

Pierre Bourdieu Kunst und Kultur

Zur Ökonomie
symbolischer Güter
Schriften zur
Kultursoziologie 4
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2106

Pierre Bourdieu

Schriften

Herausgegeben von
Franz Schultheis und Stephan Egger

Band 12.1

Mit seinem Buch über *Die feinen Unterschiede* wurde Pierre Bourdieu international bekannt, die zehn Jahre später veröffentlichte Studie zu den *Regeln der Kunst* handelt von den historischen und sozialen Grundlagen der »hohen« Kultur. Verbindende Fundamente für diese Meilensteine der soziologischen Literatur wurden aber schon in den 1970er-Jahren mit einigen Arbeiten zur »Ökonomie symbolischer Güter« gelegt. Bourdieu entfaltet dort eine für sämtliche Felder der Kulturproduktion geltende Heuristik des Kampfes um »Anerkennung«, der nicht nur relative Autonomie erringt, sondern mit seiner ganz eigenen »Ökonomie« an der kollektiven Verknennung seiner sozialen Fundamente und einer symbolischen Verklärung der herrschenden Ordnung insgesamt beteiligt ist. Im ersten Band seiner Schriften zu »Kunst und Kultur« ist diese Perspektive im Zusammenhang dokumentiert.

Pierre Bourdieu (1930-2002) hatte zuletzt einen Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France inne. Im Suhrkamp Verlag sind u. a. erschienen: *Algerische Skizzen* (2010), *Die männliche Herrschaft* (stw 2031) und *Über den Staat* (2014).

In der Reihe *Schriften* sind bisher erschienen: *Religion* (stw 1975) und *Politik* (2056).

Franz Schultheis ist Präsident der Fondation Bourdieu und Professor für Soziologie an der Universität St.Gallen. Stephan Egger ist Lehrbeauftragter am Soziologischen Seminar ebendort.

Pierre Bourdieu

Kunst und Kultur
Zur Ökonomie symbolischer Güter

Schriften zur Kulturosoziologie 4

Herausgegeben von
Franz Schultheis und Stephan Egger

Aus dem Französischen von
Hella Beister

Suhrkamp

In Zusammenarbeit mit der Fondation Bourdieu
und der UVK Verlagsgesellschaft.
Die Erstübersetzungen französischer Originaltexte
wurden gefördert aus dem Nachlass der 2005
verstorbenen Soziologin Steffani Engler.

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2106
Erste Auflage 2014

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2014
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29706-3

Inhalt

Elemente einer Theorie der Produktion, Zirkulation und Konsumtion symbolischer Güter	7
Der Markt der symbolischen Güter	15
Die Produktion des Glaubens	
Beitrag zu einer Ökonomie der symbolischen Güter	97
Die Ökonomie der symbolischen Güter	187
Nachweise	225
Editorische Anmerkungen	227
Stephan Egger & Franz Schultheis	
Der Glaube und sein Mehrwert	
Pierre Bourdieus »Ökonomie symbolischer Güter«	233

Elemente einer Theorie der Produktion, Zirkulation und Konsumtion symbolischer Güter

In der heutigen Theoriediskussion über Macht und Erkenntnis besteht ein ständiger Gegensatz zwischen zwei theoretischen Traditionen, die ihre volle Aussagekraft eigentlich erst dann entfalten würden, wenn man sie zusammenbringen könnte. Die erste, die ich die »Soziologie der Erkenntnis« nennen möchte, wird von einer Tradition repräsentiert, die von Kant über Durkheim bis zu Lévi-Strauss reicht, mit einer Parallelentwicklung, für die die Philosophie Cassirers in *Philosophie der symbolischen Formen* steht. Die zweite, die »Soziologie der Macht«, ist von den Theorien von Marx und Max Weber dominiert; wobei sich Webers Analysen mit Aspekten befassen, die zwar ganz in der marxistischen Tradition stehen, aber dort nur ansatzweise behandelt wurden.

Ich möchte zu zeigen versuchen, dass man den Gegensatz zwischen Soziologie der Erkenntnis und Soziologie der Macht überwinden kann, um zu einer Soziologie der symbolischen Macht zu kommen – einer Macht, die durch Vorgabe von Erkenntnisinstrumenten ausgeübt wird. Diese Soziologie der symbolischen Macht liegt meiner Meinung nach so unterschiedlichen Forschungsrichtungen wie der Soziologie der Massenmedien, der Religions-, der Bildungs-, der Intellektuellensoziologie zugrunde. Es handelt sich um eine Soziologie der Produktion, Zirkulation und Konsumtion von symbolischen Instrumenten.

In einem ersten Schritt möchte ich zeigen, warum sich diese beiden Traditionen – Soziologie der Erkenntnis und Soziologie der Macht – relativ fremd gegenüberstehen und warum es schwierig ist, beide zusammen anzuwenden. Epistemologisch gesehen kann jede Theorie als ein Instrument beschrieben werden, das bestimmte Dinge sichtbar macht und andere automatisch ausblendet. Jede theoretische Konstruktion hat ihren blinden Fleck. Dies gilt für fast alle Theorien von der Ideologie, aber ich möchte versuchen, es hauptsächlich für das Gebiet der Religion zu zeigen: Auf diesem Gebiet sind die Theorien, die ich zusammenspannen will, am direktesten miteinander konfrontiert. Ich werde also die Religion als

die Ideologie *par excellence* behandeln, doch lassen sich diese Analysen auch auf andere Bereiche der Ideologie übertragen.

Die Soziologie der Erkenntnis behandelt die Religion und die Ideologie allgemein wie eine Sprache. Im Wesentlichen sieht sie in ihr ein Kommunikations- und ein Erkenntnisinstrument. Genauer gesagt, diese Strömung behandelt die symbolischen Systeme als symbolische Instrumente, die strukturiert und strukturierend zugleich sind. Je nachdem, ob der Akzent auf ihrem strukturierten oder ihrem strukturierenden Charakter liegt, lassen sich darüber hinaus noch zwei Unterströmungen unterscheiden. Entweder nämlich liegt *der Akzent auf »strukturierend«*: Die Sprache wird als ein Instrument zur Konstruktion von Objekten beschrieben (Kant, Cassirer). Oder *der Akzent liegt auf »strukturiert«*: Die Sprache wird als ein strukturiertes Ganzes analysiert, die Wissenschaft besteht in der Dechiffrierung dieser immanenten Strukturen (Saussure, Lévi-Strauss).

Diese Strömung legt also den Akzent auf den strukturierten beziehungsweise strukturierenden Charakter der symbolischen Systeme, *klammert aber die Frage nach den Funktionen aus*. Beispiel: Lévi-Strauss: »Die Psychoanalytiker und gewisse Ethnologen (wollen) an die Stelle der kosmologischen und naturalistischen Interpretationen neue, der Soziologie und der Psychologie entlehnte Interpretationen setzen. Doch werden dabei die Dinge zu einfach. Dass ein mythologisches System einer bestimmten Person, sagen wir einer bösen Großmutter, einen wichtigen Platz einräumt, will man damit erklären, dass in dieser oder jener Gesellschaft die Großmütter ihren Enkeln gegenüber eine feindselige Haltung einnehmen; die Mythologie wird also als Reflex der Sozialstruktur und der sozialen Beziehungen betrachtet.« (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, S. 229)

In diesem Text wird die Frage nach den äußeren Funktionen der symbolischen Systeme (das Äquivalent dessen, was Saussure die äußere Sprachwissenschaft nennt) als nicht wissenschaftlich verworfen. Diese, wenn auch vorläufige, Ablehnung ist insoweit begründet, als die Betrachtung der Funktionen selber eine Funktion hatte, nämlich die Ausblendung eben dieser Struktur. Schon bei Schelling findet sich der Gegensatz zwischen der »allegorischen« und der »tautegorischen« Analyse des Mythos: Die allegorische Analyse sucht den Sinn des Mythos »außerhalb«, in den Produktionsverhältnissen, den historischen Krisen, der Psychologie der Akteure.

Schelling befürwortet eine Rückkehr zur tautologischen Analyse (Gleiches wird durch Gleiches erklärt), deren einzige Bezugsgröße das vollständige Beziehungssystem ist, von dem jede besondere Beziehung ein Moment darstellt.

Die Frage, die ich dem Strukturalismus stellen möchte, ist diese: Ist die Ausklammerung der Funktionen immer gleich stichhaltig beziehungsweise nicht stichhaltig? Gibt es Fälle, in denen sie gravierendere Folgen hat als in anderen? Damit stellt sich das Problem der universellen Gültigkeit der semiologischen Methode. Welche Gefahren birgt der Gebrauch der strukturalen Methode, wenn diese Ausklammerung der Funktionen, wie so oft der Fall, endgültig und unbewusst ist?

Was nach diesem Vorgang, der darin besteht, die Funktionen auszuklammern, um zu einer Analyse der inneren Strukturen zu gelangen, als Rest übrigbleibt, ist mehr oder weniger groß – je nach der Art der Beziehung zu dem Objekt, bei dem die strukturalistische Abstraktion vorgenommen wird. Der Rest ist umso größer, je *schwächer* die äußeren Funktionen sind. Die methodologische Voraussetzung, von der der Strukturalismus ausgeht, ist umso unfruchtbarer und umso gefährlicher, je weiter man sich von den am wenigsten differenzierten Gesellschaften beziehungsweise bei Klassengesellschaften von den am wenigsten differenzierten symbolischen Produktionen entfernt. Wird sie auf einen Mythos einer nicht differenzierten Gesellschaft angewendet, ist sie weniger gefährlich als bei einer Anwendung auf die Religion einer differenzierten Gesellschaft, weil der Mythos noch nicht Träger der Funktionen ist, die der Religion in den differenzierten Gesellschaften zufallen, nämlich feine Unterschiede zu schaffen, Gegensätze zu bilden, die bestehende Ordnung zu legitimieren usw.

Ich sage nicht, dass die Strömung, die ich die »erkenntnissoziologische« nenne, die äußeren Funktionen *ignoriert*. Ich sage nur, dass sie sich vorrangig mit denjenigen Funktionen beschäftigt, die man die gnoseologischen nennen kann, also die Erkenntnisfunktion und die Kommunikationsfunktion. Symbolische Instrumente sind aber Instrumente, welche 1. die Kommunikation, zum Beispiel zwischen zwei Sprechern, und 2. den Konsens über eine gleichartig strukturierte Welt ermöglichen.

Die implizite Philosophie des Strukturalismus ist ein Durkheimianismus. Macht man die sozialen Funktionen explizit, die in den

beiden genannten Funktionen des symbolischen Systems enthalten sind, nämlich die Kommunikations- und die Erkenntnisfunktion, dann sieht man, dass diese Instrumente (wie bei Durkheim die Religion) nur eine Funktion haben können, nämlich *für den inneren Zusammenhang der sozialen Gruppe zu sorgen*, indem sie einerseits *die Kommunikation gewährleisten* (zwei auf die gleiche Weise akkulturierte Individuen, die mit demselben Sinn denselben Laut und mit demselben Laut denselben Sinn verbinden) und *die Kommunikation über die Kommunikation ermöglichen*, die stattfindet (phatische Funktion), und andererseits *den Konsens über die Welt sichern*, diese andere Grundlage des Gruppenzusammenhangs.

In die gleiche Richtung scheint meiner Meinung nach auch eine weitere Tradition zu gehen, die derzeit in den USA sehr im Schwange ist, nämlich die »Ethnomethodologie«, bei der sich eine phänomenologische mit einer Durkheimschen Tradition zu einer Theorie des Alltagsverständnisses der sozialen Welt als der Erfahrung des unmittelbaren Verstehens verbindet.

Ich meine nicht, dass in dieser Tradition die Sprache, die Kultur usw. keine Funktion hat, sondern wollte nur die auf den Gruppenzusammenhang abzielende Philosophie deutlich machen, die mit der Tatsache verbunden ist, dass sie zwei Funktionen (Erkenntnis und Kommunikation) auf Kosten der anderen Funktionen, die die symbolischen Instrumente immer auch erfüllen, in den Vordergrund stellt.

Der Übergang von einer *Theorie der symbolischen Instrumente als Kommunikationsinstrumente* zu einer *Theorie der symbolischen Systeme als Machtinstrumente* impliziert ein Bewusstsein davon, dass die Funktion dieser Systeme nicht nur in der Kommunikation besteht, sondern auch darin, im Kommunizieren feine Unterschiede und Gegensätze zu markieren, feine Unterschiede und Gegensätze zu legitimieren, und zwar vor allem mittels Vorgabe von Wahrnehmungskategorien, die als Produkt der Ordnung dazu beitragen, die soziale Ordnung zu reproduzieren, indem sie eine als selbstverständlich wahrgenommene Repräsentation dieser sozialen Ordnung anbieten. Die erste Strömung betrachtet die Religion als ein Instrument zur Ordnung der Welt, ein Ordnungs- und Anordnungsinstrument. Die zweite sieht in ihr ein Instrument zur *Aufrechterhaltung* der Ordnung.

Meiner Meinung nach trägt das *Ordnung-Stiften im ersten Sinne* (Soziologie der Erkenntnis) zur *Aufrechterhaltung der Ordnung im zweiten Sinne* (Soziologie der Macht) bei. Die traditionellen Theorien (Religion gleich »Opium des Volkes«) haben den Vorzug, dass sie mit Nachdruck an die Existenz von äußeren Funktionen erinnern, selbst bei den Mythologien der am wenigsten differenzierten Gesellschaften, aber diese Theorien entfalten ihre volle Aussagekraft erst dann, wenn sie das aufnehmen, was die jeweils andere Tradition beizutragen hat, nämlich die Erkenntnis, dass eine herrschende Kultur nur insofern herrscht, als sie *Wahrnehmungskategorien* bereitstellt. Die Ideologie ist nicht einfach ein Begleitdiskurs, sie ist ein *Denksystem*, das als Produkt einer Ordnung in der Regel diejenigen, die diese Ordnung der Dinge verinnerlicht haben, dazu prädisponiert, sie für *selbstverständlich* zu halten. Und nichts ist besser vor Protest geschützt als das Selbstverständliche. Es ist bereits ein historischer Fortschritt, den Übergang vom »Selbstverständlichen«, von der *Doxa*, zur Doppelbedeutung von Meinung und Glaube geschafft zu haben, zur Meinung, und sei es zur Orthodoxie, zur rechten (und vielleicht auch »rechten«) Meinung, die immerhin die Möglichkeit voraussetzt, dass es auch eine »unrechte«, eine »linke« Meinung gibt. Dank diesem Umweg über die Religion, die »Ideologie *par excellence*«, wird auch begreiflich, was Meinungsmacht ist: die Macht, die noch vor jeder Propaganda einfach dadurch ausgeübt wird, dass die Individuen eines bestimmten sozialen Gebildes »strukturiert« oder, wenn man so will, programmiert sind und dass aus diesen *Strukturierungsinstrumenten*, also den symbolischen Systemen, *Denkkategorien* oder *Handlungsschemata* werden. Da es sich bei diesen Handlungsschemata um *Produkte einer bestimmten sozialen Ordnung* handelt, kommen dabei Individuen heraus, die dieser Ordnung spontan angepasst sind und *die soziale Welt im Modus der Selbstverständlichkeit*, des Glaubens, der Evidenz, der Natürlichkeit erleben.

Die Ethnomethodologie, ein ganz entfernter Zweig der Phänomenologie, fällt wieder in das zurück, was mir das *Grundübel der Phänomenologie* zu sein scheint, nämlich sehr schön die *Primärerfahrung des Sozialen* zu beschreiben, ohne jemals die *Frage nach den sozialen Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung als einer besonderen Erfahrung* zu stellen. Damit unterliegt sie dem spezifischen *Ideologieeffekt*, ohne sich zu fragen, welches die sozialen

Ausnahmebedingungen sind, die diese soziale Ausnahmeerfahrung der vertrauten Welt als natürlicher Welt möglich machen, einem *Naturalisierungseffekt*, der darin besteht, aufgrund des Effekts der Koinzidenz »zwischen der Brille und dem, was man sieht«, *etwas Kulturelles als etwas Natürliches wahrzunehmen*.

So erfüllt die Erfahrung des Kunstkenners als Erfahrung einer als »selbstverständlich« erlebten Dechiffrierung (ich nehme einen perspektivischen Raum unmittelbar als solchen wahr, ich nehme einen zusammengeschobenen Raum unmittelbar als solchen wahr – ich verstehe, ohne mir die Frage der Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens auch nur zu stellen usw.) eine soziale Funktion, weil sie sich nicht als eine Erfahrung unter anderen wahrnimmt und weil sie für den, der sie macht, die Fragen nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit ausschließt. In jeder Gesellschaft ist der gebildete Mensch derjenige, der die Entsprechung zwischen der strukturierten Welt und den Prinzipien der Strukturierung perfekt verwirklicht, derjenige, für den alles natürlich ist, und zuallererst seine eigenen Praktiken.

Fassen wir also zusammen. Erster Schritt: Soziologie der Erkenntnis – gnoseologische Funktion und Kommunikationsfunktion. Zweiter Schritt: Soziologie der Macht – Religion hat externe Funktionen und ist ein Machtinstrument, in jedem symbolischen System, ob Mythos, Ritus oder Sprache, geht es immer auch um Macht. Man kann einer Theorie der Systeme der symbolischen Macht zu ihrer vollen Aussagekraft verhelfen, indem man diese beiden Richtungen miteinander verbindet und indem man sagt, dass die Ideologien als symbolische Systeme ihre symbolische Funktion nur in dem Maße wirklich vollendet erfüllen, wie sie Erkenntnis- und Kommunikationsfunktionen erfüllen. Über die Erfüllung dieser Funktionen erfüllen sie auf höchst unterirdische und geheime Weise die Herrschaftsfunktion.

Max Weber und Marx sind sich darin einig, dass die symbolischen Systeme politische Funktionen haben. In Wirklichkeit hat Max Weber versucht, das *Feld der Produktion, Zirkulation und Konsumtion religiöser Güter* zu beschreiben. Mit anderen Worten, während sich der Marxismus damit begnügt, den Prozess der fortschreitenden Autonomisierung der Religion zu benennen, welcher Ursache wie Folge der ihrerseits mit der sozialen Entwicklung (Urbanisierung usw.) zusammenhängenden Entwicklung eines Corps

von Professionellen der Religion ist, also den Übergang von der Mythologie zur religiösen Ideologie, befasst sich Max Weber mit eben diesem Prozess der Umwandlung der Mythologie in religiöse Ideologie und mit der ideologischen Arbeit, die in diesem System der Produktion und Zirkulation einer besonderen Art von Gütern realisiert wird, in dem also, was man das religiöse *Feld* nennen kann.

Sobald es »Vollzeit«-Produzenten von Religion und Konsumenten für diese Art religiöser Güter gibt – was beides mehr oder weniger einen Typ von städtischer Gesellschaft voraussetzt –, tritt auch ein neuer Typ von Funktionen der Religion auf, nämlich die *Funktionen, die sie für die Produzenten und die Vermittler von religiösen Gütern erfüllt*. Dieses religiöse Feld kann man in Analogie zu einem ökonomischen Feld beschreiben. Zum Beispiel lässt sich die Kirche als ein Verband von Vollzeitproduzenten definieren, die einer Institution angehören, die das Monopol auf die Handhabung oder Produktion von Heilsgütern hat. Der Prophet ist dann jemand, der ohne Kapital auf den Markt kommt. Und Monopole werden bekanntlich verteidigt. Man braucht sich nur diese Metapher zu vergegenwärtigen, um den ganzen Konflikt zwischen Orthodoxie und Häresie, Kirche und Sekte, Kirche und Prophet zu verstehen, der als Konkurrenz um das Monopol auf die Produktion der legitimen religiösen Güter beschrieben werden kann, also der Güter, die sich als die wirklich religiösen in einer Gesellschaft durchsetzen. Die Theorie des religiösen Felds ist ein besonderer und besonders anschaulicher Fall einer allgemeinen Theorie des Felds der Produktion, Zirkulation und Konsumtion der ideologischen Güter: So ist zum Beispiel das intellektuelle Feld ein Feld der Produktion, Zirkulation und Konsumtion einer bestimmten Art von symbolischen Gütern, denen eine spezifisch kulturelle Legitimität zuerkannt wird, im Gegensatz zu dem Feld, das man das Feld der Großproduktion nennen könnte, der Massenkultur, das andere Produzenten, andere Konsumenten hat.

Welchen Beitrag leistet die Theorie des Feldes der Produktion, Zirkulation und Konsumtion symbolischer Güter zur Theorie der Ideologien? Sie ermöglicht es uns, auf die *Soziologie der Produktion dieser Kategorien, dieser Denkschemata, dieser mentalen Strukturen* zurückzugehen, die *soziale Strukturen* sind (Durkheim). Die Sprache mag als mehr oder weniger anonyme, kollektive usw. Produktion durchaus ein Fall für die strukturelle Analyse sein und sich in

gleichem Maße der Soziologie größtenteils entziehen. Ein Film dagegen oder die heute in Paris herrschende Problematik ist etwas, das sich mit einer soziologischen Analyse der Struktur der Beziehung zwischen Produzenten und Vermittlern usw. mindestens ebenso gut erfassen lässt wie mit der strukturalen Analyse. Und zwar ausgehend von der Hypothese, dass diese Gesamtheiten Strukturen haben, die die Strukturen des autonomen Felds der Produktion »widerspiegeln«, welches selber, da es immer nur relativ autonom ist, in verzerrter Form die Struktur der Klassenverhältnisse »wider spiegelt«. Sich mit der *Produktion* befassen heißt, sich nicht auf eine Soziologie der »intellektuellen Produkte« festlegen zu lassen, die nur eine Soziologie des *opus operatum* wäre, des »produzierten Dings«. Indem man auf das *Feld der Produktion* (von den Ideologien zu den Ideologen) zurückgeht, bekommt man die Instrumente an die Hand, die sich die simple Semiologie versagt. Darüber hinaus erhält man einen allgemeinen Rahmen für ein ganzes Ensemble von Arbeiten, die in ihrer Vereinzelung am Wesentlichen geradezu vorbeigehen müssen, weil sie sich eben nicht mit dem Ganzen befassen, etwa die Soziologie der Massenmedien, der Intellektuellen, die Bildungssoziologie usw.

Die *Produktionsbeziehungen* sind Beziehungen, die nur *struktural* untersucht werden können: Die Eigenschaften jeder einzelnen Instanz sind relationale Eigenschaften, und also kann man die *Eigenschaften jeder dieser Instanzen* nur dann verstehen, wenn man das intellektuelle Feld *als Feld* bildet – als *System objektiver Beziehungen zwischen verschiedenen Produktionsinstanzen*. Das Feld der religiösen oder der intellektuellen Produktion ist ein *relativ autonomes Feld objektiver Konkurrenzbeziehungen*, bei denen es um ein *Monopol* geht (etwa zwischen Kirche und Sekte): Diese Beziehungen, die in Analogie zu den ökonomischen Beziehungen beschrieben werden können, *haben eine Struktur und können mit der strukturalen Analyse erfasst werden*. Auf der anderen Seite sind die Produktionen selber ebenfalls strukturiert. Und also lässt sich in und mit einer *doppelten strukturalen Analyse* – einer Analyse des Felds der Produktion *und* einer Analyse des ideologischen Produkts – und in und mit der Herstellung einer *Beziehung* zwischen den beiden auf diese Weise konstruierten Strukturen eine Soziologie der Erkenntnis begründen.

Der Markt der symbolischen Güter

Die Theorien und Schulen verschlingen einander wie Mikroben und Zellkörper und gewährleiten durch ihren Kampf die Kontinuität des Lebens.

Marcel Proust, *Sodom und Gomorrha*

Die Geschichte des intellektuellen und künstlerischen Lebens der europäischen Gesellschaften kann verstanden werden als die Geschichte des Wandels des Produktionssystems der symbolischen Güter und des Strukturwandels dieser Güter selbst. Er ging mit der fortschreitenden Konstituierung eines intellektuellen und künstlerischen Felds einher, das heißt mit der fortschreitenden Autonomisierung des Systems der Produktions-, Zirkulations- und Konsumtionsbeziehungen der symbolischen Güter: In dem Maße nämlich, wie sich (zugleich mit der entsprechenden Gruppe von Akteuren – dem Intellektuellen im Gegensatz zum Gebildeten und dem Künstler im Gegensatz zum Handwerker) ein intellektuelles und künstlerisches Feld konstituiert, indem es sich über den Gegensatz zu all jenen Instanzen definiert, die im Namen einer nicht im Feld der Produktion selbst gründenden Macht oder Autorität meinen, die im Bereich der symbolischen Güter geltenden Regeln festlegen zu können, werden die Funktionen, die den verschiedenen Gruppen von Intellektuellen oder Künstlern entsprechend ihren Positionierungen in diesem relativ autonomen System der objektiven Beziehungen objektiv zufallen, zunehmend zum Prinzip der Vereinheitlichung und Generierung (und also Erklärung) dieser Positionierungen – in erster Linie im Bereich der Ästhetik, aber auch in dem der Politik – und damit zugleich zum Prinzip des Wandels dieser Positionierungen über die Zeit.¹

1 Relative Autonomie impliziert natürlich Abhängigkeit, so dass außerdem sowohl die Form, die die Beziehung des intellektuellen Felds zu den anderen Feldern und insbesondere zum Feld der Macht jeweils annimmt, als auch die spezifisch ästhetischen Auswirkungen einer solchen strukturellen Abhängigkeitsbeziehung untersucht werden müssen.

Die Logik des Autonomisierungsprozesses

Das intellektuelle und künstlerische Leben, welches das ganze Mittelalter, einen Teil der Renaissance und in Frankreich – mit dem höfischen Leben – das ganze klassische Zeitalter hindurch von externen Legitimierungsinstanzen beherrscht wurde, befreite sich allmählich in dem Maße ökonomisch und sozial von der Vormundschaft des Adels und der Kirche und ihren ethischen und ästhetischen Ansprüchen, wie sich ein immer breiteres, sozial immer diversifizierteres virtuelles Publikum bildete. Dieses konnte den Produzenten von symbolischen Gütern nicht nur die Mindestbedingungen ihrer ökonomischen Unabhängigkeit gewährleisten, sondern auch ein konkurrierendes Legitimitätsprinzip bieten. Das geschah in dem Maße, wie sich in Wechselwirkung mit dieser Entwicklung eine immer größere und immer differenziertere Gruppe von Produzenten und Händlern von symbolischen Gütern herausbildete, die mit zunehmender Professionalisierung immer weniger geneigt war, andere Zwänge gelten zu lassen als die technischen Notwendigkeiten und die Normen, denen der Zugang zur Profession unterliegt; in dem Maße schließlich, wie Zahl und Vielfalt der um die kulturelle Legitimität konkurrierenden Konsekrationsinstanzen – etwa Akademien oder Salons – und Diffusionsinstanzen zunahm, deren Auswahloperationen eine spezifisch intellektuelle oder künstlerische Legitimität besitzen, auch wenn sie, wie Verlagshäuser und Theaterleitungen, immer auch ökonomischen und sozialen Zwängen unterliegen, die über sie das geistige Leben selbst beeinflussen können.²

So besteht eine Wechselwirkung zwischen dem Prozess der Autonomisierung der intellektuellen und künstlerischen Produktion

- 2 »Die Rolle des Verlegers«, bemerkt L. L. Schücking, »beginnt geschichtlich betrachtet erst, als die des Patrons ausgespielt ist, also im 18. Jahrhundert [mit einer Übergangsphase, in der der Verleger noch auf die größtenteils von den Beziehungen zwischen dem Autor und den Patrons abhängigen Subskriptionen angewiesen ist]. Darüber ist man sich in den Kreisen der Dichter nicht im Unklaren.« Und tatsächlich bekommen Verlage wie Dodsley in England und Cotta in Deutschland »allmählich eine Art autoritativer Bedeutung«. Noch größer ist, wie Schücking auch zeigt, der Einfluss der Theaterdirektoren, können sie doch wie Otto Brahm mit ihren Entscheidungen dem Geschmack einer ganzen Epoche seine Richtung geben (L. L. Schücking, *The Sociology of Literary Taste*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, S. 50-52).

und dem Auftreten einer eigenen sozialen Gruppe von professionellen Künstlern oder Intellektuellen. Sie sind immer weniger bereit, andere Regeln als die der ihnen von ihren Vorgängern übermittelten, spezifisch intellektuellen oder künstlerischen Tradition gelten zu lassen, an die sie anknüpfen oder mit der sie brechen können, und sie sind immer besser in der Lage, ihre Produktion und ihre Produkte von allen externen Indienstnahmen zu befreien – ob von der moralischen Zensur und den ästhetischen Programmen einer stets auf Erweiterung ihrer Anhängerschaft bedachten Kirche oder von der Kontrolle der Akademien oder von den Anforderungen einer politischen Macht, die die Kunst gern als Propagandainstrument betrachtet. Mit anderen Worten, geradeso wie das Auftreten des Rechts als Recht, also als »autonomer Bereich«, und die fortschreitende Arbeitsteilung, die zur Bildung eines Corps von professionellen Juristen führt, einander wechselseitig bedingen, wie Engels in einem Brief an Conrad Schmidt schreibt, und geradeso wie die »Rationalisierung« der Religion, wie Max Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* anmerkt, ihre spezifische, von den ökonomischen Bedingungen (die »auf sie nur als Entwicklungswege einwirken«) relativ unabhängige »Eigengesetzlichkeit« ihrer grundsätzlichen Abhängigkeit von der Entwicklung eines Priesterstands mit eigenen Bestrebungen und Interessen verdankt, so besteht auch zwischen dem Prozess, der zur Herausbildung der Kunst *als Kunst* führt, und dem Wandel der Beziehung, in der die Künstler zu den Nicht-Künstlern und damit zu den anderen Künstlern stehen, eine Wechselbeziehung. Dieser Wandel, der zur Bildung eines relativ autonomen künstlerischen Felds und, einander wiederum wechselseitig bedingend, zur Entwicklung einer neuen Definition der Funktion des Künstlers und seiner Kunst führt, beginnt im Florenz des 15. Jahrhunderts mit der Behauptung einer spezifisch künstlerischen Legitimität: Es geht um das Recht der Künstler, absolut und ungeachtet der externen Anforderungen einer von religiösen oder politischen Interessen geleiteten gesellschaftlichen Nachfrage die Regeln zu bestimmen, die in ihrer Ordnung gelten, der Ordnung von Form und Stil. Nach einer Unterbrechung von fast zwei Jahrhunderten, die dem Einfluss der absoluten Monarchie und, mit der Gegenreformation, der Kirche geschuldet war – die eine wie die andere darauf bedacht, der Fraktion der Künstler, abgehoben von den Handarbeitern und doch nicht Teil der herrschenden

Klasse, eine soziale Position und Funktion zuzuweisen (dies zum Beispiel die Rolle der Académie) –, erfährt diese Bewegung des künstlerischen Felds zur Autonomie, die sich je nach Gesellschaft und je nach Bereich des künstlerischen Lebens in unterschiedlichem Tempo vollzieht, mit der industriellen Revolution und der romantischen Reaktion eine plötzliche Beschleunigung. Die Entwicklung einer regelrechten Kulturindustrie, insbesondere die nun entstehende Beziehung zwischen Tagespresse und Literatur, die der Serienproduktion von Werken Vorschub leistet, die wie das Feuilleton (oder, in anderen Bereichen, das Melodram und das Vaudeville) nach quasi-industriellen Methoden gefertigt werden, trifft zusammen mit einer Ausweitung des Publikums – eine Folge der Verallgemeinerung des Elementarunterrichts, die neuen Klassen und den Frauen den Zugang zur symbolischen Konsumtion eröffnet, zum Beispiel zur Romanlektüre.³ Die Entwicklung des Systems der Produktion von symbolischen Gütern (vor allem die Entwicklung des Journalismus, Hauptanziehungspunkt für die marginalen Intellektuellen, die nicht ihren festen Platz in der Politik oder in den freien Berufen finden) geht mit einem Differenzierungsprozess einher, der seinen Ursprung in der Vielfalt der Leserschaften hat, die die verschiedenen Produzentenkategorien mit ihren Produkten ansprechen, und die Bedingungen seiner Möglichkeit in der Natur der symbolischen Güter selbst findet – diesen Doppelrealitäten, die zugleich Waren und Bedeutungen sind und deren spezifisch symbolischer Wert auch dann noch relativ unabhängig von ihrem Warenwert bleibt, wenn zur kulturellen (also intellektuellen, künstlerischen und wissenschaftlichen) Konsekration die ökonomische Konsekration hinzukommt.⁴

Zu eben jenem Zeitpunkt, zu dem sich ein Markt für das Kunstwerk bildet, eröffnet sich den Schriftstellern und Künstlern in

- 3 Der enge Zusammenhang zwischen dem Wandel der literarischen Rezeptions- und Produktionsweise, die der Gattung des Romans ihre ganz spezifischen Merkmale verleiht, und insbesondere das mit der Ausweitung der Leserschaft verbundene Auftreten eines raschen, oberflächlichen, gedächtnislosen Lesens und eines raschen, ausufernden Schreibens, wird sehr schön beschrieben in I. Watt, *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Harmondsworth, Penguin Books, 1957.
- 4 Das Attribut kulturell wird im weiteren Verlauf als Kürzel für intellektuell oder wissenschaftlich gebraucht (zum Beispiel kulturelle Konsekration, Anerkennung, Legitimität, Produktion, Taxonomie, kultureller Wert, kulturelle Seltenheit).

einem scheinbaren Paradox die Möglichkeit, in ihrer Praxis und zugleich in der Vorstellung, die sie von dieser Praxis haben, die Nicht-Reduzierbarkeit des Kunstwerks auf den Status einer bloßen Ware und damit zugleich die Einzigartigkeit ihrer Praxis zu behaupten. Der eng mit der Entwicklung des Kapitalismus verbundene Prozess der Ausdifferenzierung der Bereiche der menschlichen Tätigkeit und insbesondere die Bildung von relativ unabhängigen, eigengesetzlichen Systemen von Tatbeständen schaffen günstige Bedingungen für die Konstruktion von »reinen« Theorien (der Ökonomie, der Politik, des Rechts, der Kunst usw.), die in der Abstraktion, von der sie ausgehen und über die sie sich konstituieren, die bestehenden sozialen Spaltungen reproduzieren.⁵ Damit liegt der Gedanke nahe, dass, der gleichen Logik folgend, die Konstituierung des Kunstwerks als Ware und das mit der fortschreitenden Arbeitsteilung einhergehende Auftreten einer großen sozialen Gruppe von Produzenten, die speziell für den Markt bestimmte symbolische Güter produzieren, in gewisser Weise den Boden für eine reine Theorie der Kunst bereitet hat (also der Kunst als Kunst), indem sie zu einer Unterscheidung zwischen einer Kunst als simpler Ware und einer Kunst als reiner Bedeutung führte, die in rein symbolischer Absicht produziert wird und für die symbolische Aneignung, also für das nicht auf den einfachen materiellen Besitz reduzierbare, interesselose Wohlgefallen bestimmt ist. Hinzu kommt, dass das Aufbrechen der Bindungen der Abhängigkeit von einem Patron oder einem Mäzen und ganz allgemein von den direkten Aufträgen, das mit der Entwicklung eines unpersönlichen Marktes einhergeht, den Produzenten eine neue, rein formale Freiheit verschafft, von der sie allerdings bald feststellen, dass sie nur die Bedingung für ihre Unterwerfung unter die Gesetze des Marktes der symbolischen Güter ist, also unter eine Nachfrage, an die sie, da sie

- 5 In einer Epoche, in der sich manche Soziologen unter dem Einfluss der strukturalen Linguistik an die Ausarbeitung einer reinen Theorie der Soziologie begeben, wäre es sicher nützlich, die hier angedeutete *Soziologie der reinen Theorie* zu vertiefen und die gesellschaftlichen Bedingungen des Aufkommens von Theorien wie die von Kelsen, Saussure oder Walras und einer formalen und immanenten Kunstwissenschaft wie der Wölfflins zu analysieren. In diesem letzten Fall wird ganz offensichtlich, dass gerade der Anspruch, die formalen Eigenschaften jedes möglichen künstlerischen Ausdrucks herauszuarbeiten, den historischen Prozess der Verselbständigung und Verfeinerung des Kunstwerks und der künstlerischen Wahrnehmung als vollzogen voraussetzt.