderläuft.“

10 Eine Zusammenfassung weiterer Einwände gegen Bourdieus Habitus-Theorie findet sich in: Rehbein/Saalmann, *Habitus (habitus)*, S. 118–124.



Feld andererseits. Wenn Habitus und Feld einander so sehr entsprechen würden, wie Bourdieu behauptet – etwa wenn er den Habitus als Sinn für das soziale Spiel definiert, an dem man automatisch teilnimmt, wenn man einen bestimmten Habitus hat –, dann gäbe es den Kritikerinnen zufolge überhaupt keinen Ort für das Neue, zumindest keine bewussten Veränderungen, wie überhaupt kaum intentionales Handeln. In diese Richtung argumentieren z. B. Tony Bennett,¹¹ Axel Honneth,¹² Charlotte Nordmann¹³ oder Jeffrey Alexander¹⁴. Es sei darüber hinaus irreführend, so diese Kritikerinnen, so schematisch wie Bourdieu von den Herrschern und den Beherrschten zu sprechen. Selbst wenn man mehr als zwei Klassen zuließe, sei die Bourdieusche Rede von einem Klassenhabitus problematisch, zumal für die Gegenwart.¹⁵ In diesem Sinn hat beispielsweise Bennett mit Bourdieus Methodologie und auf dem von Bourdieu untersuchten Feld der Geschmacksurteile gezeigt,¹⁶ wie Bourdieu auf problematische Weise Daten ausblendet, welche die klaren Grenzen zwischen den Klassen in Frage stellen; vor allem Daten zum klassenübergreifend geteilten Geschmack in puncto Film und Musik. Bennett streicht in diesem Zusammenhang auch die von Bourdieu vernachlässigte Rolle des Kunstmarkts sowie der Medienindustrie heraus, welche dafür sorgten, dass zumindest in den stark kommerzialisierten Kunstbranchen eine in Bezug auf Klassengrenzen konfuse Situation herrsche; sorgte dieser überwältigende Markt doch dafür, dass Menschen mit ganz unterschiedlichen sozialen Hintergründen dieselben Filme sähen und ähnliche Musik hörten. Allenfalls auf die Kunstfelder der Malerei und der Literatur treffe Bourdieus Beschreibung in den Augen Bennetts annäherungsweise zu.

Zusammenfassen könnte man den ersten Vorwurf gegenüber der Habitus-Theorie etwa folgendermaßen: Bourdieu konstruiere Durchschnittswerte, wenn nicht gar klassenspezifische Idealtypen, und interessiere sich deshalb für keine Ausnahmen. Dort, wo die Ausnahmen offensichtlich seien, wie vor allem die Ausnahme von Bourdieu selbst, der es aus dem Kleinbürgertum in das Pantheon der akademischen

-
- 11 Vgl. Tony Bennett: *Habitus Clivé. Aesthetics and Politics in the Work of Pierre Bourdieu*. In: *New Literary History* 38 (2007), Nr. 1, S. 201–228.
- 12 Vgl. z. B. Axel Honneth: *Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus*. In: A. H.: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 849.) S. 156–181.
- 13 Vgl. Nordmann, *Bourdieu/Rancière*.
- 14 Vgl. Jeffrey C. Alexander: *The Reality of Reduction. The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu*. In: J. C. A.: *Fin-de-Siècle Social Theory. Relativism, Reduction and the Problem of Reason*. London [u. a.]: Routledge 1995, S. 128–217.
- 15 Vgl. insbesondere Bernard Lahire: *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan 1998. (= Collection Essais & Recherches. Série Sciences sociales.)
- 16 Vgl. Bennett, *Habitus Clivé*.

Elite geschafft hat, würden Abweichungen von der Regel mehr oder weniger personalisiert und nicht theoretisch ernst genommen.

Bernard Lahire hat die Kritik an der Starrheit von Bourdieus Habitus-Theorie noch weiter zugespitzt. In seinen Augen werde Bourdieus Habituskonzept den Bewohnerinnen moderner und postmoderner Welten so wenig gerecht, dass man mit der Habitus-Forschung als ganzer brechen müsse. Er schlägt stattdessen vor, zunächst einmal die komplexen Verhaltensmuster von Individuen und lokalen Gruppen zu untersuchen, um dann zu sehen, wie viel man von dort her noch über großflächige oder sogar klassenspezifische Habitus sagen könne. Diese Umkehrstrategie kommt im Titel einer seiner Aufsätze prägnant zum Ausdruck: *From the habitus to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual.*¹⁷

Die wohlwollenderen der genannten Kritikerinnen weisen übrigens durchaus darauf hin, dass der sogenannte ‚späte Bourdieu‘ insbesondere in den *Meditationen*¹⁸ häufig von einem uneindeutigen oder sogar von einem gespaltenen Habitus („habitus clivé“) spricht, nicht zuletzt in Bezug auf sich selbst. Sie finden das aber eher verwunderlich, was wohl damit zusammenhängt, dass sie Bourdieu von vorneherein auf einen Theoretiker des orthodoxen Habitus reduziert haben.

Gerade im Licht dieser Verwunderung scheint es mir wichtig darauf hinzuweisen, dass Bourdieus Hinwendung zum „habitus clivé“ keine Altersmilde ist. Wie oben erwähnt, hat er dieses Phänomen vielmehr schon in seinen allerersten Schriften über die koloniale und postkoloniale algerische Gesellschaft – also am Beginn seiner Laufbahn – beschrieben. Zugegebener Maßen tritt dieses Phänomen gerade in den *Feinen Unterschieden*, dem wohl am häufigsten zitierten und besprochenen Werk von Bourdieu, in den Hintergrund. Das sollte einen aber nicht blind machen für das Faktum, dass das Thema gerade des frühen Bourdieu nichts anderes als die Entwurzelung ist, die nur mit den als Reaktion darauf entwickelten Begriffen des Habitus und des gespaltenen Habitus erklärt werden kann: nämlich als das Fortleben eines veralteten Habitus in einer weit davon entfernten Welt.

Aber nicht nur jener *avant la lettre* gegen alle Vorwürfe der Statik gerichtete gespaltene Habitus spielte schon in Bourdieus frühesten Studien zu Algerien eine zentrale Rolle. Bourdieu arbeitet in *Die zwei Gesichter der Arbeit* z. B. überdies heraus, dass es in Algerien durchaus verschiedene – und zwar klassenspezifisch verschiedene – Umgänge mit der Situation eines vom Kolonialismus ausgelösten gespaltenen Habitus gab: Bei den kabyllischen Bauern, die am wenigsten mit dem Kolonialismus in Berührung gekommen waren, stellt Bourdieu ein stolzes, wenn nicht gar widerständiges Festhalten am alten Habitus fest. Von den Kolonisatoren wurde

17 Bernard Lahire: *From the habitus to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual.* In: *Poetics* 31 (2003), S. 329–355.

18 Pierre Bourdieu: *Meditationen.* Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Aus dem Französischen von Achim Russer. Unter Mitwirkung von Hélène Albagnac. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1695.)



diese Beharrlichkeit meist als Zurückgebliebenheit ausgelegt, als Unfähigkeit sich die Vorteile des kapitalistischen Denkens, Handelns und Planens zunutze zu machen. Dem bewussten Einsatz des veralteten Habitus steht einerseits das Passiv- und Handlungsunfähig-Werden beim arbeitslosen Proletariat entgegen und andererseits die extremen Anstrengungen im Kleinbürgertum, sich mit der neuen, so kolonialen wie kapitalistischen Vernunft zu arrangieren.

(2)

Bourdieu's Habitus-Theorie wurde überdies immer wieder vorgeworfen, die Position des Sozialwissenschaftlers selbstherrlich zu überschätzen. Bourdieu zufolge könne nämlich einzig und allein der Soziologe jene Geheimnisse des Habitus enträtseln, welche das soziale Handeln erklären. Die von Bourdieu „Agenten“¹⁹ genannten gewöhnlichen Akteure hingegen würden als für immer blind gegenüber ihren handlungsleitenden habituellen Fundamenten konzipiert. Damit konstruierte Bourdieu eine Dichotomie zwischen dem rationalen Wissenschaftler und den blinden, ihrem Habitus ausgelieferten Agenten; eine Dichotomie, die qua Arroganz dem von Bourdieu kritisierten Althusser in nichts nachstehe. Insbesondere Vertreter der Ethnomethodologie haben darüber hinaus darauf hingewiesen, dass Bourdieus Auffassung von der Position des Soziologen einen schwer verteidigbaren Vorrang der theoretischen Außenperspektive impliziere – Bourdieus permanenter Beschwörung des Vorrangs der Praxis zum Trotz.

Obwohl aus einer ganz anderen Tradition kommend, formuliert Raymond Boudon einen ähnlichen Einwand. Er macht darauf aufmerksam, dass Bourdieu eine von Aristoteles bis Thomas von Aquin klassische Unterscheidung zwischen dem habituellen Denken und dem habituellen körperlichen Agieren unterschläge. Damit gelinge es ihm zu suggerieren, dass gewöhnliche Akteure von einem intentionalen oder gar kritischen Zugang zu ihrem Habitus vollkommen abgeschnitten seien, während etwa die Habitus-Theoretiker Thomas und Aristoteles dem gewöhnlichen Handeln zumindest die Reflexion und gegebenenfalls Kritik ihrer Dispositionen im Bereich des Denkens zugestehen.²⁰ Charlotte Nordmann²¹ sieht es ebenfalls als Problem,

19 Soziale Akteure sind damit als Abgesandte charakterisiert, was sich primär gegen die Autonomie-Phantasmen richtet, welche dem Begriff des Akteurs anhaften.

20 Auf den nahe liegenden Einwand, dass mit einer derartigen Unterteilung des habituellen Handelns in einen Bereich des Denkens und einen des körperlichen Agierens nur die Spitze des von Bourdieu thematisierten Eisbergs des intentional schwer zugänglichen Handelns thematisierbar wird, geht Boudon nicht ein. Ebenso wenig thematisiert er die körperlichen Dimensionen des Denkens, welche die vorgeschlagene Zweiteilung des Habitus problematisch macht. Noch viel weniger geht Boudon auf Bourdieus These ein, dass man auch dem körperlichen habituellen Handeln eine gewisse Intentionalität nicht absprechen kann. Vgl. Raymond Boudon: *Pour und sociologie critique*. In: R. B.: *Y a-t-il encore und sociologie?* Paris: Éditions Odile Jacob 2003, S. 123–159; dt. von Michael Tillmann auf: Online: http://www.passerelle.de/cms/front_content.php?idcatart=239&lang=1&client=1 [Stand 2010-07-02].

21 Vgl. Nordmann, Bourdieu/Rancière.

dass Bourdieu sich für die (Selbst-)Reflexion auf habituelle Handlungsformen seitens gewöhnlicher Akteure nicht interessiert. Damit laufe Bourdieu Gefahr, ihnen das Reflektieren im emphatischen Sinn abzusprechen, wenn nicht gar das Sprechen überhaupt, das Bourdieu allzu oft als distanzierteres Reflektieren beschreibe und damit per definitionem dem Soziologen vorbehalte. Damit würden gewöhnliche Akteure zu schnell zu Leidenden gestempelt, die primär leiden und ihrem Leid allenfalls reflexhaft und kaum sprachlich artikuliert Ausdruck verleihen könnten.²²

Die schon erwähnten Bourdieu-Schüler Luc Boltanski und Laurent Thévenot haben diesen Vorwurf zu einer umfangreichen empirischen Studie ausgearbeitet,²³ in der sie zu zeigen versuchen, dass und wie gewöhnliche Akteure in der Lage sind, mühelos zwischen der wissenschaftlich objektivierenden und der involviert praktischen Perspektive hin- und herzuwechseln. Die von Bourdieu als so blind und kritiklos beschriebenen Agenten sind in Boltanskis und Thévenots empirischen Untersuchungen zum alltäglichen Kritikverhalten zur Selbstkritik ebenso in der Lage wie zur Kritik an gesellschaftlichen Strukturen, die sich im habituellen Handeln niederschlagen.²⁴

Zur Rettung Bourdieus könnte man gegen alle Varianten des zweiten Vorwurfs zumindest daran erinnern, dass Bourdieu einen selbstreflexiven oder gar kritischen Einsatz von Habitus-Strukturen seitens der jeweiligen Agenten nicht ausschließt. Ich habe in meiner kursorischen Erwähnung von Bourdieus Analyse der Arbeits- und Zeitstrukturen in Algerien schon darauf hingewiesen, dass Bourdieu dort ein gegenüber der Kolonialmacht bewusst strategisch-kritisches Einsetzen eines angeblich veralteten, traditionellen Habitus herausarbeitet. Und ein solcher strategischer Einsatz wäre ohne eine gewisse reflexive Distanz zum eigenen Habitus wohl kaum denkbar. Ein weiteres Beispiel findet sich in Bourdieus Analyse bäuerlicher Strukturen im Béarn.²⁵ In diesem Kontext weist er darauf hin, dass die Agenten zumindest in Zeiten der Krise die Geheimnisse des Habitus samt den darin implizierten Stra-

22 Vgl. insbesondere den Abschnitt „Logos et phonè“ in: Ebenda, S. 98–108.

23 Vgl. Boltanski/Thévenot, *The Sociology of Critical Capacity*.

24 Da zumindest Boltanski diese These mittlerweile relativiert hat, kann man sich fragen, wie ernst sie je gemeint war. Vgl. Luc Boltanski und Axel Honneth: *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates*. In: *Was ist Kritik?* Herausgegeben von Rahel Jäggi und Thilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1885.) S. 81–114. Zur Kritik an Boltanski und Thévenot sowie zum merkwürdigen Schwanken Boltanskis in Bezug auf seine Kritik an Bourdieus kritischer Soziologie vgl. auch Wuggenig, *Paradoxe Kritik*.

25 Vgl. Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, insbesondere das Kapitel „Boden und Heiratsstrategien“, S. 264–287, wo Bourdieu auf S. 286 schreibt: „Die verneinte Wahrheit der Ökonomie der Tauschakte zwischen Verwandten wird nur in Krisenfällen offen ausgesprochen, die eben genau die Berechnung hochkommen lassen, die in der blinden Großzügigkeit des Sentiments ständig verdrängt oder sublimiert wird.“



regien und Machtstrukturen durchaus zur Sprache bringen können. Daraus kann man m. E. (und zwar nicht gegen, sondern mit Bourdieu) nur schließen, dass diese Strategien und Strukturen in einem ganz bestimmten Sinn immer gewusst sind und tendenziell zur Sprache und zum Einsatz kommen könnten, wenn die Umstände (in den Augen der Agenten) entsprechend krisenhafte oder dringliche sind. Und nichts anderes als diesen „bestimmten Sinn“, der sich zwischen sowohl körperlichen als auch denkerischen Reflexen einerseits und dem bewussten Umgang mit körperlichem und rationalem Wissen andererseits bewegt, versucht Bourdieu m. E. seit seinen frühesten Schriften zu verstehen und zu artikulieren.

(3)

Gewissermaßen als Resultat der ersten beiden Einwände kann man einen dritten Kritikpunkt sehen, nämlich den Vorwurf, dass Bourdieu die analysierten und beforsteten Agenten passiviere, sie als ihrem Habitus ausgeliefert beschreibe und damit auch allen Widerstand gegen vorherrschende Sozial- und vor allem auch Machtstrukturen, wo nicht ausschließe, so doch als unwichtig außen vor lasse. Das erkläre sich einerseits daraus, dass Bourdieu sich nur für den Durchschnitt, das Normale und das Gewöhnliche interessiere statt für die Ausnahme; andererseits auch aus einer gewissen Arroganz und Blindheit des Sozialwissenschaftlers, der sich zu wenig bemühe, dort Widerstand zu erkennen, wo etwas mit den vorherrschenden Charakteristika des Widerständigen nicht gefasst werden kann.²⁶ Beides zusammen mache Bourdieus Habitus-Theorie nicht nur zu einer widerstandsblinden Theorie, sondern sogar zu einer, die bestehenden Widerstand leugne oder als marginal abtue. Mit anderen Worten: Die Habitus-Theorie sei eine Verklärung des Status quo. Diese Kritik ist gerade auch von solchen Theoretikerinnen zu hören, die mit Bourdieus Habitus-Theorie arbeiten (wollen), sie aber wegen der strukturellen Vernachlässigung von Widerständigkeit und Handlungsfähigkeit seitens der gewöhnlichen Akteure nur begrenzt brauchbar finden.²⁷

Teilweise könnte man diese Kritik noch mit einem Verweis auf die frühen Arbeiten Bourdieus zur Entwurzelung der algerischen Gesellschaft zurückweisen, thematisieren diese Studien doch auch ein stolzes bis widerständiges Einsetzen eines angeblich

26 Sherry B. Ortner hat ganz generell darauf hingewiesen, dass selbst neuere Ansätze der ethnographischen Widerstandsforschung den Akteuren Widerstand absprechen, weil die entsprechenden Forscherinnen sich nicht die Mühe machen, die Zeichen des Widerstands zu finden bzw. zu suchen. Sherry B. Ortner: Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. In: Comparative Studies in Society and History 37 (1995), Nr. 1, S. 173–193.

27 Nordmann, Bourdieu/Rancière, weist von Anfang an auf dieses Problem hin; vgl. z. B. S. 62, 100, 113, 127; weiters Veit Bader: Misrecognition, Power, and Democracy. In: Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory. Herausgegeben von Bert van den Brink und David Owen. Cambridge: Cambridge University Press 2007, S. 238–269; Judith Butler: Implicit censorship and discursive agency. In: J. B.: Excitable Speech. A Politics of the Performative. New York [u. a.]: Routledge 1997, S. 127–163; James Scott: Domination and the Art of Resistance. New Haven [u. a.]: Yale University Press 1990, insbesondere S. 133.

überholten Habitus. Aber es bleibt ein Faktum, dass Bourdieu Widerstand nicht systematisch untersucht hat. In einem Gespräch mit Terry Eagleton bestätigt er auch ausdrücklich, wie kritisch und skeptisch er diesbezüglich ist. Auf die Frage von Eagleton „What room does your doctrine leave for that kind of dissent, criticism and opposition?“ antwortet Bourdieu:

„Even in the most economic tradition that we know, namely Marxism, I think the capacity for resistance, as a capacity of consciousness, was overestimated. I fear that what I have to say is shocking for the self-confidence of intellectuals, especially for the more generous, left-wing intellectuals. I am seen as pessimistic, as discouraging the people, and so on. But I think it is better to know the truth, and the fact is that [...] people living in poor conditions [...] are prepared to accept much more than we would have believed.“

Auf eine sehr kryptische und nicht weiter erläuterte Weise fügt Bourdieu allerdings hinzu: „What you say about the capacity for dissent is very important; this indeed exists, but not where we look for it – it takes another form.“²⁸

Insbesondere diese letzte Bemerkung liest sich fast wie eine Umschreibung des zentralen Anliegen von Jacques Rancière: nämlich Widerständigkeit gerade dort sichtbar zu machen, wo niemand sie vermutet, bzw. aufzuzeigen, dass Widerstand auch dort stattfinden kann, wo kaum jemand seine Formen und Zeichen wahrnimmt und (an-)erkennt.

4. Rancières Einwände

Rancières Kritik an Bourdieu ist gewissermaßen eine Radikalisierung der schon genannten Einwände, wobei sich Rancière in seiner Attacke auf Bourdieu allerdings auf keine der erwähnten Autorinnen beruft. Dabei muss man ihm zugutehalten, dass er seine Kritik an Bourdieu auch schon viel früher als die meisten der genannten Kritikerinnen formuliert hat. Wie viele andere auch macht Rancière neben *Les Héritiers* (Die Erben)²⁹ und *La Réproduction*³⁰ Bourdieus Klassentheorie des Ge-

28 Pierre Bourdieu und Terry Eagleton: *Doxa and the Common Life. An Interview*. In: *Mapping Ideology*. Herausgegeben von Slavoj Žižek. London; New York: Verso 1994, S. 179–277.

29 Pierre Bourdieu: *Die Erben. Studenten, Bildung und Kultur*. Aus dem Französischen von Stephan Egger. Konstanz: UVK 2007. (= *Édition discours*. 41.)

30 Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron: *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit 1970; dt. teilweise in: Pierre Bourdieu; Jean-Claude Passeron: *Die Illusion der Chancengleichheit*. Aus dem Französischen von Barbara und Robert Picht. Bearbeitet von Irmgard Hartig. Stuttgart: Klett 1971 (= *Texte und Dokumente zur Bildungsforschung*.); teilweise auch in Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron: *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. (= *Theorie*.)



schmacks: *Die feinen Unterschiede*³¹ zum Zentrum seines Angriffs, ohne dass Bourdieu frühe Arbeiten zu Algerien und über das Béarn auch nur erwähnt würden.

Am ausführlichsten kritisiert Rancière Bourdieu im langen Schlusskapitel seines 1983 erschienen Buches *Le Philosophe et ses pauvres*, das den Titel „Der Soziologenkönig“ (*Le sociologue roi*) trägt.³² In diesem Buch erforscht Rancière die Rolle der Armen, Arbeiter, Handwerker und Proletarier in unterschiedlichsten philosophischen Systemen von Plato über Marx und Sartre bis zu Bourdieu. Er überrascht seine Leserinnen nicht nur mit einem verblüffenden Reichtum an Beispielen und Geschichten von versklavten, armen, aber nicht selten sehr schlaunen Arbeiterinnen und Handwerkern in philosophischen Klassikern. Hinzu kommt seine These, dass das häufige Auftreten von Armen, Arbeitern und Handwerkern in den Geschichte machenden Werken der Philosophie darin begründet ist, dass die genannten Subjekte immer wieder neu dafür erhalten mussten, die besondere Rolle der Philosophie als Inbegriff von Theorie ex negativo hervorzuheben und – auf wie lächerliche Weise auch immer – zu begründen.

Das erinnert Leserinnen Bourdieus zweifelsohne auch an dessen Philosophiekritik. Doch bei Rancière ist der Vorbehalt gegenüber der Philosophie nur der erste Schritt zu einer vernichtenden Kritik der Soziologie im Allgemeinen und Bourdieus Ansatz im Besonderen. Bei Bourdieu sieht Rancière gewissermaßen eine Potenzierung der genannten absurden philosophischen Logik am Werk, der zufolge zunächst die Klasse derjenigen ausgesondert werden muss, die durch das Nicht-Philosoph-Sein definiert werden, um danach die Philosophie dafür zu loben, dass sie philosophisch ist. In Fortsetzung dieser tautologischen Logik entmündige Bourdieu nicht nur, wie das die Philosophie auf vielfältige Weise getan habe, Menschen, denen die Beschäftigung mit Philosophie zuvor abgesprochen wurde – und zwar meist mit dem Argument, dass die gewöhnlichen Menschen neben ihrer Arbeit keine Zeit zum Philosophieren hätten. Bourdieu entmündige darüber hinaus auch noch die Philosophie, und zwar mit dem primären Ziel, die Soziologie zur Königsdisziplin zu küren. Denn Bourdieus Soziologie nimmt Rancière zufolge in Anspruch, auch noch die philosophische Selbstermächtigung zu durchschauen und, was mindestens so wichtig ist, zu erklären. Mit anderen Worten: Der Soziologe beanspruche auch noch erklären können, warum die philosophischen Meisterdenker nicht anders können, als sich selbst zu verherrlichen. So wird der Soziologe zum neuen König im akademischen Spielfeld.

31 Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.

32 Jacques Rancière: *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Flammarion 2007. (= Champs. 732.)

Der „Soziologenkönig“³³ will in Rancières Augen nichts anderes als eine Notwendigkeit des Handelns festschreiben, die die Betroffenen nicht erkennen können bzw. sich nicht eingestehen wollen. Gerade diese Blindheit der Akteure gegenüber der Notwendigkeit, oder besser gesagt: die Habitus-theoretische Behauptung dieser Blindheit mache die Disziplin der Soziologie so unerlässlich wie unangreifbar und auch der Philosophie überlegen. Behauptet der soziologisch distanzierte Beobachter damit doch nichts anderes, als dass er – und nur er – genug Distanz aufbringe, um die Blindheit gegenüber der Notwendigkeit von gesellschaftlichen Unterschieden aufdecken zu können. Die Bourdieuschen Agenten des Habitus hingegen neigten dazu, die Situation, deren (philosophische) Profiteure oder Opfer sie sind, als zufällig oder gar als verdient schön zu reden. In diesem Sinn versteht Rancière beispielsweise die folgende Bemerkung Bourdieus in einem Interview mit dem Titel *Le sociologue en question*:

„Le malheur du sociologue est que, la plupart du temps, les gens qui ont les moyens techniques de s'approprier ce qu'il dit n'ont aucune envie de se l'approprier [...] tandis que ceux qui auraient intérêt à se l'approprier ne possèdent pas les instruments d'appropriation (culture théorique etc).“³⁴

Rancière stört vor allem an der These Bourdieus, dass man die Selbstverständlichkeit, die zu habituellem Verhalten gehört, unter keinen Umständen intentional lernen kann; dass selbst der erfolgreiche Aufsteiger in der Welt, die er sich erobert hat, immer mehr oder weniger fremd bleiben wird. Das kommt in den Augen Rancières dem reaktionären Ratschlag gleich, es als Unterschichtenkind doch gar nicht erst zu versuchen, einen Platz in der Universität zu erobern, da ein solches Kind den neuen Platz sowieso nie richtig ausfüllen, weil seinen alten Habitus nie vollständig ablegen wird können. Gerade in diesem Punkt sieht Rancière eine große Nähe zwischen der philosophischen Tradition seit Plato und Bourdieu. Plato sage in seiner hierarchischen Staatstheorie zu den Handwerkern, dass sie sich mit nichts anderem als ihrem Handwerk befassen sollten, da andere Beschäftigungen, wie zum Beispiel Lesen und Philosophieren, von anderen viel besser beherrscht würden. Ganz ähnlich gebe Bourdieu den angeblich bildungsfernen Schichten zu verstehen, dass sie im Reich der Bildung nie wirklich akzeptiert würden, und suggeriere damit, dass Ausprobieren zwecklos sei. Mit anderen Worten: Bourdieus empirische Untersuchungen zu

33 So lautet nicht nur eine Zwischenüberschrift in *Le philosophe et ses pauvres*; vielmehr nennt Rancière auch Bourdieu immer wieder abschätzig „le sociologue roi“.

34 Rancière: *Le philosophe et ses pauvres*, S. 260; das Bourdieu-Zitat, das Rancière hier zitiert, ist dem Band Pierre Bourdieu: *Questions de sociologie*. Paris: Minuit 2002 (= Reprise.) S. 41 entnommen. Dabei ignoriert Rancière dezidiert, was Bourdieu einen Absatz früher denen sagt, die ihm vorwerfen, er sperre insbesondere unterprivilegierte Agenten in ihren Habitus ein: „Si je dis que les femmes répondent moins souvent que les hommes aux questions des sondages d'opinion – et d'autant moins que la question est plus ‚politique‘ –, il y aura toujours quelqu'un pour me reprocher d'exclure les femmes de la politique. Parce que, quand je dis ce qui est, on entend: et c'est bien comme ça. De même, décrire la classe ouvrière comme elle est, c'est être suspect de vouloir l'enfermer dans ce qu'elle est comme dans un destin, de vouloir l'enfermer ou de vouloir l'exalter.“ Ebenda, S. 40–41.



den Bildungsinstitutionen von den Schulen bis zu den universitären Kaderschmieden und ebenso seine Arbeiten zum (vererbten) kulturellen Kapital bestimmter Geschmäcker samt all den dazugehörigen Praktiken zeigten eine Klassenstruktur nicht nur auf, sondern schrieben diese fest. In letzter Instanz verkläre Bourdieus Soziologie des habituellen Handelns die jeweils bestehenden Konstellationen verschiedener Klassenhabitus.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht erstaunlich, dass Rancière in seiner eigenen Forschung als Historiker, Kunsttheoretiker und Philosoph gewissermaßen spiegelverkehrt zu Bourdieu vorgeht. Wo Bourdieu den Akzent auf die Trägheit des Habitus, auf den Normalfall der Übereinstimmung des Habitus mit seiner Umwelt als der Strategie des kleinsten Widerstands legt, fokussiert Rancière auf unerwartete, um nicht zu sagen spektakuläre, Akte des Durchbrechens von Habitus-Grenzen. Während der eine Wahrscheinlichkeiten und Durchschnitte festhält und analysiert, interessiert sich der andere nur für die Ausnahmen. Dieser Umdrehung liegt Rancières Überzeugung zugrunde, dass man sich für die Benachteiligten am besten nützlich machen könne, wenn man daran erinnerte, was einige von ihnen wider alle soziologischen Wahrscheinlichkeiten selbst zustande gebracht hätten. Wo Bourdieu immer wieder seine Zweifel gegenüber dem Konzept der angeblichen Chancengleichheit zum Ausdruck bringt, erinnert Rancière unermüdlich an Akte der Überschreitung, die sich auf nichts anderes als die Gleichheit zwischen angeblichen Ungleichem berufen haben. Er stellt keineswegs in Abrede, dass diese Gleichheit nur äußerst punktuell realisiert ist. Aber gerade deswegen sei es so wichtig, an die Gleichheit als Präsupposition zu glauben und an Akte zu erinnern, in denen Gleichheit wider alle Realität schlicht in Anspruch genommen wurde, statt darauf zu warten, dass sie (rechtlich) gewährt wird.

Paradigmatisch dafür sind Rancières beeindruckende Archivstudien über Saint Simonistische Arbeiter im Paris des 19. Jahrhunderts. Diese Arbeiter finden Rancières Darstellung zufolge in der Auseinandersetzung mit romantisch-symbolistischer Literatur nicht nur heraus, was sie alles nicht haben, sondern auch, was sie können, obwohl man es ihnen – von bürgerlicher wie von orthodox marxistischer Seite – abgesprochen hat: Zum Beispiel Literatur produzieren und philosophische Journale herausgeben. Rancière wird im Übrigen nicht müde zu betonen, dass es *L'art pour l'art*-Kunst gewesen sei, die den Arbeiter-Künstlern diese ungeahnten Welten aufgetan hätte und nicht realitätsverdoppelnder Sozialkitsch, in dem die Unterschichten nur das zu sehen und zu lesen bekämen, was sie ohnehin schon haben und wissen. Letztere Kunst – sogenannte Arbeiterkunst – hätte man ihnen bisweilen noch zugestanden und damit nur einmal mehr festgelegt, dass sie zu Höherem nicht berufen seien.³⁵ Rancières Held unter den Arbeiter-Künstlern ist seit *La nuit des prolétaires*

35 Jacques Rancière: *La nuit des prolétaires*. Archives du rêve ouvrier. Paris: Fayard 1981. (= *L'espace du politique*.); ähnliche Überlegungen finden sich in: Jacques Rancière: *Good times or pleasure at the barriers*, sowie Jacques Rancière und Patrick Vauday: *Going to the Expo: the worker, his wife and machines*. Beide in: *Voices of the People. The Social Life of 'La Sociale' at the end of the Second Empire*. Herausgegeben von Adrian Rifkin and Roger

der Bodenleger Gauny, dessen Arbeitsjournale, Briefe an teilweise fiktive Personen wie z.B. Dante, philosophische Abhandlungen und literarische Texte Rancière aus dem Archiv befreit und durch Veröffentlichung erstmals einem breiteren Publikum zugänglich gemacht hat.³⁶

Es ist also nicht nur so, dass Rancière seine forschende Aufmerksamkeit auf das Durchbrechen statt auf das Bestätigen von Habitus-Grenzen legt. Er geht darüber hinaus davon aus, dass die sozialen Akteure selbst eine Stimme haben und diese auch erheben können – und zwar durchaus auch in reflexiv-theoretischer oder widerständiger Absicht. Das impliziert, dass sie keine Fürsprecher und erst recht keine Wissenschaftler brauchen, die ihnen erklären, dass sie machtlos ihrem Habitus ausgeliefert seien.³⁷ Wenn man sich als Wissenschaftlerin wirklich nützlich machen wolle, und das war ja Bourdieus Anliegen seit Algerien, dann solle man – so würde Rancière wohl argumentieren – die unerwartet mutigen Wörter und die wider alles Erwartbare widerständigen und stolzen Aktionen derjenigen erforschen, publizieren und anderweitig zugänglich machen, denen das Erkennen ihrer Situation und vor allem das Durchbrechen ihrer habituellen Klassengrenzen abgesprochen wurden.

Statt *über* andere zu schreiben sollte man sie also selbst schreiben, reden und handeln lassen bzw. lernen anzuerkennen, dass ihre geschriebenen Wörter auch Wörter und manchmal sogar Literatur sind und nicht nur blinde Gewohnheiten. In seinem Buch *Das Unvernehmen* macht Rancière an immer wieder neuen Beispielen deutlich, dass widerständiges, den bestehenden Klassenhabitus durchbrechendes Handeln oft einfach schlicht deswegen nicht gesehen – und in der Folge auch nicht anerkannt – wird, weil wir zu einem beträchtlichen Teil nur das sehen oder hören, was wir zu sehen oder hören erwarten bzw. gelernt haben zu erwarten.³⁸ Von den einen erwarten wir wohlartikulierte Stellungnahmen, von anderen einen dumpfen Ausdruck des Leidens; von den Experten Wissen, von den Laien subjektive Meinungen. Man könnte also sagen, dass Rancière Bourdieus Habitus-Theorie zunächst einmal durchaus übernimmt, ja insofern sogar noch steigert, als er nicht nur das eigene klassenspezifische Handeln, Wahrnehmen und Denken als habituell präformiert betrachtet, sondern auch unsere Erwartungen gegenüber anderen Habitus. Und ebenfalls wie Bourdieu geht Rancière davon aus, dass die körperlich-sinnliche

Thomas. Aus dem Französischen von John Moore. New York; London: Routledge und Kegan Paul 1988. (= History workshop series.) S. 23–94.

- 36 Vgl. Louis-Gabriel Gauny: *Le philosophe plébéien*. Textes présentés et rassemblés par Jacques Rancière. Paris: Maspero; Saint Denis: Presses universitaires de Vincennes. (= Actes et mémoires du peuple.)
- 37 Wie sowohl Todd May als auch Nordmann, Bourdieu/Rancière, gegenüber Rancière kritisch hervorheben, wird solidarisches Sprechen für andere oder im Namen anderer unter diesen Umständen fast unmöglich. Vgl. Todd May: *The Political Thought of Jacques Rancière*. Creating Equality. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008.
- 38 Vgl. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen*. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1588.)



Dimension des Handelns – Rancière nennt sie den Bereich der ersten Ästhetik, und zwar im Unterschied zur spezifischen Ästhetik der Kunst – eine nicht zuletzt deshalb so fundamentale Rolle spielt, weil sie schwer zugänglich und thematisierbar sei.³⁹

Nichtsdestotrotz untersucht Rancière auf dieser Basis aber widerständiges Verhalten, das die Grenzen alles (habituell) Erwartbaren durchbricht, indem es nicht nur von der Regel abweicht, sondern für dieses abweichende Handeln eine – wie er sagt – Bühne schafft, die dafür sorgt, dass es überhaupt als wie auch immer abweichendes Handeln wahrgenommen wird statt nur als Wahnsinn. Dabei macht Rancière keinen Hehl daraus, dass der von ihm beschriebene Widerstand durch Aneignung oder Erfinden von Praktiken, für welche die betreffenden Akteure als nicht qualifiziert gelten, marginal ist. Doch gerade das ist für Rancière überhaupt kein Grund, solches unwahrscheinliche Handeln zu verschweigen oder zu marginalisieren, ganz im Gegenteil.

5. Was steht auf dem Spiel, wenn man Habitus-Forschung betreibt?

Die kürzeste Antwort Rancières auf diese Frage lautete wohl: die Emanzipation, d.h. die Befreiung aus den Herrschaftsstrukturen, die sich im quasinatürlichen Habitus verbergen. Wer sich nur für den Habitus interessiert, läuft Gefahr, Veränderungspotential nicht nur zu übersehen, sondern auch zu entmutigen und damit den Status quo festzuschreiben. Je mehr die ohnehin schon feinmaschigen gesellschaftlichen Kontrollnetze zur zweiten Natur werden, desto wichtiger ist es für jemanden wie Rancière, auf die Suche nach Veränderungspotential zu gehen – und sei es, dass man dieses (vorläufig) nur im Archiv findet.

Eine Vertreterin von Bourdieus Habitus-Theorie würde dem wohl entgegen halten, dass Rancière ein äußerst problematisches, autonomes Subjekt beschwört, wenn er fast ausschließlich über Ereignisse der unerwarteten und unwahrscheinlichen Übertretung von Habitus-Grenzen schreibt und damit nahe legt, dass das überall und immer möglich sei. Wasser auf die Mühlen dieses Bourdieuschen Einwands ist zudem die Tatsache, dass Rancière so gut wie keinen Gedanken auf die gesellschaftlichen Prozesse und Institutionen verwendet, die einen – im besten Fall zumindest – zu einem selbstbewussten Subjekt machen können; (potentiell) widerständige Subjekte sind bei Rancière einfach immer schon da.

Ebenso glaubwürdig, wie Rancière unwahrscheinliche Ausnahmen von der Regel habituellen Handelns nachweisen kann, kann eine Bourdieuanerin plausibel machen, dass die Übereinstimmung im Handeln, Wahrnehmen oder in Fragen des Geschmacks klassenspezifisch oft so groß ist, dass man in Bezug auf die menschliche Autonomie eher kleinlaut wird. Für beide Positionen scheint demnach so viel

³⁹ Zum Begriff einer „ersten“ oder „ursprünglichen Ästhetik“ vgl. beispielsweise Jacques Rancière: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Herausgegeben und aus dem Französischen von Maria Muhle. Berlin: b_books 2006. (= PolYpeN.)

zu sprechen, dass die Schlussfolgerung nahe liegt, es sei letztlich vom Naturell einer Forscherin abhängig bzw. dieser zu überlassen, ob sie die erdrückenden Schwierigkeiten oder den lokalen Erfolg von emanzipatorischen Bewegungen ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit stellt.

Das ist für eine Verteidigerin Bourdieus allerdings kein Ausweg aus der Kontroverse, und die Entscheidung für oder gegen das Erforschen von normalisierenden Habitus keine Frage von Optimismus oder Pessimismus. Vielmehr ist es aus Bourdieuscher Perspektive vor allem moralisch-politisch problematisch, eine Rancièrèsche Subjekttheorie zu akzeptieren. Denn mit der These, dass Widerstand gegen alle Wahrscheinlichkeiten des Habitus prinzipiell immer, überall und allen möglich ist, läuft die Rancièrèsche Theorie Gefahr, all diejenigen für minderwertig zu erklären, welche die Grenzen ihres Habitus nicht überschreiten. Dass sie sich nicht aus ihrer zweiten Natur befreien haben können, wird dann sehr schnell zu einem Vorwurf. Aber auch für Rancièrèsche darf die Frage der Emanzipation nicht der zufälligen Vorliebe einer Forscherin überlassen werden. Er würde in diesem Zusammenhang wohl darauf hinweisen, dass man sich um das Betonen der Stabilität von Habitus-Strukturen keine Sorgen machen muss; dass die viel größere und wahrhaft emanzipatorische Herausforderung darin besteht, an Akte ihrer intentionalen, glücklichen Sprengung zu erinnern.

Das Richtige beider Ansätze drängt zur Frage, ob es wünschenswert und möglich ist, jene Wahrscheinlichkeiten, welche die Habitus-Forschung zutage fördert, zusammen mit den – bisweilen nach oben anpasslerischen, oft aber in Rancièrès Sinn emphatisch widerständigen – Ausnahmen zu erforschen, wie das teilweise ja auch in Bourdieus Studien zu Algerien der Fall ist. Eine in dieser Hinsicht noch konsequentere Studie scheint mir Bourdieus unter dem Titel *Das Elend der Welt* erschienene Buch.⁴⁰ Es umfasst die Interviews, welche eine ziemlich große, von Bourdieu geleitete Gruppe von Soziologinnen zur Frage der unspektakulär alltäglichen Sorgen – zur „kleinen Not“⁴¹ – in verschiedenen Bereichen der Unterschichten vornehmlich Frankreichs geführt hat.

In mancher Hinsicht liest sich dieses Interviewbuch wie eine Reaktion auf Rancièrès Einwände. Es ist in der Tat auch vollkommen anders verfasst als beispielsweise *Die feinen Unterschiede*. Die wohl augenfälligste Differenz besteht darin, dass im *Elend der Welt* die Befragten nicht Material für eine Forschung liefern, von der sie später in den meisten Fällen wohl nie mehr etwas hören, sondern selbst zu Wort kommen – wenn nicht gar teilweise die Regie führen –, und zwar in einer schon fast radikal oder rancièreanisch zu nennenden Ausführlichkeit. In den Erzählungen der Befragten, die hier zu Autoren werden, findet das Verhaftetbleiben in Strukturen des Habitus ebenso seinen Ausdruck, wie Möglichkeiten der Reflexion auf die struktu-

40 Pierre Bourdieu [u. a.]: *Das Elend der Welt: Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: UVK 1997. (= *Édition discours*. 9.)

41 Ebenda, S. 19.



rierenden Strukturen des Habitus vorgeführt werden – bis hin zum Durchbrechen des eigenen Habitus. Wo man aufgrund der kurzen Angaben über die sozialen Hintergründe der Befragten, die jede Interview-Erzählung einleiten, ihrem Schicksal Ausgelieferte erwartet, begegnen der Leserin nicht selten reflexive Wesen, die ihren Alltag analysieren, als wären sie Soziologinnen. Nicht wenige von ihnen genießen die Selbstdarstellung offensichtlich ebenso wie die Möglichkeit der Reflexion und des Theoretisierens.⁴²

Dass hier die Wahrscheinlichkeiten ebenso Raum bekommen wie die von Rancière monierten Ausnahmen, liegt wohl vor allem daran, dass im *Elend der Welt* keine statistischen oder andere Schlüsse aus den Interviews gezogen werden. Vielmehr reihen sich die mündlichen Erzählungen gemäß einer beinahe literarisch zu nennenden Serealisierungstechnik so aneinander, dass die individuellen Geschichten ebenso sichtbar werden wie deren strukturelle und habituelle Verwobenheit; die normalisierenden Regeln zusammen mit den nie ausgeschlossenen Ausnahmen davon. Dafür, dass eine solche Vielschichtigkeit die größte und durchaus gewusste sowie anerkannte Herausforderung für Bourdieu war, kommt m. E. insbesondere in seinen späten, manchmal recht kryptischen Bemerkungen zur Literatur etwa von Karl Kraus, Thomas Bernhard und Elfriede Jelinek zum Ausdruck; Bemerkungen, wonach Bourdieu seine Theorie gerne den Texten dieser Autoren angenähert hätte.⁴³ Und zwar deshalb, so würde ich sagen, weil in dieser Literatur unerbittliche Strukturen des Habitus ebenso eine Sprache finden wie das, was sich keiner Wahrscheinlichkeit fügt.

Offensichtlicher Weise sind die temporären Überschreitungen von Habitus-Grenzen, die sich im *Elend der Welt* artikulieren, viel weniger revolutionär als die von Rancière ins Zentrum gestellten Heldinnen und Helden. Das spricht aber nicht notwendig gegen das Interviewbuch, zumal wenn man der Gefahr des Romantisierens der absoluten Ausnahme entkommen will. Dieser Gefahr erliegt Rancière bisweilen ebenso wie einer Überschätzung der Kunst, allem voran der Literatur, als Instrument des *empowerments*. Eine Re-Lektüre des *Elends der Welt* aus dem Geist Rancières könnte demgegenüber ein breites Spektrum von Nuancen zwischen dem Gefangenbleiben im vererbten Habitus einerseits und jenen Subjekten zutage fördern, die einmal in der Lage waren, sich über alle Schranken des ihnen Zugesprochenen hinwegzusetzen. Und dieses ganze Spektrum muss berücksichtigt werden, wenn man aus der Sackgasse herauskommen will, in welche unter anderem Rancières Kritik an Bourdieu die Debatte über Emanzipation und Habitus manövriert hat.

42 Deshalb kann diese Studie auch als subtile Antwort auf die Einwände seitens der Soziologie der Kritik (vgl. Fußnote 4 dieses Beitrags) gelesen werden.

43 Vgl. z. B. Pierre Bourdieu: Die Welt entfataisieren. Interview mit Sylvain Bourmeau. In: absolute Pierre Bourdieu. Herausgegeben und mit einem biografischen Essay von Joseph Jurt. Freiburg: orange press 2003. (= absolute.) S. 7–32, insbesondere S. 12–13.

Literaturverzeichnis

ALEXANDER, JEFFREY C.: The Reality of Reduction. The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu. In: J. C. A.: *Fin-de-Siècle Social Theory. Relativism, Reduction and the Problem of Reason*. London [u. a.]: Routledge 1995, S. 128–217.

BADER, VEIT: Misrecognition, Power, and Democracy. In: *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Herausgegeben von Bert van den Brink und David Owen. Cambridge: Cambridge University Press 2007, S. 238–269.

BENNETT, TONY: Habitus Clivé. Aesthetics and Politics in the Work of Pierre Bourdieu. In: *New Literary History* 38 (2007), Nr. 1, S. 201–228.

BEHNKE, CHRISTOPH; WUGGENIG, ULF: Pierre Bourdieu und Algerien. Eine chronologische Darstellung. In: *Nach Bourdieu. Visualität, Kunst, Politik*. Herausgegeben von Beatrice von Bismarck, Therese Kaufmann und Ulf Wuggenig. Wien: Turia und Kant 2008, S. 101–129.

BOLTANSKI, LUC; HONNETH, AXEL: Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. In: *Was ist Kritik?* Herausgegeben von Rahel Jäggi und Thilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1885.) S. 81–114.

BOLTANSKI, LUC; THÉVENOT, LAURENT: The Sociology of Critical Capacity. In: *European Journal of Social Theory* 2 (1999) Nr. 3, S. 359–377.

BOLTANSKI, LUC; THÉVENOT, LAURENT: Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft. Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer. Hamburg: Hamburger Edition 2007.

BOUDON, RAYMOND: Pour und sociologie critique. In: *Raymond Boudon: Y a-t-il encore und sociologie?* Paris: Éditions Odile Jacob 2003, S. 123–159; dt. von Michael Tillmann unter: http://www.passerelle.de/cms/front_content.php?idcatart=239&lang=1&client=1 [Stand 2010-01-04].

BOURDIEU, PIERRE; SAYAD, ABDELMALEK: Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris 1964; dt. teilweise in: *Pierre Bourdieu: In Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*. Herausgegeben von Franz Schultheis und Christine Frisinghelli. Graz: Camera Austria 2003.

BOURDIEU, PIERRE; PASSERON, JEAN-CLAUDE: La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement. Paris: Minuit 1970; dt. teilweise in: *Pierre Bourdieu; Jean-Claude Passeron: Die Illusion der Chancengleichheit*. Aus dem Französischen von Barbara und Robert Picht. Bearbeitet von Irmgard Hartig. Stuttgart: Klett 1971. (= Texte und Dokumente zur Bildungsforschung.); teilweise auch in: *Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron: Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. (= Theorie.)



BOURDIEU, PIERRE: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.

BOURDIEU, PIERRE: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

BOURDIEU, PIERRE; WACQUANT, LOÏC J. D.: An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago; London: University of Chicago Press 1992.

BOURDIEU, PIERRE; EAGLETON, TERRY: Doxa and the Common Life. An Interview. In: Mapping Ideology. Herausgegeben von Slavoj Žižek. London; New York: Verso 1994, S. 179–277.

BOURDIEU, PIERRE [u. a.]: Das Elend der Welt: Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK 1997. (= Édition discours. 9.)

BOURDIEU, PIERRE: Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Aus dem Französischen und mit einem Nachwort von Franz Schultheis. Konstanz: UVK 2000. (= Édition discours. 25.)

BOURDIEU, PIERRE: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Aus dem Französischen von Achim Russer. Unter Mitwirkung von Héléne Albagnac. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1695.)

BOURDIEU, PIERRE: Questions de sociologie. Paris: Minuit 2002 (= Reprise.)

BOURDIEU, PIERRE: Die Welt entfatalisieren. Interview mit Sylvain Bourmeau. In: absolute Pierre Bourdieu. Herausgegeben und mit einem biografischen Essay von Joseph Jurt. Freiburg: orange press 2003. (= absolute.) S. 7–32.

BOURDIEU, PIERRE; PASSERON, JEAN-CLAUDE: Die Erben. Studenten, Bildung und Kultur. Aus dem Französischen von Stephan Egger. Konstanz: UVK 2007. (= Édition discours. 41.)

BUTLER, JUDITH: Implicit censorship and discursive agency. In: J. B.: Excitable Speech. A Politics of the Performative. New York [u. a.]: Routledge 1997, S. 127–163.

CELIKATES, ROBIN: Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 2009. (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie. 13.) [Teilweise zugl.: Bremen, Univ., Diss., 2008.]

DARBEL, ALAIN; RIVET, JEAN-PAUL; SEIBEL, CLAUDE: Travail et travailleurs en Algérie. II. Étude sociologique par Pierre Bourdieu. Paris: Édition Mouton 1963 (= Recherches méditerranéennes: Documents. 1.)

GAUNY, LOUIS-GABRIEL: Le philosophe plébéien. Textes présentés et rassemblés par Jacques Rancière. Paris: Maspero; Saint Denis: Presses universitaires de Vincennes 1983. (= Actes et mémoire du peuple.)

GEBAUER, GUNTER; KRAIS, BEATE: *Habitus*. Bielefeld: transcript 2002. (= Einsichten: Themen der Soziologie.)

HONNETH, AXEL: Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus. In: A. H.: Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 849.) S. 156–181.

LAHIRE, BERNARD : *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan 1998. (= Collection Essais & Recherches. Série Sciences sociales.)

LAHIRE, BERNARD: From the habitus to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual. In: *Poetics* 31 (2003), S. 329–355.

MARINTÍN-CRIADO, ENRIQUE: *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*. Broissieux: Éditions du Croquant 2008. (= Collection Champ social.)

MAY, TODD: *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008.

NORDMANN, CHARLOTTE: *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Éditions Amsterdam 2006.

ORTNER, SHERRY B.: Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. In: *Comparative Studies in Society and History* 37 (1995), Nr. 1, S. 173–193.

RANCIÈRE, JACQUES: *Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie*. Aus dem Französischen von Eva Brückner-Pfaffenberger. Berlin: Merve 1972.

RANCIÈRE, JACQUES: On the Theory of Ideology – Althusser's Politics. In: *Radical Philosophy* 7 (Frühjahr 1974); wieder abgedruckt in: *Radical Philosophy Reader*. Herausgegeben von Roy Edgley und Richard Osborne. London: Verso 1985, S. 100–136.

RANCIÈRE, JACQUES: *La leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard 1974. (= *Idees*. 294.)

RANCIÈRE, JACQUES: *Wider den akademischen Marxismus*. Aus dem Französischen von Otto Kallscheuer. Berlin: Merve 1975. (= *Internationale marxistische Diskussion*. 54.)

RANCIÈRE, JACQUES: *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard 1981. (= *L'espace du politique*.)

RANCIÈRE, JACQUES: „Good times or pleasure at the barriers“. In: *Voices of the People. The Social Life of ‚La Sociale‘ at the end of the Second Empire*. Herausgegeben von Adrian Rifkin und Roger Thomas. Aus dem Französischen von John Moore. New York; London: Routledge und Kegan Paul 1988. (= *History workshop series*.) S. 45–94.

RANCIÈRE JACQUES; VAUDAY, PATRICK: *Going to the Expo: the worker, his wife and machines*. In: *Voices of the People. The Social Life of ‚La Sociale‘ at the end of the*



Second Empire. Herausgegeben von Adrian Rifkin und Roger Thomas. Aus dem Französischen von John Moore. New York; London: Routledge und Kegan Paul 1988. (= History workshop series.) S. 23–44.

RANCIÈRE, JACQUES: Das Unvernehmen. Aus dem Französischen von Richard Steuer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1588.)

RANCIÈRE, JACQUES: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Herausgegeben und aus dem Französischen von Maria Muhle. Berlin: b_books 2006. (= PolYpeN.)

RANCIÈRE, JACQUES: Le philosophe et ses pauvres. Paris: Flammarion 2007. (= Champs. 732.)

REHBEIN, BOIKE; SAALMANN, GERNOT: Habitus (habitus). In: Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, S. 118–124.

SCHULTHEIS, FRANZ: Initiation und Initiative. Nachwort zu: Pierre Bourdieu: Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz: UVK 2000. (= Édition Discours. 25.) S. 165–184.

SCOTT, JAMES C.: Domination and the Art of Resistance. Hidden transcripts. New Haven [u. a.]: Yale University Press 1990.

SUDERLAND, MAJA: Hysteresis (hystérésis). In: Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, S. 127–129.

WUGGENIG, ULF: Paradoxe Kritik. In: webjournal transversal. Online: <http://eipcp.net/transversal/0808/wuggenig/de> [Stand 2010-07-02].