

Die Wirkungsmacht des Symbolischen

Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen

The Consecrating Power of Symbolic Forms

From Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms to Bourdieu's Sociology of Symbolic Forms

Christine Magerski

Universität Zagreb, Philosophische Fakultät, Abteilung für Germanistik, Ivana Lucica 3, HR-10000 Zagreb

Zusammenfassung: Pierre Bourdieu ist nach Jacob Taubes „wohl der erste, der Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ vom theoretischen Himmel auf die sozialwissenschaftliche Erde herunter geholt hat.“ Von dieser Annahme ausgehend, vergleicht die vorliegende Untersuchung die Kulturtheorien Cassirers und Bourdieus hinsichtlich der Frage nach der Wirkungsmacht kultureller Phänomene. Drei Aspekte erfahren dabei besondere Beachtung: die von Cassirer zu Bourdieu sich vollziehende Bewegung von einer Universalisierung hin zu einer Historisierung der symbolischen Formen, die von Bourdieu über Cassirer hinaus thematisierte Wechselwirkung zwischen symbolischen und sozialen Formen und, daran anknüpfend, die übereinstimmend in den Arbeiten Cassirers und Bourdieus aufzufindenden Anleihen bei der formalen Kulturosoziologie Simmels.

Summary: According to Jacob Taubes Pierre Bourdieu is most likely the first person to bring Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* down from the theoretical heavens to the earth of social sciences. In light of this comment this paper sets out to further examine the relationship between Bourdieu's and Cassirer's theories of culture, especially in regard to the question of literature and art. The first part follows Cassirer's crucial shift from substance to function, a shift, which he articulates in order to open up new access to a universal philosophy of cultural science. The second part adopts Bourdieu's sociological point of view, specifically his challenge to the claim of the objective and universal value of cultural phenomena in order to assess the effectiveness of Cassirer's projects. The third part summarizes and sheds light on what is understood to be the missing link between a philosophical and a sociological approach to the complex nature of symbolic forms: Simmel's formal sociology of culture.

1. Einleitung

Pierre Bourdieu ist nach Jacob Taubes „wohl der erste, der Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ vom theoretischen Himmel auf die sozialwissenschaftliche Erde herunter geholt hat.“¹ Von dieser Annahme ausgehend, vergleicht die vorliegende Untersuchung die Kulturtheorien Cassirers und Bourdieus unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der symbolischen Wirkungsmacht kultureller Phänomene. Beide, so die zentrale These des nachfolgenden Vergleichs, bemühen sich um ein kulturwissenschaftliches Verständnis der „verschie-

den Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt“ (Cassirer 1988: I, V) bzw. des „primäre(n) Verstehen(s) der Welt“ (Bourdieu 2001: 65), indem sie jene Prozesse begrifflich zu fassen versuchen, mittels derer sich „ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen“ erhebt und mithin „alle besonderen Sinn- und Wertstiftungen“ (Bourdieu 1999: 278) fundiert.

Das von Cassirer und Bourdieu fokussierte Problem der „Objektivierung“ wird dabei als eine die etablierten disziplinären Trennlinien überschreitende, mit Sicht auf das Projekt der Grundlegung einer Wissenschaft von den Kulturprodukten gar verbindende Herausforderung verstanden. Damit grenzt sich der Theorievergleich von Positionen ab, die, wie es Axel Honneth 1984 in seiner gegen Bourdieu gerichteten Kritik formulierte, den Perspektivwechsel von der Kulturphilosophie zur -soziologie mit der Verwandlung der Welt der symbolischen Formen in eine „Sphäre sozialen Kampfes“ (1984:

¹ Das Zitat Taubes befindet sich auf dem Buchrücken der vom Suhrkamp-Verlag besorgten Ausgabe von *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Alle Versuche, die eigentliche Herkunft des Zitats zu klären, blieben erfolglos, da, wie mir der Verlag mitteilte, die erste Ausgabe zu einer Zeit erfolgte, in der derartige Informationen nicht abgelegt wurden.

152) gleichsetzen. Statt der vermeintlichen Opposition folgt meine Argumentation Bourdieus eigener Vorgabe, der zufolge zwei Elemente den „eigentlichen Kern“ seiner Arbeit ausmachen: eine „Wissenschaftsphilosophie, die man insofern *relational* nennen könnte, als sie vom Primat der Relationen ausgeht“ und eine „– mitunter auch *dispositionell* genannte – Philosophie des Handelns“ (Bourdieu 1998: 7).²

Um dem komplementären Aspekt beider Kulturtheorien gerecht zu werden, bedient sich die Untersuchung der von Bourdieu explizierten Verschiebung bzw. Öffnung des Blickwinkels von vermeintlich antagonistischen Positionen hin zum „Theorie-Raum“, d. h. zum „Raum wissenschaftlicher (wie epistemologischer) Positionen“ (1992: 42). In ihm findet sich neben der „radikal historizistische(n) Weise“ (Bourdieu 1992: 43) auch jene Vorstellung vom „Primat der Relationen“ (Bourdieu 1998: 7), welche Bourdieu unter Berufung auf Cassirer methodologisch inkorporiert. Während die erste Position auf den Widerstand einer Philosophie stößt, die sich weigert, „die Genese des Denkens zu denken“ (Bourdieu 2001: 57), findet die relationale Wissenschaftsphilosophie „in den Sozialwissenschaften nur allzuseiten Anwendung, wohl weil sie in sehr direktem Gegensatz zu den Routinen des gewöhnlichen (oder pseudowissenschaftlichen) Nachdenkens über die soziale Welt steht“ (Bourdieu: 1998: 7).

Mit anderen Worten: die Kritik Bourdieus, wollte man sie in den Vordergrund stellen, trifft die etablierten Standpunkte in Philosophie und Soziologie. Dabei wird nicht übersehen, dass die gegen die Philosophie erhobenen Vorwürfe nachgerade in Bourdieu letzter großer Arbeit *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* breiteren Raum einnehmen.³ So schließt Bourdieu den mit Kant beginnenden Autonomisierungsprozess der Philoso-

phie als eine „transzendente Genese“ kurz, in der Kant, Hegel und Heidegger über alle Unterschiede hinweg „die Geschichte als solche annullieren“, und lässt den Weg von dieser gewissermaßen durch eine „archäologische Sicht der Philosophiegeschichte“ legitimierten „Geschichtsvergessenheit“ beinahe natürlich in „Heideggersche ‚Seinsvergessenheit‘“ (2001: 57ff.) münden.⁴

Und doch scheint mir gerade die Polemik, mit der Bourdieu (2001: 7) zur Zerstörung „jener Illusionen“ ansetzt, „die die philosophische Tradition produziert und reproduziert“, eine durch die Disziplinen verlaufende Theoriegeschichte zu verdecken, in der er selbst steht. Die Rede ist von der mit Georg Simmel einsetzenden, über Cassirer und die Frankfurter Schule bis hin zu Bourdieu verlaufenden Genealogie einer kritischen Kulturphilosophie, wie sie Heinz Paetzold als „alternative mapping“ (2002b: 57) vorschlägt.⁵ Sie zu verfolgen zwingt zu einer relativierenden und folglich differenzierten Darstellung der Positionen und Prämissen Cassirers wie Bourdieus – ein, wie sich zeigen soll, sowohl der philosophischen als auch soziologischen Perspektive inhärenter Ansatz.

Vor allem aber zwingt das genealogische Interesse zu einer gewissermaßen über Bourdieu hinausgehenden Verschiebung vom „Theorie-Raum“ (Bourdieu 1992: 42) hin zu dessen Geschichte. Die Analyse kultureller Formen hat eine Tradition, die in der Referenz auf Cassirer nicht aufgeht. Verweisen doch die zentralen Theorieelemente aus den Arbeiten Simmels – das Konzept der Form bzw. der Objektivierung, das Prinzip der Wechselwirkung und das sich mit ihm verbindende Denken in Relationen – auf jene gewissermaßen reziproke Bewegung, mittels derer sich die deutsche Soziologie in den Theorie-Raum der Philosophie einschrieb.⁶

² Ein Kern wohlgermerkt, der laut Bourdieu (1998: 7) „selbst wirklich gutwilligen Lesern und Kommentatoren oft entgeht“. Ich beziehe mich an dieser Stelle auch auf die von Honneth an Bourdieu gerichtete Frage, ob dieser sich, wenn er „von den symbolischen Kämpfen der sozialen Klassen“ spricht, „eher als Marxist oder Weberianer“ fühlt. Bourdieu lehnte diese Frage mit dem Hinweis ab, dass derartige „Schubladendenken“ nicht nur „nicht die Spur einer Information“ vermittelt, sondern „sogar ein Haupthindernis für die wissenschaftliche Forschung und deren Fortschritt“ (Bourdieu 1992: 40) darstellt.

³ Markus Schwingel sieht, wie ich denke zurecht, in dieser Arbeit „eine gleichsam philosophisch orientierte Rückschau auf sein (Bourdieu, C.M.) bisheriges Gesamtwerk“ (2000: 11).

⁴ Sich auf Kants „Streit der Fakultäten“ berufend, hebt Bourdieu auf den Prozess der gesellschaftlichen Marginalisierung der Philosophie ab, aus dem heraus sich die „jeden weltlichen Auftrags ledige Philosophie“ genötigt sah, „aus der historischen Not eine theoretische Tugend zu machen“. „Die Grundlegung als gesellschaftliche Vernunft, die ihr ohnehin verweigert wird, verweigert sie sich und beansprucht dafür, um den Preis einer theoretischen Akrobalenleistung, (...) sich als (reine) Vernunft aus sich selbst zu begründen“ (Bourdieu 2001: 57).

⁵ Paetzold an anderer Stelle: „In order to emancipate Cassirer's concept of symbolic forms from possible restrictively cognitive and epistemological readings, we can reformulate it along with Pierre Bourdieu as theory of cultural fields“ (2002b: 73).

⁶ Gerade mit Sicht auf die Rezeption Bourdieus in Deutschland scheint mir nicht der Niederschlag „kulturell

Die nachfolgende Untersuchung verfährt sowohl chronologisch als auch systematisch, womit gesagt ist, dass sie sich auf jene Momente beschränkt, die hinsichtlich des Fortschreitens „über die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ im Sinne Cassirers hinaus zu einer differentiellen Anthropologie der symbolischen Formen“ (Bourdieu 2001: 27) relevant sind.⁷ Drei Aspekte erfahren dabei besondere Beachtung: die von Cassirer zu Bourdieu sich vollziehende Bewegung von einer Universalisierung hin zu einer Historisierung der symbolischen Formen, die von Bourdieu über Cassirer hinaus thematisierte Wechselwirkung zwischen symbolischen und sozialen Formen und, daran anknüpfend, die übereinstimmend in den Arbeiten Cassirers und Bourdieus aufzufindenden Anleihen bei der formalen Kultursoziologie Simmels.

Der erste Teil verortet Cassirer in der Reihe jener „unerschrockensten Philosophen“, die den Versuch, die Logik der Praxis konsequent bis zum Ende zu untersuchen, „auf halbem Wege abbrechen, dort nämlich, wo sie auf das Gesellschaftliche stoßen würden“ (Bourdieu 2001: 65).⁸ Der zweite Teil setzt an diesem Punkt an, übernimmt die von Bourdieu eingenommene Perspektive und befragt die kulturellen Phänomene erneut hinsichtlich ihres Anspruchs auf Objektivität und Universalität. Der

determinierter gegensätzlicher“ Denktypen zwischen der „deutschen‘ Philosophie und Wissenschaft“ einerseits und einem sich „auf empirische und historische Weise“ behaupten wollenden Objektivierungsversuch andererseits der entscheidende Punkt zu sein. Dem gegenüber legt gerade ein wissenschaftsgeschichtlicher Ansatz auch jenen gleichermaßen kultursoziologisch wie -philosophisch verlaufenden Entwicklungsstrang frei, den es auch in Deutschland neben dem gewiss „äußerst machtvollen Traditionsstrang“ einer „immanenten Rechtfertigung“ gab und gibt. Vgl. zu dieser Diskussion das Gespräch zwischen Pierre Bourdieu, Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs, abgedruckt in: Bourdieu 1992: 44ff. Siehe zur Bedeutung der Soziologie Simmels für Cassirers Kulturphilosophie auch Bösch 2004: 7, 138, 231ff.

⁷ Insofern bemühen sich die nachfolgenden Ausführungen auch aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive um eine differenzierte Darstellung, indem sie sowohl die „Ausgewogenheit“ der Philosophie der symbolischen Formen „in ihrem eigenen Zeitalter“ darzulegen als auch den „kumulativen Prozeß“ (Kuhn 1976: 17) wissenschaftlicher Fragestellungen aufzuzeigen versuchen.

⁸ Wie Dag Østerberg diesbezüglich treffend formuliert: „Cassirer’s impact upon Pierre Bourdieu is strong; partly, Bourdieu elaborates Cassirer’s epistemology within the sociological field; partly, he performs an ‚internal critique‘ of this epistemology; insisting that this philosophy of symbolic forms be restated in a sociological setting“ (2002: 84f.).

dritte und abschließende Teil lenkt den Blick auf die kultursoziologischen Schriften Simmels, um zu zeigen, dass die entscheidenden, verbindend in den Theoriegebäuden aufzufindenden Komponenten aus der Analyse des Gesellschaftlichen hervorgehen.

2. Cassirer: Zwischen der Erkenntnis des Relationalen und dem Festhalten am Unmittelbaren

In der 1923 verfassten Einleitung zur *Philosophie der symbolischen Formen* spricht Cassirer von seinem „Plan einer allgemeinen Theorie der geistigen Ausdrucksformen“ (1988: I, V) und fügt hinzu, dass seine Darstellung „sich in philosophischer Hinsicht nicht innerhalb eines fest abgesteckten Gedankenkreises bewegen konnte und überall versuchen musste, sich ihren methodischen Weg selbst zu bahnen“ (1988: I, VII).⁹ Woher aber, so muss zunächst gefragt werden, kam der Zwang, die traditionellen philosophischen Modelle hinter sich zu lassen und nach neuen Methoden Ausschau zu halten?

Um hier eine Antwort zu finden, muss mit Lichtblau die „außergewöhnliche Produktivität des intellektuellen Diskurses“ (1996: 13) in Deutschland um 1900 in Erinnerung gerufen werden, eines Diskurses, in dem die Spannungen, Antinomien und Konflikte der so genannten Moderne weitestgehend als fundamentale kulturelle Krise reflektiert wurden. Das simultane Auftauchen verschiedener sozialer, kultureller und ästhetischer Bewegungen, maßgeblich angestoßen und beeinflusst durch Entwicklungen in Frankreich und England, führte zu der allmählichen Herausbildung eines genuin modernen Kulturbewusstseins. Diese Entwicklung hatte zwei für den hier interessierenden Zusammenhang wichtige Konsequenzen: zum einen wurde die Ausbildung des kritischen Bewusstseins von dem an Intensität gewinnenden Konkurrenzkampf um die interpretatorische Vorherrschaft zwischen den etablierten Disziplinen begleitet. Zum anderen und damit in enger Verbindung stehend lässt sich in dieser wissenschaftsgeschichtlich interessanten Phase das Auftauchen der Kultursoziologie in Deutschland beobachten.¹⁰

⁹ Philosophie der symbolischen Formen ist in diesem Sinne nach Orth „auch der Name eines neuen Konzepts der Philosophie überhaupt, das als Motiv schon in Cassirers frühen Schriften aufspürbar ist, aber erst seit 1920 ausdrücklich Gestalt gewinnt“ (1988: 7).

¹⁰ Siehe zu der sich damit verbindenden Infragestellung

An dieser Stelle sei betont, dass jene Akteure, welche den Konstitutionalisierungs- und Institutionalierungsprozess der Kultursoziologie als eigenständiger Disziplin entscheidend gestalteten, selbst stark dem machtvollen Erbe der deutschen philosophischen Tradition verpflichtet waren. Und auch wenn der kulturelle Diskurs erst in den 1920er Jahren die ersten emphatischen Versuche hervorbrachte, den begrifflichen und methodologischen Kanon der Kulturwissenschaft zu definieren, so lassen sich die zum Verständnis der Philosophie Cassirers notwendigen Begriffe und dessen methodischer Ansatz doch zweifelsfrei auf die Schriften der Jahrhundertwende, namentlich auf die Simmels, zurückführen.¹¹

Auf die Frage zurückkommend, warum sich Cassirer gezwungen sah, nach neuen Wegen Ausschau zu halten, ließe sich dann antworten, dass beides, die Intensität des kulturellen Diskurses und die Emergenz einer neuen, durchaus als Konkurrenz zu verstehenden Disziplin Cassirer veranlassen, die Fundamente seiner eigenen Position zu überdenken. Dass sich Cassirer sowohl dem spezifisch Modernen seiner Gegenwartskultur als auch der damit verbundenen Herausforderung an die von ihm vertretene Disziplin bewusst war, lässt sich folgender Bemerkung entnehmen: „Die einzelnen geistigen Richtungen treten nicht, um einander zu ergänzen, friedlich nebeneinander, sondern jede wird zu dem, was sie ist, erst dadurch, daß sie gegen die anderen und im Kampf mit den anderen die ihr eigentümliche Kraft erweist“ (Cassirer 1988: I, 13).

Durch die hier konstatierte anwachsende Wirkungsmacht der widerstreitenden Interpretationen des Seins scheint nach Cassirer der das Fundament der Philosophie ausmachende „starre Seinsbegriff“ in „Fluß, in eine allgemeine Bewegung geraten“ (1988: I, 5) zu sein. Die angesichts dieser Entwicklung vollzogene „Wende vom allgemeinen Weltbegriff zum allgemeinen Kulturbegriff“ (ebd.: I, 11) stellt Cassirer vor ein Problem, wie es sich vom philosophischen Standpunkt aus an dieser thematischen Umschlagstelle notwendig ergibt: Wie nämlich der Fluss, also die Pluralität der Perspektiven

auf das Sein, in die von Cassirer angestrebte systematische Philosophie gebracht werden kann. Wenn, und dies ist die erklärte Annahme Cassirers, hinsichtlich des Kulturbegriffs das Sein allein „im ‚Tun‘ erfassbar“ (ebd.: I, 11) ist, so muss ein Begriff gefunden werden, mit dessen Hilfe sich die paradoxe Natur der Kultur – die Tatsache, dass sie ungeachtet ihres historischen Wesens objektive Gültigkeit beansprucht – einfangen lässt.

Der von Cassirer zum Zweck der systematischen Erfassung des kulturellen bzw. symbolischen Spannungsraums gewählte Begriff ist Form; ein für den oben angesprochenen intellektuellen Diskurs der Jahrhundertwende zentraler Terminus und zugleich ein Schlüsselbegriff der formalen Soziologie Simmels.¹² Ebenso wie Simmel definiert Cassirer die Formen als „gewisse Weisen der ‚Objektivierung‘“, d.h. „als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben“ (ebd.: I, 8). Erkenntnis, Sprache, Kunst, Religion und Mythos bezeichnen jeweils „eine bestimmte geistige Auffassungsweise“ und konstituieren in ihnen und zugleich durch sie „eine eigene Seite des ‚Wirklichen‘“ (ebd.: I, 9). Sie sind Resultate „der geistigen Formung“ (Cassirer 1990: III, 17) und als solche – nicht als „reale kulturelle Prozesse“ (Krois 2002a: 235) – „universelle, intersubjektiv gültige Formen und Grundformen des Verstehens der Welt“ (Paetzold 2002a: 46). Im noch näher zu erläuternden Unterschied zu Simmel müssen die Formen bei Cassirer (1988: I, 22) vor allem als Ergebnis der „symbolischen Funktion des Bewusstseins“ verstanden werden, „wie sie sich in der Sprache, in der Kunst, im Mythos betätigt“.

Symbole im Verständnis Cassirers sind dann auch „Funktionen“, mittels derer „je eine eigentümliche Gestaltung des Seins und je eine besondere Teilung und Scheidung desselben sich vollzieht“ (1988: I, 24). Sie sind „aus dem Strom des Bewusstseins“ sich heraushebende „bestimmte gleichbleibende Grundgestalten teils begrifflicher, teils rein anschaulicher Natur“, kraft derer an „die Stelle des verfließenden Inhalts“ die „in sich geschlossene und in sich beharrende Einheit der Form“ (ebd.: I, 22) tritt. Konkret bedeutet dies, dass beispielsweise die Kunst, der Mythos oder die Religion „in eigentümlichen Bildwelten (leben), in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, son-

des Autonomieanspruchs der Philosophie auch Motzkin 2002: 28.

¹¹ Die wohl einschlägigste Darstellung des hier nur angesprochenen Prozesses der „Selbstverständigung über die Eigenart, Widersprüche und Spannungen der kulturellen Moderne um 1900“ und der Genealogie der Kultursoziologie einschließlich der Rolle Georg Simmels findet sich bei Lichtblau 1996: 42f. Siehe daneben Bruch/Graf/Hübinger 1989, Callinocos 1999, Voigt 2000, Paetzold 2002b.

¹² Für Simmel gilt, was Krois mit Sicht auf Cassirer formulierte: „Cassirer’s theory of culture gains particular character from this, his concept of form. Form stands neither for unchanging substantial identity nor for the formlessness of sheer difference. Form is continuity in time, and it can develop in countless directions“ (2002b: 30).

dern die sie vielmehr nach einem selbstständigen Prinzip hervorbringen“ (ebd.: I, 9). Jede symbolische Form ist demnach ein „Weltbild“ und als solches „nur möglich durch eigenartige Akte der Objektivierung, der Umprägung der bloßen ‚Eindrücke‘ zu in sich bestimmten und gestalteten ‚Vorstellungen‘“ (Cassirer 1987: II, 39).

Gleiches gilt für die Erkenntnis bzw. die „intellektuellen Symbole“ (Cassirer 1988: I, 9). Sie sind „Scheinbilder“, die die Erkenntnis entwirft, um die Welt der sinnlichen Erfahrungen zu beherrschen und als gesetzlich-geordnete Welt zu übersehen“ (ebd.: I, 17). Beiden Arten symbolischer Formen entspricht nichts „in den sinnlichen Daten selbst unmittelbar“ (ebd.). So sind auch die „Grundbegriffe jeder Wissenschaft“ nichts anderes als „selbstgeschaffene intellektuelle Symbole“ (ebd.: I, 5); eine Erkenntnis, die von dem Physiker Heinrich Hertz als erstes erkannt und formuliert wurde. Auf dessen „Wendung von der ‚Abbildtheorie‘ der physikalischen Erkenntnis zu einer *reinen* ‚Symboltheorie‘“ (Cassirer 1990: III, 25; Hervorhebung nicht im Original) beruft sich Cassirer, wenn er die Wissenschaft in die Reihe jener symbolischen Formen stellt, deren Wert sich über den „bestimmten Brechungsindex“ ermitteln lässt, „der ihr spezifisch und eigentümlich zukommt“ (Cassirer 1990: III, 3). Die Philosophie der symbolischen Formen will dann auch „die besondere Natur der verschiedenen brechenden Medien erkennen; sie will jedes von ihnen nach seiner Beschaffenheit und nach den Gesetzen seiner Struktur durchschauen“ (ebd.). Das von Cassirer selbst gesteckte „Ziel der Philosophie“ ist es, diese symbolischen Formen „in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewußt zu machen“ (1988: I, 51). Und weil die Richtung einer derartigen Philosophie allein „auf die Äußerlichkeit nicht der Dinge, sondern der Formen und Symbole“ (1990: III, 48) geht, ist dem Denken in symbolischen Formen das „Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen“ (Cassirer 1988: I, 51).

Für den weiteren Gang der Argumentation ist entscheidend, dass Cassirer mit der Abkehr vom Seinsbegriff bei gleichzeitiger Hinwendung zu einer „Philosophie der Form und der Formung – der Formwerdung, der Formgebung und der Selbstformung“ (Schwemmer 2002: 54) in der Tat den von der Philosophie vorgezeichneten Gedankenkreis verlässt und sich in den Kulturdiskurs seiner Zeit einschaltet. Entscheidend ist weiterhin, dass es innerhalb dieses Diskurses die Position der Philosophie ist, welche Cassirer zu stärken versuchte. Schließlich muss jenes von ihm festgehaltene „Stre-

ben zum Unbedingten, das jeder Einzelrichtung innewohnt“ (Cassirer 1988: I, 13), auch und nicht zuletzt als Konkurrenz für die an symbolischem Kapital mächtige Philosophie verstanden werden.

Das, was wir als den ausgreifenden Geltungsanspruch der kulturellen Formen bezeichnen können, präsentiert sich Cassirer als ein „eigentümliches Dilemma“ (Cassirer 1988: I, 16). Auf der einen Seite ist die Philosophie als die Autorität und Verwalterin der Einheit; ein Anspruch, an dem Cassirer festhält: „Und in der Tat scheint diese letzte Zentrierung aller geistigen Formen in der *einen* logischen Form durch den Begriff der Philosophie selbst und insbesondere durch das Grundprinzip des philosophischen Idealismus notwendig gefordert zu sein. Denn verzichtet man auf diese Einheit, so scheint überhaupt von einer strengen *Systematik* dieser Formen keine Rede mehr zu sein“ (ebd.). Auf der anderen Seite und gleichsam als „Gegenbild und Widerspiel der dialektischen Methode“ verortet Cassirer (ebd.) das „rein empirische Verfahren“, wobei die Eignung dieser Methode hinsichtlich einer systematischen Philosophie der kulturellen Formen explizit in Zweifel gezogen wird: „Die Philosophie dieser Formen müsste dann schließlich in ihre Geschichte ausmünden, die sich je nach ihren Gegenständen als Sprachgeschichte, als Religions- und Mythen-geschichte, als Kunstgeschichte usf. darstellen und spezifizieren würde“ (ebd.).

Mit anderen Worten, die Formen ständen bei Anwendung des empirischen Verfahrens nebeneinander. Zwar ließe sich auf diese Weise der spezifische Charakter der jeweiligen Form bestimmen, doch würden sie nicht länger als Ausdruck eines übergreifenden ideellen Gehalts erscheinen. Kurz, das Einschlagen des empirischen Weges entspräche einem Abschied von der Philosophie, wie Cassirer sie definiert.¹³

An diesem Punkt wird Cassirers „Dilemma“ bereits recht deutlich.¹⁴ Doch gilt es gerade mit Sicht auf die Frage der Bedeutung der *Philosophie der sym-*

¹³ Siehe zu Cassirers „Abweisung einer *empirischen Genesis* der Kultur“ auch Bösch 2004: 240.

¹⁴ Mit Motzkin ließe sich Cassirers spezifisches Dilemma darüber hinaus als grundsätzliche Schwierigkeit der Begründung der Kulturwissenschaft angesichts „philosophy’s take on the unstable relation between social science and cultural science“ begreifen: „But the attempt to found a *Kulturwissenschaft* should also be seen in the disciplinary context: those who tended in the direction of locating philosophy in its relations to culture needed to decide whether a philosophically-inspired *Kulturwissenschaft* should become an independent discipline or remain within philosophy“ (Motzkin 2002: 28).

bolischen Formen für Bourdieu, zwischen Cassirers programmatischer Intention und der diesbezüglich zur Anwendung gebrachten Methode zu unterscheiden.¹⁵ Cassirer selbst (1988: I, 21) lenkt den Gedanken in diese Richtung, wenn er schreibt, dass sein Problem – also der Umstand, dass der Anspruch aller Formen auf Allgemeingültigkeit „zum Wesen und Charakter der einzelnen Grundformen selbst“ gehört – als ein methodologisches Problem begriffen werden muss. Um es zu lösen müsse die Philosophie einen Standpunkt finden, „der *über* all diesen Formen und der doch andererseits nicht schlechthin jenseits von ihnen liegt: – einen Standpunkt, der es ermöglichte, das Ganze derselben mit einem Blicke zu umfassen und der in diesem Blicke doch nichts anderes sichtbar zu machen versuchte, als das rein immanente Verhältnis, das alle diese Formen zueinander, nicht das Verhältnis, das sie zu einem äußeren, ‚transzendenten‘ Sein oder Prinzip haben“ (ebd.: I, 14).

Nach der oben ausgeführten Abkehr vom Seinsbegriff distanziert sich Cassirer hier von einem weiteren fundamentalen Prinzip der Philosophie: dem Postulat der „Einheit des Substrats und der Einheit des Ursprungs“ (ebd.: I, 7f.). Da der starre Seinsbegriff von der konkreten Diversität der Interpretationen untergraben wurde, könne, so die Argumentation Cassirers, die Einheit nicht länger in einer gegebenen Essenz oder Substanz liegen, sondern höchstens in einem übergreifenden Projekt. Die Frage, ob dieses Projekt tatsächlich von allgemeinem Charakter ist oder nicht vielmehr Cassirers eigenes Unterfangen bezeichnet, kann hier vernachlässigt werden. Entscheidend ist, dass sich mit der Verschiebung von der Substanz zur Form die Bewegung in Richtung auf ein „Denken in Relationen“ (1999: 289) vollzieht, wie es Bourdieu in Bezug auf Cassirer zur Grundlage der ganzen modernen Wissenschaft erklärt.

Die Anwendung des relationalen Denkens setzt nach Bourdieu der „theologischen Logik des ‚ersten Beginns‘“ ein Ende und eröffnet somit die Möglichkeit, „nicht endlos die Kette der Ursachen hinabsteigen zu müssen“ (1999: 273). Dies lässt sich auf die *Philosophie der symbolischen Formen* anwenden, zumal Cassirer seine eigene Philosophie als Weiterentwicklung einer historisch zu verortenden Idee versteht, nämlich Vicos Vorstellung von der

Einheit der menschlichen Kultur. Der Gedanke der Einheit in der Trias von Sprache, Kunst und Mythos wurde dann, so Cassirer, von der Philosophie der Romantik aufgenommen und zu „voller systematischer Bestimmtheit und Deutlichkeit“ (1987: II, 6) erhoben; ein Prozess, bei dem sich die „romantische Dichtung und die romantische Philosophie wechselseitig den Weg“ (ebd.) bereiteten.

Den zwar lediglich skizzierten doch nichtsdestoweniger erhellenden Ausführungen über das fruchtbare Wechselspiel von romantischer Philosophie und Dichtung lässt Cassirer Überlegungen zum Verhältnis zwischen Philosophie und Mythos folgen. Sich auf Schelling beziehend deutet er dabei auf genau jenen Moment, in welchem die romantische Philosophie das Problem buchstäblich in die Lösung verwandelte: „Aber gerade in dem Gegensatz selbst liegt die bestimmte Aufforderung und die Aufgabe [...] Die Absicht muss vielmehr sein, dass auch die Form als eine notwendige und insofern vernünftige erscheine“ (ebd.: II, 8; Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie). Damit „*erscheint*“ der Mythos „nunmehr gleich der Erkenntnis, gleich der Sittlichkeit und der Kunst als eine selbstständige, in sich geschlossene ‚Welt‘, [...] die in ihrer immanenten Strukturgesetzlichkeit begriffen werden soll“ (ebd.: II, 6; Hervorhebung nicht im Original).

Das Problem scheint gelöst, und doch verharrt Cassirer bei der Behandlung der mythischen Form und betont die Schwierigkeit beim Einblick in die „Entstehungsbedingungen“ des Mythos.¹⁶ Vor dem „schlechthin Leeren“, wie er es nennt, versagt die Philosophie als die „Lehre vom Wesen“ (ebd.: II, 7). Die Schwierigkeit besteht darin, die „zwar allgemeine, aber nichtsdestoweniger völlig ‚subjektive‘ Illusion zu durchschauen“, welcher der Mythos „sein Dasein verdankt“ (ebd.: II, VIII). An diesem für den hier zu diskutierenden Zusammenhang entscheidenden Punkt des „Illusionismus“ kommt Cassirer nicht wirklich weiter: „Und doch birgt dieser ‚Illusionismus‘, wie er nicht nur in der Theorie des mythischen Vorstellens, sondern auch in Versuchen zur Grundlegung der Ästhetik und der Kunsttheorie immer aufs neue auftritt, ein schweres

¹⁶ Wie Paetzold (2002a: 54) festhält, versuchte Cassirer mit der Theorie des Mythos im zweiten Band der Philosophie der symbolischen Formen über Kant hinaus zu gehen, indem er dessen transzendental-kritische Analyse auf alle symbolischen Formen anwendet. Wie widersprüchlich sich jedoch gerade dieser letztlich „den Rahmen der Philosophie der symbolischen Formen im Ganzen in Frage“ stellende Versuch werten lässt, kann bei Küker (2002: 59ff.) nachgelesen werden.

¹⁵ Wie Bösch (2004: 8) in seiner Untersuchung sehr überzeugend nachweist, reflektiert Cassirers Kulturphilosophie gerade „die Grenzen wissenschaftlicher Methodizität (...), um das *System der Kultur* als *problematisches* in seiner pluralen Lebensdynamik erfassen zu können“.

Problem und eine große Gefahr in sich, sobald man ihn vom Standpunkt des *Systems* der geistigen Ausdrucksformen betrachtet“ (ebd.). Und Cassirer fährt fort: „Das eigentliche Phänomen, das hier begriffen werden soll, ist ja nicht der mythische Vorstellungsinhalt als solcher, sondern die Bedeutung, die er für das menschliche Bewusstsein besitzt und die *geistige Macht*, die er über dasselbe ausübt. Nicht der stoffliche Inhalt der Mythologie, sondern die Intensität, mit der er erlebt, mit der er – wie nur irgendein objektiv Daseiendes und Wirkliches – *glaubt* wird, bildet das Problem“ (ebd.: II, 8; Hervorhebung nicht im Original).

Das von Cassirer in aller Deutlichkeit formulierte Problem des Glaubens, die Tatsache, dass alle kulturellen Formen ihre Symbole als objektiv und real betrachten, bezeichnet nach meinem Verständnis exakt die Stelle, an der Bourdieu ansetzen wird. Der von mir vorgenommenen Akzentuierung ließe sich entgegen halten, dass es sich bei der Betonung des „Illusionismus“ um eine über die von Cassirer vorgenommene Gewichtung hinausgehende handelt. Doch liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung eben nicht im Nachvollzug bzw. in der Erörterung des Kulturphilosophie Cassirers, sondern in einer vergleichenden, wissenschaftsgeschichtlich motivierten Auseinandersetzung der Versuche einer methodologischen Grundlegung der Kulturwissenschaften, wie sie von Cassirer und Bourdieu unternommen wurden.

Bevor aber mit Bourdieu die Frage nach der Quelle der Wirkungsmacht kultureller Objektivierungen beantwortet werden soll, möchte ich kurz auf eine von Cassirer eingeführte und für den Fortgang der Argumentation relevante Unterscheidung eingehen. Die Rede ist von der bereits angedeuteten Differenz zwischen den Formen des „schlechthin Leeren“, die sich dem Anschein nach nicht „in ihrer immanenten Strukturgesetzlichkeit“ (Cassirer 1987: II, 6) begreifen lassen, und jenen Formen, die über eine Struktur verfügen. Unter den letzteren verortet Cassirer auch die Philosophie. Ihr Anspruch auf objektive Gültigkeit begründet sich gewissermaßen aus dem Umstand, dass sie über eine stimmige Satzung von Begriffen und Gesetzen und mithin über eine Struktur verfügt. Ganz anders verhält es sich mit der Gruppe der scheinbar leeren und von daher ihrer theoretischen Grundlegung zuwider laufenden Formen wie der des Mythos und der Kunst.

Der von Cassirer der mythischen und ästhetischen Form trotz ihrer Strukturlosigkeit attestierte Anspruch auf Objektivität führt nun zu dem, was ich in Anlehnung an Bourdieus eingangs zitierte Kritik ein Zurückschrecken auf halbem Weg nennen

möchte: Weil sich für die scheinbar „reinen“ Formen kein immanentes, systematisch erarbeitetes Strukturgesetz finden lässt, sucht Cassirer nach einer externen Quelle für deren Konsekration, reaktiviert dabei die Frage nach dem Ursprung und löst sein Dilemma schließlich mit der Erklärung, dass im „Verhältnis von Mythos und Geschichte [...] sich jener durchaus als das Primäre, diese als das Sekundäre und Abgeleitete“ (ebd.: II, 8) erweist. „Die Mythologie“, so Cassirer, „entsteht im eigentlichen Sinne durch etwas von aller Erfindung Unabhängiges, ja ihr formell und wesentlich Entgegengesetztes: durch einen (in Ansehung des Bewusstseins) notwendigen Prozess, dessen Ursprung ins Übergeschichtliche sich verliert“ (ebd.: II, 9).

Cassirers Suche nach einem Standpunkt, der es ermöglicht, „das rein immanente Verhältnis, das alle diese Formen zueinander“ haben, in den Blick zu bekommen, endet bei dem „Verhältnis, das sie zu einem äußeren, ‚transzendenten‘ Sein oder Prinzip haben“ (Cassirer 1988: I, 14).¹⁷ Hier, bei einer „der Medialität vorausliegenden Unmittelbarkeit“ (Bösch 2004: 240), beim „Paradies der reinen Unmittelbarkeit“ (Cassirer 1988: I, 51), wo nach aufschlussreicher philosophischer Selbstreflexion die Grenzen zwischen mythischer und ästhetischer Form zerfließen und beide gemeinsam dem wissenschaftlichen Zugriff in einer übergeschichtlichen Sphäre zu entschwinden drohen, lohnt es sich, die Frage nach der Konsekrationsmacht mit Bourdieu weiter zu verfolgen.¹⁸

3. Bourdieu: Die soziale Dimension und die Historizität des scheinbar Unmittelbaren

Eines, so Bourdieu (1999: 364) in *Die Regeln der Kunst*, ist gewiss: „Der letzte Garant, die letzte Bürgschaft für diese Treuhandwahrung, die in der Konsekrationsmacht besteht, lässt sich nicht außerhalb des Netzes der Austauschbeziehungen ausfinden

¹⁷ Nach Paetzold lassen sich die symbolischen Formen bei Cassirer „als Abzweigungen aus dem Mythos verstehen“ (2002a: 44). Von daher wäre zu fragen, ob tatsächlich, wie Paetzold in eben diesem Zusammenhang schreibt, für Cassirer „die Moderne im Zeichen der Ausdifferenzierung“ steht, ja ob es Cassirer überhaupt um ein Verständnis der Moderne ging. Hier sei auch auf folgende Äußerung Vogls verwiesen: „Über die ‚Religion nach der Aufklärung‘ ist bei Cassirer nichts in Erfahrung zu bringen“ (1999: 141). Cassirer, so Vogl, leiste keine systematische Unterscheidung im Umgang mit dem Mythos.

¹⁸ Siehe zum Festhalten Cassirers am Zwang der Letztbegründung auch Marx 1988: 75ff.

dig machen, über die sie sich erzeugt und innerhalb derer sie umläuft; fruchtlos, sie in einer Art Zentralbank zu lokalisieren, die allen Kreditkarten die letzte Bürgschaft erteilt.“

Daraus folgt, dass wer zur Quelle des kollektiven Glaubens und damit zum Motor der Produktion von Werten vordringen will, zunächst einmal die Grenzen des jeweiligen Produktionsfeldes der spezifischen Form nicht verlassen darf. Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, wie es Jacob Taubes so schön formuliert hat, „vom theoretischen Himmel auf die sozialwissenschaftliche Erde“ herunterholend, verändert Bourdieu zunächst den Kanon.¹⁹ Es finden sich Religion, Kunst und Erkenntnis, aber kein Mythos und stattdessen Ökonomie; eine kanonische Differenz, welche die nun nachzuvollziehende Verschiebung von der symbolischen zur sozialen Dimension der kulturellen Formen bereits andeutet.

Dass dabei im Folgenden der Zugang wesentlich über die von der Soziologie eher als sehr speziell gewertete Monographie *Die Regeln der Kunst* erfolgt, begründet sich aus dem Umstand, dass in ihr die an historischer Schärfe reichste Auseinandersetzung mit der Genese vermeintlich „reiner“ Positionen stattfindet. Zugespitzt ließe sich zudem sagen, dass das Kunstwerk oder, besser, die Sakralisierung und Fetischisierung des Kunstwerks bei Bourdieu als Untersuchungsgegenstand an die Stelle des Mythos tritt. Ohne dem Fortgang der Argumentation vorgehen zu wollen, sei hier unterstrichen, dass das schwach institutionalisierte und mithin weitestgehend auf symbolischen Zwängen beruhende Feld der Kunst gerade aus Sicht der Wirkungsmacht des Symbolischen als ein exemplarisches Terrain verstanden werden kann. Nicht zuletzt von daher erklärt sich, warum die Beschäftigung mit entwicklungs- und wirkungsgeschichtlichen Fragen der Kunst und der Literatur die gesamten Schriften Bourdieus durchzieht.²⁰

Nimmt man nun die Perspektive Bourdieus ein und betrachtet die Sphäre der ästhetischen Objekte ge-

nauer, so erscheint diese in sich weitaus differenzierter als Cassirer nahe zu legen scheint. Tatsächlich lässt sich angesichts der Vielzahl divergierender Formen innerhalb der Kunst und Literatur kaum von einer einheitlichen „Weise der Objektivierung“ (Cassirer 1988: I, 8) sprechen. Um die Vielfalt einzufangen, bedient sich Bourdieu des Begriffs der Positionierung und signalisiert damit gleichzeitig, dass beispielsweise im Bereich der Literatur hinter jeder Form – sei es Gedicht, Drama oder Roman, seien es kritische oder auch literaturwissenschaftliche Schriften – ein konkreter Akt der Entscheidung eines bestimmten literarischen Akteurs (Schriftsteller, Kritiker, Publizist oder Dozent) steht. Unter Anwendung der von Cassirer angewandten relationalen Methode behandelt Bourdieu die Positionierungen bzw. Werke dann „für die Bedürfnisse der Untersuchung als ‚System‘ von Gegensätzen“ (1999: 368).

Während Cassirer im Raum der Positionierungen verharrt, geht Bourdieu weiter und setzt diesen mit dem Raum der produzierenden und rezipierenden Gruppen in Beziehung.²¹ Auch dieser Raum ist wesentlich durch Differenz charakterisiert, da die verschiedenen literarischen Gruppen und Zirkel – ganz wie es Cassirer mit Sicht auf die Gesamtheit der „geistigen Richtungen“ beschrieben hat – „nicht, um einander zu ergänzen, friedlich nebeneinander [treten], sondern jede [...] zu dem, was sie ist, erst dadurch [wird], daß sie gegen die anderen und im Kampf mit den anderen die ihr eigentümliche Kraft erweist“ (1988: I, 13). Jede einzelne Gruppe wird durch ein bestimmtes Verständnis oder auch eine bestimmte Definition von Literatur zusammengehalten, wobei dieser Definition eine Doppelfunktion zukommt: Auf der einen Seite stellt sie die Basis des Zusammenfindens, auf der anderen Seite dient sie dazu, sich deutlich von anderen Gruppen abzusetzen. Auch die fragmentarisierte, unter dem Begriff „Raum der Positionen“ (Bourdieu 1999: 231) gefasste soziale Sphäre künstlerischer Produktion ist somit durch Opposition verbunden.

Nach dem Gesagten wird deutlich, dass Bourdieu grundsätzlich zwei Arten von Formen unterscheidet: kulturelle und soziale. Beide sind aufgrund des

¹⁹ Siehe Anm. 1.

²⁰ Vgl. Bourdieu 1974: 75ff., 1992: 119ff., 1993: 197ff., 1998: 41ff., 56ff., 182ff. Auch *Die Feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (1987) sind durchzogen von Fragen nach der ästhetischen Einstellung, dem ästhetischen Sinn für Distinktion, den Aneignungsweisen von Kunst, der Lust am Lesen etc. Gleiches gilt für *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* (2001), wo Bourdieu mit Fragen wie der nach „den unreinen Voraussetzungen des reinen Wohlgefallens“ zahlreiche Gedanken aus *Die Regeln der Kunst* wieder aufnimmt.

²¹ „Handlung, Geschichte, Konservieren oder Transformieren von Strukturen: All dies gibt es nur, weil es Akteure gibt, die sich nicht auf das reduzieren lassen, was der gemeine Menschenverstand und ihm folgend der ‚methodologische Individualismus‘ unter dem Begriff Individuum fassen, und die als sozialisierte Körperschaft über ein Ensemble von Dispositionen verfügen, die die Neigung wie Eignung einschließen, auf das Spiel einzugehen und es mehr oder weniger erfolgreich zu spielen“ (Bourdieu 2001: 199).

anhaltenden Kampfes um die Vorherrschaft durch interne Opposition strukturiert. Zu fragen bleibt dann aber, ob beide Formen zwei Dimensionen ein und derselben Form beschreiben. Oder, anders formuliert, lässt sich eine homologe Beziehung zwischen den Strukturen beider Räume nachweisen? Mit Bourdieu muss diese Frage bejaht werden. Es gibt eine Homologie zwischen dem Raum der Positionierungen und dem Raum der Positionen und es ist diese These der strukturellen Gleichartigkeit, die der Theorie des literarischen Feldes zugrunde liegt: „Der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft vom Kunstwerk ist daher *die Beziehung zwischen zwei Strukturen*: der Struktur der objektiven Beziehungen zwischen den Positionen innerhalb des Produktionsfeldes ... und der Struktur der objektiven Beziehungen zwischen den Positionierungen im Raum der Werke“ (Bourdieu 1999: 369).

Wollte man an dieser Stelle fragen, welches Theorieelement bei Bourdieu die Stellung des Symbolischen einnimmt – kulturelle oder soziale Form – so müsste die Antwort wohl lauten: beide. Das Symbolische bei Bourdieu ist eine Dimension der sich wechselseitig konstituierenden sozialen und kulturellen Gebilde. Denn ebenso, wie der Raum der Positionierungen ein symbolisches Spannungsfeld markiert, muss auch die soziale Wirklichkeit mit Bourdieu als „ein Ensemble unsichtbarer Beziehungen“ (1992: 138) verstanden werden, das sich „objektiv als ein symbolisches System“ präsentiert und „wie ein symbolischer Raum“ (1992: 146) funktioniert.²² Dies wird noch deutlicher, wenn Bourdieu den sozialen Raum als „eine zu einem bestimmten Zeitpunkt erstellte Bilanz der symbolischen Auseinandersetzungen“ definiert, durch die sich „der Wert der Kultur oder, was letzten Endes dasselbe

ist, der Glaube an den Wert der Kultur, *das Interesse für und das Interessante an Kultur*“ (1987: 388f.) konstituiert.

Kultur, einschließlich aller kulturellen Formen, ist dann auch für Bourdieu „ein bloßes gesellschaftliches Artefakt, eine besondere und besonders verbindliche Form von *Fetischismus*“ (1987: 390). Von daher wird verständlich, dass es im Theoriegebäude Bourdieus auch symbolische Kämpfe, symbolisches Kapital und symbolische Macht gibt. So wird aus der von Cassirer attestierten „Pluralität von Weltansichten“ bei Bourdieu die „Grundlage für die symbolischen Kämpfe um die Macht zur Produktion und Durchsetzung der legitimen Weltansicht“ (1992: 147).²³ Und die „geistige Macht“ (Cassirer 1987: II, 8) findet sich in Form symbolischen Kapitals wieder, das „eine beliebige Eigenschaft (eine beliebige Kapitalsorte, physisches, ökonomisches, kulturelles, soziales Kapital)“ jedes Kapitals darstellt und als solche ihre symbolische Wirkungsmacht der Tatsache verdankt, dass sie „über Wahrnehmungskategorien wahrgenommen wird, die das Produkt der Inkorporierung der in der Struktur der Distribution dieser Kapitalsorte eingegangenen Gliederungen oder Gegensatzpaare sind (z. B. stark/schwach, groß/klein, reich/arm, gebildet/ungebildet usw.)“ (1998: 108f.) sind.

Deutlich wird, dass es Bourdieu nicht um eindeutige Zuschreibungen, sondern um ein Verständnis des Prozesses geht, in dessen Verlauf beispielsweise „aus dem diffusen, einzig auf der kollektiven Anerkennung beruhenden symbolischen Kapital“ durch wechselseitiges Erkennen und Anerkennen „ein *objektiviertes symbolisches Kapital* (wird), das staatlich kodifiziert, delegiert, geschützt – bürokratisiert – ist“ (Bourdieu 1998: 113). Auf diese Weise „gewinnt eine bestimmte Perspektive absoluten, universellen Wert“, was bedeutet, dass sie damit „jener Relativität entzogen (wird), die *per definitionem* jedem Standpunkt als einer bestimmten Sicht von einem partikularen Punkt des sozialen Raums aus imma-

²² Das, was Bourdieu (2001: 226) die „symbolische Ordnung“ nennt, beruht darauf, „daß der Gesamtheit der Akteure strukturierende Strukturen aufgezwungen werden, die einen Teil ihrer Konsistenz und Resistenz der Tatsache verdanken, daß sie zumindest dem Anschein nach kohärent und systematisch sind und daß sie mit den objektiven Strukturen der sozialen Welt übereinstimmen“. Der hier beschriebene Prozess wechselseitiger Strukturierung lenkt dann auf die hinsichtlich einer Lokalisierung des Symbolischen interessante Frage hin, „ob die sozialen Strukturen von heute nicht die symbolischen Strukturen von gestern sind“ (Bourdieu 1992: 32). Eine Antwort darauf gibt Bourdieu mit dem „Theorieeffekt“ dessen Erörterung hier nicht geleistet werden kann. Doch sei bezüglich der symbolischen Dimension des Sozialen, einschließlich der sozialen Kämpfe, an dieser Stelle auf Krois verwiesen: „Pierre Bourdieu has shown sociologists that even such topics as class difference boil down to matters of symbolic meaning“ (2002b: 20).

²³ „[...] Kämpfe, bei denen es um das geht, was innerhalb der sozialen Welt zu Glauben, Kredit und Mißkredit, zu Wahrnehmung und Wertung, Erkennen und Anerkennen gehört – Name, Ruf, Prestige, Ehre, Ruhm, Autorität – um das, was symbolisch zu verbindlicher Macht werden lässt“ (Bourdieu 1987: 391). Und an anderer Stelle: „Die Auseinandersetzungen um die Aneignung der ökonomischen und kulturellen Güter stellen zugleich symbolische Auseinandersetzungen um jene *Distinktionsmerkmale* dar, die den wertvollen und Wert verleihenden Gütern und Praktiken innewohnen, wie auch um die Bewahrung oder Vernichtung der Prinzipien, nach denen diese Merkmale distinguieren“ (Bourdieu 1987: 388).

nent ist“ (Bourdieu 1992: 150).²⁴ Dies gilt für jede Form des Generierens symbolischen Kapitals. Der Zuwachs an „symbolischer Macht“ oder auch an „symbolischer Gewalt“ manifestiert sich im „Vermögen des *worldmaking*“ oder auch im Vermögen der „Konstruktion von Welt“ (Bourdieu 1992: 151). Gemeint ist damit bei Bourdieu nicht nur eine Art von Interpretations- oder Deutungshoheit. Vielmehr handelt es sich um eine entschieden über Cassirer hinausgehende, weil tatsächliche Konstruktion von Welt; eine Konstruktion in Form von Feldern, welche wiederum gleichermaßen als Räume kultureller Produktion und als soziale Universen verstanden werden müssen.

Wie bereits festgehalten, ist es die Genese der Kunst bzw. die Entwicklungsgeschichte des relativ autonomen Feldes der Kunst, mittels derer Bourdieu seine theoretischen Überlegungen verifiziert. Anhand der schrittweisen Konstituierung des weitestgehend selbst bestimmten, d.h. eigenen Regeln folgenden Universums der künstlerischen Produktion zeigt Bourdieu jene „symbolische Wirksamkeit“ oder auch „symbolische Alchemie“ (Bourdieu 1992: 152) auf, unter deren Wirkungsmacht sich soziale und kulturelle Gebilde wechselseitig objektivieren. Insofern ist der nun folgende Nachvollzug der von Bourdieu beschriebenen Konstituierung des literarischen Feldes als Exemplifizierung dessen gedacht, was Bourdieu als „aktive Dimension der Produktion von Symbolen und namentlich von Mythen“ (2001: 226) bezeichnet.

Die Genese dieser spezifischen Art der „Welterzeugung“ beginnt in Frankreich mit der Unterordnung der Literatur unter die Herrschaft des Geldes und mit dem Kampf der jungen, nicht etablierten Künstler dagegen. Wie Bourdieu detailliert aufzeigt, war es die sich nach 1848 in Paris versammelnde literarische Bohème, die, ausgestattet mit dem von Baudelaire begründeten Gesetz der künstlerischen Unabhängigkeit von externen, also politischen und wirtschaftlichen Machtinstanzen, eine spezifische „literarische und künstlerische Ordnung“ (1999:104) konstituierte. Bourdieu (ebd.: 112) fasst diese Ordnung unter dem Begriff „nomos“; in ihm sammeln sich all jene „Formen der Verweigerung“, wie sie sich aus dem „Bruch mit den Herrschenden“ und der Insistenz auf eine „reine Kunst“ notwendig ergeben: „Ablehnung der Familie (der Herkunft wie der Zugehörigkeit), Ablehnung der Karriere, Ableh-

nung der Gesellschaft“. Dazu kommt die Ablehnung großer Verlagshäuser; ein einschneidender Schritt, trägt er doch „zur Entwicklung eines dem Feld der Schriftsteller homologen Felds der Verleger bei und zugleich zur Etablierung einer strukturellen Verbindung von kämpferischem Verleger und Schriftsteller“ (ebd.: 113).

Zum Verteidiger der Position der „reinen Kunst“ wird auch ein Teil der Kritik. Der Forderung Baudelaires nachkommend, ordnen sich die Kritiker dem Werk unter, was einerseits zwar den Verzicht auf die „Rolle des Richters“ mit sich bringt, andererseits jedoch mit „einer völlig neuen Intention schöpferischer Empfänglichkeit“ (ebd.: 114) belohnt wird. Mit dem sich autonom setzenden Künstler, dem Kritiker und dem Verleger auf derselben Position wird deren konsistente Verweigerung externer Normen selbst zur Norm, weshalb Bourdieu den Kampf um Autonomie während der kritischen Phase der Konstituierung des Feldes auch als „Institutionalisierungsprozeß der Anomie“ bezeichnet. In ihm wird jeder künstlerisch Schaffende dazu ermächtigt, „seinen eigenen *nomos* in einem Werk zu stiften, welches das (völlig beispiellose) Prinzip seiner Wahrnehmung in sich selbst trägt“ (ebd.).²⁵

Mit Sicht auf diesen „Institutionalisierungsprozeß der Anomie“ und rückblickend auf die Überlegungen Cassirers ließe sich sagen, dass die Genese des autonomen Feldes in der Tat mit dem „schlechthin Leeren“ (Cassirer 1987: II, 7) beginnt. Doch ist das Leere bei Bourdieu als „aufzubauende Position“ (1999: 127) eine leere, gewissermaßen unmarkierte Stelle innerhalb des existierenden, von der bürgerlichen Kunst dominierten Raums literarischer Produktion. Von daher wird verständlich, dass sich die Bohème in ihren Anfängen durch die Negation existierender sozialer und literarischer Konventionen definierte und folglich ihren spezifischen Modus der Wirklichkeitskonstruktion, oder, mit Cassirer, ihre „eigene Seite des ‚Wirklichen‘“ (Cassirer 1988: I, 9) buchstäblich erfinden musste. Die Bohème und „die Erfindung einer Lebenskunst“ (Bourdieu 1999: 93) sind für die kritische Phase der Konstituierung des Feldes von größter Bedeutung, handelt

²⁵ Siehe zu ‚Nomos und Illusio‘ auch Bourdieu 2001:122. Hier greift Bourdieu auf das Feld der Kunst zurück, um zu illustrieren, dass der spezifische Nomos eines Feldes, obgleich historisch etabliert, innerhalb des konstituierten Feldes keine Antithese kennt; „als Prinzip der auf alle fundamentalen Aspekte des Daseins applizierbaren legitimierten Ordnung, die das Denkbare vom Undenkbaren, das Vorgeschiedene vom Verbotenen scheidet, muß er selbst unreflektiert bleiben“.

²⁴ Ein Prozess, dem beispielsweise Kants *Kritik der Urteilskraft* im wissenschaftlichen Subfeld der Philosophie seinen Stellenwert als „das Symbol philosophischer Distinktion“ (Bourdieu 1987: 782) verdankt.

es sich hier doch keineswegs allein um eine literarische Fiktion, sondern um das Produkt einer wechselseitigen Durchdringung von gesellschaftlicher Wirklichkeit und Literatur. Im Verlauf dieser Wechselwirkung kommt es zum „Bruch mit dem ‚Bourgeois‘“ (ebd.: 98) und in der Folge zur „antagonistischen Koexistenz zweier Produktions- und Zirkulationsweisen, die entgegengesetzten Logiken gehorchen“ (ebd.: 228).

Auf der einen Seite findet sich „die ‚ökonomische‘ Logik der literarisch-künstlerischen Industrien, die aus dem Handel mit Kulturgütern einen Handel wie jeden anderen machen“; an diesem Pol zählt der „sofortige und temporäre Erfolg“ (ebd.: 229). Auf der anderen Seite herrscht „die anti-ökonomische‘ Ökonomie der reinen Kunst“; hier wird mit Hilfe eines „regelrechten Kredits“ (ebd.: 228) und unter Einbeziehung des Bildungssystems auf lange Produktionszyklen gesetzt, in denen sich das symbolische Kapital mittels „Kanonisierung der Werke als klassische kraft ihrer Aufnahme in die Lehr- und Studienpläne“ (ebd.: 237) akkumuliert. Damit wird der „Gegensatz total zwischen den Bestsellern ohne Dauer und den Klassikern, Bestsellern mit Langzeitperspektive“ (ebd.: 237).

Dieser Gegensatz ist für Bourdieu insofern von grundsätzlicher Bedeutung, als er den „Köpfen in Gestalt eines fundamentalen Trennungsprinzips eingepreßt“ (ebd.: 238) ist und als solches „das Fundament der gesamten symbolischen Ordnung“ bildet: „Der Trennung zwischen dem Seltenen, Vornehmen, Ausgesuchten, Einzigem, Exklusiven, Besonderen, Originellen, Unvergleichlichen auf der einen Seite, und auf der anderen Seite dem Gemeinen, Vulgären, Banalen, Beliebigen, Üblichen, Mittelmäßigen, Gewöhnlichen sowie all den damit verwandten Trennungen zwischen dem Glänzenden und dem Matten, dem Feinen und dem Groben, dem Raffinierten und dem Ungeschliffenen, dem Hohen und dem Niedrigen“ (Bourdieu 2001: 89).

Zwischen dem „Bruch mit dem ‚Bourgeois‘“ und der „Organisation der Felder der Kulturproduktion in ihrer heutigen Verfassung“ (Bourdieu 1999: 98, 227) liegt ein Spezialisierungsprozess, in dessen Verlauf die duale Struktur zwischen kommerzieller und avantgardistischer Position zunehmend systematisch auf- und ausgebaut wurde.²⁶ So verweist

²⁶ Hinsichtlich der „Organisation der Felder der Kulturproduktion in ihrer heutigen Verfassung“ ließe sich mit Peter Wagner einwenden, dass es sich bei der von Bourdieu noch aufgezeigten „klare(n), auf zwei Achsen reproduzierbare(n) Struktur“ um eine Strukturierung handelt, die am Ausgang der organisierten Moderne nur schwer

Bourdieu in *Die Regeln der Kunst* mit der Symbolistischen Reaktion auf den Naturalismus auf die Differenzierung innerhalb der avantgardistischen Position selbst. Die anhaltende „Dialektik der Distinktion“ generiert zur Logik der „permanenten Revolution“ (ebd.: 205, 379), der zufolge die Definitionskämpfe um die „wahre“ Literatur und deren Wert nicht mehr zur Entscheidung und damit zum Abschluss kommen. Das Ergebnis ist das „relativ autonome Universum“ der Kunst; ein „paradoxes Universum, in dem Freiheit gegenüber den Institutionen institutionell verankert ist“ (ebd.: 227, 409).

Zwei Punkte sind innerhalb der hier skizzierten Entwicklung von Gewicht. Zum einen wird die „Entwicklung des Feldes der kulturellen Produktion in Richtung auf größere Autonomie“ von einer Entwicklung „in Richtung auf erhöhte Reflexivität“ begleitet, „die jedes der ‚Gattungen‘ zu einer kritischen Besinnung auf sich selbst, seine eigene Grundlage, seine eigenen Voraussetzungen führt“ (ebd.: 384). Das Interesse Bourdieus aber richtet sich weniger auf die Frage der literarischen Form und die mit ihr verbundene Selbstaufklärung des Feldes als vielmehr auf das zweite Produkt des Autonomisierungsprozesses: auf den spezifischen, kollektiv produzierten Glauben an den Wert der literarischen Produktion. Die „permanente Produktion und Reproduktion der *illusio*, das kollektive Verhaftetsein mit dem Spiel“ markiert nach Bourdieu einerseits die Konsolidierung des Feldes und stellt andererseits „sicher das Haupthindernis für eine rigorose Wissenschaft von der Produktion des Werts kultureller Güter“ (ebd.: 270f.) dar. Dieses Hindernis aus dem Weg zu räumen hieße, das von Cassirer mit Sicht auf die Versuche zur Grundlegung der Ästhetik herausgestellte „schwere Problem“ des „Illusionismus“ (Cassirer 1987: II, VIII) zu lösen.

Bourdieu's Lösung, so hat sich gezeigt, liegt in der „Eigentümlichkeit der Logik des Gesellschaftlichen“, d. h. in „ihrer Fähigkeit, in Form von Feldern und von Ausprägungen des Habitus eine genuin gesellschaftliche Libido zu *stiften*“ (Bourdieu 1999: 278). Markus Schwingel hat dieses Moment

aufrecht zu erhalten ist. In diesem Sinne spricht Wagner von „Bourdieu's bahnbrechende(r) kultursoziologische(r) Studie ‚Die feinen Unterschiede‘“ (1987) auch als der vielleicht „etzte(n) große(n) Kulturanalyse unter den Bedingungen der organisierten Moderne“. Und doch scheint mir der spezifische Stellenwert der Feldtheorie gerade darin zu liegen, dass mit ihr ein Begriffskatalog angeboten wird, mit dessen Hilfe sich auch eine „größere Vielfalt und Variabilität in der Definition und Schaffung der eigenen sozialen Identität“ (Wagner 1995: 242f.) einfangen und systematisieren lässt.

bei Bourdieu sehr treffend als „Komplementärverhältnis von Leib gewordener Gesellschaft und Ding gewordener Gesellschaft, von Habitus und Feld“ (1995: 79) bezeichnet. Das Gemeinte wird deutlicher, wenn man die „illusio“ als Glauben an das spezifische Gesetz des künstlerischen Universums, den „nomos“, versteht und mit Bourdieu (1999: 104) davon ausgeht, dass „der spezifische *nomos*, der die literarische und künstlerische Ordnung konstituiert, zugleich in den objektiven Strukturen eines gesellschaftlichen Regeln unterworfenen Universums begründet ist und in den mentalen Strukturen derjenigen, die sich darin aufhalten und von daher die der immanenten Logik seines Funktionierens eingeschriebenen Imperative als selbstverständlich hinzunehmen tendieren.“

Mit anderen Worten, der „immer aufs neue“ auftretende „Illusionismus“ (Cassirer 1987: II, VIII) ist nach Bourdieu (1999: 270f., 360) „zugleich Ursache und Wirkung“ eines „unsichtbaren Zusammenspiel(s)“ sozialer und mentaler Strukturen, wie es sich in der „interessierten Teilnahme“ der Akteure, dem „Sich-Investieren“ zu erkennen gibt. Mit der kollektiven Produktion der spezifischen, „von den Strukturen geformten Geister“ schließt sich der „Kreislauf der Konsekration“ (ebd.: 272), so dass mittels der „Effekte gegenseitigen Objektivierens“ die Formen den „Schein des Natürlichen“ (Bourdieu 2001: 153, 1999: 279) oder, in den Worten Cassirers, den Eindruck des „objektiv Daseiende(n) und Wirkliche(n)“ (1987: II, 8) vermitteln.²⁷

Als Zwischenbilanz lässt sich festhalten: Cassirer thematisierte und problematisierte die zumal von den „reinen“ Formen ausgehen zu scheinende „geistige Macht“ und die „Intensität“, mit der an sie geglaubt wird; sie sind das „eigentliche Phänomen“ (1987: II, 8). Bourdieu nimmt das „Rätsel der Fiktion und des Fetischismus“ auf, wendet es sozial-historisch und definiert die letztlich auch Cassirers Denken beeinträchtigenden „mächtigen Kräfte“ als „Denkgewohnheiten“, „Erkenntnisinteressen“ und „durch mehrere Jahrhunderte literarischen, künstlerischen und philosophischen Kultes überlieferte Glaubensinhalte“ (2001: 14). Mit Bourdieu das

von Cassirer formulierte Problem zu lösen, die „zwar allgemeine, aber nichtsdestoweniger völlig ‚subjektive‘ Illusion zu durchschauen“ (1987: II, VIII), bedeutet, an die Stelle des Subjektiven das „kollektive Verhaftetsein“ (Bourdieu 1999: 270) treten zu lassen. Zwar sehen die Akteure die „Gebilde nicht nur überhaupt als objektiv gültig sondern zumeist geradezu als den eigentlichen Kern des Objektiven, des ‚Wirklichen‘ an“ (Cassirer 1988: I, 21), doch treten die Formen nach Bourdieu entgegen der Ansicht Cassirers *nicht* „von Anfang an mit einem bestimmten Objektivitäts- und Wertanspruch“ auf (Cassirer 1987: I, 21). Vielmehr erweist sich der den „Arten und Weisen, die Welt zu erkennen“ innewohnende Anspruch auf „Allgemeingültigkeit“ (Bourdieu 2001: 125) aus der von Bourdieu eingenommenen historischen Perspektive als ein Produkt des Prozesses „besondere(r) Sinn- und Wertstiftungen“ (1999: 278). Er ist das Ergebnis der Genese eines Feldes, in deren Verlauf sich „das soziale Universum *objektiver Beziehungen*“ konstituiert und die Verhaltensweisen und Vorstellungen der Akteure gleichermaßen regelt und sublimiert.²⁸

Dem Verständnis des Fetischismus als „Produkt der Einverleibung eines *nomos*“ (Bourdieu 2001: 184) entsprechend, erfahren die „reinen“ Formen, zumal das Kunstwerk, ihren sakralen und kanonisierten Charakter in der „Logik der Praxis“ (ebd.: 65) nicht durch die ihnen vermeintlich immanente Strukturlosigkeit, sondern durch die Kontinuität „eines ungeheuren Unternehmens symbolischer Alchimie, an dem bei gleicher Überzeugung, aber ungleichen Gewinnen die Gesamtheit der im Produktionsfeld wirkenden Akteure mitbeteiligt sind“; hinter dem Konzept der „reinen“ Form verbirgt sich „die kollektive Geschichte, die unsere Denkkategorien erzeugt, und die individuelle, die sie uns eingepägt hat“ (Bourdieu 1999, 275, 2001: 18).

²⁷ In Anlehnung an Peter Wagner könnte man diesen Prozess auch als ‚Naturalisierung der kulturellen Ordnung‘ bezeichnen. Wagner spricht hinsichtlich der relativ kohärenten „Praktiken der organisierten Moderne“ von der bedeutsamen Errungenschaft, „diese Arrangements als quasi-natürlich erscheinen zulassen“; eine „Naturalisierung der sozialen Ordnung“ (1995: 255), welche die grundlegenden, erst mit dem Ausgang aus der organisierten Moderne offen zutage tretenden Fragen verschloss. Siehe hierzu auch Bourdieu 1974: 17f.

²⁸ In *Meditationen* findet Bourdieu diesbezüglich noch deutlichere Worte: „Es gibt kein Jenseits der Geschichte, und auf die Gefahr hin, diejenigen zu enttäuschen, die ihre Sehnsucht nach dem Absoluten auf die Kunst, auf die Literatur und manchmal sogar auf die Wissenschaft projizieren, müssen die Sozialwissenschaften fortfahren, in der spezifischen Logik der scholastischen Felder – dieser paradoxen Welten, die die uneigennützigsten ‚Interessen‘ inspirieren und zur Geltung bringen können – die Grundlage dessen aufzuspueren, was Kunst, Wissenschaft oder Literatur an Geschichtlichem, aber auch an Überzeitlichem haben mögen“ (Bourdieu 2001: 146).

4. Simmel als Wegbereiter: Die Form, die Wechselwirkung und das Denken in Relationen

Cassirer und Bourdieu, so könnte resümiert werden, setzen zur Lösung des „Rätsel(s) der Fiktion und des Fetischismus“ (Bourdieu 2001: 14) an. Angesichts dieser Problemstellung bedienen sich beide des Konzepts der Form und stimmen darin überein, dass es sich bei den Formen um wirkungsmächtige Objektivationen handelt, hinter denen ein Prozess der „Mediatisierung“ (Cassirer 1990: III, 27) steht. Von daher sind die Formen nur mittels eines Denkens in Relationen zu begreifen, dem das „Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen“ (Cassirer 1988: I, 51) bleibt. Bis zu diesem Punkt folgt Bourdieu dem Weg Cassirers und mit ihm einer „Wissenschaftsphilosophie, die man insofern *relational* nennen könnte, als sie vom Primat der Relationen ausgeht“ (Bourdieu 1998: 7). Auch folgt Bourdieu der von Cassirer formulierten Annahme, dass hinsichtlich des Kulturbegriffs das Sein allein „im ‚Tun‘ erfassbar“ (1988: I, 11) ist.

Doch geht, auch dies konnte gezeigt werden, Bourdieu entscheidend über Cassirer hinaus, indem er das Tun als soziales Handeln im Sinne einer Logik der Praxis definiert, die das kulturelle Sein nicht nur erfassbar macht, sondern es konstituiert. Dies ist die Stelle, „wo sie (die unerschrockensten Philosophen) auf das Gesellschaftliche stoßen“ (Bourdieu 2001: 65). Denn während Cassirer bei dem Versuch der Beantwortung der Frage, woher die Formen ihre spezifische Wirkungsmacht gewinnen, auf der Ebene „geistiger Bildwelten, bestimmter symbolischer Formen“ (Cassirer 1988: I, 51) verharrt, geht Bourdieu mit der „Philosophie des Handelns“ (1998: 7) weiter. Seine fortschreitende Suche nach Beziehungen und Verhältnissen kulminiert in der oben erörterten These der Homologie zweier Räume, einer These, die wiederum nur historisch legitimiert werden kann.

Mit dem skizzierten Verlauf der Denkrichtungen verbinden sich *drei* für eine Genealogie der kritischen Kulturwissenschaft wesentliche Aspekte. *Zum ersten* lässt sich mit dem Schritt von Cassirer zu Bourdieu eine Bewegung von der Universalisierung hin zur Historisierung der symbolischen Formen beobachten. Zwar spricht auch Cassirer von „verschiedenen Objektivierungsstufen und Objektivationskreise(n)“, doch mündet sein Ansatz einer Untersuchung der Genese vermeintlich reiner, weil leerer oder schwach strukturierter Formen in einen „Prozeß, dessen Ursprung ins Übergeschichtliche sich verliert“ (Cassirer

1987: II, 19,9). Bourdieu, obgleich oder, gerade weil durchaus an der „Anamnese des Ursprungs“ (Bourdieu 2001: 146) interessiert, greift das Konzept der „reinen“ Form auf, hinterfragt es kritisch und antwortet auf das „Rätsel der Fiktion und des Fetischismus“ (2001: 14) mit dem Aufzeigen der Genese der reinen Formen.²⁹

In engem Zusammenhang damit steht der *zweite* Aspekt: die von Bourdieu über Cassirer hinaus geleistete Verzahnung von symbolischen und sozialen Formen. Geschichte, wie Bourdieu sie versteht, ist immer „kollektive Geschichte“ (2001: 18). In den theoretischen Welten zu verbleiben, bedeutet nach Bourdieu zu verkennen, dass die „schlechthinnige Form“ der symbolischen Macht „die Macht zur Schaffung von Gruppen“ (1992: 152) ist. Indem er den von Cassirer (1990: III, 27) angesprochenen Prozess der „Mediatisierung“ ernst nimmt, deckt er jene „*strukturierenden Strukturen*“ auf, die kognitiven, kulturellen und sozialen Formen zugrunde liegen und mithin die „präreflexive Übereinstimmung zwischen objektiven Strukturen und einverlebten Strukturen“ (Bourdieu 2001: 220, 228) bewirken.

Beide Aspekte führen zur formalen Kultursoziologie Simmels. Als „*philosopher of culture*“ (Levine 1965: 33) hat Simmel, so soll der *dritte* und letzte Perspektivwechsel zeigen, nicht nur den Weg Cassirers vorbereitet. Er war es, der die Frage der Form als Problem des „überindividuellen Charakter(s) jener Gebilde“ explizierte und zu dessen Lösung auf „die Objektivität und Selbstständigkeit der soziologischen Kräfte und Organisationen“ (Simmel 1992: 314) verwies. Die „Parteibildung auf politischem wie künstlerischem, auf religiösem wie auf wirtschaftlichem Gebiet“ beobachtend, wandte sich Simmel der Erforschung desjenigen zu, „was sich bei aller Verschiedenheit der Zwecke und Interessen dennoch bei allen diesen Erscheinungen gemeinsam findet“ (ebd.: 312).

Die Rede ist von der Form, „welche es bewirkt, dass alle jene in besonderen Wissenschaften behandelte Inhalte eben ‚gesellschaftliche‘ sind“ (ebd.:

²⁹ Zwar würde ich Oswald Schwemmer grundsätzlich zustimmen, dass sich Cassirers Philosophie aufgrund „einer historischen Handlungskonzeption“ (2002: 57) von der Kantischen unterscheidet. Doch bleibt das historische Moment abstrakt; eine Genese des Normativen wird von Cassirer nicht geleistet. Wie weit allerdings die Vorstellungen von dem, was sich als historisches Verfahren bezeichnen lässt, zwischen Philosophen und Soziologen auseinander liegen und zudem von der Beeinflussung durch aktuelle Wirklichkeiten nicht zu trennen sind, mag man der Tatsache entnehmen, dass Hans Blumenberg (1986: 163f.) Cassirer gar in die Nähe des Historismus rückte.

311).³⁰ Die Formen selbst sind dabei Ausdruck oder Kristallisation anhaltender Praxis. Sie ent wachsen, ebenso wie bei Cassirer und Bourdieu, einem Prozess der Objektivierung, der jedoch, und hier zeigt sich die Nähe zu Bourdieu, nach Simmel (ebd.: 321) zunächst als Bildung sozialer Formationen gedacht wird: „Indem das Leben der Gruppe einer solchen a priori gesetzten Zeitgrenze entbehrt, und ihre Formen gleichsam so eingerichtet sind, als ob sie ewig leben sollte, – gelangt sie zu einer Summierung der Errungenschaften, Kräfte, Erfahrungen, durch die sie sich weit über die immer wieder abgebrochenen Reihen des individuellen Lebens erhebt.“

Wichtig für den Vergleich mit Bourdieu scheint mir dabei, dass eine derartige Summierung auch bei Simmel (1992: 362f.) eine „Übereinstimmung zwischen den Dispositionen und der Lage des Einzelnen“ bedeutet; hervorgebracht wird sie dadurch, „daß die einzelnen Kreise relativ große und ihre Förderungen und Chancen hinreichend weite sind, um den durch Vererbung, Erziehung, Beispiel bestimmten Individuen im allgemeinen einen passenden Platz zu gewähren.“

Ist die Übereinstimmung, auf welcher nach Bourdieu die Kontinuität der Praxis und mithin die Reproduktion von Formen beruht, eine „präreflexive“ (2001: 228), so ist die „Harmonie“, welche der fortlaufenden Summierung zugrunde liegt, nach Simmel eine „prästabilisierte“ (1992: 363). In beiden Fällen wird der Konsens und damit die Selbsterhaltung der sozialen Formen in der modernen, differenzierten Gesellschaft auf das Prinzip der Wechselwirkung zurückgeführt, durch das sich die sozialen und mentalen Strukturen wechselseitig konstituieren. Dass man die soziale Form „trotz des Wechsels ihrer Mitglieder als eine beharrende ansieht“, verdankt sich der „Form der Wechselwirkung“ (Simmel 1992: 319).

Ebenso wie nach ihm Bourdieu unterstreicht auch Simmel das Moment der Bewegung, der Wechselwirkung und der Relationen, wenn er die sozialen Formen eher als Kreise denn als Klassen definiert. Die in der bürgerlichen Gesellschaft freigesetzte

„Unsicherheit, Unbestimmtheit, Entwurzelung“ wird durch das Prinzip der Arbeitsteilung aufgefangen, das, indem es eine „Vielfältigkeit und Abstufung in Berufen und Stellungen“, hervorbringt, die „Elemente der Gruppe außerordentlich eng aneinander kettet“ und dabei die Unbestimmtheit regelrecht „paralysiert“ (Simmel 1992: 363f.). Paralysiert wurde auch, so konnte im vorangegangenen Teil veranschaulicht werden, die Orientierungslosigkeit einer „erheblich gewachsenen Population an mittellosen jungen Leuten aus den unteren und mittleren Klassen der Hauptstadt wie vor allem auch aus der Provinz“ (Bourdieu 1999: 93), die sich Mitte des 19. Jahrhunderts in Paris und um 1880 in Berlin zusammenfanden.³¹

Zwar findet sich bei Simmel keine Beschreibung des systematischen Aufbaus der Position der „reinen“ Kunst, doch war ihm die „Selbstgenugsamkeit der rein künstlerischen Tendenz“ auch und nicht zuletzt Beweis für die Reichweite von „Formen der menschlichen Vergesellschaftung“ (Simmel 1992: 561, 312). Versteht man also das Konzept des Feldes als Begriff eines Netzwerks objektiver Relationen wie Herrschaft und Unterordnung, so wird meines Erachtens ersichtlich, dass sich mit ihm ein methodologischer Ansatz weiter schreibt, den Simmel bereits 1898 formuliert, wenn er festhält, dass sich „mit der gleichen Methode z. B. die Über- und Unterordnung, die Bildung von Hierarchien, die Konkurrenz, die Arbeitsteilung, die Nachahmung, die Vertretung und unzählige andere Formen der menschlichen Vergesellschaftung“ (ebd.: 312) finden lassen.

Wo aber, so muss an dieser Stelle mit Blick auf Cassirer und Bourdieu gefragt werden, ist der Ort des Symbolischen in der Theoriearchitektur Simmels? Die Antwort lautet auch hier: Das Symbolische ist eine Dimension jeder Form, da jeder Prozess der Objektivierung, weil von der Produktion eines spezifischen Glaubens an spezifische Werte begleitet, notwendig Glaubenselemente einschließt. Nicht zufällig ist es auch bei Simmel die „reine“ Form, welche sein wissenschaftliches Interesse provozierte. Doch besetzen weder Mythos noch Religion oder Kunst die zentrale Stelle, sondern die „völlig objektive, an sich qualitätslose Instanz des Geldes und des Geldwerthes“ (ebd. 1992: 179) An ihr illustriert Simmel das Paradox der symbolischen Form und

³⁰ Joas ist zuzustimmen, wenn er hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Form und „Fluss des Handelns“ (1999: 116) bei Simmel die Systematisierung und begriffliche Erfassung vermisst. Siehe zur mangelnden Methode bei Simmel auch Hübner-Funk 1976: 44f. Eine elaborierte Methode leistet Bourdieu, der aber, wie mir scheint, an der für eine Soziologie kultureller Formen entscheidenden Umschlagstelle zwischen subjektiver und objektiver Kultur grundsätzlich nicht über Simmel hinausgeht.

³¹ Hier wie dort lassen sich der Aufschwung der Kritik und der Auf- und Ausbau eigener Medien als eine für die Genese autonomer Produktionsfelder entscheidende „Vielfältigkeit und Abstufung in Berufen und Stellungen“ lesen.

verweist gleichzeitig auf die philosophische und soziologische Reichweite des Konzepts.

Als gewissermaßen substanzlose Substanz gibt es nach Simmel für „den absoluten Bewegungskarakter der Welt“ sicher „kein deutlicheres Symbol als das Geld“; es ist ein „Symbol aus der historischen Welt“ und doch „nichts als Träger einer Bewegung“ (ebd.: 234); eine leere Form im Sinne Cassirers und doch unbestreitbar von Wert. In der Form des Geldes hat sich das mit der Arbeitsteilung an Wirkungskraft gewinnende Prinzip der Wechselwirkung objektiviert. Es ist der geronnene Ausdruck wechselseitigen Austauschs und wechselseitiger Wertzuschreibung. Insofern ließe sich hinsichtlich der Verortung des Symbolischen noch einen Schritt weiter gehen und mit der „fundamentale(n) Kategorie des Wertes sui generis“ (Lichtblau 1996: 107) antworten.

Versteht man die Form der Wertbildung, wie es Lenk (1987: 61) in Bezug auf Simmels religionssoziologische Überlegungen formulierte, als das Ergebnis der „production of fiction which are believed to be true“, so gilt dies nicht nur für die symbolische Form der Religion. Vielmehr, so denke ich, müssen mit Simmel – ebenso wie mit Bourdieu – alle kulturellen Gebilde als Formen der Glaubensproduktion und mithin in ihrer symbolischen Dimension begriffen werden. Ihnen wohnt, bis hin zum Glauben an den Wert des an sich inhaltslosen Geldes, „das frei flotierende ‚Religiöse‘“ (Joas 1999: 116) inne, welches wiederum nur in seiner Funktion als Bedingung und Resultat ihrer Genese verstanden werden kann.

Von daher bedarf Bourdieus Verweis auf den Philosophen Cassirer des ergänzenden Hinweises auf die Position Simmels; auf eine Position, welcher der wechselseitige Theorietransfer zwischen Kulturphilosophie und -soziologie bereits eingeschrieben ist.³² Dies umso mehr, als der „Theorie-Raum“ (Bourdieu 1992: 42) und die in ihm befindlichen Positionen, obwohl selbst das Ergebnis wechselseitiger Bezug- und Stellungnahmen, eben zu jener Geschichtsvergessenheit und „falsche(n) Zeitlogis-

keit“ (Bourdieu 2001: 63) neigen, gegen die Bourdieu Position bezieht. Und doch hat das Bemühen um ein wissenschaftliches Verständnis der symbolischen Formen eine Geschichte. Sie verläuft durch die Disziplinen und lässt sich an der Wahl des Gegenstandes und am methodologischen Ansatz – einem dem Prinzip der Wechselwirkung Rechnung tragenden Denken in Relationen – erkennen.

Literatur

- Blumenberg, H., 1986: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart: Reclam.
- Bösch, M., 2004: Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bourdieu, P., 1974: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 1992: Rede und Antwort. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 1993: Soziologische Fragen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 1998: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 1999: Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 2001: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Braun, H.-J. / Holzhey, H. / Orth, E.W. (Hrsg.), 1988: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bruch, R. von / Graf, F.W. / Hübinger, G., 1989: Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Stuttgart/Wiesbaden: Steiner.
- Callinocos, A., 1999: Social Theory. A Historical Introduction, Cambridge: Polity Press.
- Cassirer, E., 1987/88/90 (1953/54): Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bd. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gerhardt, V., 2002: Der Rest ist Warten. Von Heidegger führt kein Weg in die Zukunft. S. 183–206 in: D. Kaegi / E. Rudolph (Hrsg.), Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation. Hamburg: Felix Meiner.
- Honneth, A., 1984: Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36: 150–159.
- Hübner-Funk, S., 1976: Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel. S. 44–58 in: H. Böhringer / K. Gründer (Hrsg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Joas, H., 1999: Die Entstehung der Werte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jung, W., 1990: Georg Simmel zur Einführung, Hamburg: Junius.

³² „A position“ so Tenbruck (1965: 91f.), „which hands over the problem of social change in its historical dimensions to an ally and complement of formal sociology – philosophical sociology – may strike modern readers as the metaphysician’s evasion of empirical issues“. Und an anderer Stelle, ebenfalls mit Sicht auf Simmel: „What is of real interest is that the choice of object makes formal sociology, in principle, immune to the predicament that plagues much of modern sociology, that is, the conspicuous cleavage between the theory of social structures and the theory of social change“ (ebd. 1965: 87)

- Kaegi, D., 2002: Davos und davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer. S. 67–105 in: D. Kaegi / E. Rudolph (Hrsg.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Felix Meiner.
- Krois, J.M., 2002: Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt? S. 234–242 in: D. Kaegi / E. Rudolph (Hrsg.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Felix Meiner.
- Krois, J.M., 2002: *Philosophy of Culture and Cultural Studies: Ernst Cassirer and the Paradigm Change in the „Humanities“*. S. 19–31 in: G. Foss / E. Kasa (Hrsg.), *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences*, Kristiansand AS: Norwegian Academic Press (Kulturstudier nr. 22).
- Küker, A., 2002: *Transformation, Reflexion und Heterogenität. Eine Untersuchung zu den Deutungsperspektiven der Kunst in der Philosophie Ernst Cassirers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kuhn, T.S., 1976: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lenk, K., 1987: *The Tragic Consciousness of German Sociology*. S. 57–75 in: V. Meja / D. Misgeld / N. Stehrs (Hrsg.), *Modern German Sociology*, New York: Columbia University Press.
- Lichtblau, K., 1996: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marx, W., 1988: *Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?* S. 75–88 in: H.-J. Braun / H. Holzhey / E.W. Orth (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Milner, A., 1996: *Literature, culture and society*, London: UCL Press.
- Motzkin, G., 2002: *The Ideal of Reason and the Task of Philosophy: Cassirer and Heidegger at Davos*. S. 26–35 in: D. Kaegi / E. Rudolph (Hrsg.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Felix Meiner.
- Orth, E.W., 1988: *Zugänge zu Cassirer. Eine Einleitung*, S. 7–11 in: H.-J. Braun / H. Holzhey / E.W. Orth (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Østerberg, D., 2002: *Cassirer and Recent Constructivist Sociology: An Assessment*. S. 79–92 in: G. Foss / E. Kasa (Hrsg.), *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences*. Kristiansand AS: Norwegian Academic Press (Kulturstudier nr. 22).
- Paetzold, H., 2002: *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Paetzold, H., 2002: *Culture and Critique: Cassirer and the Frankfurt School*. S. 57–77 in: G. Foss / E. Kasa (Hrsg.), *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences*. Kristiansand AS: Norwegian Academic Press (Kulturstudier nr. 22).
- Schwemmer, O. (2002): *Ereignis und Form. Zwei Denkmotive in der Davoser Disputation zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer*. S. 48–66 in: D. Kaegi / E. Rudolph (Hrsg.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Felix Meiner.
- Schwingel, M., 1995: *Pierre Bourdieu. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Simmel, G., 1992 (1894–1900): *Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900. Gesamtausgabe Band 5*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tenbruck, F.H., 1965: *Formal Sociology*, in: K.H. Wolff (Hrsg.), *Essays on Sociology, Philosophy & Aesthetics by Georg Simmel et al.* New York: Harper & Row.
- Vogl, T., 1999: *Die Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer*, Hamburg: Meiner.
- Voigt, F., 2000: *Kultur und Bildung bei Georg Simmel, Ernst Cassirer und Adolf Harnack*. S. 179–200 in: D. Korsch / E. Rudolph (Hrsg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur*. Tübingen: Mohr.
- Wagner, P., 1995: *Soziologie der Moderne*. Frankfurt/New York: Campus.
- Wirkus, B., 1996: *Deutsche Sozialphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wiss. Buchges.

Autorenvorstellung: Christine Magerski, geb. 1969 in Wittenberge. Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft und Geschichte in Berlin (FU); Promotion an der Monash University in Melbourne, Australien. Von 2002–2004 Lehrbeauftragte an der Humboldt Universität zu Berlin; seit 2004 DAAD-Lektorin an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb, Kroatien.

Forschungsschwerpunkte: Literatur- und Kultursoziologie, Wissenschaftsgeschichte der Geistes- und Sozialwissenschaften, Theoriegeschichte.

Wichtigste Publikationen: *Die Konstituierung des literarischen Feldes in Deutschland nach 1871. Berliner Moderne, Literaturkritik und die Anfänge der Literatursoziologie*. Tübingen 2004. *Reaching Beyond the Supra-historical Sphere*, S. 21–29 in: J. Browitt / B. Nelson (Hrsg.), *Practising Theory. Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production*. New York 2004.