

# Die Zerbrechlichkeit der Realität – Luc Boltanski im Gespräch mit Juliette Rennes und Simon Susen\*

zeitschrift  
**diskurs**

[www.diskurs-zeitschrift.de](http://www.diskurs-zeitschrift.de)

Ausgabe 2  
Die Praxis der Kritik

Kontakt zum Übersetzer  
[cscheper@inef.uni-due.de](mailto:cscheper@inef.uni-due.de)

Erschienen  
Januar 2018

Übersetzung Christian Scheper

*Luc Boltanski ist Soziologe und Directeur d'études am École des Hautes Études en Sciences Sociales. Er ist 1940 geboren und hat 15 Bücher geschrieben, die auf diversen Feldstudien basieren und disziplinäre Grenzen überschreiten: Pflege, Reproduktion, Abtreibung, die Arbeitswelt der Führungskräfte [cadres], humanitäre Fragen und Management – um nur einige seiner Themen zu nennen. Seine Soziologie konzentriert sich auf die Analyse normativer Ordnungen und die Ressourcen, die menschliche Akteure mobilisieren, um gesellschaftliche Übereinkünfte aufrechtzuerhalten oder herauszufordern. Die Debatten, die sein pragmatischer Wandel ausgelöst hat, haben einen tiefgreifenden Einfluss auf die gegenwärtige Soziologie – sowohl innerhalb als auch außerhalb Frankreichs. Seine intellektuelle Stoßrichtung ist geprägt von Zweifeln, methodologischen Korrekturen und theoretischen Verschiebungen. Sie zeigen, dass der Soziologe Luc Boltanski empfänglich für die Konstruktionsprozesse und Unsicherheiten des gesellschaftlichen Lebens ist.*

---

\* Ursprüngliche Veröffentlichung: Luc Boltanski, Juliette Rennes und Simon Susen (2010) „La fragilité de la réalité. Entretien avec Luc Boltanski. Propos recueillis par Juliette Rennes et Simon Susen“, *Mouvements* 64: 149–164. Das Interview wurde von Juliette Rennes und Simon Susen in den Räumen der Groupe de Sociologie Politique et Morale (10 Rue Monsieur-le-Prince, 75006 Paris, France) am 1. September 2010 geführt. Es erschien in einer englischen Fassung (übersetzt von Simon Susen) in Simon Susen and Bryan S. Turner (2014) *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*, London: Anthem Press. Ergänzende Literaturhinweise in den Endnoten wurden zum großen Teil von der englischen Fassung übernommen. Der Übersetzer und die diskurs-Redaktion bedanken sich für sehr hilfreiche Vorschläge und Korrekturen bei Simon Susen, der die erste Fassung der Übersetzung kritisch gegengelesen hat, und bei Noé le Blanc von *Mouvement* für die Möglichkeit zur Veröffentlichung der deutschen Fassung.

**Mouvement:** Seit den 1980ern wird die von Ihnen vertretene Soziologie als „pragmatisch“ bezeichnet. In *Soziologie und Sozialkritik* (Boltanski 2010 [2009]) verwenden Sie diesen Ausdruck in Bezug auf die individuellen und kollektiven Arbeiten im Rahmen der von Ihnen gegründeten Groupe de Sociologie Politique et Morale (GSPM). War die *sprachwissenschaftliche Pragmatik* eine wichtige Inspiration für Ihre Arbeit?

**Luc Boltanski:** Zunächst möchte ich betonen, dass die Auffassung, unser Projekt könne als „pragmatische Soziologie“ bezeichnet werden, ursprünglich nicht von Mitgliedern der GSPM – am wenigsten von mir –, sondern von Leuten *außerhalb* unserer Forschungsgruppe vertreten wurde. Persönlich habe ich nie versucht, meine empirischen Studien mit einem bestimmten, klar definierten theoretischen Ansatz zu identifizieren. Vielmehr *verstehe ich theoretisches Arbeiten als ein endloses Bemühen, bei dem Unzulänglichkeiten auf keinen Fall verborgen bleiben sollten*. Meine Zurückhaltung in dieser Hinsicht kommt vor allem daher, dass ich mir der schädlichen Wirkung eines bestimmten soziologischen Dogmatismus sehr bewusst bin. Dieser war in den späten 1970ern gängig und führte dazu, dass einige WissenschaftlerInnen ihre Analysen – unabhängig vom Forschungsgegenstand – in einen Bourdieuschen Rahmen einbetteten, der tatsächlich aber viel *weniger* rigide war, als die allzu schematischen Anwendungen vermuten lassen würden.

Dennoch, um Ihre Frage zu beantworten, möchte ich betonen, dass über die Jahre der *Pragmatismus* eine *Schlüsselrolle* in der Entwicklung meiner Arbeit gespielt hat – vor allem die sprachwissenschaftliche Pragmatik, die mich in den 1980ern stark beeinflusst hat, aber auch verschiedene pragmatistische Strömungen der amerikanischen Soziologie, die vom philosophischen Pragmatismus beeinflusst waren. Das Vorbild der Linguistik – die, wenn es nach einigen „Puristen“ geht, in einem eher metaphorischen Sinne zu verstehen ist – ist in dem von mir vorgeschlagenen Ansatz allgegenwärtig. Ich denke, dass dies in meinem kürzlich erschienen Buch *Soziologie und Sozialkritik* ziemlich offensichtlich ist. Übrigens ist das einer der Gründe dafür, dass ich das Buch meinem Bruder Jean-Élie gewidmet habe. Er ist Sprachwissenschaftler, und von ihm habe ich die wenigen Dinge gelernt, die ich über dieses Forschungsgebiet weiß.

**Mouvement:** Wenn Sie ihren Ansatz rückblickend betrachten, wie stark haben Sie auf Pierre Bourdieus Schlüsselkonzepte wie „Habitus“, „Feld“ und „Kapital“ aufgebaut?

**Luc Boltanski:** Das Paradoxe ist, dass ich während der sieben Jahre – zwischen 1969 und 1975 – meiner alltäglichen Arbeit mit Bourdieu am Centre de Sociologie Européenne (CSE, gegründet von Pierre Bourdieu) – wenn ich es so sagen darf – weniger „Bourdiesianer“ war als die Anderen: Während der Arbeit mit ihm wurde ich Zeuge der Entstehung seiner Konzepte, zu denen ich meinen kleinen Beitrag leistete, wann immer es mir möglich war. Ich war mit einem Prozess von Versuch

und Irrtum und auch ständigen Überarbeitungen konfrontiert, die eben Teil der Forschung sind. Daher betrachtete ich seine Konzepte nie als „starr“ oder „fertig“. Tatsächlich arbeitete ich mit jemandem zusammen, der hinsichtlich seiner Instrumente und Interpretationen viel *flexibler* und *eklektischer* war, als man glauben würde, wenn man sein theoretisches Rahmenwerk oder die Arbeit seiner Anhängerschaft betrachtet: er bewunderte Sartre und Nietzsche; er hatte mit Leidenschaft Austin und Goffman gelesen; er war sehr interessiert an Ethnomethodologie... Und ich arbeitete in einem konzeptionellen Rahmen, der sich noch in der Entstehung befand. Für mich war zum Beispiel das Konzept des „Habitus“ immer sowohl interessant als auch umstritten. Ich würde sagen, dass dieses Konzept eine Antwort auf ein sehr wichtiges soziologisches Problem liefert: Wie können wir zwei Ebenen der Analyse verbinden, die normalerweise voneinander getrennt werden, nämlich die „*phänomenologische Ebene*“ und die „*strukturelle Ebene*“, „das *Mikro*“ und „das *Makro*“? Man könnte sagen, dass uns das Konzept des Habitus erlaubt, von *der Welt, wie sie „innerhalb“ bestimmter Situationen erscheint* (in der Akteure etwas vollführen, erfinderisch, kreativ und einzigartig sind) in *die Welt eines externen Standpunktes* zu wechseln, in der eine Logik der Reproduktion, der Beschränkung und der Struktur betont wird. Darüber hinaus ermöglicht uns das Konzept des Habitus, der Existenz einer herrschenden Klasse Rechnung zu tragen, die ihre Interessen verteidigt und eine Reihe von Werten und Handlungsweisen teilt, ohne dabei den beschränkenden Implikationen einer Verschwörungstheorie zu verfallen (Boltanski 2012).

Allerdings scheint mir das Habitus-Konzept vorwiegend auf der *Cultural Anthropology* zu basieren, die den ersten disziplinären Ansatz darstellt, um das Verhältnis zwischen dem „Charakter“ individueller *Subjekte* und dem „Charakter“ der sie umgebenden *Kultur* zu problematisieren. Ich denke hier zum Beispiel an Ralph Lintons *The Cultural Background of Personality* (Linton 1999 [1947]) oder Ruth Benedicts *Patterns of Culture* (Benedict 1961 [1934]). Bourdieu hat dieses Thema aufgegriffen und es auf die Frage sozialer Klassen bezogen. Ich sehe die Auffassung, man könne „Kulturen“ eng eingrenzen, indem man ihnen einen bestimmten „Charakter“ zuweise, mit Skepsis. Vor allem aber scheint es mir nach wie vor hochproblematisch zu sein, dass das Konzept des Habitus nicht in der Lage ist, der *Unsicherheit* des gesellschaftlichen Lebens Rechnung zu tragen. Innerhalb der soziologischen Gruppe, mit der ich meine Ideen in den 1970ern entwickelte, wurde das Habitus-Konzept üblicherweise verwendet, um *Handlungsmuster* zu erklären. Es verlieh Soziologen die Autorität zu sagen: „Klar, deshalb!“ Aber diese Position unterschätzt die Bedeutung anderer Faktoren, die eine wichtige Rolle in der Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens spielen – vor allem solche Faktoren, die von der *Struktur der Situation* abhängen, wie es Erving Goffman auf so großartige Weise analysiert hat. Es ist genau die *Vielzahl an Gründen*, die herangezogen werden können, um dem „was passiert“, Bedeutung zu verleihen; Gründe, die – offensichtlich – *kontextabhängig* sind.

**Mouvement:** Würden Sie also sagen, dass die Tendenz, die Unsicherheit des gesellschaftlichen Lebens zu unterschätzen, vor allem aus einer *beschränkten Verwendung* des Habitus-Konzeptes als Erklärungsschablone resultiert und weniger aus dem Konzept selbst?

**Luc Boltanski:** Ohne jeden Zweifel beziehen sich meine Vorbehalte auf die tatsächlichen und möglichen Formen des *Missbrauchs* des Habitus-Konzeptes. Allgemeiner betrachtet scheint mir aber, dass sich mein Ansatz grundlegend von den Arbeiten der Mitglieder des Centre de Sociologie Européenne unterscheidet, vor allem hinsichtlich meines Verständnisses soziologischer Forschung. Ich würde sogar sagen, dass ihr Verständnis von Wissenschaft ein newtonsches war: Es basierte auf der Überzeugung, *wissenschaftliches Handeln habe das Ziel, Unsicherheit zu reduzieren*. Nach meiner eigenen Auffassung hingegen ist eine der Hauptaufgaben der Soziologie, die *Bedeutung von Unsicherheit im gesellschaftlichen Leben* zu zeigen. In dieser Hinsicht sollte Wissenschaft nicht versuchen, Widersprüche zu reduzieren, sondern dazu beitragen, sie sichtbar zu machen und zu zeigen, wie Leute mit ihnen umgehen oder an ihnen scheitern.

**Mouvement:** Gibt es Studien oder bestimmte Forschungsgegenstände, die zur dieser Abweichung beigetragen haben?

**Luc Boltanski:** Einen entscheidenden Paradigmenwechsel stellte meine Forschung über Führungskräfte [*cadres*] (Boltanski 1987 [1982]) dar. Vor diesem Wandel war ein wichtiger Bestandteil meiner Arbeit mit Bourdieu, die Gegenstände nicht so zu nehmen, wie sie sich in der sozialen Welt präsentierten, sondern bestimmte Elemente zu konstruieren, also passend zu einer gedanklich vorformulierten Forschungsfrage zu selektieren. Das Hauptrisiko in diesem Prozess ist, dass man findet, wonach man von Anfang an gesucht hat. Genauso verhält es sich, wenn man sich auf einen Forschungsprozess einlässt, der auf Kodieren basiert – dabei produziert man bereits weitgehend die Ergebnisse. Als ich zum Beispiel mit Pascale Maldidier an Zeitschriften wie *Science et vie* und *Psychologies* arbeitete, konstruierten wir einen Gegenstand, der definiert war als „die Zeitschriften durchschnittlicher Kultur“ (Boltanski und Maldidier 1977). Wir kreierten also ein Konzept, das auf einer Hypothese der wissenschaftlichen Vulgarisierung aufbaute, angepasst an eine soziologische Theorie der Mittelschichten.

In der Forschung zu den *cadres* ging ich anders vor. Die Entstehung dieses Forschungsthemas war teilweise zufällig, weil ich ein Interesse an der Situation der autodidaktischen Führungskräfte bei IBM entwickelte, die sich plötzlich damit konfrontiert sahen, überflüssig geworden zu sein. Mir wurde die enorme gesellschaftliche und berufliche *Diversität* dieser Führungsriege bewusst, und ich musste sie definieren. Es ergab sich daher für mich die Aufgabe, eine Genealogie über die Entstehung einer sozialen Gruppe zu entwickeln. Ich musste mich vom soziolo-

gischen Ansatz befreien, der vom Konzept des Habitus inspiriert war, schlicht weil die Vielfalt der Leute, die ich erforschte, nicht auf einen gemeinsamen Habitus reduziert werden konnte. Natürlich hatte ich es mit einer sozial konstruierten Gruppe zu tun, aber sie war nicht durch den deduktiven Prozess soziologischer Analyse konstruiert. Anders gesagt: Ich begab mich nicht mit einer klaren Vorstellung von einer „realen Gruppe“ in den Forschungsprozess, deren Zusammensetzung dem Schema soziologischer Kategorien entsprochen hätte (z. B. „die autodidaktischen Ingenieure“, die eine Karriere und einen relativ homogenen Habitus aufweisen). Ich untersuchte eher die Gründung einer sozialen Gruppe, die empirisch existierte und deren Existenzweise nicht durch einen Habitus strukturiert war. Es war wichtig zu verstehen, inwiefern diese soziale Gruppe gleichzeitig *nicht existierte* (da sie das Ergebnis einer politischen Konstruktion darstellte) und doch *existierte* (da Führungskräfte auf Grundlage ihrer gemeinsamen Interessen, Verbindungen usw. kategorisiert werden können).

**Mouvement:** Dies klingt wie eine *phänomenologische Interpretation* der Welt: Die gesellschaftliche Realität existiert, insofern menschliche Akteure ihr Bedeutung zuweisen?

**Luc Boltanski:** Ja, aber es drückt sich darin auch eine *politische* – wenn man so will, *marxistische* – Haltung aus: entscheidend war es, den bekannten marxischen Aphorismus „[d]ie Menschen machen ihre eigene Geschichte“ ernst zu nehmen. Daher verfolgte ich die Entstehung dieser Gruppe bis zu den Auseinandersetzungen von 1936 zurück, zu der Gründung von Gewerkschaften und spezifischen Veränderungen des Kapitalismus. Die Idee war es, die Genese dieser Gruppen zu analysieren, und zwar nicht durch die Verwendung von gruppenexternen Kategorien, sondern durch die *Untersuchung, wie sich diese Gruppen selbst definierten*. Methodologisch betrachtet war das nicht gerade neu, aber verglichen mit dem, was in dieser Zeit am Centre de Sociologie Européenne gemacht wurde, war es eine andere Art zu forschen. In dieser Zeit begann ich, mich für die Konzepte des „Streitfalles“ [affaire], des „Disputs“ [dispute] und der „Denunzierung“ [dénonciation] zu interessieren. Dieses Interesse wurde nicht nur von den Konflikten der Führungskräfte, die von ihren Unternehmen überflüssig gemacht wurden, geweckt, sondern auch von der Art und Weise, in der es möglich wurde, Parallelen zwischen ihren Geschichten und den Krisen, Konflikten und Prozessen der Ausgrenzung zu ziehen, die in meinem eigenen Arbeitsumfeld Mitte der 1970er-Jahre stattfanden. Sowohl aufgrund meiner Feldforschung *als auch* meiner eigenen Erfahrungen dachte ich häufig, ich hätte eine Untersuchung der Dynamiken von Dissidenz innerhalb bestimmter sozialer Gruppen durchführen können. Ein Beispiel war die Kommunistische Partei, vor allem die Rolle ihrer Dissidenten und der ausgeschlossenen Mitglieder. Genau genommen ist dies ein Thema, das mich immer noch interessiert: wie sich eine Welt, die – von innen – als ein Raum der *Solidarität und der Begeisterung* erfahren wird, dramatisch verändern kann und die – von außen – als Raum

der *Gewalt und der Exklusion* wahrgenommen wird. Besonders interessant dabei ist, wie DissidentInnen von der *Partizipation* in einer Logik des Ausschlusses zur *Denunzierung* derselben Logik wechseln können.

**Mouvement:** Ihr Artikel zur Denunzierung erschien 1984 (Boltanski, Darré und Schiltz 1984). In diesem Jahr trugen Sie auch zur Gründung der *Groupe de Sociologie Politique et Morale* bei. War das eine „programmatische“ Arbeit?

**Luc Boltanski:** Ja und nein. Als ich den Artikel über die Grenzen zwischen gesellschaftlich anerkannten Formen der Denunzierung von Ungerechtigkeit und als „abnormal“ (z. B. paranoisch) geltenden Formen schrieb, sah ich dies als Möglichkeit, die Arbeiten zur Bedeutung klassenspezifischer Unterschiede in Agenda-Setting-Prozessen zu ergänzen – nicht sie zu widerlegen. Dies war eine Zeit – zu Beginn von François Mitterands Präsidentschaft –, in der die *Lois Auroux* eingeführt wurden, d. h. eine Reihe von Gesetzen, die eine grundlegende arbeitspolitische Wende in Frankreich bedeuteten, vor allem im Hinblick auf eine größere Teilhabe von ArbeitnehmerInnen an Entscheidungsprozessen in Unternehmen und der „Schaffung des Rechtes der Arbeitnehmerinnen, ihre Meinung über Arbeitsbedingungen zu äußern“. Ich wollte zeigen, dass es neben den sozialen Ungleichheiten, die das Recht auf freie Meinungsäußerung beeinflussen, auch Normen gibt, die einen Einfluss auf die Denunzierung von Ungerechtigkeit haben.

Was die GSPM betrifft, so wurde sie nicht direkt als unabhängiges Forschungszentrum mit ordentlicher Finanzierung eingerichtet; am Anfang war es nur eine kleine Forschungsgruppe innerhalb des CSE, zu deren Mitgliedern Laurent Thévenot, Alain Derosières, Michael Pollak und andere gehörten. Eines ihrer Kernziele war das Studium der *Normativität des gesellschaftlichen Lebens*; daher die Beschreibung als „Soziologie der Moral“, was auch eine Referenz auf Albert Hirschman war, vor allem in Bezug auf sein kleines Buch *L'économie comme science morale et politique* [Die Ökonomie als moralische und politische Wissenschaft] (Hirschman 1984), welches 1984 erschienen war.

**Mouvement:** Kürzlich, in *Rendre la réalité inacceptable* [Die Wirklichkeit inakzeptabel machen] (Boltanski 2008) und in *Soziologie und Sozialkritik* (Boltanski 2010 [2009]), haben Sie sich auf die Möglichkeit konzentriert, wie sich zwei unterschiedliche Aspekte Ihrer Arbeit gegenseitig befruchten können: einerseits die „*kritische Soziologie*“, vertreten vor allem von Mitgliedern des CSE; andererseits die „*pragmatische Soziologie der Kritik*“, die Sie am GSPM entwickelt haben. Wie Sie gezeigt haben, beschäftigen sich die Kritische Theorie und die kritische Soziologie im Kern mit der Akzeptanz von Dominanz durch die Dominierten selbst. Konzepte wie „falsches Bewusstsein“, „Entfremdung“, „Illusion“ und „Missachtung“ wurden von diesen Denktraditionen verwendet, um die gesellschaftlichen Prozesse zu erklären, die diese Akzeptanz überhaupt möglich machen. Sie scheinen vorzuschlagen, dass diese Konzepte der „*kritischen Fähigkeit*“ der dominierten Gesellschaftsgruppen

nicht gerecht werden. Aber wie ist es dann möglich, der *Akzeptanz der gesellschaftlichen Ordnung* Rechnung zu tragen? Das scheint eine Frage zu sein, der Sie sich in jüngeren Arbeiten nicht wirklich widmen. Angesichts der relativen Einheit dominanter Gruppen mag die Fragmentierung dominierter Gruppen der Grund für das Ausbleiben von Aufständen sein, nicht aber für ihre Bereitschaft, die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung zu bestätigen – zum Beispiel durch konservative Wahlentscheidungen. Wie können wir eine Theorie der Dominanz entwickeln, ohne auf das Konzept der Entfremdung aufzubauen? Im Grunde scheint diese Frage zu suggerieren, dass wir eine Art „pragmatische Soziologie der Dominanz“ brauchen.

**Luc Boltanski:** Es stimmt, dass dies ein sehr kompliziertes Problem ist, das ich in *Soziologie und Sozialkritik* unzureichend behandle. Ein zugrunde liegendes Thema des Buches – ein Thema, das so komplex ist, dass es als eigenständiges Forschungsthema angesehen werden kann – ist das Verhältnis zwischen der gesellschaftlichen Akzeptanz von Dominanz und der Nachfrage nach relativer Kohärenz. Es ist schwer, im Widerspruch zu leben, in der Revolte. Es gibt natürlich Kräfte, die uns an Kohärenz glauben lassen, und politische Manager, die den Leuten versprechen, es sei absolut möglich, diese Kohärenz zu verwirklichen. In der Arbeitswelt kann man die Akzeptanz von Dominanz im Verhältnis zum *Bedarf nach Kohärenz* verstehen. Wenn jemand Vertragsarbeit leistet, die er oder sie nicht gutheißt, schlicht um den Lebensunterhalt zu bestreiten, so wird er oder sie anfangen zu realisieren, dass etwas nicht stimmt, dass das Ganze keinen Sinn hat, dass es bedeutungslos ist. Wenn dieser Mensch allerdings ein paar Jahre mit diesem Job weitermacht, so mag er oder sie zu der Ansicht gelangen, dass es eigentlich gar nicht so schlecht ist und dass tatsächlich die eine oder andere positive Seite an der Arbeit zu finden ist. Der Grund hierfür ist, dass *es unmöglich ist, in permanentem Widerspruch zu leben*.

**Mouvement:** Meinen Sie damit, dass wir es mit einer Art „Realismus“ zu tun haben?

**Luc Boltanski:** Ja, im Prinzip wäre „Realismus“ eine Möglichkeit, den Begriff der „Illusion“ so umzudefinieren, dass er aus Sicht der Akteure selbst Sinn ergeben würde. Wenn man ihr Verhalten durch den Verweis auf „Illusion“ charakterisieren, dann trifft man im Grunde auf problematische Annahmen über sie: Man erzählt den Leuten, sie seien schön – und sie glauben es; man täuscht etwas vor, und sie glauben, es sei wahr – und so weiter. Mir scheint allerdings, dass wir untersuchen sollten, wie die Menschen gute Gründe – die es ihnen ermöglichen, ihrer Welt Kohärenz *zuzuschreiben – konstruieren* und wie sie, wenn sie mit der Realität konfrontiert werden, bestimmte Bestandteile *auswählen*, die Sinn zu ergeben scheinen. Wie Herbert Marcuse glaube ich, dass Menschen eindimensional werden, um kohärente Leben führen zu können, also um überleben zu können. Aus meiner Sicht muss sich die Soziologie diesen Konstruktionen widmen, die den Eindruck von Ordnung ermöglichen. Sie muss dies allerdings auf eine Weise tun, die den

Leuten keine Ordnung aufzwingt, die sie nicht selbst entwickelt haben. Was wir brauchen, ist *eine Wissenschaft unvollkommener Ordnungskonstruktionen, eine Wissenschaft der „Assemblages“*.

**Mouvement:** Die Frage der Beteiligung der Menschen an der Konstruktion der sozialen Ordnung ist eng verknüpft mit der Frage nach dem Unterschied zwischen dem Wissen, das von *normalen Akteuren* entwickelt wird, und dem Wissen, das die *Soziologie* produziert – d. h. mit der Frage nach dem epistemischen Unterschied zwischen „*alltäglichem Wissen*“ und „*wissenschaftlichem Wissen*“. Unbestreitbar war dies schon immer ein zentrales Thema soziologischen Denkens, erkennbar an der Bedeutung, die es dem Konzept der Kritik beimisst. Wie gehen Sie in Ihrer aktuellen Arbeit mit dem Unterschied zwischen „*alltäglichem Wissen*“ und „*wissenschaftlichem Wissen*“ um?

**Luc Boltanski:** Ich denke, dass in vielerlei Hinsicht die Arbeit in der Soziologie Ähnlichkeit mit der Arbeit in der Linguistik hat: Wir sind mit der Aufgabe konfrontiert, auf Grundlage der *Erfahrungen* der Leute zu beleuchten, zu rekonstruieren und zu systematisieren, was sie durchleben und was sie wissen oder was sie denken zu wissen. Von einem politischen Standpunkt aus ist mein Ansatz nahe an Proudhons Art der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft. Für Proudhon ist es die Aufgabe „*revolutionärer Theoretiker, aus Praktiken sozialer Klassen diejenigen Ideen herauszukristallisieren, die implizit in ihren Handlungen enthalten sind*“, wie es Pierre Ansart so hervorragend in einer Studie mit dem Titel *The Sociology of Proudhon* ausgedrückt hat (Ansart 1967). Wir haben es allerdings mit einer „*Dialektik*“ zu tun, insofern als menschliche Praktiken von ihren theoretischen Repräsentationen geprägt sind. Diese Perspektive wird mit großer Klarheit in *De la capacité politique des classes ouvrières* [Zur politischen Kapazität der Arbeiterklassen] (Proudhon 1867) entwickelt, welches nach Proudhons Tod veröffentlicht wurde. In gewisser Weise bot die frühe Frankfurter Schule eine Theorie des Wissens an, die in die gleiche Richtung ging, da eine enge Verbindung zwischen den Wissenskonstruktionen der Menschen und ihren Erfahrungen in der Welt angenommen wurde. Diese Grundannahme unterliegt etwa Max Horkheimers berühmter Unterscheidung zwischen „*traditioneller Theorie*“ und „*kritischer Theorie*“ (Horkheimer 1976 [1937]). Und doch wird Realität nicht nur durch *Erfahrungen* geformt; sie ist auch ein Konstrukt einer Reihe von *Strukturen*, die von Gesellschaften errichtet wurden, wie etwa das Beispiel der Schaffung eines Nationalstaates deutlich macht. Selbst wenn er sich dem direkten Erfahrungshorizont entzieht, so ist der Nationalstaat doch an der Entfaltung des Alltagslebens der Menschen beteiligt. In einem kleinen Dorf in Lozère sind die EinwohnerInnen den Konsequenzen von politischen Entscheidungen, die weit weg von ihnen getroffen wurden, ausgesetzt; die Postfiliale ist aufgrund von europäischen Politikentscheidungen geschlossen, ihre Landwirtschaft wird vom Staat subventioniert, und sie kaufen Produkte aus China – um nur ein paar Beispiele zu nennen. Darum darf die Soziologie nicht damit auf-



hören, sich sowohl mit der Ebene der *Erfahrungen und Singularitäten* als auch mit der Ebene der *Strukturen und Totalität* auseinanderzusetzen. Eines der ursprünglichen Projekte der Soziologie der Kritik war es, die Kritische Theorie in Richtung der frühen Frankfurter Schule zu rekonstruieren – eine paradigmatische Richtung, in deren Kern die *Dialektik einer Realität der Singularität und der Konstruktion von Totalität* liegt.

**Mouvement:** Was meinen Sie mit „Singularität“? Die singulären Erfahrungen der Leute?

**Luc Boltanski:** Ja, genau. Zum Beispiel habe ich durch die Arbeit zur soziologischen Rolle von Kritik versucht zu zeigen, wie Akteure nach Elementen in singulären Erfahrungen suchen, die es ihnen ermöglichen, die Realität in Frage zu stellen. Darüber hinaus habe ich untersucht, wie sie sich auf diese Erfahrungen stützen müssen, wenn sie auf andere Situationen Bezug nehmen und dabei in Konstruktionsprozesse eintauchen, die sie zwingen, eine Perspektive der *Totalität* einzunehmen. Damit das passiert, müssen sie *Äquivalente* herstellen. Es scheint mir, als müsste eine „gerechte“ Kritik, die nicht nur wirksam, sondern auch an ihr Objekt angepasst ist, diese *Verknüpfung von Singularität und Totalität* möglich machen.

Die Kritik, die unsere Aufmerksamkeit auf einzelne Fälle richtet (z. B. der Aufruf zu Solidarität, der uns durch einen einzelnen „unglücklichen“ Fall betroffen macht) stellt nicht die soziale Ordnung als Ganze in Frage. (Übrigens, dieses Thema erinnert mich oft an einen berühmten Satz von Helder Pessoa Câmara, einem der Gründer der „Befreiungstheologie“: „Wenn ich mich um die Armen kümmere, dann nennen sie mich einen Heiligen; wenn ich aber über die Ursachen von Armut nachdenke, dann werfen sie mir vor, Kommunist zu sein.“) Dagegen scheint zunächst eine Kritik stark zu sein, die zu schnell in die Richtung der Totalität springt und Singularität in übermäßige Äquivalenzformen presst (z. B. wenn jemand, der in der Dominikanischen Republik Zuckerrohr schneidet, mit einem Briefträger in Clermont-Ferrand gleichgesetzt wird), da sie mit Fragmentierung bricht und für Mobilisierung im großen Rahmen eintritt. Sie riskiert allerdings, schnell an Schärfe zu verlieren, weil Akteure ihre eigenen Erfahrungen, die immer singulär sind, nicht mehr im kritischen Diskurs wiederfinden. So kommt Heuchelei zustande. Wir müssen tatsächlich nicht besonders weit weggehen – nehmen wir etwa die Heuchelei der Kommunistischen Partei Frankreichs in den 1950ern bis 1970ern, die Angst hatte, die Arbeiterklasse zu zersplittern, und alles tat, um die Besonderheiten der Erfahrungen von Frauen mit ihrer Stellung in der Gesellschaft zu ignorieren.

**Mouvement:** Es scheint, als liefe das Problem von *Singularität und Totalität* mit einem anderen Kernproblem in der Auseinandersetzung mit der Rolle von Sozialkritik in der Soziologie zusammen: dem Verhältnis von *Immanenz und Transzendenz*. Inspiriert durch die kritischen Studien der Frankfurter Schule, insbesondere Ador-

nos *Negative Dialektik* (Adorno 1966), konzentrieren sich viele Arbeiten auf die widersprüchliche Position der Soziologin, die, um zur Gesellschaftskritik beizutragen, versucht, eine *externe* oder *transzendente* Position gegenüber der menschlichen Welt einzunehmen, dabei aber gleichzeitig als *historisch situiertes* Subjekt in den Widersprüchen ihrer Umwelt gefangen ist. Man bekommt den Eindruck, als hätten Sie sich nicht wirklich mit diesen Problemen auseinandergesetzt.

**Luc Boltanski:** Das stimmt. Und ich würde sagen, dass dies an meiner Skepsis gegenüber bestimmten Formen der sozialen Wissenstheorien liegt, vor allem einer Art von theoretischer Rahmung, die auf „wissenschaftliche Reflexivität“ in der Analyse von Prozessen der Wissensproduktion setzt. Zum Beispiel hat mich der Ruf nach selbstkritischer Analyse in der Soziologie oder seitens der Ego-Anthropology nie überzeugt, die beide auf der Annahme aufbauen, man könne sich nicht vom sozialen Rahmen der eigenen gesellschaftlichen Erfahrungen distanzieren. Aus dieser Perspektive kann man nicht über das Volk der Bambara sprechen; alles, über das man sicher sprechen kann, ist die eigene *Beziehung* zu ihnen. Ich habe mich immer an der leicht *narzisstischen* Dimension dieser „reflexiven“ Ansätze gestört, aber vielleicht erklärt diese Skepsis meine sozialen Abneigungen... oder gar meine persönlichen Abneigungen!

Aber im Ernst, ich denke, dass die *Analogie zwischen Soziologie und Psychoanalyse*, die dieser Haltung oft zugrunde liegt, falsch ist. Soziologie ist nicht gleichbedeutend mit einer Art von Psychoanalyse, die soziale Positionen berücksichtigt. Es ist unangemessen, dass (wie im Fall der Psychoanalyse mit dieser Zeremonie der Initiation, die LacanianerInnen als „*la passe*“ bezeichnen) ProfessorInnen – die im Verhältnis zu ihren Studierenden eine Machtposition einnehmen – sich selbst das Recht einräumen, die TutorInnen und RichterInnen über die selbst-reflexiven Arbeiten ihrer Studierenden zu sein – Aufgaben, die diese selbst erfüllen sollen.

**Mouvement:** Wenn man ein Interesse an der soziohistorischen Einbettung aller epistemischen Prozesse hat, so muss man nicht unbedingt eine selbstkritische Analyse durchführen, um die eigene soziobiographische Stoßrichtung zu rekonstruieren und sich selbstreflexiv in Beziehung zum Forschungsgegenstand zu setzen. Vielmehr impliziert dieses Interesse an epistemischen Prozessen, dass man das Ziel habe, die normativen und historisch spezifischen Referenzpunkte zu beleuchten, auf deren Grundlage man Objekte des Wissens konstruiert. Aber diese reflexive Aufgabe ist kein Ausgangspunkt der Arbeiten am GSPM, oder?

**Luc Boltanski:** Nun, ich unterstütze schon eine Art von Reflexivität, aber sicher nicht in Form einer selbstkritischen Analyse der Forschenden. Selbst-Objektivierung kann für sich genommen auch interessant sein, aber ich sehe sie nicht als Vorbedingung für Forschung. Im Grunde verteidige ich eher die Bedeutung eines „Labors“ in den Sozialwissenschaften – also das Zusammenspiel von methodologi-

schen Verfahren, Instrumenten und Beschränkungen, die einer reinen und einfachen Projektion von Begehren [désir] im Weg stehen.

**Mouvement:** *Soziologie und Sozialkritik* ist das Ergebnis einer Reihe von Vorlesungen, die sie auf Einladung von Axel Honneth in Frankfurt gehalten haben. Interessanterweise scheint dieses Buchprojekt jedoch von dem Versuch motiviert zu sein, einen Dialog eher mit der kritischen Soziologie Pierre Bourdieus als mit den aktuellen Arbeiten der Frankfurter Schule zu eröffnen. In den letzten Jahren haben Sie zahlreiche Diskussionen mit Axel Honneth geführt. Inwieweit war seine Theorie der Anerkennung (Honneth 1994) eine Inspirationsquelle für Sie?

**Luc Boltanski:** Ich hatte zahlreiche Male bemerkenswert fruchtbaren Austausch mit Honneth, aber ich würde betonen, dass wir unterschiedliche Ausgangspunkte haben. Mir scheint es, als bauten seine Theorien auf eine Art „kommunitaristische Anthropologie“. In diesem Ansatz ist dem menschlichen Wesen Gemeinschaft inhärent, und die Existenz eines kommunitaristischen Geistes geht der Existenz jedweder Art sozialer Handlungsfähigkeit voraus. Honneths Ausgangspunkt ist „Anerkennung“, die er im Grunde als anthropologisch gegeben betrachtet und die für ihn die Basis darstellt, auf der sich Gesellschaft herausbildet.

Der Ausgangspunkt von *Soziologie und Sozialkritik* ist hingegen eine *doppelte Unsicherheit*, die dem gemeinschaftlichen Leben innewohnt. Stellen wir uns die folgende Situation vor: Ich angle am Fluss, einige Kinder paddeln, Landwirte entsorgen Gülle und Ökologen nehmen Proben. Ab einem bestimmten Punkt wird das Ganze untragbar, es wird nicht mehr vertretbar. Folglich treten wir in etwas ein, das ich als „*metapragmatisches Regime*“ beschreibe, in dessen Kontext Akteure – angesichts der Notwendigkeit, aus ihrem Alltagsrhythmus einfacher Praktiken auszutreten – in *qualifizierende* Tätigkeiten eintreten, die sich in ihren Bewertungen und Urteilen spiegeln. Sie zielen also darauf ab, *Urteile* über Menschen und ihre Umgebung zu fällen. Meistens wird diese Art des Vorgangs auf eine Institution übertragen – also ein körperloses Wesen, das sagt: „Dies ist ein Fluss zum Angeln“, „Dies ist ein Schwimmbad für Kinder“ und so weiter. Hier taucht die erste Unsicherheit auf: Was muss getan werden? Wer ist wer? Dagegen basiert die zweite Unsicherheit auf der Tatsache, dass die Sprecherin der beteiligten Institution körperlich ist und daher im Verdacht steht, ein normales Individuum zu sein, das von einem eigenen Standpunkt aus spricht. Im Gegensatz zu Honneths Rahmen untersucht mein Ansatz also Menschen unter dem Gesichtspunkt von *Zerstreuung und Unsicherheit*, die versuchen, Werkzeuge und Strategien zu entwickeln, um die Fragmentierung und Unbestimmtheit zu reduzieren. Es gibt eine zweite Abweichung zwischen Honneth und mir, die eher *politisch* ist: Es scheint, als schreibe Honneth – anders als ich – der rechtlichen Anerkennung vorrangige Bedeutung zu, die durch den Staat verkörpert wird. Er beginnt mit quasi-natürlichen Gruppen, deren Anwesenheit der Existenz von Anerkennung vorausgeht, und die es *notwendig machen*, dass der Staat Anerkennungsverfahren in Gang setzt. In meiner eigenen Ar-

beit beschäftigen mich hingegen egalitäre Handlungsweisen, die *außerhalb* der Sphäre des Staates angesiedelt werden können.

**Mouvement:** Nun, Sie sprechen über den Akt der Anerkennung als eine sozialontologische Vorannahme. Man könnte allerdings anmerken, dass man Ihrer „pragmatischen Soziologie“ den gleichen Vorwurf machen könnte, da sie die kritischen und moralischen Fähigkeiten der Leute als anthropologisch gegeben und unveränderlich auffasst. Wie stehen Sie im Verhältnis zu *normativen Ansätzen* – vor allem in der politischen Theorie und der Soziologie sozialer Bewegungen – die, anstatt die kritischen Fähigkeiten der Leute als Ausgangspunkt zu nehmen, auf *politische Prozesse der Ermächtigung* gerichtet sind – also Praktiken, durch die kollektiv organisierte Akteure nicht nur ihre kritischen Fähigkeiten mobilisieren, sondern auch „Handlungsmacht“ konstituieren?

**Luc Boltanski:** Das widerspricht sich nicht. Kollektive Instrumente des Protestes beruhen auf der kritischen Fähigkeit der Leute und ihren latenten Empörungen, ohne die es schwierig zu verstehen wäre, woraus sich diese Instrumente eigentlich ableiten. Man kann dies zum Beispiel am Fall der Soziologie und Anthropologie des Widerstandes sehen (etwa Scott 1990). Widerstand entspringt aus persönlicher Erfahrung und drückt die Ablehnung einer historisch konstruierten Realität in einer gegebenen gesellschaftlichen Formation aus. Diese Erfahrung, die sich dem Rahmen einer konstruierten Realität entzieht, nenne ich „*die Welt*“ im Sinne von „alles, was stattfindet“ – um einen von Wittgenstein geprägten Ausdruck zu verwenden. Die Macht des Handelns entsteht immer auf der Grundlage von Erfahrungen. Es ist genau die Aufgabe politischer Arbeit, die Formulierung und die Zusammenführung von Erfahrungen zu ermöglichen, aber ohne dabei ihre Einzigartigkeit zu zerstören. Eine Erfahrung, die nicht mehr einzigartig ist, ist gar keine Erfahrung mehr. Es ist nur eine Losung.

**Mouvement:** Was – wenn überhaupt – kann eine Soziologie, die von der „kritischen Fähigkeit“ der Menschen ausgeht, über solche Leute sagen, die als „unfähig“ gelten, so wie „verrückte“ Leute?

**Luc Boltanski:** Dies ist eine von vielen Fragen, die ich erneut in Betracht ziehen möchte. In dem Artikel ‚La dénonciation‘ (Boltanski, Darré und Schiltz 1984) habe ich mich mit dem Konzept der Normalität und mit der Prüfung der Normalität [*épreuve de normalité*] auseinandergesetzt. Es stimmt, dass dieses Anliegen in *On Justification* [Über die Rechtfertigung] (Boltanski und Thévenot 2006 [1991]) fallen gelassen wurde: Wie ist es möglich, eine sogenannte „normale“ Persönlichkeit zu bestimmen? Diese Frage berührt das Thema der Notwendigkeit von Kohärenz, die ich vorher erwähnt habe. Sogenannte „normale“ Leute wissen, dass die Welt nicht kohärent ist. Um aber ohne allzu viele Probleme leben zu können, agieren sie, *als ob* die Welt kohärent wäre (im Sinne eines „ich weiß, aber trotzdem“, das früher schon von Octave Mannoni untersucht wurde).

Ich schreibe gerade ein seltsames Buch über die gleichzeitige Geburt der Soziologie, des Detektiv- oder Spionageromans und der Paranoia als anerkanntes psychiatrisches Problem in ihrem Verhältnis zum Versuch des Nationalstaates, zum Garanten von Realität zu werden. Zum Beispiel ist nach Emil Kraepelin – der im Grunde als der Erfinder dieser geistigen Krankheit angesehen werden kann – die „verrückte“ Person diejenige, die es nicht schafft, mit der Untersuchung aufzuhören (Kraepelin 2002 [1913], 1881). Und die sogenannte „normale“ Person ist diejenige, die in der Lage ist, sich mit der Realität zufriedenzugeben – das heißt, mit Realität, wie sie sozial konstruiert und durch offizielle Erklärungen repräsentiert ist. Wenn man diese psychiatrische Literatur des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts liest, kann man nur von der Analogie zwischen dem „Verrückten“ und dem „Kritischen“ erschüttert sein. Man bekommt den Verdacht, es sei in vielen Beschreibungen des „Verrückten“ letztendlich die „Kritikerin“ (also die sozialkritische Person), die die Hauptverdächtige sei. Zwei von Kraepelins französischen Schülern, die Doktoren Serieux und Capgras, zögern nicht, den „Paranoiden“ mit der „tagträumenden Soziologin“ zu vergleichen, die aufgrund durchdringender Klarsichtigkeit weiß, wie man die Wahrheit von den geheimen Beziehungen zwischen den Dingen trennt, wo andere nur Schicksal oder Zufall sehen“ (Serieux und Capgras 1982: 100). Hinter dem Portrait der verrückten Person versteckt sich das Phantasma „des Anarchisten“ oder „der Nihilistin“, die eine Schlüsselrolle in der europäischen Literatur des späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts spielten.

**Mouvement:** Bezüglich der Rollen des Soziologen, der Sozialkritikerin und der verrückten Person, die alle an den „*geheimen* Beziehungen zwischen Dingen“ interessiert sind, würden wir gerne ein Kernelement diskutieren, das der theoretischen Architektur von *Soziologie und Sozialkritik* zugrunde liegt. Sie nehmen an, es sei eine der Hauptfunktionen von Institutionen, festzulegen, was „ist“ – das heißt die Rahmen und Formate der Realität zu definieren und zu konstruieren (z. B. „dies ist ein Seminar“, „dies ist ein Fluss zum Angeln“ etc.). Ihrem Ansatz nach ist es hingegen eine zentrale Funktion der kritischen Aktivität, diese identitären Beziehungen *anzufechten* (nach dem Motto: „Du nennst das eine...?“). Darüber hinaus konzentrierte sich Ihre Seminarreihe an der EHESS in 2010-2011 auf Konflikte über die Zuschreibung von Fakten und Handlungen. Haben wir es – wenn wir Situationen und Ereignissen Gründe zuweisen und Zuweisungen infrage stellen – mit einer anderen Version von der Beziehung zwischen Institutionen und Kritik zu tun?

**Luc Boltanski:** Ja, die *Arbeit der Zuweisung* ist zentral für die Rolle von Institutionen, vor allem von rechtlichen Institutionen. Ich habe kürzlich einen faszinierenden Film zu diesem Thema gesehen: *Cleveland vs. Wall Street*.<sup>1</sup> Einundzwanzig Banken werden vor Gericht gebracht für die Zwangsversteigerung von Immobili-

---

1 Ein Film von Jean-Stéphane Bron, erschienen im August 2010.

en, die Cleveland geschadet haben. In diesem Fall ist die größte Herausforderung herauszufinden, *wer* und *was* die Gründe für das Geschehene waren; eine der Rollen des Rechtes ist es, Instrumente zu gestalten, um Zuschreibungen vorzunehmen. Kritik weist diese möglicherweise gemachten Zuschreibungen zurück.

Die Erfahrung sogenannter „gewöhnlicher“ Leute basiert auf Ereignissen. Diese Ereignisse haben eine unmittelbare Bedeutung (z. B. „dieses Gebäude ist eingestürzt“). Um ihnen jedoch Sinn zuzuschreiben, muss man sie einer Einheit zuweisen. Diese Einheiten können unterschiedliche Ordnungen haben. Sie können sich auf „Naturgewalten“ beziehen (z. B. mit einem Erdbeben oder übernatürlichen Kräften in anderen Gesellschaften), mit individuellen menschlichen Akteuren oder kollektiven Entitäten. Aber diese können Gegenstand unterschiedlicher, mehr oder weniger legitimer Zuweisungen sein, gemäß derer wir es mit rechtlich vordefinierten Entitäten zu tun haben (z. B. „University of Paris VIII“) oder mit Entitäten, die ich „Narrative“ nenne, wie etwa „Reaktionäre“. Erstere haben klare Eigenschaften und sind Gegenstand von Regeln, die Mitgliedschaft und Nicht-Mitgliedschaft definieren, wohingegen letztere unscharf bleiben. Ähnlich zur Rolle der Soziologie besteht die Rolle von Kritik ebenfalls häufig darin, Zuschreibungen zu verändern, indem bestimmten Ereignissen Gründe zugewiesen werden, die nicht rechtlich konstituiert sind, sondern die Narrative enthalten („eine gesellschaftliche Gruppe“, „ein Netzwerk“ etc.). Dieser Vorgang hat immer eine illegitime Dimension in dem Sinne, dass die Normen, die dabei berücksichtigt werden müssen, sehr streng sind, damit er akzeptiert wird. Soweit ich weiß, wurden diese Normen bisher allerdings kaum untersucht. Man sieht sich schnell mit dem Vorwurf konfrontiert, Verschwörungstheorien zu entwerfen.

**Mouvement:** In *Soziologie und Sozialkritik* unterscheiden Sie zwischen „radikaler Kritik“ und „reformistischer Kritik“. Gemäß dieser Unterscheidung stellt „reformistische Kritik“ die Art und Weise in Frage, wie „Realitätsprüfungen“ stattfinden (z. B. ein Einstellungsverfahren, das egalitär sein soll und dem vorgeworfen wird, diskriminierend zu sein), während „radikale Kritik“ – formuliert innerhalb dessen, was Sie „Welt“ nennen, im Sinne von „alles, was stattfindet“ – die Realität der Realität in Frage stellt, indem sie behauptet, eine andere Realität sei möglich (etwa die Abschaffung von Erwerbsarbeit). Warum brauchen wir das Konzept der „Welt“, damit „radikale Kritik“ Sinn macht? Geschieht es nicht aufgrund der Widersprüche in der Realität selbst, dass „radikale Kritik“ entsteht?

**Luc Boltanski:** *Das Konzept „der Welt“ erlaubt es uns, die Aporie des Konstruktivismus zu überwinden.* Die Vorstellung der „sozialen Konstruktion der Realität“ impliziert, dass Realität auf der Grundlage eines *Hintergrundes* erhalten bleibt, für den ich – wie Sie richtig beobachten – die Bezeichnung „Welt“ vorschlage. Durch das Erfassen bestimmter Elemente der Welt, die durch die Realität nicht berücksichtigt werden, wird es möglich, den *willkürlichen Charakter der Realität* aufzuzeigen. Ich sollte darauf hinweisen, dass zu den Verweisen, die als Grundlage für mein Argu-

ment gedient haben, Ovids *Metamorphosen* gehört, eine Welt, in der alles passieren kann, die sich plötzlich verändert und die stets in einem fließenden Zustand ist. Aber da man nicht in einem stetig fließenden Zustand leben kann, *stabilisiert man die Welt durch die Realität*. In Grunde entfernt dieser Vorgang der Realitätserzeugung Elemente der Welt. Um es ganz klar zu sagen, diese konstruierte Realität ist gleichzeitig partiell [*partielle*] und einseitig [*partiale*], insofern als sie aufgrund ihrer Resistenz gegenüber Veränderungen dazu neigt, asymmetrische Verteilungen zu verstärken. Da Realität in ihrer Totalität nicht die Welt insgesamt erfassen kann und diese immer teilweise unzugänglich bleibt, ist Kritik, die auf Erfahrung beruht und damit eine partielle Auseinandersetzung mit der Welt abbildet, in der Lage, die Realität der Realität in Frage zu stellen und ihre Zerbrechlichkeit offenzulegen.

Gesellschaftspolitische Realitäten, die sich etwas auf ihre Robustheit einbilden, können schnell zerbrechen, wenn die grundlegenden Elemente einer bestimmten Ordnung nicht mehr zusammenhalten. Denken Sie nur an Ereignisse wie das *débâcle* von 1940, wie es in vielen Geschichten beschrieben wird, oder – für uns etwas näher – die Wochen des Streiks im Mai 1968, als die Quasi-Abwesenheit von Macht und die Müllberge in den Straßenecken Hand in Hand gingen mit der Infragestellung der wichtigsten Testformate [*formats d'épreuve*] in den Schulen, am Arbeitsplatz, in der Kunst, der Familie, der Sexualität und der geschlechtlichen Identitäten.

**Mouvement:** Ist Realität eine normative Struktur der Welt?

**Luc Boltanski:** Ja, Realität enthält Prinzipien der Gerechtigkeit und „Tests“ [*épreuves*], wie Laurent Thévenot und ich sie in unserer Studie *Über die Rechtfertigung* nennen. Tests können mehr oder weniger reibungslos durchgeführt werden. In ihrer konkreten Anwendung können sie – grob – ihrem Format angepasst sein. Man kann sich also auf die Realität beziehen, um zu kritisieren, was passiert, und um es zu verbessern, aber man kann sie auch verändern, indem man auf Elemente der Welt zurückgreift. Diese Elemente haben die Form einzelner Erfahrungen, die durch die *Konstruktion von Äquivalenzen* zu kritischen politischen Elementen werden. Wie ich gerade erwähnte, müssen diese Äquivalenzen allerdings, um den Zweck der Kritik zu unterstützen, die Spuren jener Singularität erhalten, die sie in ein bestehendes Beziehungsgeflecht einbringen. Im Prinzip unterscheidet sich darin die Rolle der Kritik von der Rolle der Institutionen. Eine Besonderheit kritischer Rede und Handlung ist, dass sie nicht institutionalisiert werden kann; tatsächlich, wenn Sie mir dieses normative Urteil erlauben, *sollte sie nicht* institutionalisiert werden. Aber das heißt nicht, dass Kritik nicht organisiert werden sollte. In meiner Arbeit versuche ich eine analytische Unterscheidung vorzuschlagen zwischen „*Institutionen*“ (deren Rolle vor allem eine semantische ist, indem sie „sagen, was ist“) und „*Organisationen*“ (die Koordinationsaufgaben erfüllen).

**Mouvement:** Aus der Sicht heutiger Soziologie ist das Ungewöhnliche an dieser Unterscheidung zwischen „Realität“ und „Welt“ die zugrundeliegende Annahme, dass „Welt“ nicht immer bereits durchdrungen ist von Horizonten der Interpretation und Wahrnehmung, die wir in unserem Zusammentreffen mit der Realität kreieren.

**Luc Boltanski:** Ja, das ist ein Standpunkt, den positivistische SoziologInnen kritisieren könnten, indem sie ihn als „metaphysisch“ beschreiben. Die Welt ist nicht *entweder* sozial *oder* nicht-sozial. Sie ist *pure Immanenz*; das, was passiert, und die Art, wie wir interpretieren, was passiert, sind Teil dessen, was passiert. Ein Tsunami ist auch Teil der Welt. Er wird *sozial*, wenn man zum Beispiel die mangelnde Vorbereitung der Behörden für menschliche Todesopfer verantwortlich macht. Ich habe mal ein Buch vor einer Gruppe von Studierenden [*normaliens*] präsentiert, und einer von ihnen, ein Jesuit, fragte mich, ob er den Heiligen Geist in die Welt aufnehmen könne. Damit habe ich kein Problem: Man kann alles in die Welt aufnehmen, was man möchte... allerdings würde ich mich persönlich nicht wohl bei dem Gedanken fühlen, in einer Welt zu leben, in der eine Art von göttlichem Wesen eine wichtige politische Rolle spielen würde.

**Mouvement:** Für Sie bedeutet der Begriff der „Welt“ also nicht dasselbe wie „Lebenswelt“ – oder doch?

**Luc Boltanski:** Nein, weil *wir – gleichzeitig – in der Realität und der Welt leben*. Im Rahmen dessen, was uns passiert, treffen wir ständig Entscheidungen und integrieren die Dinge dabei in das Format der Realität.

**Mouvement:** Lassen Sie uns zum Verhältnis zwischen individueller Erfahrung und kollektiven Konflikten kommen, das im Kern Ihrer Konzeption „des Politischen“ zu liegen scheint. In einem großen Teil Ihrer Arbeiten, die Sie in den letzten 20 Jahren am GSPM formuliert haben, gewinnt man den Eindruck, „das Politische“ sei vor allem durch Prozesse der Verallgemeinerung [*montée en généralité*] und das Berufen auf gemeinsame Regeln definiert. Im Grunde ist dies essenziell für die Verbindung zwischen „politischer Soziologie“ und „Moralsoziologie“. Sie haben selbst solche Momente untersucht, in denen sich Individuen auf bestimmte Prinzipien oder Regeln berufen, um ihre eigenen Streitfälle zu regeln (z. B. in einem interindividuellen Konflikt in einem Unternehmen). Darüber hinaus haben Sie öffentliche Momente untersucht, in denen kollektive Gruppen die Verantwortung für Dinge übernehmen, von denen sie nicht direkt betroffen sind, und damit versuchen, das Leben anderer Menschen zu verändern. In den diversen Beispielen, die Sie in *Soziologie und Sozialkritik* geben, machen Sie keinen analytischen Unterschied zwischen den Arten der Situationen – zum Beispiel zwischen individuellen und kollektiven Mobilisierungen oder zwischen jenen, die auf die Veränderung individueller Situationen gerichtet sind, und solchen, die auf sozialen Wandel abzielen. Schlagen Sie eine „kontinuistische“ Konzeption „des Politischen“ vor?



**Luc Boltanski:** Ja, der Definition nach erfordert dieses „kontinuistische“ Grundprinzip, dass wir verschiedene Stadien unterscheiden, damit also die genannte Unterscheidung zwischen individuellem Wandel und sozialem Wandel treffen, und die der Entstehung von Streitfällen zugrunde liegenden Dynamiken untersuchen, die auch Dynamiken der Politisierung sind. Dies ist zum Beispiel das Hauptthema des von mir mitherausgegebenen Buches *Affaires, scandales et grandes causes* (Boltanski, Claverie, Offenstadt und Van Damme 2007). Durch eine detaillierte historische Analyse untersucht diese Studie die Veränderungen zwischen unterschiedlichen Formen „des Politischen“. Das Konzept des „Streitfalles“ [affaire] kann sich auf eine Reihe von Dingen beziehen, von einer privaten Diskussion im Büro zu einer großen Demonstration. Ich denke, es ist interessant, „Kontinuität“ als solche zu studieren; wir dürfen nicht vergessen, dass Streitfälle zu einem gewissen Grad immer die Frage *des Staates* beinhalten, der sich per Definition als *Garant von Realität* präsentiert. Auf eine Art ist eine Affaire immer dem Staat entgegengesetzt. Es scheint, als wäre das immer so gewesen – und Elizabeth Claverie (1994) hat diesen Aspekt untersucht, vor allem in ihrer Analyse der Positionen Voltaires in *Affaire du Chevalier de la Barre* oder in der *Affaire Calas*.

**Mouvement:** Spielt der Staat in Ihren aktuellen Arbeiten eine wichtigere Rolle?

**Luc Boltanski:** Das Buch, das ich gerade versuche zu schreiben, schaut auf die Verbindungen zwischen Staat und Realität aus der Perspektive des Kriminal- oder Spionageromans. Für mich ist grundsätzlich der Prozess interessant, durch den der Staat am Ende des 19. Jahrhunderts nach und nach den überhöhten Anspruch entwickelte, Realität unter seinem Dach zu organisieren (ein Prozess, den Foucault mit dem Begriff der „Biopolitik“ untersucht). Es ist offensichtlich unmöglich, diesen Anspruch zu erfüllen – vor allem wegen des Kapitalismus, der, obwohl er in den Staat eingebaut ist, eine unabhängige Funktionsweise hat. Der Staat versucht, eine mehr oder weniger kontrollierbare Ordnung für ein gegebenes Territorium aufzuerlegen, das durch Grenzen – innerhalb derer eine bestimmte Bevölkerung lebt, die als „national“ charakterisiert wird – definiert ist. Kapitalismus ist allerdings in der Lage, diese Grenzen zu überschreiten. Folglich entsteht ein Widerspruch, der sich in der *Spannung zwischen der Logik des Territoriums und der Logik der Ströme* äußert. Die Ängste, die durch diese Spannung ausgelöst werden, spielen eine enorm wichtige Rolle im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert – also genau dann, als der expansive Kapitalismus einerseits und der nationalstaatliche Versuch, alles zu kontrollieren, andererseits auftraten.

Die These, die ich versuche zu verteidigen (ich sage „These“ und nicht „Hypothese“, da es schwierig – oder vielleicht sogar unmöglich – ist, einen vollständig überzeugenden Beweis für die Stützung dieser Behauptung zu liefern), lautet wie folgt: Das Auftauchen des Kriminalromans und – etwas später, also während des Ersten Weltkrieges – des Spionageromans und der bemerkenswerte Erfolg, den diese Genres seither haben, sind auf die Tatsache zurückzuführen, dass sie implizit

diesen Widerspruch und die von ihm verursachte Angst verdeutlichen. Der Kriminalroman verdeutlicht dies auf einer lokalen Ebene (die mit dem Staat kollidiert – einem „Friedensstaat“, wenn man das so sagen kann), während sich der Spionageroman auf eine globale Ebene bezieht (die einen Staat in Kriegszeiten gefährdet). Längerfristig möchte ich einen Beitrag zur Analyse der Krise des heutigen Nationalstaates leisten. Wir erleben gerade eine Phase, in der der Nationalstaat sehr mächtig ist und gleichzeitig in einer tiefen Krise steckt, vor allem da er unter dem Einfluss des expansiven Kapitalismus ständig an Souveränität verliert, der wiederum selbst extrem mächtig ist und in einer tiefen Krise steckt. Die beiden Krisen – die Krise des Kapitalismus und die Krise des Staates – sind offensichtlich miteinander verbunden.

Eine Aufgabe der Soziologie „des Politischen“ besteht darin, auf Basis von Untersuchungen der Gegenwart all das zu analysieren, das in Richtung einer Möglichkeit zur Überwindung des Kapitalismus und des Nationalstaates weist. Dies muss auf eine Weise geschehen, die es erlaubt, das Scheitern des Staates vorherzusehen, vorzubereiten und zu reflektieren, aber auch über Möglichkeiten für alternative gesellschaftliche Arrangements nachzudenken. Das ist der Grund, warum ich – wie viele andere Menschen heute – an AutorInnen der *libertären Tradition* interessiert bin. In der Tat ist das die erste Tradition, die versucht hat, über die Möglichkeit für gesellschaftliche Arrangements *jenseits der Logik des Staates* nachzudenken. Es scheint mir, dass ein zentrales Problem, dem sich die heutige französische Linke gegenübersteht, in ihrer Unfähigkeit besteht, sich von einer quasi-heiligen Allianz mit dem Staatsapparat und seinen unaufhörlichen und glorifizierten „Idealen“ der Dritten Republik zu befreien. Ich denke, das ist eindeutig bei jenen, die sich „RepublikanerInnen“ nennen, aber ich glaube, dass es auch eine allgemeinere Bedeutung hat. Was ich an der libertären Denktradition interessant finde, ist ihre Betonung der Kapitalismuskritik auch als eine Kritik des Staates, die – wie Marx schon gezeigt hat – historisch verbunden sind. Diese libertäre Tradition ist durch eine Verteidigung *sowohl* individueller Freiheiten *als auch* der Gleichheit geprägt.

**Mouvement:** Sie sind Mitglied der Société Louise Michel, die der Nouveau Parti Anticapitaliste [NPA; Neue Antikapitalistische Partei] nahesteht. Denken Sie, dass die NPA als politischer Raum offen für libertäres Denken ist?

**Luc Boltanski:** Ich bin kein Mitglied der NPA. Ich war nie Mitglied einer politischen Partei, und ich habe auch in dieser Phase meines Lebens nicht vor, Mitglied einer politischen Partei zu werden. Allerdings denke ich schon, dass die NPA, die offen für Debatten zu sein scheint, selbst durch die *Spannung zwischen republikanischen und libertären Tendenzen* gekennzeichnet ist, und dass diese Spannung kein Zufall ist, wenn man ihre derzeitigen Schwierigkeiten bedenkt.

Hinsichtlich der Société Louise Michel, die unabhängig von der NPA ist, würde ich sagen, dass dies eher eine kleine Gruppe von Freunden und Kolleginnen ist – wie Philippe Pignarre, Michael Lowy und einige andere –, die sich ab und zu im Hinterzimmer einer netten Bar treffen und versuchen, Diskussionsrunden über die derzeitigen Tendenzen der Kritik und des kritischen Handelns zu organisieren: von den Zapatistas in Mexiko zu den Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) in Brasilien; von der Postwachstumsbewegung [Décroissants] zur Piratenbewegung; von Elinor Ostroms (1990) Studien öffentlicher Güter zu den Arbeiten zum „Eintreten von Tieren in das Politische“, um nur ein paar Themen zu nennen. Kurzgefasst sind wir eine Gruppe, die Seminare und Debatten organisiert, mit einer großen Reihe an Themen, die regelmäßige Treffen mit ungefähr sechzig Leuten veranstaltet und damit noch nicht ansatzweise so ist wie die ‚Académie des sciences morales et politiques‘ und – wie ich hoffe – auch niemals so sein wird...

## Literatur

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ansart, Pierre. 1967. *Sociologie de Proudhon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Benedict, Ruth. 1961 [1934]. *Patterns of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Boltanski, Luc. 1987 [1982]. *The Making of a Class: Cadres in French Society*. Übers. Arthur Goldhammer, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. Rendre la réalité inacceptable: À propos de „La production de l'idéologie dominante.“ Paris: Demopolis.
- . 2010 [2009]. *Soziologie und Sozialkritik*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008, aus d. Französischen v. Bernd Schwibs u. Achim Russer, Berlin: Suhrkamp.
- . 2012. *Énigmes et complots: Une enquête à propos d'enquêtes*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc, Élisabeth Claverie, Nicolas Offenstadt und Stéphane Van Damme (Hrsg.) (2007) *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*. Paris: Éditions Stock.
- Boltanski, Luc, Yann Darré und Marie-Ange Schiltz. 1984. „La dénonciation.“ *Actes de la recherche en sciences sociales* 51: 3–40.
- Boltanski, Luc und Pascale Maldidier. 1977. *La vulgarisation scientifique et son public. Une enquête sur „Science et vie.“* Paris: Centre de sociologie et de la culture.

- Boltanski, Luc und Laurent Thévenot. 2006 [1991]. *On Justification: Economies of Worth*. Übers. Catherine Porter, Princeton: Princeton University Press.
- Claverie, Elisabeth. 1994. „Procès, affaire, cause: Voltaire et l'innovation critique.“ *Politix* 7 (26): 76–85.
- Hirschman, Albert O. 1984. *L'économie comme science morale et politique*. Gallimard: Seuil.
- Honneth, Axel. 1994. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1976 [1937]. „Traditional and Critical Theory.“ In Paul Conner-ton (Hrsg.) *Critical Sociology*. Übers. Matthew J. O'Connell et al. Harmondsworth: Penguin: 206–224.
- Kraepelin, Emil. 1881. *Über den Einfluss acuter Krankheiten auf die Entstehung von Geisteskrankheiten*. Berlin: L. Schumacher.
- Kraepelin, Emil. 2002 [1913]. *Lectures on Clinical Psychiatry*. 3rd Edition, rev. und hrsg. Thomas Johnstone, Bristol: Thoemmes.
- Linton, Ralph. 1999 [1947]. *The Cultural Background of Personality*. London: Routledge.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1865. *De la capacité politique des classes ouvrières*. Paris: Dentu Éditions.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Serieux, Paul und Joseph Capgras. 1982. „Délire de revendication et délire d'interprétation.“ In Paul Bercherie (Hrsg.) *Classiques de la paranoïa*. Paris: Éditions Navarin.