

# Laufbahn oder Biographie?

Eine Bourdieu-Lektüre<sup>1</sup>

Eckart Liebau

[*BIOS 3 (1990), Heft 1, 83-89*]

Den kleinen Aufsatz *L'illusion biographique (Die biographische Illusion)*, hat Bourdieu im Jahre 1986 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Actes de la recherche en sciences sociales* veröffentlicht.<sup>2</sup> Es ist ein Text, in dem Bourdieus Ansatz und Methode exemplarisch deutlich werden, zugleich ein Text, der inhaltlich in das Zentrum der aktuellen biographie- und sozialisationstheoretischen Debatten führt. Ich werde den Text einmal, knapp interpretierend, durchgehen und dann mit einigen allgemeinen Bemerkungen schließen.

## 1. Worum geht es in dem Text?

Bourdieu konstatiert zunächst, dass „Lebensgeschichte“, eine der vertrauten Alltagsvorstellungen, inzwischen auch als Konzept Eingang in die Sozialwissenschaften gefunden hat – „entré en contrebande“, hineingeschmuggelt also habe sie sich zunächst in die Ethnologie, dann in die Soziologie. Er zählt die Metaphern auf, mit denen Lebensgeschichte im Alltag verbunden wird: der „Weg“, die „Straße“, die „Karriere“, die „Strecke“, das „Rennen“, die „Reise“ usw., Bilder von Bewegungen mit Anfang und Ende also, Ende im doppelten Sinn von Schluss und Ziel: „Er wird seinen Weg machen“ bedeutet: er wird Erfolg haben, eine gute berufliche Karriere machen. Wenn man so über Lebensgeschichte redet, dann bedeutet das, „stillschweigend die Philosophie der Geschichte im Sinne des Aufeinanderfolgens historischer Ereignisse zu akzeptieren“, Geschichte also als biographisch oder autobiographisch erzählbare Geschichte. Das hat Implikationen.

Unter welchen Voraussetzungen diese Rede von der „Lebensgeschichte“ zumal in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen steht, befragt Bourdieu im nächsten Schritt. Zunächst: Das Leben wird als „ein ganzes“ gesehen, als „kohärenter und orientierter Zusammenhang“, das sich nach einer gleichzeitig chronologischen und logischen Ordnung „als eine Geschichte“ abspielt. Die biographische oder autobiographische Erzählung (zum Beispiel eines Befragten in einer Befragungssituation) schlägt Ereignisse in

---

1 Der folgende Beitrag ist die leicht überarbeitete und gekürzte Fassung meines Referats auf der Jahrestagung der Sektion Bildungssoziologie der DGS, Hofgeismar, 15.5.1989.

2 Die Zitate des folgenden Textes stammen von wenigen, besonders gekennzeichneten Ausnahmen abgesehen, ausschließlich aus dem genannten, in diesem Heft abgedruckten Aufsatz. [gemeint ist die auch im vorliegenden Heft abgedruckte Übersetzung aus *BIOS 3 (1990)*, 75-81. Anm. d. Red.]

„nach einsehbaren Beziehungen geordneten Sequenzen“ vor, konstruiert also kohärente Zusammenhänge zwischen „signifikanten Ereignissen“; sie speist sich aus der Quelle bzw. Absicht, „Sinn zu machen“, „zu begründen“, „eine sowohl retrospektive wie prospektive Logik zu entwickeln“, konsistent und konstant, mit „einsehbaren Beziehungen“, verursachenden Gründen usw. – sie macht, kurzum, den Erzähler zum „Ideologen seines eigenen Lebens“: und den Biographen zu seinem natürlichen Komplizen. Denn beide, Erzähler und Biograph, haben ein Interesse daran, „diese artifizielle Kreation von Sinn“ zu akzeptieren; beide folgen dem „Postulat der Sinnhaftigkeit der berichteten Existenz (und, implizit, der gesamten Existenz)“:

„Lebensgeschichte“ wird in diesem phänomenologisch-idealistischen Ansatz also aufgefasst als Ausdruck von Intentionen, als Ergebnis eines Projekts mit Ursprüngen, Zielen, Absichten usw., als mehr oder weniger geschlossener, von Subjekten – im emphatischen Sinn der Phänomenologen – hergestellter Sinnzusammenhang. Der Hinweis auf die Beziehung zwischen Erzähler und Forscher, die ein gemeinsames Interesse am Postulat des Sinns der erzählten Geschichte haben – der Forscher als professioneller Sinn-Interpret und Sinn-Sucher, der Erzähler als Person mit einem Interesse an dem, was man eine „ordentliche Geschichte“ nennen könnte – macht bereits einen wichtigen Aspekt des Bourdieuschen Ansatzes deutlich: Er fragt immer zunächst nach den Praktiken und den Strukturen, in die sie eingebettet sind, nach den praktischen Relationen und den Interessen also, die in diesen Relationen zum Ausdruck kommen: hier dementsprechend nach den Interessen, die die Erzählung und die darin implizierte Sinn-Konstruktion konstituieren.

## 2.

In der modernen Roman-Literatur ist von wichtigen Autoren diese Struktur, die Struktur der „linearen Erzählung“, bewusst aufgegeben worden. Der Bruch mit der traditionellen Erzählform bedeutet auch den Bruch mit der korrespondierenden Sicht auf das Leben als a priori sinnerfüllte Existenz. Bourdieu bezieht sich auf Faulkners Titel *The sound and the fury* und zitiert dazu die entsprechende Shakespeare-Stelle, aus einer der Schlusszenen von *Macbeth*: „Dies ist eine Geschichte, die ein Idiot erzählt, eine Geschichte voll von Lärm und Wut (a story full of sound and fury), aber ohne Sinn“. Man kann und darf eben nicht von vornherein und ungeprüft die Sinnhaftigkeit einer Existenz unterstellen – „eine Lebensgeschichte zu produzieren, das Leben als eine Geschichte zu behandeln, also als eine kohärente Erzählung einer bedeutungsvollen und gerichteten Abfolge von Ereignissen: das bedeutet vielleicht, sich einer rhetorischen Illusion zu unterwerfen, einer gewöhnlichen Vorstellung von der Existenz.“

Womöglich sitzt die Soziologie, die die „Lebensgeschichte“ zum Thema macht, nur einer ideologischen, vielleicht auch einer historisch überholten Vorstellung vom Leben auf. Der moderne Roman jedenfalls tut das genaue Gegenteil – Bourdieu zitiert dazu zustimmend Alain Robbe-Grillet: „Die Inthronisierung des modernen Romans ist in einem präzisen Sinn gebunden an diese Erkenntnis: Die Wirklichkeit ist diskontinuierlich, geformt aus nebeneinandergesetzten Elementen ohne Grund, deren jedes einzigartig ist, umso schwieriger zu fassen, als sie immer unerwartet auftauchen, unpassend, zufallsbedingt“.

Man könnte nun einen Diskurs über die Fragmentierung der Person in der Moderne, über die Folgen von Traditionsbrüchen, über das Leben aus Zitaten und mit der Technik

etc. erwarten – also die postmodernen Themen. Dies wäre umso naheliegender, als der „moderne Roman“ von den Theoretikern der Postmoderne ja immer wieder als zentraler Bezugspunkt und zentrales Argument eingeführt wird. Aber Bourdieu ist ein moderner, kein postmoderner Autor. Er fährt daher in einer in einem strikten Sinn soziologisch (und nicht „philosophisch“) orientierten Argumentation fort:

Die Erfindung der neuen literarischen Ausdrucksform macht „*a contrario*“ „die Willkür“ der traditionellen Darstellungsformen und der zugehörigen Philosophie sichtbar. Nichts verpflichtet zur Übernahme der der Existenzphilosophie entsprechenden Sicht des Lebens als kohärenter und umfassender Geschichte, „aber man kann keinesfalls der Frage nach den sozialen Mechanismen ausweichen, die die gewöhnliche Erfahrung des Lebens als Einheit und Ganzheit begünstigen und bestätigen“. Wie also kann man, „ohne die Grenzen der Soziologie zu verlassen“, auf die alte Frage nach der Existenz des Ich antworten? – „Ohne die Grenzen der Soziologie zu verlassen“ – Bourdieu hält sich strikt an die Grenzen seiner Wissenschaft, der Soziologie, er fragt nicht danach, ob die Rede vom Sinn der Existenz als solche berechtigt ist – das wäre das Geschäft des politischen Menschen, professionell vielleicht das von Philosophen oder Pädagogen –, sondern er fragt nach den sozialen Mechanismen, aus denen diese Rede sich speist.

Inhaltlich gibt auf die soziologische Frage nach den Voraussetzungen der Erfahrung von Ganzheit bzw. Einheit eine erste Antwort natürlich der Habitus, dieser praktische Sinn, der die Entsprechung zwischen Existenzbedingungen und Lebensführung praktisch sichert. Was es damit auf sich hat, ist von Bourdieu selbst häufig dargestellt und auch in der Sekundärliteratur inzwischen viel beschrieben, viel diskutiert worden.<sup>3</sup> Aber der Habitus ist eine praktische, keine erzählte Identität. Deswegen reicht es hier nicht, nur auf ihn zu rekurren.

### 3.

Der Soziologe, konfrontiert mit der Frage nach dem Ich, muss diese Frage als Frage nach der „*monde social*“ wenden. Dies geschieht denn auch im nächsten Argumentationsschritt: Es ist die soziale Welt, die über alle möglichen Arten der Einsetzung, der Instituierung von Ganzheitlichkeit und Einheit des Ich verfügt. – Das Ich ist nicht *a priori* gegeben; der Soziologe muss vielmehr danach fragen, wie in der Gesellschaft das Ich produziert wird, mit welchen Mechanismen die Gesellschaft das Ich einsetzt, wie also Ganzheitlichkeit und Einheit oder doch zumindest die Vorstellung davon erzeugt werden.

Wo und wie also wird das Ich eingesetzt? Es ist zunächst und vor allem der „*nom propre*“, der „Eigename“, der in diachroner und synchroner Hinsicht dem biologischen Individuum soziale Konstanz verleiht, über die Zeit in einem bestimmten sozialen Feld und gleichzeitig in den verschiedenen Positionen der verschiedenen Felder, in denen jemand sich aufhält. Der Eigename wird durch explizite Akte der Benennung verliehen, zum Beispiel die Taufriten oder die standesamtliche Eintragung; mit seiner einmal vollzogenen Verleihung „findet sich eine konstante und dauerhafte soziale Identität eingerichtet, die die Identität des biologischen Individuums in allen möglichen sozialen Feldern garantiert, wo es als Handelndes eingreift, also in allen seinen möglichen

3 Vgl. die Beiträge in Liebau/Müller-Rolli (1985) sowie in Eder (1989). Systematisch rekonstruiert ist das Habitus-Konzept in Liebau (1987).

Lebensgeschichten“. Und so ist es denn auch kein Zufall, dass die Unterschrift mit dem Eigennamen häufig die juristische Bedingung des Wechsels zwischen sozialen Feldern darstellt – so zum Beispiel beim Arbeitsvertrag, bei der Eheschließung, bei einer Feriencard. „Als Institution ist der Eigenname aus Zeit und Raum herausgenommen, und aus den Veränderungen von Orten und Zeiten“; er verleiht, bei allen biologischen und sozialen Veränderungen, „la constance nominale“, die „Konstanz durch den Namen“, „l’identité au sens de l’identité à soi-même“, die „Identität im Sinne der Identität mit sich selbst“ also, die die Sozialordnung erfordert – kurz gesagt, der Eigenname ist eine gesellschaftliche Institution der dauerhaften Identitätsbestimmung und -sicherung. Identität wird damit institutionalisiert und kann damit, im doppelten Sinne, „festgestellt“ werden – der Personalausweis heißt auf Französisch „carte d’identité“; man könnte über die Bedeutung dieser Differenz lange spekulieren.

Unabhängig von Bedingungen, Umständen, Bewegungen biologischer oder sozialer Realitäten, ist der Eigenname die Form „*par excellence*“ einer zugleich willkürlichen und institutionell notwendigen gesellschaftlichen Setzung. – Wieder also setzt Bourdieu die Beziehung und die durch die Beziehung vermittelte gesellschaftliche Bedeutung in den Mittelpunkt seines Vorgehens. Nicht das subjektive Bewusstsein oder Gefühl – etwa das von „Ich-Identität“ oder ähnlichem –, sondern ein objektives, institutionell vermitteltes und durch Kodifizierung geschütztes Merkmal der gesellschaftlichen Praxis, eben der Eigenname, bildet den Gegenstand seines Arguments.

#### 4.

Inhaltlich sagt der Eigenname über den Träger wenig oder nichts aus, über seine Eigenschaften und seine Wandlungen – „alle Beschreibungen wären immer nur in den Grenzen eines Entwicklungsabschnitts oder eines Raumes gültig“. Der Eigenname kann also nur um den Preis einer massiven Abstraktion die Identität der „personnalité“, der „Person“ oder der „Persönlichkeit“ bestätigen, wie Bourdieu am Beispiel eines von Proust verwendeten Stilmittels erläutert: Proust nämlich wählt manchmal die ungewöhnliche Verbindung des Eigennamens mit dem bestimmten Artikel: „Der Swann des Buckingham Palace“, „die Albertine von damals“, „die gummibemantelte Albertine der Regentage“ und drückt damit die plötzliche Enthüllung eines fraktionierten, vielgesichtigen Subjekts aus.

So bildet der Eigenname den Kern dessen, was man den „bürgerlichen Stand“ nennt. Er ist Objekt und Grundlage aller institutionalisierten – oft öffentlichen und feierlichen – Zuschreibungsakte, „über die sich die soziale Identität konstruiert“ und die ausnahmslos auf dem Postulat der Konstanz des Namens beruhen – so zum Beispiel bei wichtigen Fixpunkten im Lebenslauf wie der Einschulung, der Konfirmation, der Einberufung zum Militär, der Berufsaufnahme, der Heirat usw.; das gilt auch für juristische Akte, Zertifikate, Verträge – zumal solche, die sich auf eine weitere Zukunft beziehen wie Kredit- oder Versicherungsverträge – oder auch Strafen. Diese Soziologie bezieht sich zunächst immer auf die objektive, die institutionelle Struktur. Und sie trennt, das wird hier besonders deutlich, nicht zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“, sondern untersucht auch das Ineinander von Staat und Gesellschaft. Damit weist sie sich auch als vergleichsweise umfassend angelegte Herrschaftssoziologie aus.

## 5.

Nach dieser Rekonstruktion der sozialen Konstruktion und Institutionalisierung des Ich kehrt Bourdieu zu seiner Ausgangsfrage nach der sozialwissenschaftlichen Bedeutung erzählter Lebensgeschichten zurück. Alles, so meint er, spricht dafür, dass die Erzählung der Lebensgeschichte sich umso mehr dem offiziellen Darstellungsmodus – Identitätsausweis, Nachweis des bürgerlichen Stands, *curriculum vitae* – annähern dürfte, je mehr man sich den offiziellen Fragen offizieller Befragungen nähert, je mehr man sich also gleichzeitig von den privaten Austauschformen zwischen Bekannten und der dementsprechenden Logik der vertraulichen Mitteilung entfernt: „Die Gesetze, die die Produktion der Diskurse in der Beziehung zwischen einem Habitus und einem Markt regieren, drücken auch dieser speziellen Form des Ausdrucks, die der Diskurs über sich selbst darstellt, ihren Stempel auf; und die Erzählung des Lebens wird sich in Form und Inhalt nach der sozialen Qualität des Marktes unterscheiden, auf dem sie angeboten wird – wobei die Befragungssituation selbst unvermeidlich dazu beiträgt, den notierten Diskurs zu bestimmen.“

Aber das ist nicht das einzige; weitere Zwänge und Zensurierungen ergeben sich aus dem spezifischen Gegenstand dieses Diskurses, der die öffentliche Darstellung einer privaten Vorstellung vom eigenen Leben enthält. Die „offizielle Biographie“ wird – auch gegen den Willen des befragenden Soziologen – umso stärker zur Geltung kommen, je mehr die unbewussten Voraussetzungen der Befragung (Chronologie, die Implikationen der Erzählung des Lebens als Geschichte) und die sozialen Relationen zwischen Befragtem und Befrager bestimmend werden. Außerdem wird der Befragte in die Befragungssituation alles das einbringen, was er aus direkten oder mittelbaren Erfahrungen mit entsprechenden Situationen (Interview mit einem bedeutenden Schriftsteller oder einem Politiker, Examenssituation etc.) gelernt hat und was, dementsprechend, „seine gesamte Anstrengung der Selbstdarstellung oder, besser, der Produktion seines Selbst orientieren wird.“

Auch hier also wieder: keine abstrakt allgemeine Methodologie, sondern zunächst eine soziologische Analyse der – in diesem Fall methodisch vermittelten – Praxis. Das Ergebnis ist ziemlich eindeutig: Massive Skepsis ist angebracht gegenüber allen Vorgehensweisen, in deren Zentrum die erzählte Lebensgeschichte, und nur diese, steht. Der Blick „von innen“ kann die wirklichen Zusammenhänge bzw. die wirklichen Brüche nicht in den Blick bekommen; er führt zu systematischen Fehleinschätzungen und -urteilen, und dies umso mehr, als die Befragungssituation ja nicht als „exterritorial“ angesehen werden kann – sie wird ihrerseits bestimmt durch die objektiven (und dann auch subjektiven) sozialen Relationen zwischen Forscher und Erzähler. Und je mehr diese Relation den im Alltag erfahrenen Herrschaftsrelationen ähnelt, desto mehr werden auch die Erzählungen den „offiziellen Biographien“ ähnlich werden. Nicht zuletzt deshalb muss die Wissenschaft zwischen Alltags- und Wissenschaftssprache systematisch unterscheiden.

## 6.

Bei der kritischen Analyse „der schlecht analysierten und schlecht beherrschten sozialen Prozesse, die sich, gegen den Willen und doch mit der Komplizenschaft des Forschers, bei der Konstruktion des perfekten sozialen Artefakts, das da ‚Lebensgeschichte‘ heißt, abspielen“, bleibt Bourdieu indessen nicht stehen: Vielmehr spricht er

nun sein eigenes Konzept der „trajectoire“, der Laufbahn also, an, ohne dies allerdings hier in allen Einzelheiten auszubreiten. Die „trajectoire“ ist als eine Serie von Positionen zu verstehen, „die nacheinander von demselben Akteur (oder derselben Gruppe) in einem Raum eingenommen werden, der sich selbst ständig entwickelt und der unausweichlichen Transformationen unterworfen ist“. Es ist sinnlos, wenn man die Lebensereignisse und -erfahrungen nur an ein „Subjekt“ rückzubinden versucht, „dessen Konstanz zweifellos lediglich in der des Eigennamens besteht“. Ein solcher Versuch wäre „beinahe genauso absurd wie zu versuchen, eine Metro-Strecke zu erklären, ohne das Streckennetz in Rechnung zu stellen, also die Matrix der objektiven Beziehungen zwischen den verschiedenen Stationen“. Die biographischen Ereignisse müssen also als Platzierungen und Deplatzierungen im sozialen Raum verstanden werden, genauer, „in den verschiedenen aufeinander folgenden Zuständen der Verteilungsstruktur der verschiedenen Kapitalsorten, die in dem betreffenden Feld im Spiel sind“. Der Sinn von Bewegungen von einer Position zu einer anderen lässt sich nur verstehen, wenn man sie auf die objektiven Beziehungen im untersuchten Feld bezieht; das aber kann nur gelingen, wenn man die individuelle Laufbahn auf die Gesamtheit aller anderen im selben Feld handelnder Akteure bezieht, die sich demselben – keineswegs beliebigen, sondern seinerseits sozial in mehr oder weniger engen Grenzen bestimmten – Möglichkeitsraum gegenübersehen.

Ich will mit vier Thesen schließen:

1. In der Gegenüberstellung der Konzepte von „Lebensgeschichte“ und „Laufbahn“ wird Bourdieus Absicht der Überwindung des Gegensatzes von „Subjektivismus“ und „Objektivismus“ zugunsten einer „Praxeologie“ sehr deutlich. Es ist unzureichend und irreführend, nur vom Bewusstsein auszugehen und nur das Bewusstsein zu berücksichtigen, wie es die Idealisten (und damit sind bei Bourdieu zunächst einmal die Phänomenologen bzw. Existentialisten und ganz besonders Sartre gemeint) tun; es ist vielmehr notwendig, die Praxis, die Strukturen und Handlungen also, zu rekonstruieren, von der bzw. denen das Bewusstsein dann durchaus ein wichtiger Teil ist.

2. Das Geschäft der Soziologen ist die Soziologie, nicht die Sinndeutung, nicht die Praxis. Unpolitisch ist sie deshalb noch lange nicht. Die Theorie, die Forschung gibt ein Bild der Welt aus der wissenschaftlichen Distanz. Erkennen und Handeln bilden zwei grundlegend verschiedene Modi des Weltzugangs. Es kommt darauf an, die Erkenntnis mit den historisch erreichten Erkenntnismodellen bis an ihre Grenzen zu treiben. Aber die Objektivierung darf vor dem Objektivierenden, dem Forscher nicht halt machen. Er ist selbst Teil des Spiels, und nur wenn er sich in die Objektivierungsarbeit einbezieht, wird er zu angemessener Erkenntnis kommen können – Voraussetzung, so heißt es in der Einleitung zum *Sens pratique*, auf Deutsch unter dem unsinnigen Titel *Sozialer Sinn* erschienen, „einer über die kulturellen Unterschiede hinwegreichenden Solidarität“ (Bourdieu 1987: 33).

3. Damit ist nun doch noch nicht der politische Bourdieu angesprochen. Das Projekt einer Soziologie der Kultur als einer Ökonomie der Praxis ist angelegt in und hervorgegangen aus Herrschaftskritik. Im Kern steht dementsprechend die Frage danach, wie sich die Ungleichheit erhält und fortpflanzt. Diese Frage ist aus dem Interesse an Solidarität motiviert, also an Aufhebung, zumindest aber Verringerung von Ungleichheit. Und so ist es denn nicht überraschend, dass es nicht nur den Wissenschaftler Bourdieu, sondern auch den politisch handelnden Bourdieu gibt, der etwa im Bereich der

Bildungsreform versucht, aus einer kritisch angelegten Wissenschaft höchst praktische Konsequenzen zu ziehen. Aber, und darauf würde er großen Wert legen: Das sind zwei verschiedene Felder.

4. Wenn jemand aus dem Interesse an rationaler Aufklärung und in der Absicht, Modernisierung und Demokratisierung zu verbinden, handelt, und dies in einer Position, die dafür auch gewisse Handlungschancen bereitstellt, wenn jemand also mit wissenschaftlichen und politischen Mitteln zum Projekt einer „universellen Kultur“ (Bourdieu 1987: 15) beitragen will – muss man dann nicht davon ausgehen, dass so jemand zumindest die Möglichkeit von Aufklärung und damit auch die Möglichkeit des Subjekts denkt – eines Subjekts allerdings, das gerade nicht auf das „Bewusstsein“ zu reduzieren ist? Die Soziologie, heißt es im *Sens pratique*, „bietet auch das vielleicht einzige Mittel und sei es auch nur über das Bewußtsein der Determiniertheiten, dazu beizutragen, etwas wie ein Subjekt zu konstituieren, eine Aufgabe, die sonst den Kräften der Welt anheimfällt“ (Bourdieu 1987: 45). – Der Materialismus Bourdieus ist keineswegs so materialistisch wie er scheint.

#### LITERATUR

- Bourdieu, Pierre (1986): L'illusion biographique, in: Actes de la recherche en sciences sociales, 12, No. 62/63, 69-71.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main (Französisches Original: Le sens pratique, Les Éditions de Minuit, 1980. Collección «Le sens Commun».)
- Eder, Klaus (Hg.) (1989): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis, Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 767, Frankfurt am Main.
- Liebau, Eckart (1987): Gesellschaftliches Subjekt und Erziehung, Zur pädagogischen Bedeutung der Sozialisierungstheorien von Pierre Bourdieu und Ulrich Oevermann, Weinheim, München.
- Liebau, Eckart und Sebastian Müller-Rolli (Hg.) (1985): Lebensstil und Lernform, Zur Kultursociologie Pierre Bourdieus, Neue Sammlung: Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, Bd. 25, Stuttgart.