

Julia Schnegg

Praxis als Erkenntnis- und Theorieproblem - Die Feuerbachthesen von Marx und die Theorie der Praxis von Bourdieu

*Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand,
der hergestellt werden soll,
ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird.
Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung,
welche den jetzigen Zustand aufhebt.
Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich
aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.¹*

Was ist Praxis?

Das Begreifen und Verändern unserer aktuellen, kapitalistischen Gegenwart, ihrer eingeschränkten Gestaltungsspielräume und Handlungsmöglichkeiten ist kein Problem theoretischer Fixierungen, sondern durch und durch eine Frage der Praxis. Es ist die Frage nach unseren Arbeitsformen und Lebensweisen, die Frage nach unseren sozialen, kulturellen und politischen Praktiken, die Frage nach unserem Selbst und unserer Subjektivität. In diesem Sinne geht es in der folgenden Beschäftigung mit den Feuerbachthesen von Karl Marx und der Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu weniger um eine akademische oder exegetische Erörterung zweier Philosophien und deren Bezüge. Es geht nicht darum, sich einer Autorität zu bedienen, um sich rückzuversichern oder gegen mögliche Attacks zu wappnen. Vielmehr wird „die Technik des geistigen Diebstahls“² vorgezogen, um sich einem gemeinsamen Problem zu nähern: Was bedeutet es, Wirklichkeit als Praxis zu begreifen und welche Eigentümlichkeiten weist diese Praxis auf? Kurz: Was ist Praxis?

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als

¹ Marx, MEW 3: 35

² Foucault 1976: 87

sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im Wesen des Christentum nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit.

Thesen über Feuerbach, 1

Anknüpfung an die Feuerbachthesen

Die Feuerbachthesen werden hier nicht als systematische Abhandlung verstanden, sondern der Blick ist auf die gedankliche Offenheit und Experimentierfreudigkeit gerichtet, wie sie aus einer spontanen Niederschrift sprechen, die sich zunächst nicht darum kümmert, wie es weitergeht, nicht um ihre Leser, um Überzeugungskraft und Verständlichkeit. Die Feuerbachthesen sind ein Fragment, ein kleiner Eintrag in einem Notizbuch, flüchtig, offen und spontan.³ In ihrer Spontaneität enthalten sie eine Einladung, ja Aufforderung, sich „aktiv, ohne die echte oder gespielte Bescheidenheit des lector, an der ‚schöpferischen‘ Tätigkeit“ des *Be-greifens* unserer praktischen Wirklichkeit zu beteiligen – zu sammeln, zu suchen und zu sichten.

In diesem Sinne werde ich aus den Feuerbachthesen einen Gedankengang rekonstruieren: Praxis ist ein Erkenntnisproblem, sie entzieht sich, verunsichert und bleibt prekär. Praxis ist Etwas, das selbst der Praxis bedarf, und so die Frage, wie diese Praxis funktioniert immer von neuem aufwirft. Sie ist nicht nur Resultat, sondern immer schon in der Welt vorgängig. Damit ist sie Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit. Wer in diesem Sinne über Praxis zu sprechen versucht, dem stellt sich zusätzlich das Problem ihrer Darstellung, der Theorie. Wie schwierig es ist, einen begrifflichen Ausgangspunkt für das Verständnis von Praxis zu gewinnen, dokumentiert schon der 1. Satz der Feuerbachthesen. Marx spricht von „der Gegenstand,

³ Das bedeutet, in meiner Betrachtung viele Aspekte in den Hintergrund treten zu lassen, die für eine umfassende Rekonstruktion von Bedeutung sein können. So sehe ich mich zum Beispiel von der Notwendigkeit entbunden, sie ausführlich in ihrem historischen Kontext und im Rahmen des Marxschen Gesamtwerks zu situieren.

die Wirklichkeit, Sinnlichkeit“⁴ und thematisiert Praxis als relationales Gebilde, das traditionelle Fassungen fragwürdig und brüchig werden lässt. Als *Gegenstand* kann philosophisch das gegebene Ding bezeichnet werden, die gegenüberstehende Sache, die in der Welt ist und in den Sinn kommt. Als noch vager Ausgangspunkt kennzeichnet er eine doppelte Blickrichtung, die ihn zum Gegenstand werden lässt: auf ihn hin und von ihm ausgehend, als dem Subjekt oder dem Objekt zugewandt. Mit *Wirklichkeit* ist Realität gemeint und zwar in doppeltem Sinn: Zum einen umfasst sie den Entwicklungsprozess und tätigen Schaffensakt des Menschen, der die Realität erst verwirklicht, zum anderen den Effekt dieses Prozesses und das Bewirkte selbst, sie umfasst den wirklichen Menschen, den wirklichen Lebensprozess, die wirkliche Geschichte, die wirkliche Welt gleichermaßen.⁵ Auch die *Sinnlichkeit* ist in zweifacher Weise aufzufassen: Sie bezeichnet die sinnliche Welt, wie sie durch die Sinne und Gefühle als Realitätseffekt geschaffen ist, also ein Verhältnis aktiver Kooperation. Gleichzeitig gehört zur Sinnlichkeit aber auch die Empfänglichkeit des Menschen. Sie bezieht sich auf die Offenheit des Menschen zu einer Welt, die auf seinen Körper auftrifft. Praxis ist ein Werden, ein Aktivitätsfeld mit vielseitigen Zugängen, das scharfe Grenzziehungen unmöglich werden lässt. Praxis ist subjektiv *und* objektiv, sie schafft *und* ist geschaffen, sie ist aktiv *und* passiv, sinnlich-empfangend *und* sinnlich-erscheinend, (sinnhaft) strukturierend *und* strukturiert, werdend *und* immer schon geworden.

Die Theorien über Praxis machen oft den Fehler, diese Doppeldeutigkeit und Gleichzeitigkeit aufzuheben und Praxis damit in ihrer Prozesshaftigkeit still zu stellen. In dem Wunsch Praxis positiv zu fixieren, wird sie meist einer Seite zugeschlagen: Subjekt oder Objekt, Individuum oder Gesellschaft, Bewusstsein oder Sein. Demgegenüber versuchen die Feuerbachthesen, einen neuen Standpunkt einzunehmen. Sie gehen von der Praxis aus, als sinnliche, menschliche, gegenständliche, praktisch-kritische, revolutionäre Tätigkeit. Dieser Perspektivwechsel ist folgenschwer: Praxis stellt sich zwar in der menschlichen Tätigkeit her, ist aber nicht einfach das menschliche Tun, im Gegensatz zum Denken oder der Theorie. Praxis ist ein Wirkungszusammenhang, der das praktische Tätig-Sein, den menschliche Akteur und das gegenständliche Resultat – sei es symbolisch oder materiell – in Relation bringt. Sie ist immer als Übergang zu denken, als sinnlicher, körperlicher, gesellschaftlicher und geschichtlicher Vollzug. Es stellt sich

⁴ Marx MEW 3b: 5

⁵ Vgl. Marx MEW 3a: 26ff

also die Frage: Wie vollzieht sich diese Praxis in sinnlich-körperlich verankerten, gesellschaftlich verfassten, zeit- und ortsspezifischen Praktiken, wie schreibt sie sich fort und wie verändert sie sich?

Praxis als sinnliche Tätigkeit und körperlicher Vollzug

Menschliche Praktiken sind körperliche Vollzüge in der sinnlichen Welt. Über den Körper und durch seine Sinne tritt der Mensch in Wechselwirkung mit der Welt und ist quasi organismisch in ihr verankert. Diese Sinne sind aber nicht als überzeitliche Naturseite des Menschen zu betrachten. Mit Marx können wir sagen: „Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“⁶ Sie sind also nicht einfach natürlich gegeben, sondern bilden sich selbst in der praktischen Kooperation mit der natürlichen und artifiziellen Welt als historisch-spezifische Sinnlichkeit und Körperlichkeit erst heraus. Greifen wir ein weiteres Mal auf Marx zurück, so trifft dies nicht nur für die 5 Sinne zu: „Auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der menschliche Sinn, die Menschlichkeit der Sinne“⁷ bildet sich in der sinnlichen Auseinandersetzung erst heraus. Folgen wir dem Verweis der Marxschen Formulierung müssen wir die Herausbildung von Sinnlichkeit und von Sinn zusammen denken. Die Zuweisung menschlicher Bedeutung und Bewertung ist als Aspekt der sinnlichen Tätigkeit zu verstehen, die sich immer wieder neu formiert und verändert.

Damit ist gleichzeitig auf die Anwesenheit von Sprache verwiesen. Aus praktischer Perspektive ist damit Sprache nicht einer materiellen Schicht über- oder untergeordnet. Sinn und Bedeutung sind nicht einfach im Bewusstsein eingelagert und können dort vorgefunden werden, oder haften gar den Dingen fest an. Sie werden im Zusammenhang ihres praktischen Einsatzes (sinnlich) erzeugt und verändert. Die Manifestationen von Sinn und Bedeutung liegen als Sprachsymbole vor und werden im Sprechakt als gesprochene Sprache anwesend und erfahrbar. Das Sprechen selbst ist dabei auch sinnliche Tätigkeit, die aktiv einen Laut als ‚Sinn‘ konstituiert und zwar im Moment seiner Hervorbringung. Sprache vollzieht und verändert sich praktisch.

Daraus kann aber umgekehrt nicht geschlossen werden, dass wir in den sinnlichen Praktiken in ein Verhältnis zur Welt treten, das immer schon sprachlich, gedanklich oder theoretisch verfasst ist. In unserem In-der-Welt-

⁶ Marx Ergb. 1: 542

⁷ Marx Ergb. 1: 541f

Sein⁸ haben wir die Welt immer schon in unserer Praxis antizipiert und erschlossen. Das bedeutet Zweierlei: Zum einen nehmen wir in unserem praktischen Umgang aktiv an der Welt teil und entwickeln körperlich-sinnliche Aneignungs- und Äußerungsformen. Zum anderen dient der Körper dem Menschen quasi als Aneignungsgegenstand der Welt, die sinnlich auf ihn trifft. Praxis ist damit eine Formgebungs- und Produktionstätigkeit, in der die Welt ihre Sinnlichkeit und Materialität gewinnt – als Dingwelt, als Körper oder als menschliches Selbst.

In diesem Sinne können wir die Wirklichkeit als „die Gesamtheit, genauer gesagt, ein System einander ablösender Tätigkeiten“⁹ bezeichnen. Wie aber sind diese Tätigkeiten beschaffen? In der körperlich vollzogenen Praxis ist die Umgebung des Menschen nicht einfach ein äußeres Milieu, dem er sich und seine Tätigkeit anpassen muss, um zu überleben. Die Gegenüberstellung von menschlichen Sinnen und äußerer Sinnlichkeit löst sich in einem körperlichen Aneignungsprozess auf: Konkret lernt der Mensch im körperlichen Umgang mit der Welt erst, was ein ‚Ding‘ ist, welche Besonderheiten es aufweist und wie damit unter den gesellschaftlichen Bedingungen, in denen er situiert ist, praktisch körperlich umzugehen ist. Gleiches gilt für seine Raum und Zeiterfahrung, die keineswegs konstitutiv zu bestimmten Dingen gehört, sondern konkret historisch und gesellschaftlich spezifisch geformt ist. Der vergesellschaftete Mensch gewinnt also sein praktisches Können aus den gesellschaftlichen Bedingungen, die „selbst die Motive und Zwecke seiner Tätigkeit, deren Mittel und Verfahren in sich

⁸ Hier wird an Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins angeknüpft (vgl. Heidegger 2006: 52-230), in dem dessen Kritik an der bisherigen Philosophie zum Ausdruck kommt, sie hätte das Verhältnis eines Subjekts/Geistes zur Welt als Verhältnis eines die Welt wahrnehmenden Subjekts (oder eines diese Welt mental verarbeitenden Geistes) konzipiert. Heidegger arbeitet heraus, dass das menschliche Dasein immer als eine bestimmte Vollzugsform gedacht werden muss. Er verweist auf die Notwendigkeit den Menschen in seiner weltlichen Eingebundenheit und Verwiesenheit zu thematisieren, das heißt das immer schon praktische Verstehen und Umgehen mit der Selbstwerdung des Menschen zusammen zu denken (vgl. Lutz 2003: 358-371). Gleichzeitig ist aber der grundsätzlichen Kritik Bourdieus zu folgen. Demnach fragt Heidegger nach dem Sinn von Sein überhaupt, annulliert Geschichte und Gesellschaft aus seiner Betrachtung. Damit gehe einher, dass seine Philosophie in ihrer Systematik elitär gegenüber dem Alltagsmenschen und gegen dessen demokratische Teilhabe an zentralen Fragen des Sozialwesens bleibt (vgl. Bourdieu 2001: 58-63).

⁹ Waldenfels 1992: 62

tragen“¹⁰. Die Tätigkeit der sie bildenden Menschen ist selbst in der Praxis gesellschaftlich und geschichtlich produziert.

Praxis als gegenständliche Tätigkeit und gesellschaftlicher Vollzug

Als gegenständliche Tätigkeit manifestieren sich menschliche Praktiken z.B. als Handlungsabläufe, Gesten oder Bewegungen, aber auch in Gebäuden, Institutionen usw. Diese Gegenstandsformen oder Verkörperungen treten dem Menschen als gesellschaftliche Institutionen, wie z.B. als Staat, Geld, Arbeitsverhältnisse oder als Sprache gegenüber. Denn in der arbeitsteiligen Gesellschaft ist das Produkt menschlicher Tätigkeit vom Akt seiner Produktion gesellschaftlich abgekoppelt. Alles, was gesellschaftlich vorfindlich ist, erscheint damit praxisunabhängig. Hinter dieser Unabhängigkeit verschwindet gleichzeitig das soziale Verhältnis ihrer Produktion. Hierarchische Anordnungen, Rituale und Lebensformen sind dabei so nachhaltig versachlicht, dass sie den Menschen als äußerliche Objektwelt erscheinen. Damit nimmt das Verhältnis zu den selbstgeschaffenen Gegenstandformen das eines Sachverhältnisses an. Diese praktisch geschaffenen Artefakte sind zwar imaginär, sie sind aber keine rein subjektiven Imaginationen. Denn sie sind so allgemein anwesend, dass sie für den einzelnen Menschen – mit Gramsci gesprochen – „objektive und wirksame Realität“¹¹ sind. Innerhalb dieser Realität ist die vorgefundene Lebensweise „praktisch richtig“¹²: Sie wird in menschlichen Praktiken gesellschaftlich vollzogen, die legitime und im Alltagsverstand verankerte Interaktionsformen und Auffassungsweisen darstellen. In diesen Praktiken können sich die Einzelnen selbsttätig bewegen, ihren Ansichten und Überzeugungen entsprechend handeln. Gleichzeitig greifen diese Praktiken gesellschaftlich auf bereits vorfindliche Rituale, Diskursanordnungen und Institutionen zurück, denen damit wiederum eine Art praktische Steuerungsfunktion zukommt. Man könnte also sagen, menschliche Praktiken bewegen sich in einem gesellschaftlich zur Verfügung stehenden Repertoire praktischen Verhaltens, das gesellschaftlich als möglich oder sogar selbstverständlich anerkannt ist.

Aus praktischer Perspektive ist damit die traditionelle Gegenüberstellung von Welt und ihrer symbolischen Dimension als Denkens über diese Welt (meist als Bewusstsein bezeichnet) unmöglich geworden. Sehen wir es uns genauer an: Das Denken ist augenscheinlich nicht nur eine Abbildung

¹⁰ Leontjew 1982: 83

¹¹ Gramsci 1994: H.10.II. 1325

¹² Marx MEW 25: 375

im Bewusstsein, sondern im Sinne der lateinischen *consciencia* als Mitwissen und wechselseitig Anteil-haben zu verstehen. Es realisiert sich praktisch und könnte mit Marx als Art „Sprache des wirklichen Lebens“¹³ bezeichnet werden. Die Welt als historisch-spezifische Lebensweise ist immer schon bedeutungsvoll, gleichzeitig verändert sich diese Bedeutung in der praktischen Tätigkeit. Im praktischen Vollzug findet eine Bedeutungsgliederung und -zuweisung nach außen und nach innen, d.h. in den Akteur und in seine Umgebung statt. Diese Bedeutungen entäußern sich und werden damit bedeutungsvolles Sein. Die Produktion des Menschen und die Produktion menschlicher Bedeutung fallen in der Praxis zusammen. Das eine wird zum Terrain und Werkzeug des anderen.

Stellen wir nun die Frage, was passiert, wenn sich eine Praktik vollzieht: Da der Mensch vergesellschaftet ist, setzt er sich in jeder seiner Praktiken ins Verhältnis zu anderen. Gleichzeitig lebt er sein Leben gesellschaftlich, d.h. er kann nur praktisch tätig werden, wenn er die Fähigkeit besitzt, dieses Verhältnis als Verhältnis zu betrachten und damit eingehen zu können. Praktiken vollziehen sich gesellschaftlich, d.h. *in* einem bestimmten Wissen. Dieser Wirkungszusammenhang hat zwei Seiten: Einerseits formiert sich im praktischen Vollzug – z.B. dem Arbeiten, dem Kulturschaffen, dem Sport treiben – erst ein spezifisches Welt- und Selbstverhältnis. Andererseits können Praktiken als solche nur fungieren und wirken, wenn sie richtig verstanden und erfahren werden, d.h. sie müssen individuell und gesellschaftlich die Bedeutung von Arbeiten, Kulturschaffen, Sport treiben haben. Nur so können die Menschen sich und die Welt in Bezug auf Vorhandenes (wieder)erkennen und diese Praktiken vollziehen.

Praxisvollzüge sind aber nicht gesellschaftlich unspezifisch, sondern sie sind in einer ganz konkreten Gesellschaft verwurzelt; in einer Gesellschaft mit konkreten Ungleichzeitigkeiten und Verschiebungen, Ungleichheiten und Spaltungen. Die aktuelle Verfasstheit dieser Gesellschaft ist also in den Praktiken (mit Foucault gesprochen) *in actu* gegenwärtig.

Folgen wir Marx im weitesten Sinne, so ist die moderne Gesellschaft ein hierarchisches Sozialgefüge und soziales Kampffeld. Sie ist charakterisiert durch privatwirtschaftliche Warenproduktion, die Trennung von Hand- und Kopfarbeit, die Arbeits- und Funktionsteilung in der Lebenswelt und die Normierung ökonomischer, rechtlicher und sozialer Lebensformen. Gehen wir davon aus, dass diese Anordnung sich in unterschiedlicher Weise in den jeweiligen Praktiken artikuliert, so ergibt sich zweierlei: Einerseits

¹³ Marx MEW 3a: 26

vollziehen sich in diesen Praktiken Hierarchien und Herrschaftsbeziehungen und werden verfestigt. Andererseits finden in diesen praktischen Formen aber auch die gesellschaftlichen Kämpfe und Aushandlungsprozesse statt, die diese Anordnungen wiederum setzten und neu konstituieren (können). Praxis vollzieht also sowohl Routine, Homogenität und Stillstand als auch Veränderung, Verbesserung und Aufbruch.

In dieser Eingebundenheit ist Praxis immer in spezifischer Weise gerichtet oder gerahmt, jedoch ist sie dabei nicht monokausal festgelegt. Für Marx ist sie deshalb mitunter ‚revolutionäre‘ Tätigkeit. Revolutionär meint damit nicht nur die Praxis, die direkt mit Revolutionen zu tun hat, sondern bezeichnet die Offenheit selbstverändernder Praxis – als gegenwärtigen Zustand und als zukünftige Möglichkeit. Diese Unbestimmtheit wird durch die „je spezifische und damit für eine Gesellschaft charakteristische Spannung von Wirklichkeitsbereich und Möglichkeitshorizont“¹⁴ produziert. Praxis ist unbestimmt und realisiert sich als je gegenwärtiger Vollzug so oder anders.

*Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch.
Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen,
finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis
und in dem Begreifen dieser Praxis*

Thesen über Feuerbach, 8

Von den Feuerbachthesen zu Bourdieu

Bourdieu greift 150 Jahre später die Praxis-Problematik im Zuschnitt der Feuerbachthesen auf: Er stellt sich die Frage: Wie ist es möglich, die tätige (Selbst)Produktion des Menschen in ihrer Sinnlichkeit, Menschlichkeit, Gegenständlichkeit und Gesellschaftlichkeit zur Geltung zu bringen, ohne sie ihres flüchtigen Charakters zu berauben. Und wie können in dieser Darstellung die traditionellen Gegenüberstellungen von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft, von Handlung und Struktur, von Theorie und Praxis produktiv überwunden werden. Diese Fokussierung auf Praxis macht den Kern seines gesamten Vorhabens aus, das u.a. umfangreiche Feldforschungen in Kunst, Literatur, Ethnologie und Sport enthält.

Inspiziert vom negativen Verfahren der Feuerbachthesen versucht er mit seiner Praxeologie einige verschüttete Fragen und Problemstellungen (wie-

¹⁴ Makropoulos 1998: 12

der) freizulegen, theoretische Verkrustungen aufzusprengen und eine erneu(er)te Annäherung an Praxis zu ermöglichen. Die Besonderheit von Bourdieus Anstrengungen liegt – der Öffnungsbewegung in den Feuerbachthesen folgend – gerade nicht darin, Begriffe, Theorien oder Methoden definitiv festzuklopfen, sondern in einer bestimmten Art und Weise mit ihnen zu arbeiten, sie gegeneinander produktiv zu machen und in Einführung zum jeweiligen Gegenstand weiterzuentwickeln. Demnach ist seine Praxeologie als Aufforderung zur tätigen Praxis-Forschung und reflektierten (Weiter)Bewegung wissenschaftlicher Tätigkeit zu lesen, deren Ertrag sich immer an und in der Praxis messen lassen muss.

Selbstreflexion von Theorie

In dieser Herangehensweise spielt die Selbstreflexion von Theorie eine zentrale Rolle. Bourdieu setzt sich umfangreich mit den jeweils aktuellen Sozialtheorien aller Schulen und Traditionen auseinander. Obwohl sich die verschiedenen Erklärungsansätze oft heftig befehden, schert Bourdieu (annähernd) alle über einen Kamm: Sie verfehlen systematisch die Besonderheiten von sozialer Praxis. Betrachten wir diese Diagnose an Hand der oft zitierten Gegenüberstellung von Subjektivismus und Objektivismus:

Der Subjektivismus betrachtet nach Bourdieu vor allem subjektive Erscheinungen. Es geht um Wahrnehmungen, rationale Absichten oder kognitive Repräsentationen, die der einzelindividuellen Alltagserfahrung unmittelbar gegeben sind. Damit wird Praxis in zweifacher Weise verkürzt:

Die objektive, gesellschaftliche Seite der Praktiken verschwindet und sie wird dem einzelnen Subjekt zugeschlagen. Die erlebte Wirklichkeit wird als äußerer Erfahrungs-Gegenstand des Subjekts gedacht. Das führt umgekehrt dazu, dass die Erfahrung ihren realen Gegenstand verliert, da sie von der Wirklichkeit isoliert bleibt. Obwohl also versucht wird, menschlicher Subjektivität einen Ort in der Erfahrung (zurück)zugeben, wird sie damit zu einem äußerlichen, inhaltlosen Vorgang verkürzt. Sie kann nicht in ihrem Interagieren mit und in der Umwelt, als lebendige Aneignung begriffen werden.

Um die subjektive Perspektivität von Erfahrung einzufangen, werden also lediglich, wie z.B. in der Psychologie, möglichst viele subjektive Einzeleindrücke addiert. Dass die subjektive Seite menschlicher Praxis nicht aus der Summe in sich geschlossener Einzelerfahrung besteht, sondern menschliche Praktiken immer gesellschaftlich verwiesen und vermittelt sind, auch wenn sie sich subjektiv vollziehen, bleibt damit unentdeckt. Jede Praktik

vollzieht sich als Aspekt einer historisch-spezifischen Gesellschaftsformation, der bestimmte Formen von Legitimitätsbestimmung und Macht implizit sind.

Der Subjektivismus verliert das Problem der gesellschaftlichen Genese von Praxis aber nicht nur aus dem Blick, sie bleibt ihm sogar unergründlich, da keine Begrifflichkeiten und Denkmöglichkeiten zur Verfügung stehen, analytisch auf sie zuzugreifen.

Deshalb kann der Subjektivismus Vergesellschaftung und Gesellschaftlichkeit nur in den Worten der Theoretiker des Gesellschaftsvertrages darstellen. Sie erscheint als monokausales Ergebnis von Willensentscheidungen rational handelnder autonomer Individuen. Ein Beispiel dieses begrifflichen Mangels bieten für Bourdieu die rationalistischen Handlungstheorien (Rational Choice Theory, Rational Action Theory), die so tun, als ob das betriebswirtschaftliche Kosten-Nutzen-Modell tatsächlich den realen Praktiken entspricht und 'der Mensch an sich' ein rationaler Utilitarist wäre. Bourdieu schreibt diesbezüglich: „Wie kann man übersehen, dass eine Entscheidung, insofern sie überhaupt erfolgt ist und das ihr zugrunde liegende Präferenzsystem nicht nur von allen früheren Entscheidungen des Entscheidenden, sondern auch von den Bedingungen abhängt, unter denen diese Entscheidungen gefällt wurden, also auch von allen Entscheidungen jener, die für ihn, an seiner Statt entschieden haben, indem sie Urteile mit Vorurteilen befrachtet und dadurch seine Urteilsfähigkeit geformt haben.“¹⁵

Da diese Frage nach der Gesellschaftlichkeit der Praktiken ausgespart wird, wird die Unmittelbarkeitserfahrung überhistorisch und zu menschlicher Erfahrung überhaupt stilisiert. Damit wird so getan, also ob der Realitätsausschnitt, der für die jeweilige alltägliche Erfahrung relevant ist, natürlich gegeben wäre. Wird die Primär-Erfahrung aber als zeitlich und örtlich ungebundenes Mensch-Welt-Verhältnis konzipiert, verliert sie vollständig ihre sinnliche Konkretheit. Damit wird gleichzeitig der Charakter menschlicher Praxis als (selbst)verändernde Tätigkeit, ihre Offenheit und Möglichkeit verkannt, was das „Aussetzen des Zweifels hinsichtlich der Möglichkeit, daß die Welt der natürlichen Einstellung auch anders sein könnte“¹⁶ bedeutet.

Ausgehend von Alltagserfahrungen nimmt der Subjektivismus mit deren alltagspraktischer Unmittelbarkeit auch deren Authentizität an. Was aber

¹⁵ Bourdieu 1993: 93

¹⁶ Bourdieu 1976: 151

als Erfahrung subjektiv selektiert, wahrgenommen, eingehegt und umgebaut wird, bleibt unhinterfragt. Es wird so getan, als ob die erlebte Welt für alle gleich und unmittelbar einsehbar wäre. Der Subjektivismus verschüttet damit laut Bourdieu die Fragen „nach der Deckungsgleichheit der objektiven Strukturen mit den einverlebten, welche die für das praktische Erfahren der vertrauten Welt typische Illusion unmittelbaren Verstehens verschafft und zugleich jede Frage nach ihren eigenen Bedingungen der Möglichkeit ausschließt.“¹⁷ Wie sich aber die Wirklichkeit als mehrdimensionale, z.B. klassenwidersprüchliche Sinnstruktur praktisch vollzieht und warum sie eigentlich so evident erscheint, kann vom Subjektivismus nicht erfragt werden.

Gegen den Objektivismus¹⁸ hebt Bourdieu hervor, dass der Subjektivismus zutreffend herausarbeitet, dass die multiphänomenale Alltagssubjektivität der Menschen ein grundlegender Tatbestand gesellschaftlicher Realität ist. Demgegenüber fokussiert der Objektivismus die Wirklichkeit als objektivierte ökonomische, sprachliche oder soziokulturelle etc. Struktur. Diese Herangehensweise ist am Strukturalismus geschult, der nicht das Sprechen, also die Tätigkeit, sondern die Sprache, also ein System objektiver Beziehungen, zum Ausgangspunkt seiner Sozialtheorie macht.¹⁹ Die Sprache (oder wahlweise eine andere Struktur) wird als ein selbst generierendes System betrachtet, dem das Subjekt nur noch als kombinierender Operator der Ordnungselemente dient. Nach Bourdieu ergeben sich alle Schwierigkeiten der objektivistischen Herangehensweise „aus derlei ursprünglicher Spaltung zwischen der Sprache und ihrer Realisierung im Sprechen, d.h. in

¹⁷ Bourdieu 1993: 50

¹⁸ Gemeint ist von Bourdieu z.B. die Linguistik F. de Saussures, die anthropologischen Ethnologie von C. Lévi-Strauss oder den ‚Strukturmarxismus‘ L. Althussers

¹⁹ Kernaspekt des strukturalistischen Diskurses ist das auf Ferdinand de Saussure (1857-1913) zurückgehende Paradigma der „Differentialität“ aller Strukturelemente. Unter Ausblendung der intentionalen Sprecher und der praktischen Generiertheit von Sprache begreift Saussure nur die Sprache als wirklichkeitskonstituierend. Die Sprache fungiert als sich selbst generierendes System von Bedeutungen, die ihrerseits aus der Kombination endlicher Systemelemente hervorgehen. Die Wertigkeit eines Elements ergibt sich folglich aus seiner „Differentialität“, d.h. aus seiner Abgrenzung und Beziehung zu den anderen Systemelementen und wird zum Primären. Bis zum Zweiten Weltkrieg dominierte die Schule Durkheims mit ihrer Lehre vom Zwang der sozialen Tatsachen, denen das Subjekt gesetzmäßig unterworfen und damit erkenntnistheoretisch von sekundärem Interesse ist. Nach dem Niedergang des existentialistischen Humanismus in den 60er Jahren reaktivierte der Strukturalismus das Durkheimsche Motiv des Zwangs der sozialen Tatsachen indem er das Soziale durch das System von Zeichen ersetzt.

der Praxis und auch in der Geschichte“.²⁰ Der Strukturalismus begreift menschliche Praktiken nicht als Relation von Akt, Akteur und Resultat, sondern als Artikulation objektiver Strukturen.

Obwohl Bourdieu den Bruch mit dem Unmittelbarkeitsverständnis des Subjektivismus als notwendig erachtet, muss die Subjektivität der sozialen Akteure in Erfahrung, Wahrnehmung, Interaktion usw. wieder eingeholt werden. Denn ohne die tätigen Subjekte und ihre körperlich-sinnlichen Vollzüge ist die Veränderung und Entwicklung von ›Strukturen‹ nicht zu denken. Nur indem einbezogen wird, dass Strukturen, Institutionen usw. – konkret-historisch – in menschlichen Praktiken vollzogen werden, können diese in ihrer Zweiseitigkeit betrachtet werden: Als effektiv Bestehende und als aktiv Geschaffene. Anstatt den erlebten Sinn als objektiv gemacht zu substituieren, muss das, was im Objektivismus als objektiver Sinn bezeichnet wird in ein praktisches Verhältnis zum Subjekt gebracht werden. Im Objektivismus ist aber gesellschaftliche Entwicklung und Prozesshaftigkeit einseitig ins objektive Sein verlagert. „Statt aus den verschiedenen Praxisformen das generative Prinzip zu entwickeln, indem er sich auf deren Wirkungen selbst einlässt,“ erfasst der Objektivismus Praxis „nur von außen, als faits accomplis“.²¹ Damit konstruiert er die Objekt-Subjekt-Beziehung als einseitige (erzieherische, determinierende usw.) Wirkung der objektiven Welt auf das ausführende Subjekt, als ein Verhältnis von Modell und Ausführung. „In dem Wort Ausführung, das auf einen Befehl oder eine Partitur, allgemeiner noch, auf einen künstlerischen Plan oder Entwurf bezogen wird, verdichtet sich die ganze Philosophie der Praxis und Geschichte der Semiologie als paradigmatischer Form des Objektivismus, der durch Bevorzugung des Konstruktums vor der Materialität praktischer Realisierung die individuelle Praxis, das Tun, die Machart und alles, was im praktischen Moment bezogen auf praktische Zwecke, also durch Stil, Machart und im Extrem durch die Handelnden selbst bestimmt wird, auf die Aktualisierung einer Art ahistorischem Wesen, mithin auf ein Nichts reduziert.“²² Dass die Menschen nicht nur als Operator und Träger objektiver Strukturen fungieren, sondern das gesellschaftliche Leben gleichzeitig in seinen sozialen und kulturellen Formen praktisch gestalten und verändern, gerät damit aus dem Blick. Deshalb ist es dem Objektivismus nicht möglich zu erfassen, wie sich menschliche Gesellschaft im und durch den Einzelnen als doppel-

²⁰ Bourdieu 1993: 62

²¹ Bourdieu 1976: 147

²² Bourdieu 1993: 62

ter Prozess von Verinnerlichung des Äußerlichen und Veräußerlichung des Innerlichen in der Praxis verwirklicht.

Nach der Bourdieuschen Diagnose haben also Subjektivismus und Objektivismus eines gemeinsam: Sie können nicht begreifen, was Praxis eigentlich ist. Diese Gemeinsamkeit ist keineswegs zufällig. Die kritische Pointe der Bourdieuschen Praxeologie ist an dieser Stelle, dass er auf die theoretische Praxis reflektiert, also nicht auf Theorie als bloße Gedankenkonstruktion. Theorie entsteht, wie alle anderen Wirklichkeitsaspekte aus einer bestimmten historisch-spezifischen gesellschaftlichen Praxis und hat praktische Voraussetzungen. Jene basieren z.B. auf dem sozialen Privileg ihrer gesellschaftlichen Position, auf der finanzieller Absicherung und der Freistellung von sozialem Druck, auf einem angemessenen Bildungshintergrund und vor allem auf der Möglichkeit, die Zeit mit dem Entwickeln von Gedanken, Konzepten, Problemlösungen und dem Entwerfen von Modellen verbringen zu können. Theoriebildung ist immer auf das soziale Privileg der *skholè*, angewiesen, (Zitat) „jener freien, von den Zwängen dieser Welt befreiten Zeit, die eine freie, befreite Beziehung zu diesen Zwängen und zur Welt ermöglicht“.²³ All diese praktischen Voraussetzungen werden in der Regel nicht mitreflektiert und verschwinden aus der innertheoretischen aber auch gesellschaftlichen Wahrnehmung. Nach Bourdieu liegt eines der größten Hindernisse für eine angemessene Praxistheorie darin, „dass die Wissenschaftler durch ihre Verbundenheit mit ihrer Wissenschaft (und mit dem sozialen Privileg, das sie ihnen erst ermöglicht, begründet und verschafft) anfällig für die Behauptung werden, ihr häufig um den Preis großer Anstrengung erworbenes Wissen sei dem Alltagsverstand überlegen, oder gar eine Rechtfertigung ihres Privilegs erblicken, anstatt eine wissenschaftliche Erkenntnis der praktischen Erkenntnisweise und der Grenzen hervorzu- bringen, welche der wissenschaftlichen Erkenntnis dadurch gezogen sind, dass sie auf dem Privileg beruht.“²⁴

Die Art und Weise aktueller Theoriebildung erzeugt aber ein bestimmtes theoretisches Selbstverständnis und einen spezifischen Blick, die „scholastische Ansicht“. Der Intellektuelle - nicht als einzelner, sondern als gesellschaftliches Phänomen - versteht sich als reines Geistwesen, das denkt oder entwirft und dabei weitgehend ohne Körper tätig ist. In seinem Selbstbild widmet er sich ohne die niederen Interessen und Zwänge des Alltagsgeschehens der Theoriebildung und agiert als geschichtsloses und ungesell-

²³ Bourdieu 2001: 7

²⁴ Bourdieu 1993: 55

schaftliches Einzelwesen. Diese typisch intellektuelle Sozialerfahrung wird dann für die gesamte soziale Praxis verallgemeinert.

Daraus resultiert eine Sichtweise der sozialen Praxis, die intellektualistisch verzerrt ist:

Die von Bourdieu kritisierten Theorien gehen davon aus, dass soziale Praxis als Beobachtungsgegenstand unmittelbar einsehbar und zugänglich wäre: Entweder über die unmittelbaren, authentischen Erfahrungen des unabhängigen, bewusst zweck- und zielgerichteten Subjekts oder über die objektiven, handlungsdeterminierenden Gesellschaftsstrukturen. In dieser Perspektive stellt Praxis weder ein Erkenntnis- noch ein Theorieproblem dar, sondern wird vollständig von der Theorie erfasst und nach Bourdieu zerstört. Sie wird zu einem beobachtbaren Gegenstand, auf den man nur noch die richtige Perspektive gewinnen muss. Dem Theoretiker ist die Rolle des außen stehenden Beobachters zugeordnet, der sich – bewusst-willentlich – an einen Ort außerhalb der Praxis begeben kann, außerhalb der eigenen gesellschaftlichen Position, Geschichte, Bildung und der im praktischen Vakuum theoretisiert. Das Modell, das zur Beschreibung der Praxis entworfen wurde, wird dann kurzerhand zur tatsächlichen Grundlage sozialer Praxis erklärt. Strukturen stehen unabhängig von menschlicher Praxis im Raum, den sozialen Akteuren wird unterstellt, sie würden bewusst Normen, Regeln, Gesetze, Erwartungen oder Rollen erfüllen. Der Mensch wird zum ungesellschaftlichen Einzelwesen, mit Vollüberblick über die Welt, zum rational handelnden Akteur, der kalkuliert und Pläne fasst. Die sozialen Praktiken, die sinnlich-körperlichen Vollzüge sozialer Praxis werden nebensächlich und unsichtbar.

*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert,
es kömmt drauf an, sie zu verändern.*

Thesen über Feuerbach, 11

Eine Theorie der Praxis als Praxis?

Aus der Bourdieuschen Darstellung wird deutlich: Das, was zumeist Theorie-Praxis-Problem genannt wird, ist eigentlich ein Theorie-Theorie-Problem, d.h. die Theorie widmet sich der „Praxis als Praxis“²⁵ gar nicht, sondern benutzt sie höchstens als Illustration theoretischer Modelle. Mit der Kritik der intellektualistischen Verallgemeinerungen eröffnet Bourdieu den

²⁵ Bourdieu 1993: 97

Blick genau auf das, was die Theorie zur Nebensache erklärt. Gerade in der Abgrenzung zur scholastischen Ansicht tritt die „Logik der Praxis“²⁶, also Praxis in ihrer Eigentümlichkeit – quasi negativ – zu Tage. Worauf ist also nach Bourdieu in der Praxeologie die Aufmerksamkeit zu lenken?

1) *Praxis hat eine spezifische Zeitlichkeit, die praktische Zeit.* Die „praktische Zeit“²⁷ entzieht sich der zeitlichen Verallgemeinerung, Synchronisierung und Totalisierung der scholastischen Ansicht. Der praktische Vollzug ist immer an Subjekt gebunden, dessen Zeitbegriff die „praktische Zeit“ festlegt: Seine Zeit kann mal schnell, mal langsam vergehen. Sie kann aber auch verschiedene zeitlich weit auseinander liegende Sachverhalte oder Ereignisse verbinden. Sie besteht nach Bourdieu „aus Inselchen von inkommensurabler Dauer, die einen bestimmten Rhythmus haben, die je nachdem was man aus ihr macht, d.h. je nach den Funktionen, die sie von der in ihr vollzogenen Handlung übertragen bekommt, rasend schnell oder schleppend vergeht.“²⁸ Da Praxis immer nur als Vollzug gedacht werden kann, ist sie von dieser Zeitlichkeit nicht zu trennen, ohne sie „zu zerstören, indem man ihr die zeitlose Zeit der Wissenschaft überstülpt“.²⁹ Dadurch, dass sich die Praktiken in der Zeit vollziehen, stellen sie sich zwar immer rückblickend als lineare Abfolge dar. Trotzdem nehmen aber die praktisch-tätigen Akteure gleichzeitig verschiedene Dinge wahr. Sie verbinden auch Dinge oder Sachverhalte miteinander, wenn sie weder zeitlich noch räumlich zusammenhängen und ändern deren Reihenfolgen. Im Augenblick des Vollzug ist die Praxis also in ihrem Ausgang offen und ungeschlossen: Sie könnte potentiell immer auch anders sein.

2) *Praktiken sind körperliche Vollzüge.* Praxis vollzieht sich körperlich und ist ein Leibesgeschehen. Der Leib ist in diesem Sinne kein statischer Raumteil oder ein Funktionsbündel. Er ist nicht zu verwechseln mit einem einzelnen Körper, sondern bezeichnet das Vermögen und die Potentialität aller Körper. Der Leib bezeichnet die Materialität der Praxis. Gleichzeitig ist er die Bedingung, eine Perspektive einnehmen zu können und das Vermögen, etwas wahrzunehmen – Latenz und Potentialität zugleich. Praxis ist nach Bourdieu in ihrem Vollzug unmittelbar „Leibesübung“³⁰, die als Körper und durch den Körper in der Welt verankert ist. In diesem Sinne ist Praxis

²⁶ Bourdieu 1993: 148

²⁷ ebd.: 148

²⁸ ebd.: 154

²⁹ ebd.: 148

³⁰ ebd.: 163

Verkörperung der Welt. Der Leib ist Ort und gleichzeitig Subjekt der Praxis, im Sinne des französischen *sujet*, als gleichzeitig erzeugt und erzeugend, erschaffend und geschaffen.³¹

3) *Praxis steht unter Vollzugszwang und ist distanzlos.* Praktiken sind immer in ein unumkehrbares Ablaufgeschehen eingebunden. Sie sind Teil eines praktischen Entwicklungs- und Reproduktionsprozesses, aus dem sie nicht herausgelöst werden können. Im Gegensatz zur Theorie stehen sie damit unter ständigem Handlungs- bzw. Entscheidungsdruck; Abwarten stellt in diesem Ablauf keine Alternative dar. Das Abwägen und Entscheiden findet immer unter Bedingungen statt, unter denen es gar nicht möglich ist, Distanz zu gewinnen und sich einen weit gehenden Überblick über den gesamten Realitätsausschnitt zu verschaffen, der für die jeweilige Handlung relevant ist. „Das Privileg“ der Theorie, sich und anderen die synoptische Sicht eines gesamten Problemfeldes und der spezifischen Relationen zu gestatten, kommt der Praxis nicht zu. Ihr Spezifikum ist vielmehr, dass sie sich die Fragen, die sich aus der Distanz ergeben, gar nicht stellt und bestimmte Abwägungen über (Un)-Angemessenheit gar nicht vollzieht, sondern immer schon unmittelbar entschieden ist.

4) *Praxis ist unreflektiert, unlogisch und interessengeleitet.* Praxis ist immer schon auf etwas gerichtet und findet in Beziehung zu etwas statt, ohne dabei immer eine bewusste Zielsetzung zu beinhalten. Praxis fungiert nicht begrifflich, sondern begreift nur um zu praktizieren. Reflexion bleibt dem praktischen Streben nach Ergebnis und Ertragsmaximierung untergeordnet. Die Eigenheit der Praxis liegt gerade darin, dass sie logisch widersprüchliche Sachverhalte vereinigt, die auf ganz unterschiedlichen Ebenen liegen, dass sie im Augenblick ihres praktischen Vollzuges für den Akteur trotzdem schlüssig und ökonomisch ist. In ihren Praktiken verfolgen die Subjekte immer bestimmte Strategien. Das heißt der Mensch entwirft unter den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen (strategisch) Antworten auf die Anforderungen, die ihm begegnen. Er wendet keine Theorie an, sondern *weiss* vielmehr, was er praktisch zu tun hat.

Bourdieu stellt sich nun die Frage, wie das Erzeugungsprinzip aussieht, das Praxis als akteursgebundenen Vollzug in ihrer Zweiseitigkeit zu generieren im Stande ist – als strukturiert und strukturierend, abgeschlossen und offen, routinisiert und unregelmäßig. Dieses generative Prinzip stellt für Bourdieu der Habitus (in seiner Wirkung im sozialen Raum) dar, ein

³¹ Vgl. Merleau-Ponty 1966: 174

„System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen“, die als „Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage für Praktiken und Vorstellungen“ fungieren und zwar im Sinne einer „Spontanität ohne Wissen und Bewußtsein“.³²

Der Habitus als generatives Prinzip der Praxis: Gleichzeitigkeit von Strukturierung und Strukturiertheit

Die praktisch tätigen Akteure verfügen nach Bourdieu über ein System generativer Strukturen, das unbegrenzt viele Verhaltensweisen, Vorstellungen und Lebensäußerungen erzeugen kann. Dieses Produktionssystem befähigt sie, auf alle überhaupt nur möglichen Situationen zu reagieren und immer wieder neue Ausdrucksformen hervorzubringen, die in zweifacher Weise angemessen sind: bezogen auf die Situation und bezogen auf den Praktizierenden. Sie können also als Routine im Umgang mit der Situation, aber auch als Verhaltensroutine bezeichnet werden. Der Grund für diese Regelmäßigkeit liegt aber nicht daran, dass das Subjekt einfach Regeln befolgt, die von – dem Subjekt äußerlichen – Prozessen oder Strukturen vorgegeben werden. Vielmehr ist das Produktionssystem selbst in einer Weise durch den „praktischen Sinn“ strukturiert, dass es Äußerungen hervorbringt, die mit diesen Regeln übereinstimmen. „Je nachdem ›um was es geht‹, also nach dem Prinzip der stillschweigenden praktischen Relevanz, ›wählt‹ der praktische Sinn bestimmte Objekte oder Handlungen und folglich bestimmte Aspekte aus, indem er diejenigen betont, die ihn etwas angehen oder bestimmen, was er in der jeweiligen Situation zu leisten hat, oder indem er verschiedene Situationen oder Objekte als äquivalent behandelt, und unterscheidet so zwischen relevanten Eigenschaften und irrelevanten.“³³ Damit erhält die praktische Tätigkeit ohne ausdrücklichen Zweckbezug oder bewussten Entschluss und Vorsatz „eine Art objektiver Zweckbestimmtheit“.³⁴ Dennoch ergibt sich der praktische Sinn als das Wissen über gesellschaftliche (In)Korrektheit oder (Nicht)Übereinstimmung mit anderen Subjekten nicht über die bewusste Wahrnehmung hervorgehobener oder weggelassener Aspekte, über Verstandesverarbeitung oder über begriffliches Denken. Er ist eine erfahrungsabhängige Konstruktion, die das Subjekt durch seine gesellschaftliche Tätigkeit und Eingebundenheit von frühester Kindheit an hervorbringt, indem es Klassifikationen, Unterscheidungsprinzipien und Bewertungsschemata inkorporiert. Damit ist die Fä-

³² Bourdieu 1993: 98, 105

³³ ebd.: 163

³⁴ Bourdieu 1981: 169

higkeit mit der sozialen Ordnung übereinstimmende Handlungen zu erzeugen dem sozialen Akteur motorisch-somatisch eingeschrieben. Sie ist zu einer Art zweiten Natur geworden, in der sich gesellschaftliche Strukturen in Körperschemata und -reaktionen verwandelt haben, die wiederum regelhaftes Verhalten hervorbringen. Dieser Kreislaufprozess ist aber nicht zirkulär zu denken, sondern als dynamischer Erzeugungsvorgang.

Lernen und Erfahrung nimmt nicht passiv äußerliche gesellschaftliche Strukturen auf, sondern ist als körperlich-sinnliches Tun und Interagieren in und mit der Umwelt zu verstehen, als praktischer Aneignungsprozess. Der Habitus ist also kein System rein mentaler Vorgänge des Individuums (wie Intention, Erwartung, Haltung), dem der Körper nur als passiver Speicher für „bereitgestellte Gedanken“³⁵ dient. Habitus schlägt sich als inkorporierte Struktur und Geschichte, als objektivierte Erfahrung des Subjekts mit der sozialen Welt also nicht nur im Körper nieder, sondern ist selbst „ein Zustand des Leibes“.³⁶ Gemäß der Funktionsweise lebender Systeme ist er kein abgeschlossenes, feststehendes Handlungsprogramm, sondern er arbeitet aktiv und kreativ, er variiert in seinen Umgehensweisen mit Situationen und erzeugt so eine differenzierte soziale Praxis.

Im Mittelpunkt steht „das Subjekt und seine Produktion von Strukturen, die weder als unveränderlich noch als unabhängig von den Strukturen gedacht werden können.“³⁷ Als gleichzeitig strukturierendes und strukturiertes Prinzip hebt der Habitus die Gegenüberstellung von gesellschaftlichen Strukturen und individuellem Handeln als wechselseitiges, generatives Erzeugungsprinzip vermittelnd auf. Mit Vermittlung ist explizit nicht Zirkularität gemeint. „Es geht vielmehr um Entstehungsprozesse eines Produktionssystems, die sich im Wechselspiel mit gesellschaftlicher Bestätigung und Korrektur in Spiralform immer höher bewegen“³⁸.

Der Habitus als generatives Prinzip: Die Gleichzeitigkeit von routinierter Gesetzmäßigkeit und offener Unregelmäßigkeit

Da Praxis nach Bourdieu „der Ort der Dialektik von *opus operatum* und *modus operandi*, von objektivierten und einverlebten Ergebnissen der his-

³⁵ Bourdieu 1993: 127

³⁶ ebd.: 26

³⁷ Gebauer, Kraus 2002: 33

³⁸ ebd.: 33

torischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen“³⁹ ist, ist der Mensch nur als radikal vergesellschaftet zu denken. Deshalb ist nicht nur die Wirkungsweise des Habitus im Akteur als subjektive Seite der Praxis von Bedeutung, sondern auch dessen soziale Eingebettetheit – als die objektive Seite – zu konkretisieren. Bourdieus Ausgangspunkt ist die Analyse der aktuellen Gesellschaft als kapitalistischer Klassengesellschaft. Natürlich kann die Bourdieusche Klassentheorie hier nur angedeutet werden, was aber zum Verständnis unentbehrlich ist: Bourdieu schließt zunächst an Marx an. Er kritisiert ihn dafür, dass er bruchlos von der *Existenz der Klassen in der Theorie* zu ihrer *Existenz in der Praxis* springen und die Realität diesem Modell anpassen würde⁴⁰. Nach Bourdieu sind Klassenverhältnisse als gesellschaftliche Strukturierungsdimension und „objektiver Sinn“ nur real und wirksam, wenn sie durch das praktische Alltagshandeln der Akteure selbst am Leben erhalten werden. Sie müssen in der adäquaten Lebensführung der Menschen erscheinen, die wiederum vom Habitus produziert und generiert wird. Um diese gegenseitige Erzeugung und Erzeugtheit zu fassen, bestimmt Bourdieu den Habitus als etwas, was in den sozialen Raum eingeschrieben ist.

In diesem sich ständig verändernden Raum von Unterschieden, Beziehungen und Kämpfen nehmen die Akteure unterschiedliche soziale Positionen ein. Sie unterscheiden sich in ihrer Ausstattung mit ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital, wobei sich die Unterscheidung auf die Gesamtmenge, die Art des Kapitals und die Kombination der Kapitalarten bezieht. Bourdieu verwendet nicht den Marx'schen Begriff des Kapitals (als einem spezifischen gesellschaftlichen Verhältnis der Produktion), sondern weitet ihn einerseits auf andere Bereiche aus, wie den der Kultur, verengt ihn andererseits auf die Ebene der Distribution und versteht ihn als (Macht)Ressource. Um vorhandene Ressourcen und Positionen findet ein ständiger Kampf statt, der den sozialen Raum zu einem sich ständig verän-

³⁹ Bourdieu 1993: 98

⁴⁰ Kritisiert ist hier die Verflachung der Klassentheorie in marxistischer Tradition. Bei Marx selbst gibt es allerdings keine ausgearbeitete Theorie der Klassen. Zwar gibt es einige Bemerkungen in seinem Frühwerk („kommunistisches Manifest“, „Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte“) eine systematische Verbindung seiner Kritik der politischen Ökonomie und einer Theorie der Klassen ist von Marx aber nicht geleistet worden und wäre vermutlich Bestandteil seines ursprünglichen 6-Bücher-Plans für das Kapital gewesen. Bei Marx ist von Klassenverhältnissen als Prozess die Rede, damit wird von vorneherein seine geschichtliche Offenheit deutlich und ist die oft von marxistischer Klassentheorie unterstellte Zielgerichtetheit der Geschichte (Teleologie) ausgeschlossen.

dernden Gebilde macht. Auf Grund der arbeitsteiligen Organisation und Mehrdimensionalität der Gesellschaft differenziert sich der soziale Raum in soziale Felder (Literatur, Finanzwelt, Musik usw.) aus, die in Eigengesetzlichkeit fungieren⁴¹. Auch das soziale Feld ist, wie der soziale Raum, als praxiskonstituiertes Kräftefeld von Konkurrenz und Kämpfen gedacht.

Da die sozialen Akteure aber in ihrer praktischen Tätigkeit und Lebensweise in sozialen Relationen und Beziehungen (von Akteuren oder Akteursgruppen) eingebettet sind, muss nach Bourdieu nicht nur der aktuelle soziale Ort ihrer Sozialpraxis als bereits im Habitus verinnerlichte Eingrenzung einbezogen werden. Vor allem geht es um die Art und Weise der Bewältigung der Distanzen zwischen den sozialen Positionen, wie sie sich zu jedem Zeitpunkt als Ergebnis vorangegangener Auseinandersetzungen herstellen. Bourdieu verwendet dafür die Metapher des Spieles: ein Spiel um Macht und Einfluss, um die Durchsetzung der eigenen Sichtweisen des in dem jeweiligen Feld Möglichen. ›Mitspielen‹ kann nur, wer als prinzipiell gleich anerkannt wird, d.h. Mitspieler müssen sich im entsprechenden Feld professionell bewähren können, aber durchaus nicht die gleiche soziale Position aufweisen. Auch der Habitus, mit dem man in ein soziales Feld eintritt, ist nicht von vorneherein festgelegt. Was der in das Feld Eintretende braucht ist „ein Habitus, der praktisch kompatibel [...] der vor allem formbar sein muss, um sich in einen konformen Habitus konvertieren zu lassen, der, kurz gesagt, kongruent und lernfähig [*docile*], das heißt offen für die Möglichkeit der Restrukturierung ist.“⁴²

In diesem Sinne transformiert der Habitus durch die Verknüpfung der materiellen und symbolischen Sphäre die ökonomischen Unterschiede „in soziale Klassifikationen und prestigedifferenzierende Lebensstile“ und wandelt „das unterschiedliche ›Haben‹ [...] in unterschiedliches ›Sein‹ der Akteure.“⁴³ um. Vermittelt über die inkorporierten Klassifikationsprinzipien und Bewertungsschemata, nehmen Menschen in ihrer sozialen Praxis, Unterscheidungen vor. Güter und Aktivitäten werden in „distinke und distinktive Zeichen“ umgewandelt, die „Unterschiede aus der *physischen*

⁴¹ Bourdieu verteilt vor allem ökonomistischen Ansätzen eine Absage, die alle Felder auf die Funktionsgesetze des ökonomischen Feldes zurückführen wollen. Dennoch sagt er selbst: „Tatsächlich ist der soziale Raum mehrdimensional, ein offener Komplex relativ autonomer, das heißt aber auch: in mehr oder minder großem Umfang in ihrer Funktionsweise wie ihrem Entwicklungsverlauf dem ökonomischen Produktionsfeld untergeordneter Felder.“ Bourdieu 1985: 31f.

⁴² Bourdieu 1997: 120. Übersetzt b. Gebauer, Kraus 2002

⁴³ Müller 1986: 170

Ordnung der Dinge“ geraten „in die *symbolische* Ordnung signifikanter Unterscheidungen“⁴⁴. Unterscheidungen werden aber nicht nur vorgenommen, sondern Unterschiede auch unmittelbar bewertet. Indem unterschiedliche Praktiken, materielle Ausstattungen und Denkweisen etwas anzeigen, nämlich soziale Unterschiede bzw. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder Klasse, erhalten sie ihren sozialen Sinn.

Dieser Sinnstruktur folgen die Aktionen der Spieler. Im Spiel fungieren sie als Regeln. Jeder Mitspieler (Immobilienmakler, Lehrer usw.) muss sie nicht nur beherrschen, er muss sich auch mit ihnen identifizieren und an sie glauben, damit das Spiel, das soziale Feld, funktionsfähig ist. Der unerlässliche Glaube entsteht im Zuge der Teilnahme, die unzählige Akte der Anerkennung und langwierige Lernprozesse beinhaltet. Diese Ansammlung von Einzelakten, Erfahrungen und sinnlichen Eindrücken werden im Habitus zu einem komplexen System zusammengearbeitet und immer wieder in individuell spezifischer Weise modifiziert. Sie bewirkt schließlich, dass die Gesetzmäßigkeit des Feldes sogar zur eigenen Identität gehört. Die Metapher des Spieles gibt nach Bourdieu eine Vorstellung „von dem fast wundersamen Zusammentreffen von Habitus und Feld, von einverleibter und objektivierter Geschichte, das die fast perfekte Vorwegnahme der Zukunft in allen konkreten Spielsituationen ermöglicht. Als Ergebnis der Spielerfahrung [...] sorgt der Sinn für das Spiel dafür, dass dieses für die Spieler subjektiven Sinn, d.h. Bedeutung und Daseinsgrund, aber auch Richtung, Orientierung, Zukunft bekommt. [...] Außerdem objektiven Sinn, weil der Sinn für die wahrscheinliche Zukunft, der sich aus der praktischen Beherrschung der spezifischen Regelmäßigkeit ergibt [...], Grundlage für Praktiken ist, die sinnvoll sind, d.h. in einem verstehbaren Verhältnis zueinander und zu den Bedingungen ihrer Ausführung stehen.“⁴⁵ Demnach verarbeitet und einverleibt der Habitus, was in objektivem und subjektivem Sinn Anschlussfähigkeit an seine bestehende Ausformung beweist. Er eröffnet Handlungspotentiale, die an einen bestimmten Möglichkeitsraum gebunden sind. Andererseits ist dieser komplex strukturierte Sozialraum ein widersprüchliches und konflikthafte Kräfteverhältnis, das sich im Habitus keineswegs in ein bruchloses, harmonisches System ineinander fügt. Wie sich diese Gleichzeitigkeit von routinierter Gesetzmäßigkeit und offener Unregelmäßigkeit praktisch herstellt, soll im Folgenden an zwei Beispielen gezeigt werden: dem Klassenhabitus und der Möglichkeit des sozialen Aufstiegs.

⁴⁴ Bourdieu 1982: 284

⁴⁵ Bourdieu 1993: 122

Beispiele: Klassenhabitus und die Möglichkeit des sozialen Aufstieges

Bourdieu geht davon aus, dass wesentliche Elemente des Habitus innerhalb einer Klasse übereinstimmen und sich ein klassenspezifischer Habitus ausbildet. Auf symbolischer Ebene manifestiert sich der *Klassenhabitus* im gemeinsamen Geschmack⁴⁶, der sich „als bevorzugtes Merkmal von ›Klassen‹“⁴⁷ anbietet: So ist der „Luxusgeschmack“ der kulturell und ökonomisch dominanten Klassen geprägt von der Distanz zur Not und Notwendigkeit, vom „Primat der Form gegenüber der Funktion, der letzten Endes in der Verleugnung der Funktion mündet“. Dem entgegen steht der „Notwendigkeitsgeschmack“ der einfachen, vor allem bäuerlichen und proletarischen Bevölkerungsschichten. Dieser Gegensatz gliedert alle Bereiche des Geschmacks bis hin zu den „primären Geschmacksnerven“⁴⁸: körperliche Erscheinung, ästhetisches Empfinden, Moralvorstellungen und den Umgang mit Kultur. Die Auseinandersetzungen um den „legitimen“ Geschmack sind zudem sehr gut dazu geeignet, die ständigen Kämpfe um Ressourcen und Positionen im sozialen Raum auf symbolischer Ebene entsprechend auszutragen. Über Geschmack werden aber nicht nur Konflikte ausgetragen, er kann auch vereinen und über gleiche „Geschmacksrichtungen“ Gemeinsamkeiten herstellen. „Dass ein Habitus sich im anderen wiedererkennt, steht am Ursprung der spontanen Wahlverwandtschaften, an denen soziale Übereinstimmung sich orientiert“⁴⁹ und ist damit grundlegend für soziale Gruppen- bzw. Klassenbildung.

Aber nicht nur in aktuellen Sozialpraxen, wie z.B. dem Geschmack, manifestiert sich der Klassenhabitus, sondern auch in Hoffnungen, Erwartungen und Strategien, die auf die Zukunft gerichtet sind und in denen der Klassenethos tief verwurzelt ist. Veranschaulichen lässt sich dies an einem Beispiel: „Der ambitionierte Kleinbürger verrät seinen Ehrgeiz, sich von dem, was gemeinsame Gegenwart ist, loszureißen, darin, daß er sich versagt, – mit den anderen – im Hier und Jetzt zu leben, wenn er nicht überhaupt sein Selbstbild um den Gegensatz zwischen Heim und Café, Enthaltbarkeit

⁴⁶ Bourdieu hat dies sehr ausführlich im Buch „Die feinen Unterschiede“ untersucht. Er dokumentiert klassenspezifischen Sprachgebrauch, Musik- und Kunststilverlieben oder Essgewohnheiten genauso wie das Verhältnis zum eignen Körper oder zu Bildungsinstitutionen.

⁴⁷ Bourdieu 1982: 18

⁴⁸ ebd.: 288

⁴⁹ ebd.: 375

und Unmäßigkeit, und das heißt auch, um den zwischen individuellem Wohl und kollektiver Solidarität aufbaut.“⁵⁰ Das Verhältnis zur Zukunft bestimmt also maßgeblich die Sichtweise der sozialen Welt und die Lebensführung.

Der Habitus produziert aber nicht nur der sozialen Lage bereits angepasstes Verhalten, sondern auch das Annehmen bzw. Sich-Fügen und die Zufriedenheit mit der Situation. „Der Geschmack bewirkt, dass man hat, was man mag, weil man mag, was man hat, nämlich die Eigenschaften und Merkmale, die einem de facto zugeteilt und durch Klassifikation de jure zugewiesen werden.“⁵¹ Klassenhabitus meint also nicht nur, dass er an eine Klasse gebunden ist und deshalb ganz bestimmte Zeithorizonte, Wünsche und Handlungsweisen eröffnet und andere ausschließt. Im Habitus ist vielmehr Klassengeschichte und -erfahrung eingelagert und wirkt weiter. Er führt die Individuen an den für ihre Klassen vorgegebenen Ort im sozialen Raum zurück, womit sie ihrer Klassen weiter verhaftet bleiben. Bleiben also einzelne Klassenindividuen immer an ihrem vorbestimmten Platz oder gibt es eine Möglichkeiten für die Individuen persönlich aufzusteigen?

Bourdieu leugnet keineswegs persönliche Aufstiegschancen und untersucht ausführlich die damit verbundenen Habitusveränderungen, wie sie sich in Auseinandersetzung mit der sozialen Realität und in Interaktion der sozialen Akteure darstellen.⁵² Für die Position im sozialen Raum und die Beziehung zu anderen ist nicht nur die individuell mehr oder weniger ausgeprägte Ausstattung mit Kapital, d.h. die objektive Soziallage bestimmend. Auch die Dimensionen der zukünftig möglichen Laufbahn (z.B. des sozialen Aufstiegs) und der Zeithorizont, die quer zu seiner objektiven Soziallage liegen, stellen eine wichtige Komponente dar.

⁵⁰ Bourdieu 1982: 296

⁵¹ ebd.: 285f.

⁵² Bourdieu stellt zunächst fest, dass sich individueller Aufstieg zumeist im Rahmen der Positionsverlagerung einer ganzen Gruppe im sozialen Raum bewegt. Beispiele sind hier der Anstieg des Lebensstandards arbeitender Bevölkerung in der Zeit lang anhaltender Nachkriegsprosperität, wo diese die Ebene des „Notwendigkeitsgeschmacks“ verlassen und sich ihre Lebensstile vervielfältigt haben. Nennenswert sind außerdem Veränderungen der Wirtschafts- und Berufsstruktur und vor allem die Expansion des Bildungswesens. Im Kontext der Fragestellung soll der individuelle Aufstieg nur als Beispiel der Möglichkeit von Habitusveränderungen und wie diese von statten gehen dienen, deshalb wird dieser Aspekt nicht weiter beleuchtet.

Bourdieu betrachtet z.B. den Kleinbürger: Einerseits dient der ›selbstgenügsame‹ Lebensstil der unteren Klassen dem Kleinbürger als verinnerlichte Negativfolie. Vor allem aber ist die Interaktion mit anderen (Chef, Kollege, Ehefrau...) auf verschiedenen Ebenen auf seinen Aufstiegs- und Veränderungswillen bezogen, wodurch er immer wieder von neuem hergestellt und modifiziert wird. So z.B. schätzt der Chef seine Loyalität, der Kollege konkurriert mit seiner Leistungsfähigkeit, die Ehefrau lobt seinen Fleiß. Zudem entfalten sich im Habitus weiterhin die Bedingungen seiner Entstehung, die dann immer wieder neu überformt und verändert werden. Im Falle des Kleinbürgers nach Bourdieu: Von Abgrenzung, Entsolidarisierung und geschmacklichem Anpassungszwang, von Selbstbeschränkung, Anstrengung und Sorge. Gerade weil der Habitus sich nicht einfach völlig verselbständigt, kann sich im Falle des Kleinbürgers ein Habitus entwickeln, der bestimmt ist durch Selbstbezug und Rücksichtslosigkeit, durch Entsagung unmittelbarer Befriedigung zugunsten zukünftiger Erfüllung, durch Leistungsbereitschaft und Zielstrebigkeit, was den eigenen Aufstieg betrifft. Die Aufstiegsmöglichkeit ist in Denkmustern, Sozialrelationen und Handlungsweisen antizipiert und generiert ein Handeln, das tatsächlich zur Verwirklichung des Antizipierten führt oder führen kann.

Bourdieu geht also davon aus, dass die Sozialwelt und der Zukunftsausspekt des Handelns als Entstehungsbedingungen des Habitus zwar potentiell einen Raum der unbegrenzten Entwicklungs- und Veränderungsmöglichkeiten individueller Praxisvollzüge zur Verfügung stellen, dass diese Entwicklungsbedingungen andererseits wiederum zu ihren Anwendungsbedingungen, also der sozialen Welt und der individuellen Verfasstheit des Habitus in Beziehung gesetzt werden müssen. Daraus ergibt sich, dass innerhalb dieses Möglichkeitshorizontes doch einige Praxisformen wahrscheinlicher – wenn auch nie zwangsläufig – sind und andere unwahrscheinlicher – wenn auch nie unmöglich. Der Habitus und die generierte Praxis sind nach Bourdieu nur als ein lebendiges Wechselverhältnis von Anwendungs- und Erzeugungsbedingungen zu fassen.

Widersprochen werden soll hier der Kritik, das Bourdieusche Habitus-Konzept sei zu statisch, was Veränderung und gesellschaftlichen Wandel begriff. Gerade am Beispiel der Klasse wird deutlich, dass gesellschaftliche Verhältnisse von Widersprüchen, Krisen und Brüchen durchzogen sind. Die Habitus-konstituierenden Lern- und Aneignungsprozesse fügen sich demnach keineswegs zu einem widerspruchsfreien, bruchlosen oder harmonischen System zusammen. Die Fülle der heterogenen Erfahrungen und Reibungspunkte stellen die gesellschaftlich gesetzte Selbstverständlichkeit und

Natürlichkeit der sozialen Ordnung immer wieder in Frage. Dennoch gibt es grundsätzliche individuelle und kollektive Veränderung nur, wenn der Raum des Möglichen mit dem unmöglich Erscheinenden aufgesprengt und Gesellschaft grundlegend anders organisiert wird.

Praxeologie: provisorisch, politisch, parteilich

Bourdieu's Praxeologie ist also keine Theorie im streng wissenschaftlichen Sinne, vielmehr ist sie - wie er selbst sagt - eine „Art *negative*, selbstzerstörerisch scheinende[r] *Philosophie*“⁵³. Sein Projekt bekennt sich zu allem, was Wissenschaft vorgibt nicht zu sein:

Sie ist provisorisch, weil es für Bourdieu keine sicheren Standpunkte und theoretischen Fraglosigkeiten geben kann. In der praktischen Praxis-Forschung, die Praxis tatsächlich zum Maßstab der Forschung macht, ist kein Platz für Dogmatismus.

Sie ist politisch, weil er jede gesellschaftliche Tätigkeit also auch die theoretische als per se politisch betrachtet. Sie ist in eine historisch-konkrete Herrschaftskonstellation und Praxisprozess eingebunden, der immer auch anders sein oder gemacht werden kann.

Sie ist parteilich, weil er sich auf die Seite der wirklichen Menschen in ihrer Lebensrealität stellt. Er demontiert und delegitimiert die intellektuelle Arroganz, Ignoranz und Distanz gegenüber der sozialen Praxis.

Philosophen sind Wichtigtuer, da würde er Luis Althusser sicher beipflichten. Emanzipatorische Theorie und Praxis sollte sich als Teil dieses provisorischen, politischen und parteilichen Praxis-Forschungsprojektes begreifen.

„Will die Soziologie mit dem aller Mythologie eigenen Anspruch brechen, den willkürlichen Unterteilungen der gesellschaftlichen Ordnung, insbesondere der Arbeitsteilung, eine vernunftmäßige Begründung zu geben und damit das Problem der Klassifizierung und Rangordnung der Menschen logisch und kosmologisch lösen, hat sie den Kampf um das Monopol auf legitime Repräsentation der Sozialwelt, jenen Kampf der und um Klassifikationssysteme, der Teil jeder Form von Klassenkampf ist [...], zu ihrem ureigensten Gegenstand zu erheben [...]“.⁵⁴

Unsere Aufgabe bleibt also, in einer parteilichen Praxisforschung - mitunter unsere eigene - soziale Realität zu begreifen, Möglichkeiten zum ge-

⁵³ Bourdieu 2001: 14

⁵⁴ Bourdieu 1985: 53

sellschaftsverändernden Handeln zu liefern und sich für eine Politik einzusetzen, die sich die Maxime zu Herzen nimmt, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.⁵⁵

Literatur

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis – auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt/Main.

– (1981): „Klassenschicksal, individuelles Handeln und das Gesetz der Wahrscheinlichkeit. de/Maldirere, Pascale“ in: Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht, P. Bourdieu; L. Boltanski; M. Saint Martin (Hg.), Frankfurt/Main, S. 169-226.

– (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main.

– (1983): „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“ in: Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt – Sonderband 2, R. Kreckel (Hg.), Göttingen, S. 183-198.

– (1985): Sozialer Raum und 'Klassen'. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt/Main.

– (1993): Sozialer Sinn, Frankfurt/Main.

– (1997): méditations pascaliennes, Paris.

– (2001): Meditationen – Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt/Main.

Gebauer, Gunter; Kraus, Beate (2002): Habitus, Bielefeld.

Gramsci, Antonio (1994): Gefängnishefte 10/11, Band 6, Hamburg.

Heidegger, Martin (2006): Sein und Zeit, Tübingen.

Hirschauer, Stefan (2004): „Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns.“ in: doing culture – Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, K. H. Hörning; J. Reuter (Hg.), Bielefeld, S. 73-91.

⁵⁵ MEW 1: 385

Leontjew, Alexej N. (1982): „Kapitel 3: Das Problem der Tätigkeit in der Psychologie“ in: Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit (erschieden in Studien zur kritischen Psychologie), Köln, www.kritischepsychologie.de/texte/al1982kap3.html.

Lutz, Bernd (Hg.) (2003): Metzler – Philosophen Lexikon. Bonn.

Makropoulos, Michael (1998): „Modernität als Kontingenzkultur“ in: Kontingenz – Poetik und Hermeneutik 12, G. von Graevenitz; O. Marquard (Hg.), München S. 55-79 www.makropoulos.de.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1956ff.): Marx-Engels-Werke (MEW), Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR.

– (MEW 1): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ in: MEW 1, S. 378-391.

– (MEW 3a): „Die Deutsche Ideologie“ in: MEW 3, S. 13-530.

– (MEW 3b): „I. ad Feuerbach“ in: MEW 3, S. 5-7.

– (MEW 25): „Das Kapital (Band 3)“ in: MEW 25.

– (MEW EB 1): „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“ in: MEW Ergänzungsband erster Teil (EB 1), S. 467-588.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.

Müller, Hans-Peter (1986): „Kultur, Geschmack und Distinktion“, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27.

Müller, Horst (2006): „Der Bogen Feuerbach, Marx, Bloch, Bourdieu. Realismus und Modernität des Praxisdenkens“, in: Ursula Reitemeyer u.a. (Hg.): Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft. Ludwig Feuerbach zum 200. Geburtstag. Münster / New York / München / Berlin, S. 171 - 185

Waldenfels, Bernhard (1992): Einführung in die Phänomenologie, München

Schnegg, Julia: Praxis als Erkenntnis- und Theorieproblem. Die Feuerbachthesen von Marx und die Theorie der Praxis von Bourdieu. S. 38-52 in: Horst Müller (Hg.), Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen. BoD-Verlag, Norderstedt 2007. ISBN 978-3-8334-9769-8
Ein Textangebot des Portals <http://www.praxisphilosophie.de>
Ausdruck und Veröffentlichung bitte mit dieser Quellenangabe