

Freie Universität Berlin
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften

Erstgutachter: Prof. Dr. Gunter Gebauer
Zweitgutachter: Prof. Dr. Frieder-Otto Wolf

Magister-Hausarbeit
zur Erlangung des Grades eines Magister Artium (M.A.)

***Theorie der Praxis – Die Feuerbachthesen von Karl Marx
und die Praxeologie von Pierre Bourdieu***

Vorgelegt im März 2007
von:
Julia Schnegg
Friedelstr. 8
12047 Berlin
Mobil: 0178/7322692
Telefon: 030/70071756
hks13@freenet.de
Matrikelnummer: 3655402

1	EINLEITUNG	2
2	Die Feuerbachthesen von Karl Marx	4
2.1	Praxis – ein prekärer Gegenstand.....	4
2.2	Praxis als sinnlich menschliche Tätigkeit.....	6
2.2.1	Feuerbachs sinnliche Anschauung – die Trennung von Subjekt und Objekt	7
2.2.2	Hegels denkende Tätigkeit – der Mensch und das menschliche Selbstbewusstsein	11
2.2.3	Die weltliche Eingeschriebenheit des Menschen und die wirkliche Sinnlichkeit.....	16
2.3	Praxis als menschliche, gegenständliche Tätigkeit	19
2.3.1	Feuerbach und die menschliche Tätigkeit.....	20
2.3.2	Hegel und die gegenständliche Tätigkeit	24
2.3.3	Menschliche Tätigkeit als gegenständliche Tätigkeit.....	26
2.3.4	Tätiger Mensch und praktische Umstände.....	26
2.3.5	Sein, Bewusstsein und menschliche Praktiken	29
2.3.6	Der wirkliche Mensch und das ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse.....	34
3	DIE PRAXEOLOGIE VON PIERRE BOURDIEU.....	39
3.1	Von den Feuerbachthesen zu Bourdieu.....	39
3.2	Theorie als Praxis	42
3.2.1	Was heißt (Selbst)Reflexion der Theorie?	43
3.2.2	Die theoretische Praxis und die historische Enthistorisierung.....	46
3.2.3	Die theoretische Praxis als Lebensform der scholastischen Ansicht.....	53
3.2.3.1	Doing the scholastic view	54
3.2.3.2	Die scholastische Ansicht schreibt sich ein.....	60
3.3	Theorie der Praxis als Praxis.....	64
3.3.1	Die Praxeologie – ein Standpunktwechsel.....	66
3.3.2	Die Praxeologie – Jenseits der Dualismen.....	70
3.3.2.1	Der Habitus und <i>seine</i> Gesellschaft	70
3.3.2.2	Der Habitus und <i>sein</i> Sinn.....	74
3.3.2.3	Der Habitus und <i>sein</i> Körper.....	77
3.3.3	Der Habitus als Erzeugungsprinzip von Praxis.....	80
3.3.3.1	Der praktische Sinn und die soziale Welt im Subjekt.....	80
3.3.3.2	Der praktische Sinn und das Subjekt in der sozialen Welt	83
4	SCHLUSS	88
5	LITERATURVERZEICHNIS.....	89
6	ANHANG.....	94

1 EINLEITUNG

Was bedeutet es, Wirklichkeit als Praxis zu bezeichnen und welche Eigentümlichkeiten weist diese Praxis auf? Wie ist sie zu *be*-greifen und welche Aufgaben stellen sich einem Versuch ihrer Rekonstruktion? Die vorliegende Arbeit widmet sich diesen gemeinsamen Fragestellungen der Feuerbachthesen von Karl Marx und der Praxeologie von Pierre Bourdieu und versucht ihr Verständnis von Praxis gegeneinander produktiv zu machen.

Zunächst soll mit den Feuerbachthesen eine Problemstellung vergegenwärtigt werden, um im Anschluss zu zeigen, wie Pierre Bourdieu in seiner Praxeologie daran weiterarbeitet. Mein Anliegen ist es, die Feuerbachthesen nicht als systematische Abhandlung, sondern als einen – durchaus präzisen – Gedankengang mit einem Hauptmotiv zu rekonstruieren: Praxis ist ein Erkenntnisproblem; sie entzieht sich, verunsichert und bleibt prekär. Praxis ist etwas, das selbst der Praxis bedarf, also in der Selbstproduktion der Menschen immer wieder von neuem erzeugt und umgewälzt wird. So wirft sie die Frage nach ihren Funktions- und Reproduktionsweisen immer von neuem auf. Sie ist nicht nur Resultat, sondern immer schon in der Welt vorgängig. Nur wenn akzeptiert wird, dass Praxis sich entzieht, kann sich ihr theoretisch angemessen gewidmet werden. Wer in diesem Sinne über Praxis zu sprechen versucht, dem stellt sich das Problem ihrer Darstellung: nicht nur den beleuchteten Theoretikern Marx und Bourdieu, sondern auch der vorliegenden Rekonstruktion ihrer generativen und spiralförmigen Herangehensweise, die sich selbst als dynamische Praxis begreift. Sie ist in der Darstellung – notwendig – zum Stillstand gebracht.

Die Feuerbachthesen gewinnen ihren Standpunkt nicht aus dem bloßen Zugriff auf Praxis, sondern aus der Kontrastierung zu den Philosophien von Feuerbach und Hegel, die bezogen auf diese theoretische Öffnungsbewegung in Betracht gezogen werden. Aus ihren Lücken und Leerstellen erscheint Praxis in einer neuen Perspektive und wird gleichzeitig zum Maßstab der theoretischen Reflexion. Die Feuerbachthesen halten dem theoretischen Fixieren von Praxis bei Feuerbach und Hegel ein Verständnis von Praxis als Tätigkeit entgegen, die in der als „sinnliche“, „menschliche“, „gegenständliche“, „revolutionäre“ Tätigkeit präzisiert wird. Damit wird keine exakte Definition geliefert, sondern ein Fragehorizont eröffnet, der den Zusammenhang von menschlichen Praktiken, subjektiven Sinnsetzungen, kollektiven Wissensordnungen, sozialen Kämpfen und gesellschaftlicher Praxis thematisiert. Das heißt, die Feuerbachthesen können als eine Art Merktzettel¹ gelesen werden, als eine Notiz zur Erinnerung,

¹ F.-O. Wolf bezeichnete im Rahmen der Vorlesung *Theorie der Praxis – von Marx bis Foucault und Bourdieu* (WS 2005/2006) die *Feuerbachthesen* als Einkaufszettel, ein Hinweis, dem ich in meiner Lektüre folge.

was wir nicht vergessen dürfen, wenn wir über Praxis sprechen wollen: ihre Sinnlichkeit, ihre Gegenständlichkeit und ihre Geschichtlichkeit.

Bourdieu greift die Praxis-Problematik in diesem Zuschnitt auf und arbeitet an den aufgeworfenen Fragen einer angemessenen Annäherung an Praxis weiter. Zunächst müssen die Konsequenzen dieses Verständnisses systematisch in die Theoriebildung miteinbezogen werden. Demzufolge ist der Theoretiker kein außen stehender Beobachter, sondern geht vielmehr in der Theorieproduktion selbst einer sinnlichen, menschlichen, gegenständlichen Tätigkeit nach, die mit einer bestimmten Position in gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen einhergeht. Gerade weil diese Perspektive in den Kern des intellektuellen Selbstverständnisses vordringt, wird sie in Philosophie und Sozialwissenschaft meist vermieden, ja sogar als skandalös empfunden.

In ihrer sozialen und historischen Gewordenheit weist diese theoretische Praxis spezifische Besonderheiten auf, die für die Sozialtheorie folgeschwer sind. Die in den Feuerbachthesen herausgearbeitete soziale Praxis wird systematisch durch das erzeugte und reproduzierte Welt- und Selbstbild verzerrt. Deshalb versucht Bourdieu in einer reflexiven Rückwendung auf die Theorieproduktion, die ihr eingeschriebene Sichtweise und deren Effekte in der Sozialtheorie, wieder einen Standpunkt zu gewinnen, der eine Annäherung an Praxis ermöglicht. Dabei ist er nach wie vor mit den in den Feuerbachthesen kritisierten dualen Frontstellungen in Philosophie und Sozialwissenschaft konfrontiert, die Praxis in der Vereinseitigung still stellen und verschwinden lassen: Subjekt gegen Objekt, Individuum gegen Gesellschaft, Körper gegen Geist, Sein gegen Bewusstsein. Deshalb schlägt Bourdieu im Rückgriff auf den Marxschen Tätigkeitsbegriff vor, sich bewusst auf den Standpunkt der Praxis (zurück)-zustellen und die theoretische Tätigkeit als aktive Rekonstruktion der Sozialpraxis im Augenblick ihres dynamischen Vollzuges zu begreifen. In diesem Sinne den Praxisstandpunkt einzunehmen heißt für Bourdieu, das Erzeugungsprinzip zu entschlüsseln, das fähig ist, Praxis in den von Marx aufgewiesenen Besonderheiten zu generieren. Hier greift er ein weiteres Mal den Marxschen Tätigkeitsbegriff auf und vollzieht in dieser Bezugnahme einen zweifachen Paradigmenwechsel zur gängigen Sozialtheorie: Zum einen geht er von einem radikal vergesellschafteten Subjekt aus, zum anderen untersucht er nicht vornehmlich geistige Strukturen, sondern nimmt die körperliche und räumliche Eingebundenheit der Menschen zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung. Damit gelingt ihm gleichzeitig ein Blick auf die Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse, die sie in ihrer praktischen Wirkungsmächtigkeit, aber auch ihrer Gemachtheit und Veränderbarkeit darstellt.

2 DIE FEUERBACHTHESEN VON KARL MARX

Es ist nicht leicht über die Praxis anders als negativ zu reden.

(Bourdieu 1993: 147)

2.1 Praxis – ein prekärer Gegenstand

Das kleine Dokument „I. ad Feuerbach“ – von Marx wahrscheinlich im Frühsommer 1845 zu Papier gebracht (Labica 1998: 5)² – ist unter dem Namen Feuerbachthesen in die Charts der Philosophiegeschichte eingegangen. Die Liste der Lesarten und Interpretationsangebote ist lang: Kampfschrift gegen die Sozialdemokratie, revolutionärer Aufruf zur Abschaffung der Philosophie oder programmatisches Gründungsmanifest einer Philosophie der Praxis, um nur die Bandbreite anzudeuten. Bis heute wird ausführlich über die Bewertung ihrer gedanklichen Systematik gestritten und versucht, den authentischen Marx zu Tage zu fördern, als hegelianischen Feuerbachkritiker, als materialistischen Hegelkritiker oder als Kritiker der gesamten aufgeklärten Nachfolge Hegels, Feuerbach eingeschlossen.

Mein Anliegen ist es, die Thesen nicht als systematische Abhandlung oder Programm zu lesen,³ sondern in meiner Lektüre die Fragestellungen zu vergegenwärtigen, an der Pierre Bourdieu 150 Jahre später weiterarbeitet.⁴ Deshalb ist mein Blick auf die gedankliche Offenheit und Experimentierfreudigkeit gerichtet, wie sie aus einer Niederschrift sprechen, die sich zunächst nicht darum kümmert, wie es weitergeht, nicht um ihre Leser, um Überzeugungskraft und Verständlichkeit. Für mich sind die Feuerbachthesen ein Fragment,⁵ ein kleiner Eintrag in einem Notizbuch, flüchtig, offen und spontan.

² Der Text wurde in zweifacher Fassung veröffentlicht: Eine von Marx und eine von Engels überarbeitete Fassung, die wenigstens die gleiche Berühmtheit erlangte. Grundlage der vorliegenden Diskussion, ist der von Marx verfasste Text, wie er sich in Marx-Engels-Werke (Band 3) vor *Die deutsche Ideologie* befindet. Zur Vereinfachung befindet er sich außerdem im Anhang zur vorliegenden Arbeit. Im Folgenden sind Zitate aus *I. ad Feuerbach* mit der Abkürzung FT in Verbindung mit der jeweiligen Thesennummer (in Klammern) versehen.

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

⁴ Ich folge Brecht, der seinen Me-ti die Empfehlung aussprechen lässt, die Sätze der Philosophen aus dem Zusammenhang zu reißen: „Sätze von Systemen hängen aneinander wie Mitglieder von Verbrecherbanden. Einzelnen überwältigt man sie leichter. Man muss sie also voneinander trennen. Man muss sie einzeln der Wirklichkeit gegenüberstellen.“ (Brecht 1967: 471)

⁵ Frieder Otto Wolf schlägt vor, Etienne Balibar zu folgen und die Thesen als „Serie von Aphorismen“ (Wolf 2003: 189), zu bezeichnen – von griech. *aphorizein* ‚(von etwas) abgrenzen, trennen, auswählen‘, *apo* ‚weg‘ und *horismos* ‚Begrenzung‘, also in etymologischer Hinsicht mit dem Wort Horizont verwandt (Horizont = Gesichtskreis). Ein Aphorismus ist ein in sich geschlossener, philosophischer Gedankensplitter, der ohne Zusammenhang mit dem Textganzen auskommt. Er wird zumeist weder der Philosophie, noch der der Literatur vollständig zugeordnet. Die mögliche Gattungszuweisung zum Aphorismus gibt einen Hinweis, dass möglicherweise schon die *Form* der Feuerbachthesen gerade keine systematische Lesart nahe legt.

In ihrer Spontaneität enthalten sie eine Einladung, ja Aufforderung sich „aktiv, ohne die echte oder gespielte Bescheidenheit des *lector*, an der ‚schöpferischen‘ Tätigkeit“ (Bourdieu 2001: 112) des *Be-greifens* unserer praktischen Wirklichkeit zu beteiligen – zu sammeln, zu suchen und zu sichten. Das heißt nicht, den Text einfach nutzbar zu machen oder auf einen Gegenstand zuzuschneiden. „Zitieren heißt auferwecken“ (Bourdieu 2001: 111),⁶ darin folge ich Bourdieu in zweifacher Weise: Auferwecken des Zitates und durch das Zitat. Denn dem Zitieren kommt als Tätigkeit eine doppelte Dynamik zu. Sie ist nicht nur aufs Ziel gerichtet, sondern erweitert in der Tätigkeit das Gesichtsfeld und den Wahrnehmungshorizont desjenigen, der sammelt und damit das, was als zu sammeln und damit zum Gegenstand gehörend angesehen wird, den Zuschnitt und Fokus. Damit wirkt sie gleichzeitig auf den Gegenstand selbst. Wie schwierig es ist, einen begrifflichen Ausgangspunkt für das Verständnis von Praxis zu gewinnen, dokumentiert schon der erste Satz der Feuerbachthesen. Marx spricht von „Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit“ (FT 1) und thematisiert Praxis als einen Verweisungszusammenhang, der 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 die Sinne fällt. 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 (Marx MEW 3a: 26ff.).⁷ Auch die Sinnlichkeit ist als Gleichzeitigkeit 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 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,

⁶ Bourdieu zitiert eine Bemerkung der Kabylen, dem in Nord-Ost-Algerien (Kabylei) lebenden Berber-Volk, zu dem Bourdieu seine Feldstudien macht.

⁷ Im weiteren Verlauf werden Karl Marx, Ludwig Feuerbach und G.W.F. Hegel mit der Angabe des Bandes aus den jeweiligen Gesamtausgaben zitiert, die im Literaturverzeichnis angegeben sind (außer G.W.F. Hegel *Die Vernunft in der Geschichte*).

sie ist aktiv *und* passiv, sinnlich-empfangend *und* sinnlich-erscheinend, (sinnhaft) strukturierend *und* strukturiert, werdend *und* immer schon geworden.

Die Feuerbachthesen stellen den Versuch dar, eine neue Perspektive auf diese Praxis zu entwickeln. Sie gehen von der Praxis als Tätigkeit⁸ aus, die in der ersten These als „sinnliche“, „menschliche“, „gegenständliche“ und „revolutionäre[n]“ Tätigkeit präzisiert wird. Zur Konkretisierung dieser Bestimmungen müssen meiner Meinung nach die Philosophien von Feuerbach und Hegel in Betracht gezogen werden, die in den Feuerbachthesen als Kontrastfolie für die Annäherung an Praxis dienen. In einer Art Selbstgespräch rekapituliert Marx seinen eigenen Standpunkt als Feuerbachianer und formuliert seine (Selbst)Kritik. Seine Abwendung von Feuerbach enthält (implizit) einen erneuten Blick auf Hegel. Marx wendet hin und her, ohne dabei die kritisierten Positionen gänzlich tilgen zu wollen. In einer Art negativem Verfahren, das mit Hegel gegen Feuerbach und mit Feuerbach gegen Hegel die Leerstellen der beiden Wirklichkeitskonzeptionen zu Tage fördert, weisen die Feuerbachthesen auf Problemstellungen hin, die eine erkenntnistheoretisch prekäre Praxis aufgibt.⁹ Die Reflexion auf Praxis dient dabei als Maßstab der Verarbeitung und Aneignung der Feuerbachschen und Hegelschen Philosophie.

2.2 Praxis als sinnlich menschliche Tätigkeit

Praxis wird zunächst als „sinnlich menschliche Tätigkeit“ (FT 1) bezeichnet. Damit ist die Frage aufgeworfen, was es für das Verständnis von Sinnlichkeit bedeutet sie in ihrem praktischen Vollzug als menschliche Tätigkeit zu begreifen. Als Ausgangspunkt bezieht sich Marx zunächst auf Feuerbachs Ablehnung der Hegelschen Reduktion des wirklichen Menschen auf das Selbstbewusstsein und dessen Rückgang auf die Sinnlichkeit. Gleichzeitig findet er aber deren Fassung in Feuerbachs sinnlicher Anschauung zu statisch. Sie wird von ihrem prakti-

⁸ Tätig ist die indogermanische Wurzel von tun als ‚setzen, stellen, legen‘. Der Begriff ist deshalb so interessant weil er Marx zu seiner Zeit nicht in systematisch entwickelter Form vorliegt und sich deshalb in gewisser Weise der Tradition entzieht. Er hat in älteren philosophischen und wissenschaftlichen Ansätzen zumeist eine nebensächliche Stellung. Nach F.-O. Wolf ist dieses Potenzial des Begriffes der Tätigkeit, das Marx eröffnet, kaum weiter genutzt worden. „Außer den drei Begriffen der revolutionären Praxis (in den historischen Marxismen der drei oder vier ‚Internationalen‘), der gegenständlichen Tätigkeit (besonders in den Versuchen zur Gewinnung marxistischer Grundlagen für die Psychologie, Holzkamp 1972) und der praktisch-kritischen Tätigkeit (im sog. ‚westlichen Marxismus‘ seit Lukács) sind die meisten dieser Begriffe später nicht weiter aufgegriffen worden.“ (Wolf 2003: 190). Interessant für die vorliegende Arbeit ist vor allem die systematische Weiterführung des Begriffes der gegenständlichen Tätigkeit als praktische Aneignung des Selbst und der Welt bei Wygotskij (1896–1934), und Leontjev (1903/1979) aus der kultur-historischen Schule der sowjetischen/russischen Psychologie des 20. Jahrhunderts, auf den sich auch die Kritische Psychologie bezieht.

⁹ Der in den Thesen zentrale Begriff der Praxis ist u.a. in diesem Zusammenhang zu lesen, als Möglichkeit der (begrifflichen) Abgrenzung von Hegel und Feuerbach. Später ist der Begriff zwar vielfach verwendet (Gesellschaft ist menschliche Praxis, deshalb muss Gesellschaftsanalyse auf Praxis zurückgehen). Zumeist wird aber der für mich zentrale Aspekt der erkenntnistheoretischen Prekarität von Praxis (Erkenntnisproblem, Darstellungsproblem) konfisziert.

schen Werdungsprozess getrennt und damit ihrer Dynamik beraubt. Ein Rückgang auf Hegel liegt nahe, der die „tätige[n] Seite“ (FT1) der Wirklichkeit ganz zentral thematisiert. In der Hegelschen Konzeption konstituiert sich die (menschliche) Realität, indem sich der Mensch die Welt in einem Akt denkender Tätigkeit aneignet und sie damit als für den Menschen wirkliche Welt setzt (vgl. Hegel Werke 3: 575-579). Aber auch hier bleibt eine Lücke: Die Tätigkeit ist auf das Denken reduziert und die Sinnlichkeit vom Geist konfisziert. Betrachten wir die Sinnlichkeit in diesem Spannungsfeld als „Gegebenheit“ (Bloch 1957: 281), so eröffnet sich eine zweifache Perspektive: Zum einen fällt der Blick auf den mit Sinnen ausgestatteten Menschen, dem etwas gegeben ist und der in aktiver Kooperation zur Welt steht. Zum anderen kommt das den Menschen sinnlich Gegebene in Betracht, das auf den Körper auftrifft und sich sinnlich – als Ding, Körper oder menschliches Selbst – in einem (kultur)geschichtlichen Bildungsprozess ausbildet und niederschlägt.

2.2.1 Feuerbachs sinnliche Anschauung – die Trennung von Subjekt und Objekt

Marx teilt zunächst als Ausgangspunkt der Feuerbachschen Religionskritik dessen Ablehnung der Hegelschen Philosophie. Hegel habe versucht, den Grund der Existenz von Religion und Philosophie, also ihr überzeitliches, ruhendes Wesen zu identifizieren. Das gebe sich nach Hegel zwar in deren real-historischen Existenzweise zu erkennen, müsse aber im philosophischen Begreifen aus diesen Erscheinungsformen als Zusammenhang, Beziehungen und Verhältnis erst entschlüsselt werden, um im Rückgang die Übereinstimmung des begriffenen Wesens mit der erscheinenden Wirklichkeit darlegen zu können. Feuerbach dagegen geht es darum, die Religion als eine von Menschen in der sozialen Welt vollzogene Denkform in ihrer historischen Besonderheit aufzuschlüsseln. Da mit der Hegelschen Art des philosophischen Erkennens aber das Resultat, nämlich der Nachvollzug des Zusammenfallens von logisch-begrifflich entwickelten Formen und deren Realisierung im historischen Prozess als die Einheit von Subjekt und Objekt bereits gesetzt ist, verkümmert nach Feuerbach das Philosophieren am Ende zu einem logischen Akt. Dieser ist im Ausgang von allen Besonderheiten und Spezifika wirklicher, sozial existenter Gegenstände bereinigt und hat mit der Wirklichkeit nichts mehr zu tun.

Als Versuch, dieser Abstraktion zu entgehen geht Feuerbach auf die Sinnlichkeit¹⁰ zurück und setzt Hegel eine Philosophie entgegen, „welche einen durch die Vorstellung gegebenen Ge-

¹⁰ Zur Klärung des Sinnlichkeitsbegriff schreibt Feuerbach: „Warum nimmt man denn aber überhaupt bei der Frage von der Realität oder Idealität, der Gegenständlichkeit oder Nichtgegenständlichkeit der Sinne statt es gründlichen Wesen- oder Körpersinns, des Gefühls- oder Tastsinns, nur den oberflächlichen Scheinsinn des Sehorgans zum Ausgangspunkt [...]“ (Feuerbach GW 11: 186).

genstand [...] nicht dogmatisch demonstriert und begreift, sondern seinen Ursprung untersucht, welche zweifelt, ob der Gegenstand ein wirklicher Gegenstand oder nur eine Vorstellung, überhaupt ein psychologisches Phänomen ist, welche daher aufs strengste zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven unterscheidet“ (Feuerbach GW 9c: 52). Der Hegelschen Identitätsthese zufolge, kann – laut Feuerbach – der Denkprozess sich aus sich selbst heraus generieren, da es kein Anderes des Gedankens mehr gibt. „Ist die Realität des Gedankens die Realität als gedachte, so ist die Realität des Gedankens selbst wieder nur der Gedanke, so bleiben wir nur in der Identität des Gedankens mit sich selbst, [...].“ (Feuerbach GW 9a: 314) Dadurch stellt sich „die Frage von Objektivität und Subjektivität, von der Wirklichkeit und Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkte aus [...]“ (Feuerbach GW 11: 173). Damit aber Gedanken tatsächlich in der sinnlich-realen Welt anwesend werden (Hegel spricht von verwirklicht), sei es als Wissensformen oder soziale Institutionsgefüge wie dem Staat, als historisch-spezifische, soziale und politische Realität, muss nach Feuerbach etwas wirklich vom Denken unterschiedenes dazukommen: die Materie. „Die Materie ist der wesentliche Gegenstand der Vernunft. Wäre keine Materie, so hätte die Vernunft keinen Reiz und Stoff zum Denken, keinen Inhalt.“ (Feuerbach GW 9a: 289). Das Denken muss „als realisierter Gedanke ein andres sein denn als nicht realisierter, als bloßer Gedanke – Gegenstand nicht nur des Denkens, sondern auch des Nicht-Denkens. [...] Was ist dann nun aber dieses Nicht-Denken, dieses vom Denken Unterschiedene? Das Sinnliche. Der Gedanke realisiert sich heißt demnach: Er macht sich zum Objekt des Sinnes“ (Feuerbach GW 9a: 315). Durch die Differenz zum Denken weist die Sinnlichkeit, die das Prinzip der gesamten Natur und nicht-menschlichen Welt darstellt, einen Mangel auf, der danach strebt, behoben zu werden. Damit enthält die Sinnlichkeit das Potenzial, sich an das Denken zu richten, es zu affizieren und sich dort zu entfalten. Aufgrund dieser Potenzialität kann die Sinnlichkeit – und nur die Sinnlichkeit – den Bezug zu ihrem Anderen, dem denkenden Bewusstsein herstellen, und ihm den Inhalt zur Verfügung stellen, der dann gedanklich verarbeitet werden kann und sich als Realität verwirklicht.

Dieser Argumentation folgend ist es notwendig, „zur sinnlichen, d.h. unverfälschten objektiven Anschauung des Sinnlichen, d.i. Wirklichen“ (Feuerbach GW 9a: 326) zurückzukehren. Die Anschauung stellt für ihn das einzige (materielle) Vermögen dar, das den Menschen befähigt, sich auf Etwas, ein Anderes wirklich einzulassen und die Isolation des Denkens zur realen Welt hin zu durchbrechen. Denn diese Fähigkeit, man könnte sie heute als unmittelbare Wahrnehmung bezeichnen, bezieht sich nach Feuerbach rezeptiv und leidend auf die Dinge. Es lässt „den Gegenstand sein, was ich selber bin – Subjekt, wirkliches sich selbst betätigen-

des Wesen“ (Feuerbach GW 9a: 304). Das heißt die sinnliche Anschauung lässt die Gegenstände auf sich einwirken und unterbricht durch diese Konfrontation die Selbstbezüglichkeit des Denkens zugunsten der Wirkungstätigkeit des Dinges auf den Menschen. Nur dadurch ist es möglich, dass dieser sich in seiner Angewiesenheit auf Gegenstände, gefasst als Reize, Auslöser oder Anlass, verwirklicht. Nur in der sinnlichen Anschauung findet das Denken eine Art Korrektiv und Rückkopplung zur vorgängigen Welt.

Nach Feuerbach ist der große Mangel des Hegelschen Idealismus, dass dieser „nicht über den Widerspruch zwischen Denken und Sein hinausgekommen“ sei und sich die Frage von Subjektivität und Objektivität nur vom „theoretischen Standpunkt“ (Feuerbach GW 9a: 308) aus stellt. Für Feuerbach macht sich dies an zwei Aspekten fest, die er beispielhaft an der sinnlichen Gewissheit, dem Ausgangspunkt der Hegelschen Phänomenologie des Geistes deutlich macht (vgl. (Feuerbach GW 9c: 42-45). Zum einen kritisiert er die Stellung, die Hegel dem alltagspraktischen, sinnlichen Wissen – und damit für Feuerbach der Sinnlichkeit überhaupt – zuweist. Sie ist lediglich abstrakter Ausgangspunkt, den es in der Entwicklung des Selbstbewusstseins zu überwinden gilt. In ihr repräsentiert sich nach Hegel nur die Vorstellung einer unmittelbaren Einsehbarkeit der Welt, dem das einzelne, lebensweltlich eingebundene Bewusstsein nachhängt. Die Welt, dieses Bewusstseins ist aber nur eine additive Zusammensetzung von singulären Ichs und einzelnen Dingen, die denkend überwunden werden muss, bis tatsächlich Wirklichkeit als Totalität erreicht ist.

Zum anderen kritisiert er die Einschränkung des Hegelschen Weltzugangs. Nach Hegel liegen dem Bewusstsein in der sinnlichen Gewissheit die Gegenstände als Material unmittelbar intentional vor. Dem Menschen als denkendes, willensbegabtes Wesen¹¹ kann die Welt nicht äußerlich sein, sondern sein Denken ist als Willensakt immer schon konkret auf etwas in der Welt gerichtet, ihm liegt immer schon etwas vor. Denken und Willen sind für Hegel lediglich als zwei – nicht prinzipiell – unterschiedene Weltzugänge zu sehen: „Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten,

¹¹ Es ist hervorzuheben, dass Hegel den Willen anders bestimmt als in der traditionellen Diskussion gängig. Dort wurde der Wille als eine besondere Fähigkeit des menschlichen Individuums bezeichnet, unabhängig von anderen Individuen und der Gesellschaft zu handeln. Anstelle der Frage, ob der Wille frei oder unfrei sei, argumentiert Hegel, dass die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Wille‘ nicht unabhängig voneinander darzustellen wären, so dass man erst klären könnte, was man unter Freiheit verstehe, um diese Bestimmungen dann auf den Willen anzuwenden. Umgekehrt kommt die Aufführung der Grundbestimmungen des Willens für Hegel nicht ohne die Setzung seiner formalen Freiheit aus. Richtig verstandener Wille ist bei Hegel Freiheit und Freiheit existiert nur als Wille. Freiheitsinhalte sind dabei nach Hegel nicht nur auf einzelne Willensakte als Fähigkeit von menschlichen Individuen zu reduzieren. Vielmehr wird Freiheit als ursprüngliches Wesen der Menschen und der Gesellschaft aufgefasst. Das Individuum als Gattungswesen personifiziert die Menschheit und verkörpert damit den substanziellen Willen. Gleichzeitig ist es als Lebewesen sterblich und vergängliches Moment innerhalb des Geschichtsprozesses. Damit stellt es einen Punkt dar, an dem der subjektive, empirische Wille mit dem substanziellen, allgemeinen Willen zusammentrifft, und sie sich gegenseitig durchdringen (vgl. Hegel Werke 7: 46-84).

aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben.“ (Hegel Werke 7: 46f.). Damit ist die Welt immer schon im Denken anwesend und der Bezug zur Welt geistig verfasst.

Hegel verallgemeinert also die theoretische Einstellung zur einzigen Art und Weise des Weltzuganges und die Welt scheint vollständig vom Geist absorbiert zu sein. Für Feuerbach dagegen ist der einzelne Mensch ein ursprünglich emotional bedürftiges Sozialwesen, das sich auf der Ebene grundlegender Lebensäußerungen gerade nicht systematisch und reflektierend verhält, d.h. denkend aktiv ist. Vielmehr geht nach Feuerbach dem Denken das passive auf sich einwirken lassen voraus, das er Leiden nennt. Der Mensch eignet sich die Welt an, indem er sie erfühlt und erleidet (Feuerbach GW 9b: 250).

In der Anschauung zeigt sich demnach das Sinnliche als das, „was keines Beweises bedarf, was [...] unmittelbar die Affirmation, dass es ist, nach sich zieht – das schlechthin Entschiedene, schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche.“ (Feuerbach GW 9a: 321) Anschauen ist die unmittelbar affektive Beziehung auf das Objektive, das für ihn das Wirkliche ist. „Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen, nur die Sinnlichkeit Wahrheit und Wirklichkeit.“ (Feuerbach GW 9a: 316) An diesem Punkt widerspricht Marx, der sich gegen die Identifizierung von Wirklichkeit und Objektivität ausspricht. Das Objekt ist nach Marx nicht die Wirklichkeit schlechthin und ebenso wenig sind das Objekt, der Gegenstand und die Sinnlichkeit nur verschiedene Worte für dasselbe. Wie Marx in der ersten These kritisiert, erscheint die Wirklichkeit der Feuerbachschen Anschauung nur unter der Form des Objekts, obwohl sie nur eine bestimmte Form der Wirklichkeit ist (neben anderen historisch möglichen). Beschränken wir uns also auf die Anschauung, dann ist die praktische Vielfältigkeit und Dynamik der Wirklichkeit und ihre praktische Produktivität, die sich aus den Übergängen von subjektiven und gegenständlichen Formen ergeben, still gestellt. Wirklichkeit wird zur passiv-anwesenden Ding- und Körperwelt, die damit den Menschen zwar umfasst, aber seine Sinnlichkeit auf Passivität reduziert. Der Mensch als leidendes Wesen ist aber nach Marx immer gleichzeitig leidenschaftlich, d.h. er nimmt aktiv Bezug, setzt sich tätig ins Verhältnis, erstrebt und begehrt. „Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen.“ (Marx MEW EB 1: 579) Dass in der Sinnlichkeit – wird sie als menschliche Tätigkeit begriffen – Bedürfnis und Produktivität zusammenfallen, wird bei Feuerbach aber vergessen. „Feuerbach, mit dem abstrak-

ten Denken nicht zufrieden, will die Anschauung, aber er fasst die Sinnlichkeit nicht als praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit.“ (FT 1). Die Feuerbachsche Objekt-Wirklichkeit ist jedoch nicht zu trennen von dem subjektiven Akt menschlicher Lebensäußerungen, die diese sinnliche Welt, d.h. das Material der Anschauung erst herstellt. Von dieser Seite betrachtet, fungiert Tätigkeit als ein Produktionsprozess des Feuerbachschen Subjekts und Objekts in gleicher Weise. Diese können dann lediglich als zwei Pole oder Einfassungen eines Übergangs von einer Tätigkeit in eine nächste, von einer Wirklichkeitsform in eine andere aufgefasst werden. Egal also, wie weit Feuerbach versucht zurückzugehen, selbst die einfachsten, natürlich erscheinenden Gegenstände sind durch menschliches Agieren zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft zu dem geworden, als was sie aktuell vorliegen. Die sinnliche Welt ist dem Menschen nicht transhistorisch gegeben oder bleibt in ihrem Kern immer identisch. Als Produkt eines menschlichen Lebensprozesses, der Art der Produktion und Reproduktion menschlicher Gesellschaft, ihrer Verkehrsformen und Begehrensstrukturen ist sie ständiger (Selbst)Veränderung unterworfen. Gleichzeitig ist sie aus Veränderung entstanden, aus der Tätigkeit vergangener Generationen, deren Resultat uns aktuell als Geschichte vorliegt und deren Geschichtlichkeit sich im Rückgang ständig neu herstellt. Nach Marx entspringt auch das, was als Natur betrachtet wird, immer einer historisch-spezifischen Gesellschaft (vgl. Marx MEW EB 1: 586-588). Mit dieser Reduzierung auf das Objekt ist also die Sinnlichkeit menschlicher Praxis systematisch ausgeblendet. Dagegen ist die Betätigung der Sinne, ja selbst ihre Bildungsgeschichte wiederum nur Ergebnis sinnlich-praktischer Tätigkeit, also selbst sinnlich. Jedes Welt-schaffende körperliche Agieren und jede tätige Aneignung ist selbst wieder sinnlich verfasst. Die sinnliche Welt ist „die gesamte lebendige sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen“ (Marx MEW 3a: 45). Der Feuerbachsche Materialismus dagegen muss in seiner Fassung der Sinnlichkeit scharf zwischen Subjekt und Objekt trennen, d.h. von einer Kluft zwischen dem agierenden Menschen und der objektiven Wirklichkeit ausgehen, die dann nachträglich durch die Herstellung eines Bezugs wieder eingeholt werden muss.

2.2.2 Hegels denkende Tätigkeit – der Mensch und das menschliche Selbstbewusstsein

Die Marxsche Kritik hält dieser Äußerlichkeit und Passivität des Subjekts zur Welt die menschlich-sinnliche Verwobenheit und tätig-sinnliche Teilnahme des Menschen an der Welt entgegen. Marx hält also an der Sinnlichkeit fest, versucht aber mit Hegel über Feuerbach hinauszugehen. Er bezieht sich auf die Tätigkeit, die in der Hegelschen Philosophie zentral ist

und versucht damit die Feuerbachsche Hinterlassenschaft der unüberwindlichen Grenze zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Welt, (wieder) zu verflüssigen.

Betrachten wir davon ausgehend das, was Marx die „tätige Seite“ (FT 1) nennt: Marx geht mit Hegel davon aus, dass das, was als ‚sinnlichen Gewissheit‘ erscheint, bereits eine Art (reflexiven) Schaffensakt, eine Sinn gebende und damit sinnliche Beziehung darstellt. Nach Hegel kann Bewusstsein nicht radikal vom Gegenstand geschieden werden. Er bestimmt das Bewusstsein als Einheit von Gegenstand und Bewusstsein, als einen immer schon konkret auf etwas gerichteten Willensakt. Mit der Anwesenheit des Menschen in der Welt ist also mit seiner willentlichen Gerichtetheit auch seine denkende Bezogenheit auf diese Welt gesetzt.

Die (geistige) Tätigkeit spielt dabei eine zentrale Rolle, denn „indem wir denken, sind wir eben tätig.“ (Hegel Werke 7: 48). Die (menschliche) Realität konstituiert sich für Hegel, indem der Mensch sich die Welt in einem Akt denkender Tätigkeit begrifflich aneignet, und sie damit als für den Menschen wirkliche Welt, als Wirklichkeit des Menschen erschafft und setzt (vgl. Hegel Werke 3: 575-579). Denken und Willen sind für Hegel als tätiger Umgang und aktives Sich-Verhalten-Zu zwei Weltzugänge, die zwar auf unterschiedlicher Entwicklungsstufe liegen, aber nicht prinzipiell voneinander unterschieden sind. Die menschliche Welt liegt nicht einfach – wie bei Feuerbach – als Objekt vor. Es muss immer ein tätiges Moment „für ihre Wirklichkeit hinzukommen, und dies ist die Betätigung, Verwirklichung, und deren Prinzip ist der Wille, die Tätigkeit der Menschen überhaupt“ (Hegel 1955: 81). In diesem Aneignungsprozess erkennt das Bewusstsein, dass die Welt, die in der unmittelbaren Wahrnehmung der sinnlichen Welt noch außerhalb des Bewusstseins zu existieren und von außen einzuwirken scheint, selbst bereits die Veräußerlichung und Vergegenständlichung des eigenen Bewusstseins ist; es kann nur als eine besondere Erscheinungsform des Bewusstseins aufgefasst werden. Das Bewusstsein erkennt, dass der Gegenstand nur als Gegenstand für das Bewusstsein existiert, als „Gedankenwesen“ (Marx MEW EB 1: 572). Indem das Bewusstsein erkennt, dass es gar keine Gegenstände außerhalb des Bewusstseins gibt, sondern diese immer Vergegenständlichungen des Selbstbewusstseins sind, ist die Äußerlichkeit aufgehoben. Damit erkennt das Bewusstsein sich selbst in Form der sinnlichen Welt als Inhalt der eigenen Wahrnehmung und Erfahrung. Es gelangt zum Selbstbewusstsein, das über sich selbst als Bewusstsein (realisiert in der sinnlichen Welt) reflektieren kann. Ist die Subjekt-Objekt-Identität hergestellt, wird es selbst zum Gegenstand und der Gegenstand wird zum Selbst.

Dieser Prozess, in dem das denkend tätige Subjekt im Wissen von der Welt zum Selbstbewusstsein kommt, wird bei Hegel als Bildungsgeschichte verschiedener Geistformen auf dem Weg zum absoluten Geist dargestellt, in subjektivem, objektivem und absolutem Sinne.

„[D]urch die individuellen Willenshandlungen verwirklicht sich sowohl die Freiheit des subjektiven, individuellen Geistes (im Lebenslauf des einzelnen Menschen) als auch des objektiven Volksgeistes (im Hervorbringen einer epochalen Stufe der Geschichte) sowie des absoluten Weltgeistes (im Vollbringen der Weltgeschichte), der wiederum – wenn auch verborgenerweise – vermittelt des Volksgeistes und dessen Werken das substantielle, wesentliche Terrain der Realisierung der Freiheit des individuellen Geistes ist.“ (Treptow 1971: 8)

Der Geist und dessen Substanz, die Freiheit als das, was potenziell möglich ist, können sich nur als subjektiv vollzogene Willensakte in der Realwelt (z.B. als Recht oder als Staat) entäußern und ihm seine innerweltliche Präsenz geben.¹² Das (innere) Geistige – das, was potenziell möglich ist, muss sich immer erst durch das Tätigwerden des Menschen als praktische Wirklichkeit artikulieren. Damit ist für Hegel der Entstehungs- und Veränderungsprozess menschlicher Wirklichkeit als Realisierung menschlicher (Denk)Tätigkeit und Verwirklichung subjektiver Potenziale zu betrachten.¹³ „Das, was der Mensch ist, ist seine Tat, ist die Reihe seiner Taten, ist das, wozu er sich gemacht hat.“ (Hegel 1955: 114)

Indem das Denken als Tätigkeit gesetzt ist, findet die Bewegung des Geistes für Hegel nicht einfach außerhalb eines Tätigkeitsprozesses als eine Art Anwendung des Denkens statt, sondern sie ist immer schon in ihn einbezogen und eingeschrieben. Denn der „Inhalt des Gedachten erhält wohl die Form des Seienden, aber dies Seiende ist ein Vermitteltes, durch unsere Tätigkeit Gesetztes“ (Hegel Werke 7: 48).

Das hat weit reichende Konsequenzen: Damit ist nach Hegel das Erste – in der Phänomenologie die sinnliche Gewissheit – als etwas anzusehen, das aus dem Letzten – dem Selbstbe-

¹² Was als abstrakte Fragestellung erscheint, ist für Hegel durchaus von hoher praktisch-politischer Relevanz. Ausgehend von der gesellschaftlichen Einheit der Antike bilden sich in deren Auflösungsprozess neue Gesellschaftsformationen, die auf dem römischen Recht, individueller Freiheit und der Trennung in gesellschaftliche Sphären basieren. Die französische Revolution hatte für Hegel gezeigt, dass die Überhöhung der Freiheit des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft zum Terror führt. Deshalb stellt er sich die Frage, wie die Verwirklichung von Freiheit in einer tragfähigen Einheit aller gesellschaftlichen Lebensformen (= Geist) garantiert werden kann. Dass für Hegel der Staat diese Vermittlung herstellt, ist eine konzeptuelle Vorentscheidung, die Hegel mit der deutschen Tradition des Staats- und Rechtsdenkens teilt. Sie macht aber die Explikation der bis heute brisanten politischen Fragestellung nicht hinfällig.

¹³ Konkret nachvollzogen am Hegelschen Staat: Im Staat hat der Geist eine seiner inneren Substanz, der Freiheit, angemessene äußere Form gefunden. Das Selbstbewusstsein führt im Geist die einzelne Tätigkeit des Subjekts und die allgemeine Notwendigkeit des Objekts zusammen. Es ist ursprünglich einzelne Freiheit, weil es sich auf sich selbst bezieht. Hat allerdings das Individuum die patriotische Gesinnung, d.h. verinnerlicht das staatliche Leben, dann ist die einzelne Subjektivität in der Gesellschaft aufgehoben und befreit. Jedes einzelne Tun wird so zum freien Tun. In dieser Einheit bewahren Subjektivität und Substantialität ihre spezifischen Bestimmungen, wie sie sich auf den Stufen von Familie und bürgerlicher Gesellschaft entwickelt haben. Die Substantialität der Sittlichkeit findet sich in der Familie. Die Familie ist die Institution der Versittlichung des natürlichen Geschlechts- und Gattungsverhältnisses, aber als Dasein des freien Willens (über die Liebe). Durch ihre Auflösung entlässt die Familie die Subjektivität in die bürgerliche Gesellschaft. Dort tritt sie in ein freies Spiel. Hier steht nun auf der einen Seite die auf ihre Besonderheit als obersten Zweck fixierte Person. Die Person findet allgemeine (für alle gleiche) Bedingungen vor, unter denen sie ihre Zwecke realisieren kann, die sie aber nur als Mittel ansieht. Auch wenn sie nur Mittel sind, so müssen sich doch die Personen ihrer bedienen. Die Realisierung des selbst bezogenen Rechts des Einzelnen ist mit dem Allgemeinwohl verbunden. Trotz des allseitigen Egoismus selbstsüchtiger Befriedigungsstrategien stellt sich ein Allgemeines her. Die Substantialität ist/wird Merkmal der staatlichen Institutionen, die die sittliche Substanz in neuer Gestalt (vgl. Hegel Werke 7: 398-503) repräsentieren.

wusstsein oder absolutes Wissen – erzeugt wurde. Es ist selbst Resultat. Gleichzeitig ist aber der Grund, d.h. die Verwirklichung menschlicher Reflexionsfähigkeit als menschliche Wirklichkeit aus dem Ersten hervorgetreten und somit seinerseits Resultat (vgl. Hegel Werke 5: 63-79). Das hergestellte Welt-Ganze stellt einen Kreislauf dar, bei dem nicht auszumachen ist, was Erstes und was Letztes ist. Vermittlung wird zur tätigen Seite, d.h. setzt die menschliche Wirklichkeit in ihrer jeweiligen Spezifik aus sich heraus. Damit ist der Bewegung des Geistes (als Entwicklung der wirklichen Welt) immer schon ein Tätigkeitsprozess eingeschrieben, d.h. die Tätigkeit selbst ist nicht von ihrer Realisierung, das Wirklichkeit-Werden nicht von der Wirklichkeit selbst zu trennen, sondern fällt jeweils – als gleichursprünglich – zusammen. Tätigkeit wird hier von Hegel vorgestellt als Potenzialität, die Wirklichkeit und Mensch in gleicher Weise umfasst, als ein in Tätigkeit sein, setzten und treten.

Diesen Verwirklichungs- und (Re)Produktionsprozess bezeichnet Hegel als Leben:¹⁴

„Das *Wesen* [des Lebens] ist die Unendlichkeit als das *Aufgehobensein* aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhigen Unendlichkeit; die *Selbstständigkeit* selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die *Unterschiede* sind aber an diesem *einfachen allgemeinen* Medium ebenso sehr als *Unterschiede*; denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur, nur indem sie ein *Aufheben derselben* ist; aber sie kann die Unterschiedenen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Eben diese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit selbst das *Bestehen* oder die *Substanz* derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und *fürsichseiende* Teile sind. Das *Sein* hat nicht mehr die Bedeutung der *Abstraktion des Seins* noch ihre reine Wesenheit [die] der *Abstraktion der Allgemeinheit*; sondern ihr Sein ist eben einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst. [...] Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein *ruhiges* Auseinanderlegen des Gestaltens, wird eben dadurch zur Bewegung derselben oder zum Leben als *Prozeß*.“ (Hegel Werke 3: 140-141)

Diese tätige Seite der menschlichen Wirklichkeit ist nach Marx im Feuerbachschen Materialismus still gestellt. Ist bei Hegel die Wirklichkeit auch als einheitliches Ganzes, als homogene und lineare Totalität angenommen, so verweisen die Metaphern von Flüssigkeit und Leben, doch auf die Dynamik einer Wirklichkeit, die sich praktisch entfaltet.¹⁵ Nur eingedenk des Tätigkeitsmoments ist – mit Marx gesprochen – die Wirklichkeit in ihrer Heterogenität

¹⁴ Mit dem Begriff des Organischen meint Hegel weder Naturwüchsigkeit noch historische Unveränderlichkeit, sondern grenzt sich explizit gegen seine Verwendung der Metapher des Organismus in der Romantik ab, der im Wesentlichen als Verteidigung von historisch Gewachsenem, Naturwüchsigem, Göttlichem gegen das Künstliche, menschlich (denkend) Geschaffene verwendet wurde. So z.B. bei Ludwig von Hallers (historischer Rechtsschule) verwendet zur Verteidigung des Staates, gegen den sich Hegel in den Grundlinien der Philosophie des Rechts explizit abgrenzt (Hegel Werke 7: 402-406).

¹⁵ Später sagt Marx dann im Vorwort zur Ersten Auflage des Kapital (Band 1), „dass die jetzige Gesellschaft kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozess der Umwandlung begriffener Organismus ist“ (Marx MEW 23: 16).

und Widersprüchlichkeit als lebendiger und produktiver Selbsterzeugungsprozess des Menschen in seiner menschlichen Realität zu begreifen (vgl. Marx MEW EB 1: 574).

Trotz dieser Bezugnahme weist aber Praxis als sinnliche Tätigkeit, als „Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben“ (Marx MEW EB 1: 539) usw. weit über den Hegelschen Idealismus hinaus. Für Marx bleibt festzuhalten, dass der Idealismus wie von Feuerbach richtig kritisiert, „die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht“ (FT 1). Zwar begreift Hegel die Wirklichkeit als in der Tätigkeit des Selbst geworden und durch das Selbst geschaffen, aber sie kann eben nur durch das Selbstbewusstsein (als eigenes und äußeres Erkennen) seine Körperlichkeit (als Ding und Mensch) erhalten, das damit Bedingung der Möglichkeit von Welt (als logische Voraussetzung) wird. Es handelt sich also um eine geistige Tätigkeit, die am Ende – nach Marx – ein einseitiger und unverankerter Konstruktionsakt der Wirklichkeit durch das Selbstbewusstsein bleiben muss.

Da für Hegel jeder menschliche Weltzugang im Ursprung ein begrifflich-reflektierender Akt des Denkens zu sein scheint, konstituiert sich die menschliche Realität über die Trennung der Vollzugsakte von ihren eigenen Trägern. Deshalb „kann es jenen überhaupt nur dadurch einen Sinn verleihen, dass es zwischen ihnen eine bestimmte Relation voraussetzt, in der jedes durch die anderen determiniert ist. Auf diese Weise entsteht ein abgerundetes, in sich geschlossenes, apriorisches System abstrakter Begriffe“ (György 1969: 25). Demnach sind bei Hegel nicht reale Praxisprozesse in ihrer sinnlichen Konkretheit auf den Begriff gebracht, sondern nur deren verallgemeinertes und verselbständigtes Abbild im Denken als „Gedankenobjekte“ (Marx MEW 3b: 19). Gerade weil Hegel es schafft, alle sozialen, kulturellen und politischen Entwicklungen am Ende als wohl unterscheidbare Wissensstufen (als Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, Geist, Religion, Philosophie) im kontinuierlichen Prozess eines sich selbst bewusst werdenden (Welt)Geistes zu fassen, verkommen sie zu zeitlosen logischen Formbestimmungen sozialer Realität.

Der Hegelsche Idealismus fasst also nur die nicht-wirkliche, die nicht-sinnliche Tätigkeit, die nicht-materielle, die bloß ideelle also vorgestellte Seite der menschlichen Tätigkeit.¹⁶ Denn die praktische Tätigkeit, für Hegel die Entäußerung in den Gegenständen und ihre Aufhebung (Rücknahme), stellt nur ein Moment auf der Wegstrecke dar, auf dem das Selbst zu einem höheren Bewusstsein von sich kommt und sein Wesen im Selbstbewusstsein verwirklicht. Ist

¹⁶ Dass die logischen Formen oft nicht mit der gesellschaftlichen Entwicklung zusammenstimmen lässt Brüche zwischen der Hegelschen Idee und der real-historischen Wirklichkeit entstehen, wie sie beispielsweise in Bezug auf *Grundlinien der Philosophie des Rechts* viel diskutiert wurden, in der (im Blick auf den Preußischen Staat) die konstitutionelle Monarchie als vernünftige Staatsform entwickelt wird.

die sinnliche Welt – egal ob Mensch oder Dinglichkeit – erst gedanklich angemessen um- und eingearbeitet, löst sie sich vollständig im Selbstbewusstsein auf.

Denn bei Hegel ist Materie, wie verfasst auch immer „klobig, sonst nichts“ (Bloch 1962: 426). Der sinnliche Mensch wird als niederes Anhängsel des Denkprozesses vollständig vom Geist konfisziert. Er dient zwar der Materialbeschaffung des Selbstbewusstseins, veredelt aber seine niedere Stufe des körperlich-sinnlichen durch denkende Verarbeitung. Wenn die Leiblichkeit stört, hat die Seele die Fähigkeit sie zu verbannen. Die Menschwerdung wird sogar als eine Art Befreiung von der Körperlichkeit gefeiert. Der Tätigkeitsprozess des Setzens ist einseitig – in Richtung des Selbst – aufgelöst, anstatt ihn als zweiseitigen Produktions- und Veränderungsprozess zu begreifen. Damit wirkt Hegels „Eule der Minerva [...] nicht eben als Frühaufsteher, mit Handel und Wandel im Sinn; sie macht sich vielmehr vornehm dagegen. Zum Unterschied von der Schwäche des natürlichen Greisenalters feiert Hegel das Greisenalter des Geistes, weil der Geist nicht mehr nach außen gerissen ist, als vollkommene Reife“ (Bloch 1962: 419f.). Ist die Tätigkeit in dieser Reife erst zu sich gekommen, so ist sie erstarrt.

2.2.3 Die weltliche Eingeschriebenheit des Menschen und die wirkliche Sinnlichkeit

Mit Marx ist davon auszugehen, dass der Mensch in seiner sinnlichen Tätigkeit nicht nur – wie bei Hegel – unspezifisch-stofflicher Träger des Selbstbewusstseins und seine Weltaneignung auf ihre reflexiv-denkende Form gestützt ist. Vielmehr bezeichnet sie die Möglichkeit des Menschen in der Welt tätig zu sein und zu wirken ohne diese erst sprachlich zu fixieren und theoretisch zu erkennen. Der Hegelschen Abstraktion die „tätigkeitsfremde Anschauung“ (Bloch 1957: 281) im Feuerbachschen Sinne oder die reine Unmittelbarkeit entgegenzuhalten, wäre – so die Feuerbachthesen – zwar verfehlt, dennoch bleibt die Feuerbachsche Orientierung auf die Sinnlichkeit zentral: Hier ist zum einen die inhaltliche Kooperation mit der Welt als Bedingung der Möglichkeit stofflicher Realisierung des Denkens zu suchen, zum anderen wird sich auf eine Realität orientiert, die nicht – wie bei Hegel – immer schon als Bewusstsein, Sprache oder Begriff vorliegt.¹⁷

Mit Marx können wir davon ausgehen, dass Sinnlichkeit weder pures Datum, noch bloße Setzung ist. Vielmehr realisiert der Mensch sein Leben als praktischen Umgang mit sich und seiner Welt, die in dieser Formgebungstätigkeit ihre Sinnlichkeit und Materialität gewinnen. Betrachten wir mit Marx Wirklichkeit in praktischer Perspektive können wir sie als praktisch-

¹⁷ Sinnlichkeit wurde von Chr. Wolff als Übersetzung der lat. *sensibilitas* in die Philosophie eingeführt. Bezug nehmend auf Thomas von Aquin könnten eine aktive und eine passive Seite der Sinnlichkeit angenommen werden: Zum einen als Vermögen aktiv zu Begehren und sich auf etwas zu richten, zum anderen als Wahrnehmungsvermögen, wie es mit den fünf Sinnen geschieht (vgl. Sandkühler, H. Jörg 1999: 1473)

sinnliche „Gegebenheit“ (Bloch 1957: 281) bezeichnen und damit die Eigentümlichkeit von Praxis als sinnlicher Tätigkeit in mehrfacher Hinsicht konkretisieren:

Gegebenheit thematisiert den sinnlich ausgestatteten Menschen, dem etwas gegeben ist in seinem praktischen Bildungsprozess. Dies umfasst den menschlichen Körper¹⁸ mit seinen sinnlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, aber auch den körperlichen Menschen, der als „Subjekt in der Welt“ (Bloch 1957: 284) selbst Welt ist. Als organismische Verankerungen sind die menschlichen Sinne Bedingung der Möglichkeit innerweltlicher Präsenz und praktisch-sinnlicher Auseinandersetzung mit der Welt.¹⁹

Sie sind aber nicht als überzeitliche Naturseite des Menschen zu verstehen, sondern konstituieren sich in der (Kultur)Geschichte des Menschen als menschliche Sinnlichkeit.

„[...] erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens [...] wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, [...] teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die fünf Sinne, sondern auch die so genannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne [...] wird erst. [...] durch das Dasein *seines* Gegenstandes.“ (Marx MEW EB 1: 541f.)

Wechseln wir hier die Perspektive und richten den Blick auf die zweite Seite der Gegebenheit: Auf das dem praktischen Menschen sinnlich Gegebene. Folgen wir der Marxschen Formulierung über die Sinne, wird deutlich, dass Sinnlichkeit und Sinn schwerlich voneinander zu scheiden sind. Sinnliche Gegebenheit verweist also auf die Anwesenheit von Sprache. Aus praktischer Perspektive ist Sprache nicht einer materiellen Schicht über- oder untergeordnet, sondern die Zuweisung menschlicher Bedeutung und Bewertung ist der Welt sinnlich eingeschrieben. Die Manifestationen von Sinn und Bedeutung liegen als Sprachsymbole vor und werden im Sprechakt als gesprochene Sprache, d.h. im Gebrauch vermittelter Zeichen sinn-

¹⁸ Die Körperlichkeit zeichnet für Marx den Menschen als Naturwesen aus. Damit ist er als Teil der Natur in der Natur tätig. Dieses Tätigsein-Können ist sein menschliches Potenzial. Das bedeutet nicht, dass Körper und Natur in eins fallen oder im Umgang einfach ineinander aufgehen, sondern ihre Getrenntheit durchaus ernst zu nehmen ist. Sie ist bei Marx sogar konstitutiv für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse (Bsp: Hunger). Zwar geht Marx an hier von einer unveränderlichen Naturbasis aus, dennoch ist sein Rückgang auf den Körper meiner Ansicht nach im dargestellten Sinne (nicht naturalisierend) lesbar (Marx MEW EB 1: 578). Aus dieser Perspektive verweist der Marxsche Rückgang auf den Körper auf die Frage, wie körperliche Getrenntheit (von Mensch und Welt bzw. Menschen untereinander) zusammen zu denken wäre mit ihrer kategorialen Verschmelzung.

¹⁹ Merleau-Ponty spricht vom „ich kann“, womit die Verschränktheit des leiblichen Menschen mit der Welt verdeutlichen will und die ermöglichende Beziehung bezeichnet, die zwischen den Bewegungen meines Körpers und seinen Eigenschaften besteht: „Seine Fähigkeit bezieht er gerade von daher, dass er einen Standort hat, von dem aus er sieht. Er ist also eine Sache, aber eine Sache, der ich innewohne. Er steht, wenn man will, auf Seiten des Subjekts, aber ist der Örtlichkeit der Sachen nicht fremd: Zwischen ihm und ihnen besteht eine Beziehung des absoluten Hier und Dort, des Ursprungs aller Entfernung zur Entfernung. Er ist der Bezirk, in dem meine Wahrnehmungsvermögen lokalisiert sind.“ (Merleau-Ponty 1984: 252f.) Zum Beispiel kann ich meinen Arm bewegen, weil mein Körper die Eigenschaft drehbarer Gelenke besitzt. Trotzdem ist mein Körper abhängig von der Welt, da er sein Können aus der Welt gewinnt, in der er lebt.

lich anwesend und erfahrbar. Gleichzeitig ist das Sprechen selbst sinnliche Tätigkeit, die aktiv einen Laut als ‚Sinn‘ konstituiert und zwar im Moment seiner Hervorbringung.

Daraus kann aber umgekehrt nicht geschlossen werden, dass Sinnlichkeit sprachlich, als Abstraktion oder Denkvorgang vorliegt, also immer schon theoretisch verfasst ist. Sinnliche Wirklichkeit zeigt sich dem Menschen zunächst im bloßen Hier-und-Jetzt, das wir als Moment des Gerichtet-Seins bezeichnen können, in der wir die Welt als Gegebenes wahrnehmen. Der Vollzug dieser Wahrnehmung ist weder bloß passives Aufnehmen einer objektiven, dem Menschen äußerlichen Welt, noch eine von der Welt losgelöste gedankliche Operation. In unserer praktischen Eingebundenheit in die Welt, haben wir sie immer schon in unserer Praxis antizipiert und praktisch verstehend erschlossen.

Der Umgang mit der (Ding)Welt beinhaltet dabei nicht nur Gebrauch oder Herstellung, sondern auch den Vollzug eines bestimmten Selbstverhältnisses, eines Verhältnisses zur eigenen weltlichen Eingebundenheit. In dieser Perspektive bezeichnet sinnliche Tätigkeit zum einen die subjektiv-menschlichen Aneignungs- und Äußerungsformen wie sie sich auf die Welt richten, auf sie wirken und sie verwirklichen, zum anderen aber auch die Sinnlichkeit des tätigen Menschen als Aneignungsgegenstand von Welt- und Selbstproduktion.

Als Sinnlichkeit ist in den Feuerbachthesen nicht nur das bezeichnet, was begrifflich verarbeitet, sprachlich zur Geltung gebracht oder gedanklich reflektiert ist. Dem wird aber auch nicht die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung entgegengehalten. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich die sinnliche Wirklichkeit dem Menschen im Moment der unmittelbaren Wahrnehmung als Gegebenes zwar zeigt, gleichzeitig aber nicht einfach vorliegt, sondern sich als kulturelle, soziale und politische Gegenwart in ihrer Sinnlichkeit vor uns, für uns und durch uns praktisch entfaltet. In der sinnlichen Tätigkeit schwimmt also die Gegenüberstellung von (menschlichen) Sinnen und äußerer Sinnlichkeit in einem wechselseitigen Übergang. Betrachten wir Sinnlichkeit als praktische Gegebenheit so wird sie zu einem zweideutigen Aneignungsprozess: Sinnlichkeit bezeichnet in dieser Perspektive „die Gesamtheit, genauer gesagt, ein System einander ablösender Tätigkeiten“ (Waldenfels 1992: 62). Praxis ist aktive Lebenstätigkeit des Menschen und bezeichnet ein produktives Formen, das Welt – als Ding, als Körper und als Selbst – konstituiert, als Welt werdend und Welt seiend.

2.3 Praxis als menschliche, gegenständliche Tätigkeit

Vor diesem Hintergrund werfen die Feuerbachthesen in Erweiterung des Tätigkeitsbegriffes die Frage nach der Sozialität und Materialität der Praxis auf. Ausgangspunkt ist die „menschliche Tätigkeit“ (FT 1). Marx teilt das Anliegen der Feuerbachschen Religionskritik in Abgrenzung zu Hegel, den realen Menschen in seiner sozialen Verwiesenheit ins Zentrum zu stellen. Für Feuerbach ist soziale Bezugnahme Konstitutionsbedingungen eines Ichs, das als (Gattungs)Mensch immer in einem Gefüge zwischenmenschlicher Relationen verwurzelt ist. Gleichzeitig wird kritisiert, dass Feuerbach die „menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit“ (FT 1) fasst und damit die körperliche und gegenständliche Seite der Wirklichkeit vernachlässigt. Wenn sich der Zugang zur Welt dem Prinzip nach über eine Ich-Du-Beziehung erschließt, werden menschliche Vergegenständlichungen zum reinen Anhängsel zwischenmenschlicher Beziehungen oder Kommunikationsakte.

Der Rückgang auf Hegel erhellt diese Lücke: Dieser fokussiert zum einen auf gegenständliche Realwelt, wie sie sich historisch-konkret (als Entäußerung des Geistes) realisiert, zum anderen betrachtet er das einzelne Subjekt und seinen Weltzugang als historisch geworden. Die Feuerbachthesen projektieren also – mit Hegel gegen Feuerbach und mit Feuerbach gegen Hegel – die soziale Konstitution menschlicher Welt mit der Gegenständlichkeit menschlicher Tätigkeit und der jeweiligen historischen Besonderheit der Gegenstandsformen zusammen zu denken.

Für Marx ist der Mensch – als vergesellschafteter – in die soziale Welt eingeschrieben. Im (historischen) Prozess der Weltaneignung gewinnt er sein praktisches Können und macht sich ein bestimmtes Welt- und Selbstverhältnis zu Eigen. Gleichzeitig liegt diese Welt nicht einfach nur gegenwärtig vor, sondern wird im praktischen Umgang des Menschen mit sich und seinen sozialen und kulturellen Vergegenständlichungen geschichtlich geformt und verändert. In dieser Perspektive ist Praxis als Prozess der „Selbstveränderung“ (FT 3) von Mensch und gesellschaftlichen Umständen in gleicher Weise zu verstehen.

Wie aber vollzieht sich diese Praxis? Ich greife auf das Marxsche Beispiel der Religion zurück, um dies zu konkretisieren. Religion ist nicht, wie Feuerbach annimmt, eine gedankliche Konstruktion, die der theoretischen Aufklärung bedarf. Sie ist ein Aspekt des praktischen Lebensprozesses der Menschen und damit als religiöse Praxis zu fassen. Sie wird in religiösen Praktiken²⁰ gesellschaftlich vollzogen, die (individuell und gesellschaftlich) legitime Interaktionsformen darstellen.

²⁰ Die Begriffe Praxis und Praktiken sollen im Weiteren wie folgt (theoriestrategisch) unterschieden werden: Schreibe ich von Praxis, so wird der Fokus auf das gesamte praktische Geschehen gerichtet, in das die Subjekte, deren Artefakte und Tätigkeiten immer schon (relational) eingebunden sind und das immer schon abläuft. Eine

In ihnen kann die Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Praxis gehandhabt werden kann. Religiöse Praktiken sind mit ihrem Auftreten bedeutungsvoll und sinnhaft verfasst. Gleichzeitig ist dieser Sinn aber nicht einfach im Bewusstsein eingelagert, sondern wird im praktischen Vollzug (sinnlich) erzeugt. Zudem ist in jeder Praktik die Verfasstheit aktueller Gesellschaft *in actu* anwesend. Damit vollziehen sie einerseits Herrschaftsbeziehungen, andererseits stellen sie die (Aushandlung)Formen dar, in denen sich gesellschaftliche Kämpfe austragen. Religiöse Praktiken *vollziehen* also Religion in der menschlichen Sozialwelt und verleihen ihr im Vollzug ihre praktische Wirkungsmächtigkeit.

Fokussieren wir auf die einzelnen Praktiken, drängt sich die Frage nach der Rolle des Subjekts dieses Vollzuges auf. Marx kritisiert, dass bei Feuerbach der reale Mensch hinter einem abstrakten menschlichen Wesen verschwindet. In dieser Abstraktion von der Geschichte verschwinden die praktischen Entstehungsbedingungen menschlicher Realität und die Spezifik gegenwärtigen Zusammenlebens. Ist das Gesellschaftliche dem Einzelnen auch immer nur soweit gegenwärtig, wie es für seinen Praxisvollzug von Bedeutung ist, sind diese Realitätsausschnitte doch Aspekte des gesellschaftlichen Gefüges. Der praktische Akt ist in seiner konkreten lebensweltlichen Eingebundenheit an einen bestimmten Möglichkeitshorizont gebunden. In diesem Sinne ist der Mensch „i(I)n seiner Wirklichkeit [...] das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (FT 6).

Gleichzeitig entfaltet sich Praxis gerade in dieser Bindung an ein Subjekt und dessen individuellen Vollzug offen und heterogen in der Zeit. Marx wirft also die Frage danach auf, wie der Mensch sich in der gesellschaftlichen Praxis als Produzent selbst geschichtlich produziert und wie sich diese Selbstproduktion praktisch vollzieht.

2.3.1 Feuerbach und die menschliche Tätigkeit

Setzen wir also ein weiteres Mal mit Marx bei der Feuerbachschen Religionskritik ein. Da Feuerbach nachweisen will, dass „das Geheimnis der Theologie nichts anderes als die Anthropologie ist“ (Feuerbach GW 5: 352), ist sein Ausgangspunkt die Beschaffenheit des Menschen und dessen anthropologische Wesensbestimmung. Als bedürftig Wesen ist er in der Verwirklichung seines Lebens auf die Bezugnahme auf etwas anderes angewiesen: auf einen Gegenstand. Dieser wirkt – wie wir bereits erfahren haben – in der sinnlichen Anschauung auf ihn ein und stellt sich als Material inhaltlich zur Verfügung. Damit sich der Mensch in seinem Mensch-Sein und seiner Menschlichkeit konkret-materiell erschaffen kann, muss dieser Ge-

Praktik ist eine analytisch gesetzte Einheit, die anfängt, einem Auslöser folgt, in der etwas bestimmtes aus einem bestimmten Grund getan wird (vgl. Hirschauer 2004: 73)

genstand also fähig sein, ihm das Material für diese spezifische Verfasstheit zu liefern, denn „[d]as eigne Wesen ist ihm zuerst als ein andres Wesen Gegenstand.“(Feuerbach GW 5: 47) Er muss das menschliche Wesen verkörpern und damit dem Menschen sinnlich-anschauend, durch passives Einwirken-Lassen, zugänglich werden. Dafür kommt nur ein anderer Mensch in Frage. Indem ein Mensch einen anderen Menschen als Mensch auf sich wirken lässt, kommt eine Beziehung zustande, in der er gleichzeitig seine Bedürftigkeit befriedigt und sich selbst als Mensch wahrgenommen und anerkannt fühlt. Deshalb ist der wirkliche Mensch bei Feuerbach – in Argumentation gegen das idealistische Ich, „das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist“ (Feuerbach GW 11: 171).

Als ursprüngliches Muster dieser Sozialrelation fungiert bei Feuerbach die Liebe zwischen Mann und Frau. „Wo kein du, ist kein Ich; aber der Unterschied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Persönlichkeit, alles Bewusstseins, ist nur ein realer, lebendiger, feuriger als der Unterschied zwischen Mann und Weib.“ (Feuerbach GW 5: 178) In dieser Empfindung, der Liebe – als Verallgemeinerung der geschlechtlichen Liebe –, ist der Mensch ursprünglich anderen Menschen zugetan und bedarf – um überhaupt Menschen sein zu können – existenziell zwischenmenschlicher Bezugnahme.²¹ Wird diese Fassung sozialer Bezugnahme durch die Liebe nicht (wie bei Feuerbach) naturalistisch beschränkt und im Sinne von natürlich festgeschriebener Geschlechtlichkeit gefasst, ist hier bereits angedeutet, dass der Mensch als ursprünglich soziales Wesen weder auf seine natürliche Leiblichkeit (Körper) noch auf sein Existenz als denkendes Bewusstsein (Geist) zu reduzieren ist, sondern als wirklicher, sozial eingebundener und körperlicher Mensch als Ganzheit agiert und das Sozialwesens konstituiert. Auf der Ebene der konkreten Lebenswelt realisiert sich das Ich sinnlich-materiell, indem es mit einem konkreten, leiblichen Du in Beziehung tritt, als realisiertes Ich wiederum Du wird usw. Wirklichkeit ist damit für Feuerbach die sinnliche Realisierung einer im Ursprung zwischen-menschlichen Relation.

Feuerbach geht also davon aus, dass die Menschen im realen, sozialen Lebensprozess immer schon auf andere Menschen bezogen sind und verweist auf „den Anteil menschlicher Wünsche“ in diesem Prozess (Bloch 1957: 285). Intersubjektivität und soziale Bezugnahme²² sind Konstitutionsbedingungen des Ichs, das als (Gattungs)Mensch immer in einem Gefüge zwi-

²¹ Ist diese Form der Intersubjektivität mit Feuerbach tatsächlich als Elementarzelle aller Vergesellschaftungs- und Vergegenständlichungsformen anzunehmen, dann würde dies natürlich auch für die nicht-menschliche Dingheit gelten. Dieser Gedanke wäre vielleicht ausbaubar für eine Theorie der Artefakte, die versucht, Ding- und Menschenwelt nicht kategorial voneinander zu unterscheiden.

²² Vergleiche dazu auch das Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ in der Phänomenologie des Geistes (Hegel Werke 3: 198-212).

schenmenschlicher Relationen verwurzelt ist.²³ Die Beziehung, die der Mensch mit Welt und Natur eingeht, ist – wie die Beziehung zwischen Ich und Du – dem Prinzip nach harmonisch verfasst, muss aber er als Einheit (theoretisch) entschlüsselt werden. Diese Wirklichkeitskonzeption von Feuerbach führt – mit Marx argumentiert – in zweifacher Weise zu einem eingeschränkten Verständnis von Praxis.

Da er die (noch unentschlüsselte) totale Harmonie von Mensch, Welt und Natur voraussetzt, ist er gezwungen, eine (theoretische) Möglichkeit zu schaffen, diese harmonische Ganzheit vorstellbar zu machen, obwohl die soziale Realität in ihrer Konflikthaftigkeit und Widersprüchlichkeit praktisch keineswegs dieser Verfasstheit entspricht. Nach Marx kittet Feuerbach diese Bruchstelle, indem er eine Unterscheidung in die Anschauung einführt zwischen einer niederen (praktischen) Form und einer höheren (theoretischen) Form. Er betrachtet „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“ (FT 1). Für Feuerbach ist Praxis ein alltägliches und zufälliges Tun. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch sich nur selbstbezogen und funktional zu den Gegenständen verhält.²⁴ Damit steht sie auf einer Stufe mit Egoismus und Utilitarismus, die als Inbegriff mangelnder Bezugnahme und funktionalem Umgang mit anderen Menschen oder Dingen gilt.²⁵ Da Feuerbach aber vom Menschen als sozialem Wesen ausgeht, stellt für ihn die Herstellung uneigennütziger zwischen-menschlicher Beziehungen das wesentlich Befriedigende und spezifisch Menschliche dar. Dies kann nur im theoretischen Verhalten erreicht werden, da Theorie einen liebevollen und bewundernden Umgang mit der Welt und den Menschen beinhaltet und so fähig ist, Einblick in die wahre Harmonie der Welt zu gewähren.

Auf Grund dieses Verständnisses kann Feuerbach in zweifacher Weise „nicht die Bedeutung der ‚revolutionären‘, der ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“ (FT 1) verstehen: Folgen wir den Feuerbachthesen, so muss Praxis als die praktische Produktion des Lebens oder als menschlicher Aneignungsprozess begriffen werden, der sich in unterschiedlichen Praxisformen artiku-

²³ Ist diese Form der Intersubjektivität mit Feuerbach als tatsächlich als Elementarzelle aller Sozialisierungs-, Vergesellschaftungs- und Vergegenständlichungsformen anzunehmen, dann würde dies natürlich auch für die nicht-menschliche Dingheit gelten. Dieser Gedanke wäre vielleicht ausbaubar für eine Theorie der Artefakte, die versucht, Ding- und Menschenwelt nicht kategorial voneinander zu unterscheiden.

²⁴ „Die praktische Anschauung ist eine schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung, denn ich verhalte mich in ihr zu einem Dinge nur um meinetwillen. [...] Die theoretische Anschauung dagegen ist eine freudenvolle, in sich befriedigte, selige Anschauung, denn ihr ist der Gegenstand ein Gegenstand der Liebe und Bewunderung, [...] die Anschauung der Theorie ist eine ästhetische Anschauung, die praktische dagegen eine unästhetische.“ (Feuerbach GW 5: 333).

²⁵ Egoismus und Utilitarismus findet Feuerbach im Judentum vollendet. Die Bemerkung von Marx ist also als Karikatur des Feuerbachschen Antisemitismus zu verstehen, der im „Wesen des Christentum“ schreibt: „Aber der Utilitarismus ist die wesentliche Anschauung des Judentums. [...] Ihr Prinzip, ihr Gott ist das praktische Prinzip von der Welt – der Egoismus, und zwar der Egoismus in der Form der Religion.“ (Feuerbach GW 5: 208-210)

liert. Zum einen reduziert Feuerbach stattdessen Praxis auf eine ihrer Erscheinungsformen, nämlich die unmittelbare Wahrnehmung. Sie ist eine Art Vorstufe der Theorie, die sich von der Praxis abheben und isolieren muss, um wirklich menschlich und wahr zu werden. Zum anderen versteht Feuerbach nicht, dass seine Religionskritik selbst als Akt theoretischer Praxis zu begreifen ist. Sie thematisiert die praktische Eingebundenheit des Erkennenden und die praktische Gewordenheit von Erkenntnis und verstellt damit, allein auf die Veränderung von Vorstellungen und Bewusstseinsinhalten fixiert, dass theoretische Praxis auch praktisch wirkt. Feuerbach reduziert die Tätigkeit des sozial eingebundenen Menschen und damit menschliche Verhältnisse auf die Ausfaltung einer im Kern intersubjektiv verfassten Sozialbeziehung. „Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit.“ (FT 1) Für Feuerbach ist die menschliche Tätigkeit die Entfaltung des sozialen Wesens des Menschen auf der Ebene empfindender Anerkennung. Menschliche Verhältnisse stellen dann lediglich die Verknüpfung einzelner zwischenmenschlicher Bezugnahmen in ihrer idealisierten Form von Liebe, Empfindung und Freundschaft dar. Demzufolge wird Gemeinschaft zu einer „Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt“ (Feuerbach GW 9a: 339). Gesellschaftlichkeit und Vergesellschaftung stellt sich in der zwischenmenschlichen Bezugnahme von monadisch verfassten Einzelwesen (Ich und Du) dar und reduziert sich auf Intersubjektivität. Die dingliche Seite der Wirklichkeit verschwindet dabei hinter der Zwischenmenschlichkeit und stellt nur noch das Anhängsel einer intersubjektiv vermittelten Welt dar. Dadurch wird der Mensch von seinen wirklichen Lebensbedingungen in einer konflikthaften und widersprüchlichen sozialen Realität und seinen lebensweltlichen Praktiken isoliert. Die Sozialität des Menschen bleibt abgekoppelt von der gegenständlichen Tätigkeit, d.h. vom praktischen Zustandekommen und der Wirkungsweise der Gegenstandsbildungen des sozialisierten Menschen selbst, die zum einen die Welt erst als gegenwärtige Welt des Menschen erschaffen, zum anderen den Menschen erst in örtlich und zeitlich spezifischer Weise sozialisieren. Die gegenständliche Tätigkeit des Menschen erzeugt soziale und kulturelle Wirklichkeit und umfasst als Prozess menschlicher (Selbst)Produktion sowohl die Umformung der Welt als auch die Vergegenständlichung des Menschen.

2.3.2 *Hegel und die gegenständliche Tätigkeit*

Wie ist also mit Marx menschliche Tätigkeit gleichzeitig als gegenständliche Tätigkeit zu fassen? Um über das Feuerbachsche Mensch-Mensch-Verhältnis hinaus zu kommen scheint Marx an dieser Stelle aufzugreifen, was in der Hegelschen Philosophie als Entäußerung²⁶ beschrieben ist. Der Bezugspunkt von Marx ist hier, „dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung der Entäußerung; dass er also das Wesen der Arbeit fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat der eigenen Arbeit begreift“ (Marx MEW EB 1: 573f.). Vergegenwärtigen wir zunächst die Hegelsche Argumentation: Das Subjekt schafft sich gegenständliche Gestalten seines Selbst, zentral in Arbeit und Sprache.²⁷ Diese Gegenstände sind Äußerungen seines (denkenden) Inneren, in denen sich der Mensch (bei Hegel das Selbstbewusstsein) selbst darstellt, sich für andere repräsentiert und seiner Umwelt mitteilt. Gleichzeitig kann sich der Mensch zu diesen Gegenstandsformen äußerlich verhalten, sich in Bezug setzen und mit ihnen umgehen. Indem sich das Bewusstsein klar wird, dass das, was zunächst als äußere Gegenstände auftritt nur die Vergegenständlichungen seiner selbst sind, werden sie zu seinen eigenen Dingen und erweisen sich gleichzeitig als Erscheinungsformen des menschlichen Selbst. Die Beziehung konstituiert sich also (logisch) über das Setzen eines vom Menschen körperlich unterschiedenen Dings, das wirklich vom Selbstbewusstsein unterschieden ist – in der Arbeit, der Sprache usw. – und dem aktiven Umgang mit diesem Gegenstand in der begrifflichen Bezugnahme (Aufhebung), in dem dieser als menschlich geschaffenes Ding erzeugt wird. Der menschliche Geist erfährt also seine Realität, d. h. die Objektivität oder Entäußerung seiner Subjektivität nur in den Gegenständen als seinen eigenen Schöpfungen, im Sinne eines Aktes und Resultates. Für unser Verständnis von gegenständlicher Tätigkeit ist dies in zweierlei Hinsicht von Bedeutung:

Zum einen steht dahinter der Versuch, die gegenständliche Realwelt als Entäußerung des Geistes historisch-konkret darzustellen. Hegel beschreibt den (geschichtlichen) Werdungsprozess eines Denkens, das sich dadurch auszeichnet, dass es sich nicht nur auf sich, sondern auch auf ein anderes zu beziehen und sich darin zu reflektieren fähig ist. Dieses Andere steht

²⁶ Entäußerung, zusammen mit Entfremdung die Übersetzung von lat. *alienatio*. Der deutsche Begriff steht im Spannungsfeld von französisch *aliénation* (= Übertragung von Rechten im Staatsvertrag) und englisches *alienation* als Begriff aus der Nationalökonomie. Das philosophische Problem der Entäußerung entsteht mit der Identitätsphilosophie. Das Denkmodell des Naturrechts der Entäußerung von Rechten und der Wiederaneignung in der Revolution wird von Fichte auf die gesamte Wirklichkeit übertragen. Damit ergibt sich die „Problematik der Aufhebung der Entäußerung in der autonomen Tätigkeit des Ichs“ (Ritter 1972: 504f.)

²⁷ Sprache und Arbeit sind „Äußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen lässt, und dasselbe Anderem preisgibt“ (Hegel Werke 3: 235).

damit nicht außerhalb des Denkens, sondern ist im Denkakt, den es vollzieht, immer schon anwesend. Der Geist bezieht sich in anderem auf sich selbst. Diese gegenständliche Seite (Außersichsein des Geistes) zeichnet das Denken als menschliches Denken-Über, d.h. als menschliche Aneignungs- und Verarbeitungsform je spezifischer Welt aus. Die menschliche Lebens- und Produktionsweise oder der in Arbeit und Sprache stattfindende Stoffwechsel mit der Welt sind in ihrer historischen Besonderheit also gegenständlich in der Welt anwesend und gleichzeitig als Artikulationsform historisch-spezifischen Denkens geistig verfasst.

Zum anderen versucht Hegel den Konstitutionsprozess des Einzelnen als „verschiedene Gegenstandsbildungen (alltagspraktische, systematisch rationale, gegenständlich praktische, ästhetische, religiöse, moralische usw.)“ (Weckwirth 2004: 218) zu fassen, die gleichzeitig das einzelne Subjekt und seinen Weltzugang bilden: Als die geschichtlich geschaffenen Gegenstandsbildungen des Menschen stellen sie den Möglichkeitsraum menschlicher Deutung, Erfahrung, Äußerung und Aneignung zur Verfügung. Gleichzeitig können sich diese als gegenständliche Tätigkeiten erst in ihrer Bezugnahme auf die historisch-spezifische gegenständliche Welt, also im Prozess ihrer eigenen Verwirklichung ausbilden.

Das große Manko der Hegelschen Vorstellung – diese Marxsche Kritik begegnete uns schon – ist die Gleichsetzung des Menschen mit dem Selbstbewusstsein. Die gegenständliche Tätigkeit des Selbstbewusstseins macht die Gegenständlichkeit im Vollzug von Reflektion und Abstraktion zur Nebensache, da sie am Ende im System aufgehoben ist. Durch Hegels Darstellung werden zwar die geschichtlichen Realisierungsformen gegenständlicher Tätigkeit des Menschen in ihrer Vielfältigkeit aufgeschlüsselt, sind aber in kategorial vorgegebenen Entwicklungsstufen theoretisch eingesperrt. Denn die selbsttätige Begriffsentwicklung (Verwirklichung des Potenzials des Selbstbewusstseins) verläuft kontinuierlich und gleichförmig. Rahmen und Richtung sind durch die „absolute Idee“ gesetzt, die als eine Art Erziehungsanstalt sicherstellt, dass die Wirklichkeit sich tatsächlich als gleichförmige Begriffsentwicklung darstellen lässt und die gesellschaftliche Totalität (im Hegelschen Sinne) unmittelbar lesbar wird. Entwicklungen, die sich als nicht passgenau erweisen, werden umerzogen oder fallen als Ausnahmen unter den Tisch. Nach Marx ist aber „[d]ie Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – [ist] keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage“ (FT 2). Wenn als Resultat der philosophischen Erwägung bereits vorausgesetzt ist, dass sich Gegenstand und Begriff in ihrer Entwicklung als übereinstimmend erweisen werden, verliert das Denken seine „Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit“ (FT 2).

2.3.3 Menschliche Tätigkeit als gegenständliche Tätigkeit

Marx projiziert – mit Hegel gegen Feuerbach und mit Feuerbach gegen Hegel –, die soziale Konstitution menschlicher Welt mit der Gegenständlichkeit menschlicher Tätigkeit und der jeweiligen historischen Besonderheit der Vergegenständlichungsformen als „reale Tätigkeit, Praxis“ (Marx MEW 3c: 536) zusammen zu denken. Marx geht mit Feuerbach von einem im Verhältnis zu anderen produzierenden Einzelnen, nimmt aber den Mensch als vergesellschaftetes Wesen an. In dieser Auseinandersetzung und Kooperation, wie sie sich als Geschichte praktisch vollzieht, entwickelt der Mensch produktiv seine menschliche Welt, in die er als denkendes, körperliches Wesen selbst eingeschrieben ist. Diese wirkliche Praxis – sie wird im Folgenden als gesellschaftliche Praxis bezeichnet – thematisiert in diesem Sinne menschliche Sozialität als Geschichte in ihrer Gegenständlichkeit. Gleichzeitig verweist Marx auf die menschliche Tätigkeit als Vollzug realer Vergegenständlichungsprozesse und als Umwandlungsvorgang, in denen bleibende soziale und kulturelle Formationen entstehen. Dieses gesellschaftliche Tätig-Sein ist dabei – nicht nur als Quelle der physischen Reproduktion oder ökonomischer Wertschöpfung zu verstehen, sondern umfasst alle Formen menschlicher (Selbst)Produktion, so auch „Religion, Familie, Staat, Moral, Wissenschaft, Kunst“ (Marx MEW EB 1: 537). Ist jede gegenständliche Tätigkeit im gesellschaftlichen Zusammenhang verwurzelt, kann die gegenständliche Wirklichkeit, d.h. die Wirklichkeit in ihrer Gemachtheit, als menschliche Vergegenständlichungsform begriffen werden. Sie setzt die soziale und kulturelle Welt in ihrer Gesamtheit aus sich heraus, die wiederum den Menschen praktisch produziert. In dieser Praxis treten die menschliche Seite und die gegenständliche Seite der Tätigkeit zusammen und werden zu einer „inhaltsvollen, lebendigen, sinnlichen, konkreten Tätigkeit der Selbstvergegenständlichung“ (Marx MEW EB 1: 585), die Mensch und Welt gegenseitig setzt und ermöglicht. In diesem Sinne ist „alles gesellschaftliche Leben [ist] wesentlich praktisch“ (FT 8). Wie das zu verstehen ist, soll im Folgenden geklärt werden.

2.3.4 Tätiger Mensch und praktische Umstände

In der dritte These konkretisiert Marx in seiner Kritik des Materialismus, was bei der Betrachtung dieses Verhältnisses zu beachten ist: „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.“ (FT 3) Vom Materialismus werden die Umstände also lediglich als das betrachtet, „was um die Menschen herumsteht.“

(Bloch 1957: 281) Die Gesellschaft oder das Milieu wird als feststehende, objektive Außenwelt des Menschen angenommen, die unabhängig von menschlicher Tätigkeit existiert. Gleichzeitig wird der Mensch, passiv und in sich geschlossen als Erziehungsobjekt angesehen, auf den die gesellschaftlichen Umstände mechanisch und erzieherisch einwirken (können). Der Mensch wird zum bloßen Exekutor gesellschaftlicher Setzungen. Wie in dieser Konstellation Veränderung stattfinden soll und woraus sie sich generiert, muss folgerichtig ungeklärt bleiben.

Dem setzt Marx das „Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung“ (FT 3) entgegen. Im praktische Vollzug des Menschen ist die Änderung der Umstände und seine Tätigkeit als gegenseitiges Produktionsverhältnis zu betrachten, das sich je historisch-spezifisch gegenständlich manifestiert und zu veränderten Umständen kristallisiert. Marx spricht damit nicht nur ein Wechselverhältnis an, in dem „die Umstände ebenso sehr die Menschen machen, wie die Menschen die Umstände.“ (Marx MEW 3a: 38). Vielmehr will er Praxis als Selbstveränderungsprozess von Mensch und gesellschaftlichen Umständen in gleicher Weise verstanden wissen, wie sie sich im kulturgeschichtlichen Prozess praktisch konstituieren. „Das Grundmotiv übersetzt ein Hegelsches zurück ins Gesellschaftliche. Was als Seiendes sich gibt, soll als Gewordenes, in Hegelscher Terminologie als ‚Vermitteltes‘ begriffen werden. Dem gewordenen Produkt – allem also, was unter der abstrakten Formel gesellschaftlicher Statik fällt – wird der Schein des An-sich entzogen. Anstatt seine geronnene Gestalt hinterher begrifflich auseinanderzulegen, wird sein Begriff aus dem historischen Prozess selbst deduziert.“ (Adorno 1979: 231) In der gesellschaftlichen Praxis sind Gesellschaft und Mensch nicht mehr stofflich voneinander unterschieden, sondern werden als „menschliche Gesellschaft oder (die) gesellschaftliche Menschheit“ (FT 10) vorgestellt und sind im praktischen Vollzug von Produktion, Reproduktion und Selbstproduktion als „Selbsterzeugungsakt des Menschen“ (Marx MEW EB 1: 584) zeitlich vermittelt. Betrachten wir die beiden Seiten dieses Prozesses:

Die gesellschaftlichen Bedingungen liegen nicht einfach als kulturelle, soziale und politische Gegenwart vor, sondern sind selbst ein Bewirktes der aktiven Lebenstätigkeit des Menschen. Alles, was also für den Materialismus einfach in der Welt vorfindlich erscheint, ist in und durch menschliche Tätigkeit verschiedener Generationen in der Geschichte erzeugt, geformt und verändert. Jede Generation setzt die überkommene Produktion ihres Lebens unter veränderten Umständen fort und modifiziert mit der veränderten Tätigkeit die alten Umstände. Dieser Tätigkeit ist die Zuweisung gesellschaftlicher Bedeutungen und Bewertungen eingeschrieben, die als Sprache (sinnlich) vorliegt. Da Marx das Tätig-sein des Menschen als ein

menschlich-sinnliches Sich-Verhalten-Zu fasst, setzt Praxis im Vollzug gleichzeitig ein Verhältnis.²⁸ In jedem praktischen Umgang mit sich und seinen sozialen und kulturellen Vergegenständlichungen setzt und bildet der Mensch also gesellschaftliche Verhältnisse und vergegenwärtigt je neu ein bestimmtes Welt- und Selbstverhältnis.

Gesellschaftliche Verhältnisse sind dabei weder beliebig in der Praxis gesetzt, noch bloße Umgebung oder äußeres Milieu des Menschen, dem er sich und seine Tätigkeit anpassen muss, um zu überleben. Sie sind konstitutiv für die Realisierung gesellschaftlicher Praxis. Konkret lernt der Mensch im Prozess der Weltaneignung erst, was ein „Ding“ ist, welche Besonderheiten es aufweist²⁹ und wie damit unter den gesellschaftlichen Bedingungen, in denen er situiert ist, praktisch umzugehen ist. Gleiches gilt für seine Raum und Zeiterfahrung, die keineswegs konstitutiv zu bestimmten Dingen gehört, sondern konkret historisch und gesellschaftlich spezifisch geformt ist.³⁰

Der vergesellschaftete Mensch gewinnt also sein praktisches Können aus seinen gesellschaftlichen Bedingungen, die „selbst die Motive und Zwecke seiner Tätigkeit, deren Mittel und Verfahren in sich tragen“ (Leontjew 1982: 83) Die Tätigkeit der sie bildenden Menschen ist selbst gesellschaftlich produziert. Unsere Tätigkeit ist damit als praktischer Vollzug in einer zeitlich und örtlich bestimmten Umgebung materiell verankert, die als Bedingung der Möglichkeit sinnlich konkreter Praxisvollzüge vorzustellen ist.

²⁸ In der Unterscheidung von Mensch und Tier gibt uns Marx den Hinweis, dass wir nur beim Menschen davon sprechen kann, dass er sich zu etwas verhält, da nur er das Verhältnis als Verhältnis wahrzunehmen fähig ist. (Marx MEW 3a: 30). Der Akt des Umgangs mit der Welt und die Entstehung von Verhältnissen existiert „von Anbeginn der Geschichte an und seit den ersten Menschen zugleich“. In diesem Sinn kennzeichnet er als zentrales Momente, d.h. gleichzeitig auftretende und sich gegenseitig bedingende Seiten der menschlichen (Selbst)Produktion die „Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst“ und die „Erzeugung neuer Bedürfnisse“ (Marx MEW 3a: 28), die Fortpflanzung und „das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die *Familie*.“ (Marx MEW 3a: 29), die menschlichen Artefakte und die dazugehörigen gesellschaftlichen Verkehrsformen in Institutionen, Politik, Wissen aber auch Sprache und Bewusstsein“ (Marx MEW 3a: 30)

²⁹ Emile Durkheim beschreibt in seinem *Die elementaren Dinge des religiösen Lebens* dass z.B. bei australischen Ureinwohnern auch die Dinge als Mitglieder des Stammes betrachtet werden, die eine Platz in der jeweiligen Gesellschaft haben und u.a. als konstitutiv für deren Kontinuität gelten (vgl. Durkheim 1981: 196f.).

³⁰ Als Menschen sind wir immer im Raum tätig. Körperraum und Außenraum zusammen bilden ein praktisches System, „in dem jener der Untergrund ist, vor dem ein Gegenstand sich erst abheben kann“ (Merleau-Ponty 1966: 126)

2.3.5 *Sein, Bewusstsein und menschliche Praktiken*

Marx macht an Hand der Religion deutlich, in welcher Weise sich gesellschaftliche Praxis deshalb als weit problematischer darstellt, als Feuerbach in seiner Religionskritik annehmen möchte. Feuerbach versucht darzulegen, dass Religion einen menschlichen Inhalt besitzt und damit der Gegensatz von Gott und Mensch bzw. der göttlichen Überordnung bloß eingebildet ist. „Der Mensch – dies ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum Objekt dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens.“ (Feuerbach GW 5: 71) Demnach schaffen sich die Menschen einen Gott, der als eine Art Spiegel ihrer Selbst auftritt. Das Zustandekommen dieses Entwurfs ist – folgen wir Feuerbachs Argumentation – daraus zu erklären, dass sich der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft als sozial bedürftiges Wesen fremd geworden ist und den Zugang zu sich selbst verloren hat. Denn in der modernen, arbeitsteiligen Gesellschaft des Warentausches sind zwischenmenschliche Beziehungen und Bindungen versachlicht und der Mensch in einer von Arbeitsteilung und sozialen Antagonismen geprägten Welt gespalten. Als Überbrückung dieser Kluft zwischen dem Menschen als individualisiertem Einzelwesen und dem menschlichen (Gemein)wesen, der Gattung, dienen dem Menschen Gott und die Religion. „Gott ist das sich gegenständliche Wesen des Gemüts, *das schrankenfreie, reine Gemüt* – Gott ist [...] die rücksichtslose Allmacht des Gefühls, [...] das sich *selbst vernehmende Gemüt*, das Echo unserer Schmerzenslaute.“ (Feuerbach GW 5: 220) Da dieser Gott also fähig ist, das grundlegende Bedürfnis des Menschen nach Liebe und Zwischenmenschlichkeit – das Feuerbachsche Wesen – zu repräsentieren, ist der Mensch im Glauben an Gott von den individuellen Einschränkungen seiner partikularisierten Existenz befreit. Religion ist für Feuerbach also eine historisch gebundene Wissensform³¹ und Bewusstseinsphäre, die dem Prinzip nach bereits das menschliche Wesen enthält, aber dessen verkehrte Erscheinungsform darstellt. Gewinnt der Mensch Einsicht in das, was dem vorgestellten Gott spezifisch menschliches innewohnt, wird die Verkehrung dieser Vorstellung durchschaubar und das in Gott objektivierte Wesen als menschlich Subjektives erkannt. Demnach ist die Religion „die erste, und zwar indirekte, Selbsterkenntnis“ des Menschen (Feuerbach GW 5: 47).

An dieser Stelle setzt Marx' Kritik ein. Für ihn ist ein „Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert [ist] – eine rein scholastische Frage“ (FT 2), eine schulmäßige, gedankenimmanente Frage also. Feuerbach bleibe dabei, die Religion als eine dem Menschen (noch) nicht entsprechende Bewusstseinslage und illusori-

³¹ Die gleiche Kritik trifft die Hegelsche Philosophie, deren allgemeinen Gültigkeitsanspruch Feuerbach damit zu dekonstruieren und sie als eine besondere Form des Wissens auszuweisen sucht.

sche Form der Gattungseinheit zu entschlüsseln. Die Trennung von Diesseits und Jenseits, sprich von Religion als Wissensform und Welt als deren Grundlage bleibe aufrechterhalten und die Ebene des Symbolisch-Sinnhaften, die von Feuerbach als Ort der Bedeutungszuschreibungen bestimmt wird, bleibt ohne weltlichen Bezug. Damit wird Religion von ihrer „Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit“ (FT 2) abgespalten. Um „die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen“ (FT 4) versucht Feuerbach lediglich in einem System von feststehenden Repräsentationen und Definitionen im menschlichen Geist, Gott durch den Menschen zu ersetzen und der Religion in einem theoretischen Akt ihre Wirkungsmächtigkeit zu entziehen. Wieder kommt Feuerbachs Fehlverständnis von Praxis zum Tragen und seine Überbewertung von praxisunabhängigem Denken (Theorie). Praxis ist nicht bloße Anwendung von Theorie im mechanischen Sinne, Auswurf von theoretisch erschlossener Richtigkeit und logischer Konsequenz, sondern bildet sich „mit und an der Welt“ (Bloch 1957: 293) heraus. Das theoretische Erwägen ist als Teil dieses Prozesses, als theoretische Praxis des Verstehens und Welterschließens zu begreifen. Mit Hegel argumentiert, ordnet Marx das Theoretische dem Praktischen unter, bezieht dies aber nicht nur auf den Menschen als Selbstbewusstsein, sondern in seiner praktischen Realität.³² Deshalb hält er entgegen: „Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“ (FT 4) Für Marx ist Religion also nicht nur eine gedankliche Konstruktion, die der theoretischen Aufklärung bedarf, sondern ist als religiöse Praxis zu fassen, die den Prozess der (Re)Produktion von Religion mit umschließt.³³ Religion stellt sich als Verdichtung bereits angerissener Problemstellungen dar: Sie entsteht als ein Aspekt des praktischen Lebensprozess der Menschen, den wir als gesellschaftliche Praxis bezeichnet haben. Sie vollzieht sich in gesellschaftlich verfassten, religiösen Praktiken (z.B. dem Gebet, dem Kirchengang, dem religiösen Ritual), die sie in der Welt verankern, wo sie wiederum ihre praktische Wirkungsmächtigkeit entfaltet. Sie ist zugleich Produkt und Produzieren. Wie ließe sich dieser Konstitutionsprozess von Religion vorstellen? Wie funktioniert sie, was beinhaltet sie und wie wirkt sie? Und wo ist sie eigentlich zu lokalisieren?

In obigem Sinne als gegenständliche Tätigkeiten charakterisiert, manifestieren sich religiöse

³² In der Hegelschen Psychologie ist im Bildungsprozess des Geistes zum „freien Geist“ dieser zunächst „theoretisch“ und dann „Wille, praktischer Geist“ (Hegel Werke 10: 712). Auch in der Rechtsphilosophie treten im „substantiellen Willen, der sich denkt und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt“ in der Tätigkeit – die sich als Staat verwirklicht - Denken und Tun als zwei Praxisformen auf (Hegel Werke 3: 363).

³³ Marx schließt deshalb in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: „Die Kritik der Religion endet [...] mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (Marx MEW 1: 385)

Praktiken praktisch-sinnlich also materiell³⁴ als Handlungsabläufe, Gesten oder Bewegung und schreiben sich in Gebäude, Institutionen usw. ein. Diese Gegenstandsformen oder Verkörperungen religiöser Praktiken treten dem Menschen als Gott und Jenseits gegenüber. Da in der arbeitsteiligen Gesellschaft das Produkt menschlicher Tätigkeit vom Akt seiner Produktion gesellschaftlich abgekoppelt wird, treten Produkte nicht als (menschlich) Produziertes, sondern praxisunabhängig auf:³⁵ Als Arrangements, wie z.B. der hierarchischen Anordnung der Gemeinde in den Kirchenbauten, als Rituale, z.B. dem Niederknien vor Gott oder als Lebensformen, wie z.B. der Ehe³⁶. Hinter dieser Unabhängigkeit verschwindet gleichzeitig das soziale Verhältnis ihrer Produktion. Gott und Himmel, Kirche und religiöse Rituale sind dabei so nachhaltig versachlicht und in eine dem Menschen äußerlich entgegretende Objektwelt verlagert, dass das Verhältnis zu diesen Gegenstandformen das eines Sachverhältnisses annimmt. Die religiösen Artefakte sind zwar imaginär³⁷, sie sind aber keine rein subjektiven Imaginationen, sondern so allgemein anwesend, dass sie für den einzelnen Menschen gleichzeitig real, also menschliche „objektive und wirksame Realität“ (Gramsci 1994: 1325) sind. Innerhalb dieser Realität ist Religion „praktisch richtig“ (Marx MEW 25: 375):³⁸ Sie wird in religiösen Praktiken gesellschaftlich vollzogen, die legitime und im Alltagsverstand verankerte Interaktionsformen und Auffassungsweise darstellen, in deren Horizont sich die Einzel-

³⁴ Die Materialität der Praktiken bestimmt sich jeweils unterschiedlich, hier ist Althusser zur folgen: „Die Materialität eines Gangs zur Messe, des Niederknien, einer Geste der Bekreuzigung oder der mea culpa, eines Satzes, eines Gebets, einer Reue, einer Buße, eines Blicks, eines Händedrucks, einer Rede mit jemand anderem oder ‚mit sich selbst‘ (das Gewissen) ist nicht von ein und derselben Materialität“ (Althusser 1970). Wie sich diese Materialität im Einzelnen bestimmen ließe, ohne die Unterschiede zu tilgen, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Im Zusammenhang der Arbeit haben wir Materialität über das praktische In-der-Welt-Sein bestimmt.

³⁵ Das, was als arbeitsteilige Gesellschaft vorliegt und in seiner Verfasstheit in den Praktiken der Menschen vorfindlich ist, ist geschichtlich als gesellschaftliche Praxis entstanden und wird in dieser Spezifik praktisch vergegenwärtigt. Charakteristisch für diesen Ausdifferenzierungsprozess ist der Vollzug einer doppelten Bewegung: Zum einen konstituierte sich eine eigenständige Sphäre der materiellen Produktion mit eigenen Gesetzmäßigkeiten und generiert(e) im Vollzug (auf der symbolischen Ebene) Ideen, Konzepte, Praxisanleitungen, die ihre eigenen praktischen Entstehungsbedingungen als Voraussetzung setzen und damit die Sphärentrennung als reale Wahrnehmungskategorie allgemein festschreiben. Gleichzeitig differenzieren sich als Aspekt des praktischen Lebensprozesses Orte der symbolischen und sozial-kulturellen Produktion heraus, die sich (innerhalb der Realität der Sphärentrennung) als eigenständige Sphären etablieren (müssen). Die Verleugnung des Zusammenhangs zu ihrer materiellen Grundlage, also die Abgrenzung zur Ökonomie und ihren Gesetzmäßigkeiten stellt die Bedingung ihrer eigenen (Re)Produktion innerhalb realer gesellschaftlicher Praxis dar. Gleichzeitig (re)produzieren sich (real und in der Wahrnehmung) ein Denken in Sphären, das von der Lebenswelt als ihrer materiellen Grundlage real abhebt und eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt.

³⁶ Wie genau sich Zusammenhang zwischen religiösen Praktiken und „ihrer“ Gesellschaft darstellt, wäre zu untersuchen. An dieser Stelle kann lediglich auf die möglichen Grundlagen einer solchen Untersuchung verwiesen werden.

³⁷ An Althusser anschließend könnte man davon ausgehen, dass sich in der Religion ein „imaginäre(s) Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“ ausdrückt (Althusser 1970). Sie ist aber nicht einfach nur eine individuelle Vorstellung oder Denkform, sondern das Imaginäre ist das, was für den jeweils historisch spezifischen Menschen Realität ist und wie er (als vergesellschafteter) Realität denkt und mit ihr umgeht. Realität und das Imaginäre fallen zeitlich, d.h. im praktischen Lebensprozess der Menschen z.B. in religiösen Praktiken zusammen.

³⁸ Mit Gramsci sind religiöse Praktiken als „praktische(n) Konstruktionen“ zu bezeichnen, die „alles andere als willkürlich sind, sondern reale geschichtliche Fakten“ darstellen (Gramsci 1994: 1325).

nen selbsttätig bewegen (können)³⁹ und damit Religion als je spezifische religiöse Interaktion⁴⁰ praktisch verankern.

Gleichzeitig bedienen sich religiöse Praktiken gesellschaftlich bereits vorfindlicher Rituale, Diskursanordnungen und Institutionen, denen damit wiederum eine Art Steuerungsfunktion religiöser Praktiken zukommt. Religiöse Praktiken als Aspekt gesellschaftlicher Praxis bewegen sich in einem gesellschaftlich zur Verfügung stehenden Repertoire praktischen Verhaltens, das gesellschaftlich als möglich oder sogar selbstverständlich anerkannt ist. Weil sich religiöse Praktiken nur gesellschaftlich realisieren können, sind sie nicht einfach allgemeine Vorstellungen, sondern verwurzelt in einer konkreten Gesellschaft mit Ungleichzeitigkeiten und Verschiebungen, mit Rückbezügen und Erinnerungen. Die aktuelle Verfasstheit dieser Gesellschaft ist also in den Praktiken gegenwärtig. Folgen wir Marx, so ist die moderne Gesellschaft durch eine Arbeitsteilung charakterisiert, die ein soziales Aggregat von Spaltungen und sachlichen Abhängigkeiten darstellt. Sie zeigt sich u.a. in der privatwirtschaftlichen Warenproduktion, der Trennung von Hand- und Kopfarbeit, der Arbeits- und Funktionsteilung in der Lebenswelt und der Normierung ökonomischer, rechtlicher und sozialer Lebensformen⁴¹ und ist damit als hierarchisches Sozialgefüge und soziales Kampffeld charakterisiert. Gehen wir davon aus, dass diese Anordnung sich in unterschiedlicher Weise in den jeweiligen Praktiken artikuliert, so vollziehen diese einerseits Hierarchien und Herrschaftsbeziehungen, andererseits aber auch gesellschaftliche Kämpfe und Aushandlungsprozesse,⁴² die diese Anordnungen wiederum setzten und neu konstituieren (können).

Als vergesellschafteter setzt sich der Mensch im Prozess der (Selbst)Produktion seines Lebens in jeder seiner Praktiken ins Verhältnis zu anderen. Um überhaupt im gesellschaftlichen Zusammenhang sein Leben führen zu können bedürfen diese Akte eines Bewusstseins, im Sinne einer Fähigkeit, dieses Verhältnis als Verhältnis betrachten und damit erst eingehen zu können. Der Mensch besitzt also in seiner gesellschaftlich-praktischen Eingebundenheit ein Bewusstsein über seine Fähigkeit und sein Potenzial in der Welt tätig zu werden und sich zu sich selbst (als Mensch) verhalten zu können. Er hat – in der gesellschaftlichen Überlieferung –

³⁹ Innerhalb der Formen religiöser Rituale verbleibend, können die einzelnen sich sogar am Rande des religiösen Kodex bewegen oder überschreiten, ohne dass dies (von ihnen selbst und gesellschaftlich) als Übertritt betrachtet werden würde.

⁴⁰ Mit Interaktion wird die Aktion zwischen Subjekten aber auch zwischen Artefakten und Subjekten bezeichnet.

⁴¹ Eine genaue Analyse der Charakteristika aktueller Gesellschaft wäre hier anzuschließen. An dieser Stelle soll nur auf die Anwesenheit von Herrschaft in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und auf unterschiedlichen Ebenen hingewiesen werden (in Produktions- und Reproduktionsbereich, in Privatem und öffentlichem Leben, in Politik und Kultur usw.).

⁴² Betrachten wir Philosophie in diesem Sinne als Aggregat spezifischer (nämlich theoretischer) Praktiken, so ist ihr die Verfasstheit der jeweiligen Gesellschaft eingeschrieben. Damit trägt sie einerseits einen Machtaspekt, andererseits ist sie gleichzeitig als gesellschaftliches Kampffeld ausgewiesen und in diesem Sinne immer als politische Philosophie zu begreifen.

Kenntnisse darüber gesammelt und archiviert, wie bestimmte Dinge zu tun sind, welche Rolle der Mensch in sozialen Abläufen spielt und welche Effekte sie haben. Jede Praktik setzt also eine spezifische Kenntnis voraus, die ihr gleichzeitig als Wirkungsgrundlage vorausgesetzt sind. Zum einen bringen also religiöse Praktiken Religiösität als ein spezifisches Welt- und Selbstverhältnis hervor und formieren im Vollzug religiöser Praktiken – z.B. dem Beten, Niederknien – erst das ‚religiöse Gemüt‘. Zum anderen können religiöse Praktiken nur als solche fungieren und wirken, wenn sie religiös verstanden und erfahren werden, d.h. individuell und gesellschaftlich die Bedeutung von Akten des religiösen Vollzuges tragen, in denen die Menschen sich und die Welt in Bezug auf Vorhandenes (wieder)erkennen.

Für das Praktizieren und praktische Wirken von Religion sind – folgen wir den Feuerbachthesen – sowohl der Vollzugsakt, als auch das Resultat konstitutiv. Damit ist die traditionelle Gegenüberstellung von Welt und ihrer symbolischen Dimension als Denkens über diese Welt (meist als Bewusstsein bezeichnet) kategorial unmöglich geworden. Religion ist demnach nicht nur eine Abbildung im Bewusstsein, sondern im Sinne der lateinischen *conscientia* als Mitwissen und wechselseitig Anteil-haben zu verstehen, die sich in den jeweiligen Praktiken als eine Art „Sprache des wirklichen Lebens“ (Marx DI, 26) realisieren⁴³. Die Betrachtung religiöser Praktiken illustriert also, dass Praktiken Akteure, ihre Artikulations- und Gegenstandsformen in spezifischer Weise zusammenführen und sie in Relation setzt. Die Beschaffenheit dieser Praktiken kann in Weiterführung der Marxschen Beschreibung der Sprache verdeutlicht werden: Menschliche Praktiken sind – analog der Sprache – als Einheit des (Sprech)Akts in seinem lebensweltlichen Kontext und der artikulierten Bedeutung zu be-

⁴³ In „Die Deutsche Ideologie“ verwendet Marx an dieser Stelle den Begriff der Ideologie, der v.a. in der Theoriebildung marxistischer Tradition eine wichtige Rolle spielte. Da er aber in den Thesen „ad Feuerbach“ nicht verwendet wird, soll er hier nur kurz gestreift werden. Der Begriff Ideologie wird von Marx zu seiner Zeit wieder neu in die philosophische Tradition eingeführt und ist in seiner Bedeutung noch nicht festgelegt. Wissenshintergrund stellt der Entwurf des Begriffes *Idéologie* dar, der von den französischen *Idéologues* sich unter der Führung von Destutt de Tracy als philosophisch-wissenschaftliche Richtung etablierte. Ihr Ziel war über eine Wissenschaft der Ideen (Vorstellungen) eine Klassifikation der Welt zu erreichen. Zentraler Ausgangspunkt der Ideologie in diesem Sinne ist die Sprache. In dieser Vorstellung wurde das Denken als „Empfinden“ angesehen, eine Auffassung die dem dualistischen Konzept Kants wie es sich durchsetzte, entgegensteht. Destutt hat in den *Éléments d'idéologie* bereits Überlegungen formuliert, mit denen er auf die Trias von Leben, Arbeit und Sprache verweist (vgl. Schlieben-Lange 2000). Der Begriff ist in marxistischer Tradition vielfach diskutiert. Ausdrücklich abgegrenzt werden soll sich in dieser Arbeit vom traditionellen Marxismus-Leninismus, der Ideologie lediglich als falsches Bewusstsein versteht. Mit Stuart Hall gilt es weniger zu fragen, was an einem Bewusstsein falsch, denn was an ihm wahr (real) und praktisch sinnvoll ist. (Hall 1989: 46). Die vorgelegte Argumentation schließt sich an einen Strang der Ideologietheorie in marxistischer Tradition an, der vor allem auf vier Aspekte fokussiert: 1) Das, was Marx als „objektive Gedankenformen“ (Marx MEW 23: 90) oder „Denkform“ (Marx MEW 23: 564) bezeichnet. Sie sind als vorgegebene Kategorien gleichzeitig gesellschaftliche Praktiken den Möglichkeitshorizont aller „in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen“ (Marx MEW 3a: 88) und stellen deren praktische Verbindung dar. (z.B. Wert, Geld, Kapital, Zins). 2) Diese Verhältnisse sind historisch wandelbar (Marx MEW 3a: 90) 3) Sie legen immer auch fest, was als gesellschaftlich legitim/normal gilt 4) Sie werden gleichzeitig in legitimierender Art und Weise in unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen systematisch erzeugt (z.B. Staat, Kirche oder Philosophie usw.).

trachten. Damit sind sie mit ihrem Auftreten bedeutungsvoll und sinnhaft verfasst⁴⁴. Sinn und Bedeutung sind aber – analog zu Wortbedeutungen – nicht einfach im Bewusstsein eingelagert und können dort vorgefunden werden, oder haften gar den Dingen fest an, sondern werden gleichzeitig im Zusammenhang ihres praktischen Einsatzes (sinnlich) erzeugt und verändert. Sie *verweisen* nicht nur auf gesellschaftliche Realität, sie *bezeichnen* erst das, was – je nach geschichtlicher Situation – als soziale Wirklichkeit gilt und verschaffen ihr praktische Geltung. Die soziale Welt ist als historisch-spezifische Lebensweise ist immer schon bedeutungsvoll, gleichzeitig verändert sich in der praktischen Tätigkeit diese Bedeutung, die sich wiederum entäußert und damit bedeutungsvolles Sein wird. In der praktisch vollzogenen Anwendung und Artikulation⁴⁵ durch den lebensweltlich eingebundenen Menschen fallen die Produktion des Menschen und die Produktion menschlicher Bedeutung als das Vornehmen einer Bedeutungsgliederung und -zuweisung der Welt nach außen und nach innen (in den Akteur und in seine Umgebung) zusammen und werden zu Ausdrücken eines Wirkungszusammenhang, der gesellschaftliche Praxis erzeugt. Das eine wird zum Terrain und Werkzeug des anderen.

2.3.6 Der wirkliche Mensch und das ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse

Es stellt sich nun die Frage, was der Mensch ist, der die gesellschaftliche Praxis vollzieht, gleichzeitig aber als individueller Mensch auftritt. Versuchen wir mit Marx' sechster These uns dieser Frage weiter zu nähern: Nach Feuerbach verschafft die sinnliche Anschauung einen Zugang zur Sinnlichkeit als objektiver Wirklichkeit, die damit zeitlos gültig ist. Für Feuerbach ergibt sich aus der sinnlichen Anschauung des Menschen, dass das menschliche Leben von Grund auf so ausgerichtet ist, dass es sich nur in der Offenheit und Hinwendung zum anderen entfalten kann, nur in diesem ursprünglichen Bezug kann der Mensch nach Feuerbach als wirklicher Mensch existieren. Diese Eigenschaften – Zwischenmenschlichkeit, Empfindung und Liebe – kommen zeitlos jedem Menschen zu, sie sind sein menschliches Wesen. Religion ist die verobjektivierte Imagination dieses menschlichen Wesens in Gott. Für Feuerbach ist sie nur als eine Stufe menschlicher Selbsterkenntnis von Interesse, deren Wissensge-

⁴⁴ „Medium des Denkens ist nicht die sinnliche Präsenz, sondern die Repräsentanz, es vollzieht sich nicht an Gegenstandsbedeutungen, sondern an Symbolbedeutungen, also im Bereich des ‚Sprachlichen‘.“ (Holzkamp 1985: 34)

⁴⁵ An dieser Stelle ist der Humboldtsche Begriff der Artikulation praxeologisch weitergedacht: Unter Artikulation versteht er „nicht nur – wie herkömmlich - die lautliche Gliederung von Rede und Sprache in deutlich unterschiedene Einzellaute, Lautgruppen, Wörter und Redeteile, sondern auch die hiermit bewirkte gedankliche Gliederung der Aussagen und darüber hinaus die (im Wort und Formenschatz der Sprache geleitete) begriffliche Gliederung der Erscheinungsfülle schlechthin, so dass ihm A. als das ‚durch die ganze Sprache herrschende Princip‘ gilt“ (Ritter 1972: 535).

halt über das menschliche Wesen dem Menschen zugänglich zu machen ist. Die religiösen Praktiken (als praktizierte Religion), z.B. das Gebet sind für ihn bloßes Ausagieren eines abstrakten Prinzips von Zwischenmenschlichkeit, die lediglich den Zugang zum menschlichen Wesen gewähren. Der religiöse Mensch wird dabei zur Vorstufe des wirklichen Menschen und bloßer Operator bzw. Träger einer zukünftig zu erreichenden Stufe des menschlichen (Gemein)Wesens.

Marx wendet dagegen ein:

„Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – isoliert – menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als ‚Gattung‘, als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.“ (FT 6)

Folgen wir der Marxschen Argumentation: Bei der Betrachtung des Menschen geht es nicht um eine Kernbestimmung – wie das menschliche Wesen – im Gegensatz zur Erscheinungsoberfläche oder um ein wirkliches im Gegensatz zu einem möglichen unwirklichen Sein. Das Mensch-Sein ist nicht eine bestimmte Eigenschaft oder gleich bleibende Tätigkeit und auch nicht deren Summation. Das, was der Mensch (wirklich) ist, stellt sich in seinem praktischen Lebensprozess immer konkret geschichtlich her, ist ein Gewordenes. Feuerbach aber konstruiert den Geschichtsverlauf vom projektierten Resultat seines Menschlichkeitsideals her, also einem Zustand, in dem die letzte Selbstbeschränkung der Menschen durch die Erkenntnis des menschlichen Wesens in der Religion eingerissen ist. Real sich vollziehende Geschichte und praktische (Selbst)Veränderung des Menschen ist damit in ihrem Verlauf monokausal auf ein Ziel hin festgelegt. Ihre Widersprüchlichkeit, Brüchigkeit und geschichtlichen Kontingenz ist in der Feuerbachschen Konstruktion auf das gewünschte Endresultat hin neutralisiert. In dieser Abstraktion von der Geschichte, werden die praktischen Entstehungsbedingungen der Realität zur stillschweigenden Voraussetzung, das Gewordene wird zum zeitlos Auffindbaren. „Feuerbach sieht daher nicht, dass das ‚religiöse Gemüt‘ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.“ (FT 7)

Das, was Feuerbach wesenhaft am Menschen findet, entspringt für Marx folgerichtig der „Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft“ (FT 9). Es wurzelt also in der historisch-spezifischen Realität der menschlichen Gesellschaft, der gesellschaftlichen Menschheit und des vergesellschafteten Menschen. Feuerbach beschränkt das Indivi-

duum auf das abstrakte Gattungs-Du, die praktische Eingebundenheit des Individuums bleibt unbeachtet. Die Spezifik der gegenwärtigen Form von Vergemeinschaftung, von gesellschaftlichen Verhältnissen und vom praktischen Zusammen-Leben der Einzelmenschen wird mit der Konstruktion einer überzeitlichen Gattung als „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ (Feuerbach GW 9a: 339) übersprungen. Sie drückt sich lediglich über Liebe und Freundschaft, d.h. eine idealisierte Form zwischenmenschlicher Bezugnahme zwischen monadisch verfassten Einzelwesen aus. Grundlage der Feuerbachschen Konzeption ist das autonome Individuum im modernen Sinne und der bürgerliche Ursprungsmythos von Gesellschaft, die demzufolge auf der ursprünglichen Kontaktaufnahme zweier unabhängiger Individuen gründet. Damit geht er von einem Verständnis von Mensch und Gesellschaft aus, das zwar gesellschaftlich real ist (ähnlich der Religion), selbst aber eine historisch-spezifische Form der Selbstproduktion des Menschen darstellt. Folgen wir den Feuerbachthesen, haftet die Isolation der Individuen gegeneinander gerade nicht dem Menschen an sich an, sondern wurzelt in den Praktiken einer Gesellschaft, die durch Arbeitsteilung und Privatwirtschaft charakterisiert ist und zwischenmenschliche Beziehungen als Konkurrenzbeziehungen formiert. In getrennte gesellschaftliche Räume aufgespalten, wird das Leben des Menschen zum persönlichen, wenn er sich der privaten Reproduktion widmet oder zum Arbeitsleben, wenn er sich materiell reproduziert und sich den zugehörigen Bedingungen subsumiert. In diesem Sinne ist dem Individuum zunächst notwendig ein Herrschaftsverhältnis eingeschrieben (Marx MEW 3a: 75). Zwar ist die Gesellschaft dem Einzelnen immer nur soweit gegenwärtig, wie sie für seinen Praxisvollzug von Bedeutung ist. Dennoch sind diese Realitätsausschnitte nicht isoliert voneinander, sondern sind Aspekt des Gefüges arbeitsteiliger Reproduktion. Jeder kann zwar individuell ein privates, emotionales oder Gefühl bestimmtes Leben führen, die Praktiken seines Lebensvollzuges sind aber immer gesellschaftlich verfasst und artikulieren Umstände, wie sie von Generationen historisch geschaffen wurden: ihrer Art zu leben, sich zu reproduzieren, zu fühlen und zu denken.

In welcher Weise ist also der in „seiner Wirklichkeit [...] das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (FT 6)? Marx behauptet weder Ununterscheidbarkeit noch Gleichwertigkeit oder Entsprechung. Gleichzeitig geht es nicht um die Reduktion auf das, was der einzelne Mensch unmittelbar tut oder die Betrachtung der Art und Weise dieses Vollzugs. Vielmehr ist der Fokus darauf zu richten, wie der Mensch sich in der gesellschaftlichen Praxis als Produzent selbst geschichtlich produziert und wie sich diese Selbstproduktion praktisch vollzieht.

*Ensemble*⁴⁶ kann dabei als Kontrapunkt zur Hegelschen Totalität gelesen werden, die sich homogen und linear als Einheit entwickelt und sich am Ende als einheitliches Ganzes darstellt. Ist der wirkliche Mensch aber das *ensemble* gesellschaftlicher Verhältnisse, so könnten wir Wirklichkeit als Verknüpfung verschiedener Praxisvollzüge bezeichnen, die von menschlichen Akteuren an den jeweils konkreten sozialen Orten in der Zeit sich entfalten und so in ein strukturiertes Ganzes eingebettet sind. Als sinnlich-praktischer verkörpert sich der Mensch in der gegenwärtigen Welt in gesellschaftlich verfassten, zeitlich und örtlich spezifischen Praktiken und ist innerhalb eines geschichtlich sich anbietenden, gesellschaftsgebundenen Möglichkeitshorizonts verankert, in dem er sich als Mensch realisiert. Der Mensch ist damit gleichzeitig „die Welt des Menschen“ (Marx MEW 1: 578), wie sie sich im je spezifischen Hier-und-Jetzt in der einzelnen Praktik vollzieht.⁴⁷

Der wirklich tätige Mensch verwirklicht sich als je gegenwärtiger Mensch, indem er seine Potenzialität als gegenständlich tätiges Wesen mobilisiert, das nur im praktischen Gesamtwirken der Menschen – im *ensemble* – vorzustellen ist. Im Umgang mit dem Resultat seiner menschlich gegenständlichen Tätigkeit – in der gesellschaftlichen Praxis – fallen Produktion, Reproduktion und Selbstproduktion des Menschen und seiner Welt – als *ensemble* – zusammen. Die praktische Einbezogenheit und Verwirklichung (im Sinne von wirklich werden) des Menschen in ein „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (FT 6) macht das Praktischsein als Verfasstheit des menschlichen Lebens, das Mensch-Sein aus.

Diese wirkliche Praxis faltet sich offen und heterogen in der Zeit aus und entwickelt sich so als unsere reale Gegenwart. In ihrer konkreten lebensweltlichen Eingebundenheit ist Praxis in spezifischer Weise gerichtet oder gerahmt, ohne monokausal festgelegt zu sein. Als je gegenwärtige Praxis verzeitlicht sie die Gegenständlichkeit, den Raum, als je gegenständliche veräumlicht sie die Zeit. Gegenwart ist in jedem Moment praktische Vergegenwärtigung einer strukturierten Vergangenheit, im praktischen Akt fallen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen. Für Marx kann sie deshalb „nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell

⁴⁶ Die Diskussion um den Begriff des *ensemble* trennt sich in eine organizistische/vitalistische und eine maschinelle/mechanische Richtung. Gerade diese Spannbreite des Begriffes *ensemble* macht ihn interessant: Er weist darauf hin, dass einerseits Natürlichkeit immer in gesellschaftlichen Praktiken und Äußerungen *verwirklicht* wird und dass andererseits diese Formen als natürliche, d.h. überhistorische auftreten. Gleichzeitig ist der Blick auf die historisch-spezifische Verquickung von Maschine/Technik und Körper/Organe in der modernen Gesellschaft gerichtet. So werden z.B. im industriellen Maschinenwesen tatsächlich die Körper/Organe in ihrer Vitalität den Maschinen untergeordnet bzw. umgekehrt die Maschinen den Menschen angepasst, so dass ein Funktionszusammenhang entsteht und die Frage aufgeworfen ist, wie genau der Übergang von einem zum anderen zu denken wäre.

⁴⁷ Subjektwissenschaftlich müsste hier untersucht werden, warum an welcher Stelle welche Praktik vollzogen wird. Festzuhalten ist, dass die Welt, auf die sich der einzelne bezieht, diesen nicht festlegt, sondern einen Möglichkeitsraum subjektiver Gründe darstellt. „Der ‚Subjektstandpunkt‘ ist entsprechend nicht einfach mein Standpunkt, sondern ‚je mein‘ Standpunkt, also als ‚verallgemeinerter Subjektstandpunkt‘ eine spezielle Modalität des sozialen und sachlichen Wirklichkeitsaufschlusses“ (Holzkamp 1996 (posthum): 118)

verstanden werden.“ (FT 3) Revolutionär meint damit nicht nur die Praxis, die direkt mit Revolutionen zu tun hat,⁴⁸ sondern bezeichnet die Offenheit selbstverändernder Praxis – als gegenwärtigen Zustand und als zukünftige Möglichkeit. Praxis vergegenwärtigt das Nicht-Mehr und verwirklicht das Noch-Nicht. Damit verweist Marx auf die Unbestimmtheit, wie sie durch die „je spezifische und damit für eine Gesellschaft charakteristische Spannung von Wirklichkeitsbereich und Möglichkeitshorizont“ (Makropoulos 1998: 12) produziert wird und sich erst als je gegenwärtiger Praxisvollzug so oder anders realisiert.

⁴⁸ Der Begriff Revolution soll hier als Bewegungsbegriff aufgefasst werden. „Der Begriff ist so stark Metapher seiner selbst, dass Robespierre die berühmte Frage stellen kann: ‚Citoyens, voulez-vous une révolution sans révolution.‘ (5.11.1792)“ (Ritter 1972: 967)

3 DIE PRAXEOLOGIE VON PIERRE BOURDIEU

*„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.“ (TF 8)*

3.1 Von den Feuerbachthesen zu Bourdieu

Pierre Bourdieu greift die Praxis-Problematik im Sinne unserer Lektüre der Feuerbachthesen von neuem auf. In den Erörterungen seiner Praxeologie verweist er explizit auf diesen Text von Marx: Sein *Entwurf einer Theorie der Praxis* eröffnet mit der Idealismus- und Materialismuskritik der ersten These (vgl. Bourdieu 1976b: 137), in *Sozialer Sinn* schlägt er mit Marx vor, die praktische Vollzugswirklichkeit zum Referenzpunkt zu machen und sich als Theoretiker in die Praxis *„hineinzuversetzen“* (Bourdieu 1993c: 97), in *Meditationen* macht er mit den Feuerbachthesen *„die tätige Seite’ der praktischen Erkenntnis“* (Bourdieu 2001: 175) stark.

Vor allem aber reformuliert er die Fragestellungen im Theoriekontext seiner Zeit und arbeitet daran weiter: 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 menschlichen Akteur und das gegenständliche Resultat – sei es symbolisch oder materiell – in Relation bringt. Praxis ist immer im Übergang und Vollzug: Sie ver-sinnlicht, ver-körpert, ver-gegenständlicht, ver-gesellschaftet, ver-gegenwärtigt. Stillschweigend die Trennung von Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Sein, Körper und Geist, Individuum und Gesellschaft, Theorie und Praxis vorauszusetzen, ohne ihre praktische Gewordenheit in den Blick zu nehmen, tut also der Praxis theoretisch Gewalt an.⁴⁹

Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die in den Feuerbachthesen konturierte Problematik, Praxis als tätige (Selbst)Produktion des Menschen in ihrer Sinnlichkeit, Menschlichkeit, Gegenständlichkeit und Gesellschaftlichkeit zur Geltung zu bringen, ohne sie ihres unbestimmten, verunsichernden und flüchtigen Charakters zu berauben. Der Öffnungsbewegung

⁴⁹ Diese Gegenüberstellungen sind dabei nicht nur bloße „Erfindungen“ einer verfehlten Theoriebildung, sondern als historisches Ergebnis des Herausbildungsprozesses gesellschaftlicher Arbeitsteilung ein Aspekt gesellschaftlicher Praxis, die diesen Trennungen soziale Wirksamkeit verleiht. Siehe zum gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozess und der Herausbildung gesonderter Felder Kapitel 3.2.2 Die theoretische Praxis und die historische Enthistorisierung, S. 49 in dieser Arbeit.

der Feuerbachthesen folgend, ist seine *Theorie der Praxis* der Versuch, verschütteten Fragen und Problemstellungen (wieder) freizulegen, theoretische Verkrustungen⁵⁰ aufzusprengen und das Begreifen von Praxis als Maßstab theoretischer Reflexion (zurück) zu gewinnen, um damit eine erneu(er)te Annäherung an Praxis zu ermöglichen.

Die Besonderheit von Bourdieus Anstrengungen liegt gerade nicht darin, Begriffe, Theorien oder Methoden definitorisch festzuklopfen, sondern sie gegeneinander produktiv zu machen und in dauerhafter Bezugnahme zu seinem Gegenstand (Praxis) weiterzuentwickeln. Sein Ziel ist keine „ganz bestimmte Theorie bzw. ein geschlossenes Begriffsgebäude“ (Wacquant 1996a: 13), in das Praxis theoretisch eingesperrt wird, sondern eine Praxeologie, die er als involvierende Praxis-Forschung und reflektierte (Weiter)Bewegung wissenschaftlicher Praxis versteht.

Eine Rekonstruktion seiner Praxeologie steht zu dieser Herangehensweise in unvermeidlicher Spannung, weil sie⁵¹ auf wiederkehrende Fragekomplexe und Problemstellungen seiner Arbeit fokussiert und damit sowohl verschiedene Entwicklungsetappen und -stufen gleichzeitig erscheinen lässt als auch theoretische Brüche, Verschiebungen und Verfeinerungen vernachlässigt. Sie linearisiert und chronologisiert und stellt dadurch die Dynamik des Bourdieuschen Wirkens in gewisser Weise still. Eingedenk dieses Widerspruchs soll der Versuch unternommen werden, den Kern des Bourdieuschen Schaffens, die Praxeologie, so herauszuarbeiten, dass seine rekursive, spiralförmige und generative Herangehensweise (vgl. Wacquant 1996a: 14, 22) so weit als möglich zur Geltung gelangt.

Demzufolge versucht die folgende Darstellung keine fixen Definitionen zu kondensieren, sondern einen Entwicklungsgang nachzuzeichnen, in dem sich die Bourdieusche Praxeologie als „Richtschnur“ (Wacquant 1996a: 262) der praktischen Forschung entfaltet.

Ich werde diese theoretische Bewegung in zwei Schritten aufschlüsseln und in Rekurs auf unsere Lektüre der Feuerbachthesen und das gewonnene (Vor)Verständnis von Praxis verdeutlichen:

⁵⁰ In Philosophie und Sozialwissenschaften ist die Theoriebildung von Entgegensetzungen verschiedener Schulen und Traditionen, Methoden und Paradigmen geprägt, die durch die Auseinandersetzungen in den jeweiligen Feldern und deren bipolarer Dynamik entstehen, also „sozial, aber nicht wissenschaftlich begründet“ sind (Bourdieu 1998: 50): Strukturalismus gegen Phänomenologie, Strukturtheorie gegen Handlungstheorie, Theoretiker gegen Empiriker usw. (vgl. z.B. (Bourdieu 1998: 50-75), (Bourdieu 1976b: 139-164), (Bourdieu 1993c: 49-96). In dieser falschen Gegenüberstellung legitimieren und bestärken sich die jeweiligen Ansätze gegenseitig und machen die Infragestellung bzw. Überwindung dieser Sortierung umso schwieriger (vgl. Bourdieu 2001: 125-146). Eines der größten Hindernisse für eine angemessene Theoretisierung von Praxis liegt darin, „dass die Wissenschaftler durch ihre Verbundenheit mit ihrer Wissenschaft (und mit dem sozialen Privileg, das sie ihnen erst ermöglicht, begründet und verschafft) [...] eine Rechtfertigung ihres Privilegs erblicken, anstatt eine wissenschaftliche Erkenntnis der praktischen Erkenntnisweise und der Grenzen hervorzubringen, welche der wissenschaftlichen Erkenntnis dadurch gezogen sind, dass sie auf einem Privileg beruht“ (Bourdieu 1993c: 55). Die Reflexion der scholastischen Ansicht fördert dagegen diese Grenzen systematisch zu Tage.

- 1) Bourdieu geht – den Feuerbachthesen folgend – davon aus, dass unsere gesamte Wirklichkeit sich praktisch vollzieht. Analog der explizierten Sichtweise von Religion ist Theorie mit Bourdieu nicht als bloßes Gedankenkonstrukt zu betrachten oder theoretisch aufzuklären. Vielmehr ist Theorie als Praxis zu entschlüsseln. Das heißt, sie ist ein Aspekt menschlicher (Selbst)produktion und wird in und durch (theoretische) Praxis gebildet und in ihrer Beschaffenheit festgesetzt. Nur in Reflexion auf die theoretische Praxis kann für Bourdieu der Frage nachgegangen werden, warum und in welcher Weise die theoretische Verfehlung von sozialer Praxis, die er als „scholastische Ansicht“ (Bourdieu 2001: 22; Bourdieu 1993b: 341)⁵² bezeichnet, anscheinend systematisch erzeugt und (re)produziert wird (vgl. Bourdieu 1993b: 341-356; Bourdieu 2001: 18-63).⁵³
- 2) Gleichzeitig ist die „Einbeziehung einer Theorie der intellektuellen Praxis“ (Wacquant 1996a: 63) als Versuch zu lesen, „reflektierend über sich selbst hinauszugehen“ (Wacquant 1996a: 14). Denn mit Blick auf das, was in der scholastischen Ansicht stillschweigend zur Nebensache erklärt wird, konzipiert Bourdieu sein Habituskonzept. Sie dient ihm als Kontrastfolie zur Bestimmung einer praxeologischen Herangehensweise, die versucht, einen analytischen Zugriff auf Praxis zu gewinnen, ohne sie in der theoretischen Fixierung still zu stellen.⁵⁴ In diesem Sinne ist seine Praxeologie als kritische „Theorie der Praxis als Praxis“ (Bourdieu 1993c: 97) zu rekonstruieren. Ausgehend von der „Logik der Praxis“ (Bourdieu 1993c: 147) führt ihr Darstellungsweg zu deren Konkretisierung im Habitus-Konzept. Im Zentrum stehen dabei die in den Feuerbachthesen explizierten Fragen nach dem Zusammenhang von menschlichen Praktiken, subjektiven Sinnsetzungen, kollektiven Wissensordnungen, sozialen Kämpfen und gesellschaftlicher Praxis.

⁵² Bourdieu greift explizit auf einen Begriff von John L. Austin aus *Sinn und Sinneserfahrung* zurück. Austin wirft den Philosophen vor, dass sie übersehen haben, dass Sprechen in erster Linie Handeln ist und deshalb der Sinn eines Wortes immer unmittelbar in eine Sprechsituation eingebunden ist, die seine Bedeutung bestimmt. Die Betrachtung aller möglichen Bedeutungen außerhalb dieses Situationshorizontes nennt er eine „typisch scholastische Ansicht“ (Austin 1975: 13). (Vgl. auch Wygotski 1977).

⁵³ In diesem Teil werden die Begriffe von Habitus und Feld zunächst ohne ausführliche Explikation verwendet, um dann im Verlauf der Darstellung sukzessive darauf einzugehen. Zum einen ist dies dem Problem geschuldet, Wirklichkeit als Praxis zu denken. Aus diesem Verständnis folgt, dass Anfangs- und Endpunkt als strategische Entscheidungen der Darstellung – in gewisser Weise beliebig – gesetzt werden müssen und immer schon Voraussetzungen haben. Zum anderen ist es auch der Versuch, die Bourdieusche Warnung ernst zu nehmen und nicht in „Begriffs- und ‚Theorie‘-Fetischismus“ zu verfallen „der aus der Neigung entsteht, die ‚theoretischen‘ Instrumente, Habitus, Feld, Kapital usw., an sich und für sich zu nehmen, statt sie sich entfalten zu lassen und mit ihnen zu arbeiten“ (Wacquant 1996a: 262).

⁵⁴ Demzufolge geht es gerade nicht um eine „Standardisierung der soziologischen Reflexion und Praxis“, sondern im Gegenteil: „Eine reflexive Soziologie, [...] kann, bei Strafe der Selbstzerstörung, kein geschlossenes Denken fordern. Die Einladung, mit Bourdieu zu denken, ist daher auch eine Einladung, über Bourdieu hinaus und gegen ihn an zu denken, wann immer es nötig ist.“ (Wacquant 1996b: 14)

3.2 Theorie als Praxis

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage.

In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.

Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage. (FT 2)

Für die Herangehensweise von Bourdieu ist eine (Selbst)Reflexion von Theorie von zentraler Bedeutung, die sich von anderen Konzepten unterscheidet und als eine Art Selbstaufklärung von Philosophie und Sozialwissenschaft zu bezeichnen ist. Im Mittelpunkt steht die Theorieproduktion, also die Praxis dessen der/die der theoretischen Tätigkeit nachgeht und deren jeweilige sozialen und geschichtliche Voraussetzungen. Da sie sich in gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozess als eigenständiges und eigengesetzliches Universum institutionalisiert hat, sind zu diesem Zweck zunächst dieser historische Erzeugungsprozess und seine Besonderheiten zu rekonstruieren. Gleichzeitig bringt die praktische Eingebundenheit ins scholastische Universum eine besondere Art zu leben und zu arbeiten mit sich. Diese Lebensform des Theoretikers – als Einzelner und als Ort der Theorieproduktion – erzeugt und reproduziert eine bestimmte, partikuläre Welt- und Selbstwahrnehmung, die sich durch Distanziertheit, Enthobenheit und Vergessenheit von sozialer Praxis auszeichnet und gleichzeitig diese Besonderheiten hinter sozialer Verallgemeinerung verschwinden lässt.

3.2.1 Was heißt (Selbst)Reflexion der Theorie?

Die Bourdieusche Reflexion von Theorie (über Praxis) projiziert keinen gedanklichen Rückwendungsakt der Theorie auf sich selbst oder die individuelle Innenschau des Intellektuellen.⁵⁵ Entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis ist sie keine Konstruktionslosens Denkens, das in einem sozialen Vakuum erzeugt wird. Er strebt eine Selbstreflexion an, „die das Subjekt der Objektivierung selbst objektiviert“ und „die Voraussetzungen ans Licht bringt, die aus seiner Involviertheit in das Objekt der Erkenntnis“ (Bourdieu 2001: 18f.), also aus seiner praktischen Einbezogenheit in die Theorieproduktion hervorgeht. Denn, so Bourdieu selbst als Theoretiker sprechend

„nur die Illusion von der Allmacht des Denkens kann uns veranlassen zu glauben, dass ein ganz radikaler Zweifel die in unsere Gedanken eingehenden, an unsere unterschiedlichen Mitgliedschaften, Zugehörigkeiten, Involviertheiten gebundenen Voraussetzungen zu suspendieren vermöchte.“ (Bourdieu 2001: 18)

Nach Bourdieu können wir nur etwas über die Welt erfahren, wenn wir mit einbeziehen, dass wir als Erkenntnissubjekte selbst in die Welt verwickelt sind und damit diese Welt in dem, was wir tun, denken und sagen, also unserer (theoretischen) Praxis enthalten ist. Theoretische Reflexion ist die systematische Miteinbeziehung dieses Sachverhalts in die Theoriebildung. Das bedeutet, die (theoretische) Praxis zu betrachten, in der Theorie als Aspekt der praktischen Wirklichkeit produziert, geformt und verändert wird und die sozialen Produktionsbedingungen offen zu legen, die ihre aktuelle Verfasstheit bestimmen. Damit ist es möglich, den „radikalen Zweifel [zu] radikalieren“ (Bourdieu 2001: 40). Der Fokus liegt auf den (sozialen) Voraussetzungen, „die das Denkbare wie das Gedachte vorab bestimmen und begrenzen“ (Bourdieu 1985: 51) und erzwingt die Fragestellungen, „die von jeder wissenschaftlichen Erkenntnis verdeckt werden“ (Bourdieu 1993c: 52).

⁵⁵ Bourdieu grenzt sich von der Bedeutung des Terminus ab, wie er v.a. in der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhundert verwendet wurde. Dort bedeutete Reflexion die gedankliche Rückkehr zum Denken selbst und zum erkennenden Subjekt oder wurde als besondere Fähigkeit des Einzelnen bezeichnet (vgl. Schulz, Basler, Institut für deutsche Sprache 1977: 213-215). Gleichzeitig grenzt er sich aber auch von aktuellen Konzeptionen ab, die „von der Selbstbezüglichkeit über das Selbstverständnis bis zur konstitutiven Zirkelschlüssigkeit von Erklärungen und Texten“ (Wacquant 1996a: 64; vgl. Wacquant 1996a: 62-77). Bourdieu und Wacquant arbeiten die Unterschiede ihres Reflexivitätskonzeptes z.B. zu dem von Gouldner (1970), Garfinkel (1967), Mehan und Wood (1975), Bloor (1976) in ihrem Seminar in Chicago 1987 heraus (vgl. Bourdieu, Wacquant 1996: 102-105). Nach Wacquant sind drei Aspekte in der Bourdieuschen Auffassung von Reflexion zentral: „Erstens: Ihr Gegenstand ist primär nicht der individuelle Wissenschaftler, sondern das in die wissenschaftlichen Werkzeuge und Operationen eingegangene *soziale und intellektuelle Unbewusste*; zweitens: Sie ist ein *kollektives Unternehmen* und nichts, was dem Wissenschaftler individuell aufzubürden wäre; und drittens: Sie will die *wissenschaftstheoretische Absicherung* der Soziologie nicht zunichte machen, sondern *ausbauen*. Weit entfernt von jedem Versuch zur Unterminierung der Objektivität, will Bourdieus Reflexivität die Reichweite und Zuverlässigkeit des sozialwissenschaftlichen Wissens erhöhen, ein Ziel, durch das sie mit allen phänomenologischen, textuellen und sonstigen „postmodernen“ Formen der Reflexivität (Platt 1989, Woolgar 1988) auf Kriegsfuß steht.“ (Wacquant 1996a: 63)

Diese deckt das Gesellschaftliche in der individuellen Tätigkeit des Theoretikers auf; sie richtet den Blick auf das Unpersönliche, die politischen Strukturen, die Produktionsweise, die Institutionen, wie sie persönlich vollzogen werden, auf die allgemeinen Sicht- und Umgangsweisen, die bis tief in seine Subjektivität wirken.⁵⁶ Damit ermöglicht sie die „kritische Erkenntnis der Grenzen jeder theoretischen Erkenntnis“ (Bourdieu 1993c: 52) des Praktischen. Gerade weil diese Perspektive damit bis in den Kern des intellektuellen Selbstverständnisses vordringt, wird sie in Philosophie und Sozialwissenschaft meist vermieden, ja sogar als skandalös empfunden.⁵⁷

Nach Bourdieu kann sich aber nur eine Wissenschaftspraxis, die im wörtlichen Sinne weiß, was sie tut, der gestellten Praxisproblematik angemessen nähern. Reflexivität ist also „*Erfordernis und Form soziologischer Arbeit*“ und jeder angemessenen Beschäftigung mit sozialer Praxis, „als ein wissenschaftstheoretisches Programm *in actu* für die Sozialwissenschaft und zugleich als Theorie der Intellektuellen als derjenigen, die eine beherrschte Form von Herrschaft ausüben“ (Wacquant 1996a: 65).

Was also heißt es, Theorie als theoretische Praxis in den Blick zu nehmen?

Die theoretische Praxis stellt gerade „nicht jene Art kontinuierlicher, sich selbst befruchtender und (retrospektiv) auf eine lange Kette von Gründen zurückführender Parthenogenese der Vernunft dar, wie die intellektualistische Sicht (und die Ideengeschichte, zumal der Wissenschaft oder Philosophien) sich einbildet [...]“. (Bourdieu 2001: 148)

Vielmehr ist sie ein geschichtlicher und gegenwärtiger Werdungsprozess einer bestimmten – theoretischen – Sozialpraxis. Die theoretische Praxis ist der Aspekt gesellschaftlicher Praxis, dem „an einem bestimmten Ort zu einem bestimmten Zeitpunkt“ (Bourdieu 2001: 42) die Produktion von Gedanken, Konzepten und Anleitungen und die Suche nach universellen Wahrheiten und Werten zugeschrieben wird. Sie entfaltet sich in Praktiken und Dispositionen, die in der kollektiven Geschichte erzeugt und in der theoretischen Tätigkeit individuell angeeignet werden und kann als Lebensform des Theorieproduzenten bezeichnet werden, in der er sich als solcher bildet und betätigt. Gleichzeitig stellt sie die soziale Position der „scholè, der Muße“ (Bourdieu 2001: 19) bereit, die Bourdieu als Bedingung der Möglichkeit von Theorie-

⁵⁶ Das kann als Umkehr- oder Rückwirkung der Bourdieuschen Praxeologie auf die Theorie selbst gelesen werden. Daraus ergibt sich, wollen wir diesem Darstellungsweg folgen, ein Herangehensweise zu praktizieren (die Bourdieusche Praxeologie), ohne sie zu Beginn methodisch zu explizieren. Dieser Versuch, die Methode nicht von ihrem Gegenstand zu trennen, sondern an Hand der Betrachtung von theoretischer Praxis zu zeigen, wie Bourdieu arbeitet, soll in der Arbeit unternommen werden.

⁵⁷ Der Wissenschaftler komme meist gar nicht darauf, „dass ihm seine eigene Praxis nicht fremder ist als die fremden Praktiken, die er beobachtet, oder besser gesagt: dass seine eigene Praxis ihm in ihrer Wahrheit als Praxis nicht weniger fremd ist als die befremdensten Praktiken der Fremden, rituellen Verhaltensweisen etwa, mit denen ihn dies Wesentliche und in seiner trivialen Evidenz so schwer zu Denkende verbindet: die Logik der Praxis“ (Bourdieu 2001: 71).

produktion bezeichnet: als privilegierte Position im sozialen Raum, aber auch als zeitliche und räumliche Befangenheit, die sich auf seine Tätigkeit auswirkt. In diesem praktischen Wirkungszusammenhang wird systematisch eine theoretische Sichtweise auf gesellschaftliche Praxis erzeugt, die zwar ihre Besonderheiten verdrängt und verfehlt, aber als gängige Herangehensweise und Umgangsweise in der Theoriebildung verankert ist. Dieser „sonderbare Blick auf die Welt – und genauer: auf die Sprache, den Körper, die Zeit oder jeden anderen geistigen Gegenstand“, wird von Bourdieu als „’scholastische Ansicht’ (*scholastic view*)“ (Bourdieu 2001: 22) bezeichnet.

Um die scholastische Ansicht und ihre systematischen (Re)produktion also theoretisch greifbar zu machen, ist es notwendig, „die ontologische Frage durch die historische Frage nach der Genese des Universums“ (Bourdieu 1993a: 21) zu ersetzen, innerhalb dessen sich ihre Konstitution, ihre Gültigkeit und ihre Anerkennung „unablässig durch eine wirklich permanente Schöpfung produziert und reproduziert“ (Bourdieu 1993a: 21).⁵⁸

Denn ihre Konstitutionsbedingungen sind nicht in „einer menschlichen ‚Fähigkeit‘ (zu) suchen, d.h. in einer *Natur*, sondern gerade in der Geschichte dieser einzigartigen gesellschaftlichen Mikrokosmen, in der die Handelnden im Namen des Universalen um das legitime Monopol des Universalen kämpfen und in der fortschreitenden Institutionalisierung einer dialogischen Sprache“ (Bourdieu 1993b: 355). Seine Reflexion zielt also nicht auf äußerlich einsehbare Objektivitäten, auf Naturgegebenheiten oder geschichtslose Seinszustände, sondern fokussiert darauf, wie die scholastische Ansicht als spezifisches Welt- und Selbstverhältnis des Intellektuellen, als Art und Weise des Umgangs mit sozialer Praxis und theoretische Konstruktionsweise sozial konstruiert wird, d.h. wie sie entsteht, wie sie sich vollzieht, was in diesem Vollzug getan und was vermieden wird.

Theorieproduktion in ihrem Werden und ihrer Gewordenheit darzustellen, heißt nach Bourdieu gerade nicht sie zu relativieren. Vielmehr bedeutet es „die Aktionen der Produzenten und die Werke, die sie schaffen, zu erklären, zu zeigen, warum sie so und nicht anders sind, und sie damit der Absurdität des Willkürlichen und Unmotivierten zu entreißen“ (Bourdieu 1997a: 73). Es bedeutet also, sie zu konkretisieren und näher zu bestimmen, indem sie in einer histo-

⁵⁸ Bourdieu greift hier die zwei grundlegenden Prinzipien der Marxschen Methode auf und wendet sie praxeologisch: Erstens das materialistische Prinzip, das davon ausgeht, dass die jeweiligen Felder und die dort tätigen Subjekte von ihren praktischen Existenzbeziehungen her betrachtet werden müssen; zweitens das historische Prinzip, das diese Bedingungen nicht *a priori* setzt, sondern wiederum historisch-konkret verortet und als geschichtlich gewordene begreift. Bourdieu ersetzt das Durkheimsche „das Unbewusste ist die Geschichte“ durch „das Apriori ist die Geschichte“ (Bourdieu 1993a: 17). Diese Herangehensweise ist darauf angewiesen, sich nicht in sozialwissenschaftlich und philosophisch etablierten Gegenüberstellungen zu bewegen, sondern sie angemessen zu vermitteln, z.B. Empirie und Theorie, Praxis und Theorie, Ding- und Menschenwelt, Geschichte und Gegenwart usw.

risch-konkreten gesellschaftlichen Praxis verortet werden, die „sowohl das Produkt der vorausgegangenen Kämpfe um Wahrung oder Änderung“ ist als auch durch die „Widersprüche und Spannungen der sie konstituierenden Kräfteverhältnisse“ in ständiger Transformation begriffen ist, um sie damit „falscher Verewiglichung“ (Bourdieu 1993a: 28) zu entziehen.

Wie sieht also ein Verständnis von Theorie aus, wenn wir sie als theoretische Praxis begreifen und damit Produkt, Produzent und Produzieren der „scholastischen Ansicht“ im Verhältnis ihrer gegenseitigen Konstitution betrachten? Wie können wir diesen komplexen gegenwärtigen und geschichtlichen Erzeugungsprozess der scholastischen Ansicht in seiner Gleichzeitigkeit von (neuer) Erfahrung und Konstitution darstellen? Wie objektiviert sich die scholastische Ansicht, wie wirkt sie, wie prozessiert sie und was macht sie aus?

3.2.2 Die theoretische Praxis und die historische Enthistorisierung

Die gesellschaftliche Verortung von Theorieproduktion in einem autonomen Bereich geistiger Arbeit und dessen Eigengesetzlichkeit ist aktuell als soziale Tatsache anerkannt und wird als Selbstverständlichkeit angesehen. Dennoch muss sie mit Bourdieu als „geschichtliche Erfindung“ (Bourdieu 1982: 21) rekonstruiert, also in den Kontext ihres praktischen Werdungsprozesses rückgebunden werden. Demzufolge ist der historische Ausdifferenzierungsprozess zu betrachten, in dem sich die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit vollzieht und sich die unterschiedlichen Felder der symbolischen Produktion verselbständigen (vgl. Bourdieu 2001: 118-164; Haug 2001: 124-137; Resch 1988; Sohn-Rethel 1972).⁵⁹ Erst dadurch wird Licht auf die wesentlichen Züge der theoretischen Praxis geworfen, die sich als scholastische Ansicht in die gegenwärtige Theorieproduktion einschreiben.

Im geschichtlichen Prozess lösen sich die theoretische Betrachtung und die materielle (Re)Produktionspraxis des Menschen voneinander, so Bourdieu. Einerseits entzieht diese Entwicklung den praktischen „Produktionsakten und -verhältnissen ihren symbolischen As-

⁵⁹ Geistige und körperliche Arbeit, wird auch als Hand- und Kopfarbeit oder materielle und geistige Arbeit bezeichnet. Diese Begriffe versuchen nicht, getrennte oder einander ausschließende Vermögen zu benennen, sondern ein soziales Verhältnis greifbar zu machen, das mit der Verselbständigung und Institutionalisierung von konzeptioneller, planender Arbeit einhergeht. In der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bleibt die Trennung der Arbeitsvermögen immer relativ: Jedem körperlichen Vollzug, also auch der körperlichen Arbeit, ist Wissen (also ein geistiger Anteil) implizit, jede geistige Arbeit (wie z.B. das Theoretisieren) vollzieht sich körperlich in Gesten, Handlungsabläufen, Denkvorgängen usw.

Bourdieu spricht m.E. explizit nicht von Sphärentrennung, die meist eine horizontal gedachte Trennung und Anordnung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionsbereiche bezeichnet. Vielmehr verwendet er den Begriff der Ausdifferenzierung (funktional und sozial) und versucht damit zum einen die Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit gesellschaftlicher Felder innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtprozesses ernst zu nehmen, zum anderen hervorzuheben, wie sich im Prozess der Institutionalisierung geistiger Arbeit Klassen sozial konstruiert und soziale Ungleichheitsverhältnisse realisiert werden. Die Abgrenzung von ökonomistischen Verkürzungen z.B. des traditionellen Marxismus bei der Behandlung dieser Fragestellung verbindet Bourdieu u.a. mit Sohn-Rethel.

pekt“ (Bourdieu 2001: 30), andererseits veräußerlichen sich eigenständige Symbolgestalten (z. B. Rechensteine, Skizzen, schriftliche Niederlegungen oder Pläne) und erhalten soziale Dauerhaftigkeit. Sie heben sich aus ihrer Rückgebundenheit als bloße Darstellungsmittel der unmittelbaren praktischen Lebensproduktion ab, verselbständigen sich zu äußeren ‚Denk‘-Mitteln und erhalten eigenständige Verarbeitungs- und Darstellungsformen. Unter dieser Voraussetzung kann sich die geistige Arbeit als eigenständiger Bereich der Verarbeitung, Anleitung und Verwaltung anderer Tätigkeiten von der körperlichen Arbeit lösen. Während die Produktionsarbeit auf die körperliche *Arbeitskraft* reduziert und festgeschrieben wird, wird die Kopfarbeit immer mehr von der niederen körperlichen Arbeit bereinigt und der Körper als eine Art Trägermaterial des Intellekts zur bloßen Geist-Hülle.

In ihrer Besonderung etabliert sich die geistige Arbeit „als Mittel der Aneignung von Arbeitsprodukten durch Nichtarbeiter“ (Sohn-Rethel 1972: 132): Als Träger des damit einhergehenden Prozesses umfassender Verwissenschaftlichung der geistigen Arbeit werden ihren Spezialisten und Institutionen gleichzeitig gesellschaftliche Exklusivität, soziale Privilegien und Herrschaftspositionen zugesprochen. Die funktionelle Teilung der Arbeit fällt mit der sozialen Teilung zusammen, die sich symbolisch einschreibt und als Klassenverhältnisse etabliert.

Im Kontext dieses Entwicklungsprozesses institutionalisieren sich der Facettenreichtum und die Autonomie der Felder symbolischer Produktion, denen die Herrschaftsförmigkeit der funktionalen und sozialen Teilung eingeschrieben bleibt.⁶⁰ Dieser Besonderungsprozess vollzieht sich als Doppelbewegung: Einerseits konstituiert sich „die Ökonomie *als solche*, in der Objektivität eines abgetrennten Universums“ (Bourdieu 2001: 30), d.h. lokalisiert sich in einem eigenständigen Funktionssystem, das sich nach den Prinzipien von Konkurrenz, Nutzenkalkül und Profitmaximierung reproduziert. Umgekehrt ist Wissen bereits gesellschaftliche Produktivkraft.⁶¹ Sie steht zum einen den geistigen Arbeitern in ihrer Tätigkeit als soziale Ressource zur Verfügung und gewährleistet deren (finanzielle, politische und soziale) Unab-

⁶⁰ „Die Objektivierung in Institutionen garantiert den Bestand und kumulativen Charakter der materiellen wie symbolischen Errungenschaften, die fortbestehen können, ohne dass die Subjekte sie ständig und vollständig durch bewusstes Handeln wiedererschaffen müssten; doch weil die durch diese Institutionen gesicherten Gewinne unterschiedlich angeeignet werden, dürfte diese Objektivierung auch untrennbar zugleich die Reproduktion der Verteilungsstruktur des Kapitals gewährleisten, die in ihren verschiedenen Formen Voraussetzung dieser Aneignung ist und zugleich die Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse reproduziert.“ (Bourdieu 1993c: 239).

⁶¹ Hier soll auf den Marxschen Begriff der Produktivkraft verwiesen werden. Es geht dabei nicht darum, Bourdieu in eine Marxistische Tradition einzugemeinden, sondern den Blick darauf zu richten, dass Bourdieu die von Marx gestellte Frage des Verhältnisses von Basis und Überbau (vgl. Marx MEW 13) aufgreift, die in der marxistischen Tradition oft ökonomistisch verkürzt wurden. Marx spricht gerade nicht über ein feststehendes Verhältnis von Basis und Überbau, oft als Ökonomie und Kultur verstanden, als in sich geschlossene, hierarchisch angeordnete Ebenen, sondern versucht sich dem komplizierten Sachverhalt der Beziehung zwischen der Herstellung menschlicher Lebensgrundlagen, dem Rechtssystem, der Politik, der politischen, sozialen und geistigen Aktivitäten usw. und dessen historisch-spezifischer Veränderungen zu widmen. Die Frage dieses Zusammenhangs bei Antonio Gramsci (vgl. Gramsci 1991-2002) und in seiner Tradition von den *cultural studies* weiterdiskutiert, die auch für das Verständnis der Bourdieuschen Praxeologie weiterführend sind (vgl. Kokai 2006).

hängigkeit, die ihnen die Schaffung eigenständiger Wirkungsfelder ermöglicht. Zum anderen schafft dies die Möglichkeit zur Mobilisierung dieser Machtressourcen, die zur weiteren Ausdifferenzierung in unterschiedliche Felder der Wissensproduktion führt, d.h. dazu veranlasst je „spezifische Regeln und Regelungen zu schaffen und unterschiedliche Formen von Rationalitäten und Universalitäten [...] zu entwickeln“ (Bourdieu 2001: 32) und gegeneinander in Anschlag zu bringen. Zugleich wird der praktische Produktionsaspekt der „im eigentlichen Sinne symbolischen Produktionsakte und -verhältnisse“ und damit der eigene Vollzug körperlich-sinnlicher, gegenständlicher Tätigkeiten „in die niedere Welt der Ökonomie“,⁶² der körperlichen Arbeit und der Lebenspraxis verwiesen und gewissermaßen unsichtbar.

Damit kann sich die Praxis in diesen Feldern als „durch und durch symbolische, reine und (unter dem ausschließlich ökonomischen Gesichtspunkt) uneigennützig, auf der Zurückweisung oder Verdrängung des ihnen impliziten Anteils an produktiver Arbeit gegründete Handlungen“ (Bourdieu 2001: 30) vollziehen und sich die Felder symbolischer Produktion – Wissenschaft, Philosophie, Kunst usw. – als eigenständige Sinn- und Praxiswelten herausbilden und weiter differenzieren.

Was ist dabei unter Eigenständigkeit zu verstehen? Nach Bourdieu sind diese Welten ein Aspekt der gesellschaftlichen Praxis, die er als „System von Kräften und Sinnverhältnissen zwischen sozialen Gruppen und Klassen“ (Bourdieu 1973: 14) bezeichnet. Mit dem Begriff des Feldes versucht er der Problematik Rechnung zu tragen, dass in diesem Gefüge weder alles durch etwas ausgedrückt werden kann (z.B. die ökonomische Produktion durch die symbolische), noch alle Aspekte auf einen einzigen Ausdruck zu bringen sind oder bruchlos miteinander korrespondieren.

Das intellektuelle Feld ist also ein Aspekt einer kontingenten sozialen Anordnung eigengesetzlicher und eigendynamischer Felder. Sie sind „zugleich in sich geschlossen – und folglich der logischen Kontrolle durch Systematisierung entzogen – und als schwach systematische Produkte eines Systems praktisch integrierter Erzeugungsprinzipien, die auf den verschiedensten Praxisfeldern wirksam sind, *objektiv* aufeinander abgestimmt“ (Bourdieu 1993c: 159).⁶³ Sie unterscheiden sich grundlegend, gleichen sich aber durch ihre Eingebundenheit in

⁶² Die Begriffe ökonomisch und praktisch, sind bei Bourdieu nicht immer von einander zu trennen. Ökonomisch meint einerseits, den Gesetzen des Feldes der Ökonomie unterworfen, andererseits bezeichnet ökonomisch auch eigennützig und auf den Nutzen für den Praxisvollzug bezogen und damit ein Spezifikum von Praxis und geht von „einer einheitlichen Ökonomie der Praxisformen und Praktiken und insbesondere der symbolischen Macht“ aus (Wacquant 1996a: 20).

⁶³ Bourdieu erteilt zwar ökonomistischen Ansätzen eine Absage, die alle Felder auf die Funktionsgesetze des ökonomischen Feldes zurückführen wollen, schreibt aber dem ökonomischen Feld selbst eine bedeutende Rolle zu: „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.). Zur Bestimmung dieser Relation

die gesellschaftliche Praxis prinzipiell darin, dass sie sich nach einer spezifischen Gesetzmäßigkeit, Notwendigkeit und Dynamik reproduzieren, deren Besonderheiten für die jeweilige Praxis wirkungsmächtig sind.

Welche Besonderheiten weist also die Praxis im scholastischen Feld auf? Es taucht eine besondere Form von Notwendigkeit auf, die Bourdieu als „*Eigengesetzlichkeit*“ (Bourdieu 1993b: 355) bezeichnet. Diese fördert einen „gesellschaftlichen Austausch, bei dem die sozialen Zwänge die Form logischer Zwänge annehmen (und umgekehrt)“ (Bourdieu 2001: 139) und damit zur Basis der Auseinandersetzungen, Veränderungs- und Bewahrungskämpfe im intellektuellen Feld werden. In diesem Austausch ist

„eine spezifische Form von Interesse [entscheidend], das – ausgerichtet auf die Eroberung des Monopols an wissenschaftlicher Autorität, in der technische Kompetenz und symbolische Macht unentwirrbar miteinander verquickt sind – nur im Vergleich mit den gewöhnlichen Interessen, vor allem denen an Macht und Geld, als uneigennützig erscheint.“ (Bourdieu 2001: 140)

Worum es im intellektuellen Feld geht, ist demnach etwas Spezifisches, „nämlich das symbolische Kapital als Kapital an institutionalisierter oder nicht-institutionalisierter Anerkennung“.⁶⁴ Diese bemessen sich „weder am kommerziellen Erfolg [...] noch an der bloßen sozialen Anerkennung – Wahl in Akademien, Empfang von Preisen usw. –, noch an der schlichten Bekanntheit, die ja durchaus ins Negative schlagen kann“ (Bourdieu 1992: 156).⁶⁵

Gleichzeitig betrifft der soziale Ausdifferenzierungsprozess sozialer Praxis „das Sein und das Erkennen zugleich: Durch ihre fortschreitende Differenzierung produziert die soziale Welt die

wäre zu versuchen, die Bourdieusche Argumentation mit dem Begriff der Artikulation von Stuart Hall zusammen zu denken und die beiden Herangehensweisen miteinander produktiv zu machen (vgl. Hall 1994).

⁶⁴ Bourdieu greift den Kapitalbegriff von Marx auf. In der Verwendung bei Marx ist der Begriff seiner Meinung nach aber auf die Ökonomie beschränkt. Bourdieu erweitert ihn auf sämtliche Beziehungen des gesellschaftlichen Austausches und versteht ihn im Sinne von (Macht-)Ressource. Bei Marx entsteht der vom Kapital angelegene und akkumulierte Mehrwert aus dem Kauf der Ware Arbeitskraft und ihrer Anwendung über die Zeit hinaus, die für die Gewährleistung ihrer eigenen Reproduktion benötigt wird. Die Spezifik der Ware Arbeitskraft bzw. der Mehrwertproduktion überhaupt entfällt bei Bourdieu. Er versteht unter Kapital „akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Material oder in verinnerlichter ‚inkorporierter‘ Form“ (Bourdieu 1983: 183). Kapital kann demnach objektiviert (z. B. Kunstwerk), einverleibt (z. B. als Kunstverständnis) oder institutionalisiert (z. B. als anerkannte Bildungstitel) sein. Es geht also aus der Investition von ungleich (Klassen- und Geschlechter spezifisch) verteilter (Arbeits-)Zeit bzw. der Akkumulation ihres Ertrages hervor und bringt die Aneignung von „sozialer Energie“ (Bourdieu 1983: 183) mit sich. Bourdieu unterscheidet (maßgeblich) ökonomisches, kulturelles und soziales/symbolisches Kapital. Die Menge an Verfügungsmacht im Feld ist dabei abhängig von der Gesamtmenge, der Art des Kapitals und der Kombination der Kapitalarten (vgl. (Bourdieu 1983).

⁶⁵ Zentral bei dem Bourdieuschen Kapitalbegriff ist also, dass ökonomisches und symbolisches Kapital lediglich unterschiedliche Arten von Ressourcen darstellen, die „unauflöslich ineinander vermengt“ (Bourdieu 1993c: 217) sind. Ökonomisches Kapital ist der Besitz, symbolisches Kapital der „Kredit [...], d.h. eine Art Vorschuss, Diskont, Akkreditiv“ (Bourdieu 1993c: 218), wie er in Kämpfen und Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Macht und Herrschaft bzw. deren Legitimität festgelegt wird. „Man muss nämlich vergegenwärtigen, dass die Unterscheidung zwischen ökonomischem und symbolischem Kapital nur durch Anwendung eines Differenzierungsprinzips zustande kommt, welches in der Welt, auf die es angewandt wird, unbekannt ist, und dass diese Unterscheidung die mangelnde Differenziertheit dieser beiden Kapitalzustände voneinander nur in Gestalt ihrer vollkommenen Konvertierbarkeit erfassen kann.“ (Bourdieu 1993c: 217)

Differenzierung der Arten und Weisen die Welt zu erkennen“ (Bourdieu 2001:125). Bourdieu geht davon aus, dass in den scholastischen Feldern ein „Fonds von allen geteilter Überzeugungen“ integriert und je feldspezifisch umgearbeitet wird. Dieser sichert

„eine grundlegende Übereinstimmung über den Sinn der Welt und einen Bestand von (stillschweigend akzeptierten) Gemeinplätzen [...], die Konfrontation, Dialog, Konkurrenz, ja Konflikte überhaupt erst ermöglichen und unter denen die Klassifizierungsprinzipien wie etwa die großen, die Wahrnehmung der Welt strukturierenden Gegensätze eine Sonderstellung einnehmen“. (Bourdieu 2001: 123f.)

Zentral ist, dass in der theoretischen Praxis feldspezifische Wissens- und Bewertungsformen hervorgebracht werden, in denen sich die Trennung von eigengesetzlichen Funktions- und Bezugssystemen, von geistiger und körperlicher Arbeit und damit von Theorie und Praxis als unbefragte Voraussetzung etablieren und als scholastische Ansicht manifest werden. Diese Sichtweise ist wirksamer Rest vergangener gesellschaftlicher Realitäten und deren Bedeutungsstrukturen und verdinglichte Dokumentation des gesellschaftlichen Konstitutionsprozesses vergangener theoretischer Praxis.⁶⁶ Durch das Zum-Gegenstand-Werden verliert die theoretische Praxis ihre Flüchtigkeit, ist gewissermaßen konserviert und wird in diesem Zustand der (vorläufigen) Dauerhaftigkeit als scholastische Ansicht gesellschaftlich weitergegeben und überliefert. In der scholastischen Ansicht kristallisieren die geschichtlich geschaffenen Aufspaltungen zur sozialen Tatsache und gerinnen zur gesellschaftlichen Kategorie.⁶⁷ Die „soziale Zäsur und die praktische Abstraktion“, deren Produkt sie eigentlich ist, können deshalb „stillschweigend zur Voraussetzung der Konstruktion ihres Gegenstandes“ (Bourdieu 2001: 30) werden.⁶⁸ Damit gerät sie in den „Rang einer transhistorischen Norm“ (Bourdieu 1993a: 17) und wird zur anerkannten Selbstverständlichkeit, zu einer Ansammlung von Behauptungen, Thesen und Artefakten, die jenseits des Fragens liegen.

⁶⁶ Um die Entschlüsselung derartiger Praxisreste bemühen sich die Einzelwissenschaften in unterschiedlichem Zuschnitt: z.B. die Archäologie als materielle Reste, die Geschichtswissenschaft als schriftliche Überlieferungen, die Linguistik als Sprache usw. Für all diese Wissenschaften stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer angemessenen Rekonstruktion von (vergangener) Praxis, das sich in ähnlicher Weise auch Ethnologen und Soziologen stellt, nur dass die zu rekonstruierenden Vorgängen unterschiedlich weit in der zurückliegen liegen (dementsprechend werden sie als Geschichte oder Gegenwart bezeichnet). Die Zusammenschau der Problemstellungen weist auf Vernachlässigung einzelner Praxisaspekte in den jeweiligen Einzelwissenschaften hin. Die Soziologie vergisst zumeist den zentralen Stellenwert von Artefakten für die Konstitution spezifischer Gesellschaftsformen, die Archäologie die Sozialität ihrer Artefakte, die Philosophie die Geschichtlichkeit des Denkens. Eine praxisorientierte Diskussion hätte sich jenseits dieser Disziplinengrenzen zu bewegen, wie es von Bourdieu immer wieder gefordert wurde.

⁶⁷ Siehe zu diesem Prozess Kapitel 2.3.5 Sein, Bewusstsein und menschliche Praktiken, S. 29 in dieser Arbeit.

⁶⁸ Bourdieu nennt z.B. die ökonomische Theorie, die die soziale Getrenntheit und Abstraktion von der Praxis „deren Produkt der ökonomische *Kosmos* ist, besiegelt, indem sie sie stillschweigend zur Voraussetzung der Konstruktion ihres Gegenstandes macht“ (Bourdieu 2001: 30).

„Die kollektive und individuelle Eroberung des souveränen, räumlich wie auch zeitlich in die Ferne schweifenden Blicks, der [...] zu planen und entsprechend zu handeln ermöglicht, wird mit einer intellektualistischen Zäsur bezahlt [...]: mit einem Bruch [...] zwischen all dem, was wahrhaft dem Bereich der Kultur entspringt, diesem Ort aller Sublimierung und Springpunkt aller Distinktionen, und dem, was dem Bereich der – weiblichen und volksnahen – Natur angehört“, die ganz zentral die Trennung „zwischen dem als übergeordnet wahrgenommenen Intellekt und dem für untergeordnet gehaltenen Körper [enthält].“ (Bourdieu 2001: 34f.)

Die Frage nach den praktisch geschaffenen Differenzen wie zwischen Theorie und Praxis, zwischen Körper und Geist oder zwischen Kultur und Natur stellt sich nicht (mehr).⁶⁹ Der zugewiesene Sinn und die äußere Ding- und Menschenwelt verschmelzen in der scholastischen Ansicht zur sinnlichen Gegebenheit. In Verkennung der „Geschichtlichkeit seiner Reflexion wie auch die des Gegenstandes, auf den sie sich richtet“ (Bourdieu 1993a: 16/17), wird die Autonomie des scholastischen Universums, seine Eigenständigkeit und Praxisneutralität, aber auch das implizite soziale Privileg anerkannt und zur praktischen Realität, auf deren Grundlage es sich weiter reproduzieren und differenzieren kann.

Innerhalb gesellschaftlich (vor)formierter Wahrnehmungskategorien beruht jeder Vollzug auf der Abspaltung und „auf dem aktiven Vergessen der Geschichte“ (Bourdieu 1993a: 17). Die Vergessens-Praktiken sind als soziale Konstruktionsakte immer wieder (neu) zu vollziehen, um das scholastische Universum (je neu) als scholastisch zu legitimieren und als gesellschaftlichen Möglichkeitsraum scholastischer Praxisvollzüge praktisch werden zu lassen.⁷⁰ Die theoretische Praxis ist immer ein Verneinen und Dethematisieren der Gebundenheit an die praktische Gewordenheit des eigenen Vollzugsraumes, seiner Besonderheit und der Spezifik seiner Tätigkeiten.

Dadurch, dass sich die theoretische Praxis geschichtlich selbst als reine Theorie vor- und darstellt und gegen die Praxis in Anschlag bringt, wird die scholastische Ansicht tatsächlich von der Praxis gereinigt. Sie werden dauerhaft voneinander getrennt und stellen sich als Bipolarität dar: Theorie und Praxis, Reines Denken und Lebenswelt usw. In ihrer geschichtlichen Gewordenheit beinhaltet die scholastische Ansicht das Paradox, dass in ihr einerseits die erzeugende Praxis und ihre Subjekte selbst zum Vergessen gebracht, sozial neutralisiert und auf Dauer gestellt sind, andererseits durch sie ein gesellschaftliches Erinnern, eine Kontinuität im scholastischen Feld (praktisch) bewerkstelligt wird.

⁶⁹ Ist die Trennung erst einmal vollzogen, kann umgekehrt die Kultur wieder naturalisiert werden, wie es in aktuellen Diskussionen z.B. über den ‚Kampf der Kulturen‘, über die Fremdheit des Orient usw. passiert.

⁷⁰ „Paradoxe Weise bewirkt gerade das Vorhandensein relativ autonomer Felder [...], dass die Besitzer der Mittel zur Beherrschung dieser Mechanismen und zur Aneignung der durch ihr Funktionieren erzeugten materiellen und symbolischen Gewinne sich ersparen können, unmittelbar und ausdrücklich auf die Herrschaft über Menschen gerichtete Strategien anzuwenden.“ (Bourdieu 1993c: 239)

Indem die theoretische Praxis also so tut, als ob sich nichts tut, bringt sie sich selbst – in ihrem Tun – (in der Geschichte) zum Verschwinden. Im Prozess ihrer funktionellen, sozialen und symbolischen Loslösung und Privilegierung wird ‚das Praktische‘ dieser Praxis, ihre Körperlichkeit, ihre spezifische Sozialität und Materialität unsichtbar und damit still gestellt und neutralisiert. Bourdieu bezeichnet diesen Prozess – in Freudschem Vokabular – als „große Verdrängung“ (Bourdieu 2001: 28).⁷¹

Bezogen auf die Praxisproblematik bezeichnet Bourdieu mit Verdrängung das aktive Tun, das die Geschichte des Feldes und deren soziale, politische oder kulturelle Implikationen in ein „epistemisch Unbewusste(s)“ (Bourdieu 2001:126) einlagert bzw. Konflikthafes dorthin zurückstößt und damit ein „Verteidigungssystem [...] gegen die Bewusstwerdung der scholastischen Illusion errichtet“ (Bourdieu 2001: 43).⁷² Die subjektive und kollektive Verdrängung ist die Tätigkeit, in der eine bestimmte (individuell und gesellschaftliche) begründete, praktisch gewordene Lebensweise als begründbar aufrechterhalten (legitimiert) wird, obwohl sie ‚störende‘ Impulse oder Widersprüche enthält, die damit eingehegt werden. Sie resultiert nicht einfach unmittelbar aus den gesellschaftlichen Voraussetzungen, sondern begründet subjektiv, wird in dieser Begründung objektiviert und formiert damit das historische Gedächtnis als körperliche Anordnung des Feldes in besonderer Weise.

Bedeutsam ist also – folgen wir dem Bourdieuschen Hinweis auf Freud – nicht nur das Tradieren und das, was z.B. in Philosophie, Soziologie oder Kunst als Tradition gepflegt und fortgeschrieben wird oder als Tradiertes vorliegt, sondern (handlungs-)bedeutsam ist vor allem „das Nicht-Tradieren und das Nicht-Tradierte“ (Assmann 2005: 368). In der scholastischen Ansicht agieren ihre (verdrängten) geschichtlichen Daseinsbedingungen

„gewissermaßen *negativ*, durch Abwesenheit, unsichtbar, vor allem deswegen, weil sie selbst hauptsächlich negativer Natur sind – so etwa die Entbindung von Verpflichtungen und praktischen Zielen, genauer gesagt: die mehr oder weniger dauerhafte Distanzierung von der Arbeit und der Welt der Arbeit, von ernsthafter, durch finanzielle Entlohnung sanktionierter Tätigkeit oder, weiter gefasst, mehr oder weniger vollständiger Schutz vor all den negativen Erfahrungen, die mit dem Mangel oder einer ungesicherten Zukunft verbunden sind.“ (Bourdieu 2001: 23/24)

⁷¹ Für Freud besteht Verdrängung „in der Abweisung und Fernhaltung vom Bewussten“ (Freud 1974: 108). Abgewehrt werden (körperliche) Erfahrungen besser Erinnerung an Erfahrungen, weil diese mit bestimmten (inneren und äußeren) Interessenskonflikten verbunden sind Da Bourdieus zentrales Darstellungsmittel die Historisierung ist, ist davon auszugehen, dass sich im Gedächtnis nicht nur - wie bei Freud - die historisch besondere Konstellation einer urgesellschaftlichen Konfliktlage oder Erfahrung einlagert, die phylogenetisch weitergegeben wird, sondern sich in der praktischen Erfahrung und gesellschaftlichen Praxis immer wieder neu konstituiert (vgl. Laplanche, Pontalis 1973: 582-587). Zudem bleibt gegenüber der Überstrapazierung von psychoanalytischem Vokabular – wie sie sich zuweilen bei Bourdieu findet – Skepsis zu bewahren, weil es gerade dazu angeht, den kollektiven Aspekt ins Individuum zu verlegen (oder zu naturalisieren).

⁷² Diese als radikaler Zweifel bezeichnete Erschütterung hat die Ausweitung von Handlungsmöglichkeiten zum Ziel (Bourdieu 2001: 41),

Gerade das in der Selbstverständlichkeit Verschüttete und Nicht-Beachtete wirkt in den theoretischen Praxisvollzügen und entfaltet dort als eine Art Gedächtnislücke individuell und kollektiv seine Wirkung. Als Ausblendung beeinflusst dieses Unbewusste sowohl die Wahrnehmung und Verarbeitung der Gegenwart als auch den (Nicht-) Umgang mit der Vergangenheit und wird „*epistemische doxa*“, d.h. zu einem „Ensemble grundlegender Glaubensinhalte, die nicht einmal in Form eines expliziten, seiner selbst bewußten Dogmas affirmiert werden müssen“ (Bourdieu 2001: 24). Sie schafft eine kollektiv (an)gewohnte (Sinn)Welt, die als quasi-natürliche Gegebenheit praktisch wird. Diese *doxa*, die dem scholastischen Umgang mit der Welt, dem Menschen und dem Selbst beiwohnt, ist kein Symptom der individuellen Zurichtung, Psyche oder gar (natürliche) Grundausstattung des Theoretikers. Es ist vielmehr im Gedächtnis des theoretischen Feldes zu lokalisieren, in das jedes Subjekt auf spezifische Weise in seiner Praxis integriert, involviert und sozialisiert ist – über Spracherwerb, Kommunikation und Praxisprozesse, die weit über bewusstes Erlernen und Verarbeiten hinausgehen.

3.2.3 Die theoretische Praxis als Lebensform⁷³ der scholastischen Ansicht

Warum aber reproduziert sich die scholastische Ansicht systematisch in der aktuellen Theoriebildung? Und wie wird das Subjekt im scholastischen Feld sozialisiert? Wie wird es zum *homo scholasticus* und wie eignet es sich die scholastische Ansicht an? Dieser Wirkungszu-

⁷³ Bourdieu verweist in diesem Zusammenhang auf Wittgenstein: „Das so genannte philosophische ‚Sprachspiel‘ zum Beispiel kann nur in seiner Beziehung zu dem philosophischen Feld als ‚Lebensform‘, [...] beschrieben und erklärt werden.“ (Bourdieu 2001: 23, 125). Er verweist damit auf die Wittgensteinschen Aussagen: „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“ (Wittgenstein 1971: 28) „Und eine Sprache vorstellen heißt, eine Lebensform vorstellen.“ (Wittgenstein 1971: 24). Nach Wittgenstein kann als Sprachspiel eine Menge von Regelmäßigkeiten im Konglomerat von Äußerungen und Tätigkeiten menschlicher Lebenspraxis bezeichnet werden, die immer nur in Bezug auf den praktischen Zusammenhang, d.h. im Gebrauch im alltäglichen, praktischen Miteinander in der sozialen Welt (der Lebensform) betrachtet und entschlüsselt werden kann. Warum z.B. ein bestimmtes Wort für jemanden in dieser Weise selbstverständlich ist und regelhaft verwendet wird, hat für Wittgenstein nichts mit erlernten Definitionen zu tun, sondern hängt vielmehr mit deren praktischer Gewöhnung, Übung und Verwendung zusammen. Die zu Grunde liegenden Regeln sind höchstens *ex post* zu explizieren.

Eine ausführliche Bezugnahme auf Wittgenstein würde hier den Rahmen sprengen, dennoch kommt durch den Bourdieuschen Verweis auf die Wittgensteinschen Begriffe des Sprachspiels und der Lebensform folgendes in Blick, was für unsere Betrachtung der scholastischen Ansicht weiterführend sein kann: Für die Sprechsituation ist die soziale Position des Sprechers entscheidend: z.B. hat die Aussage eines berühmten Philosophen größere Autorität oder findet mehr Gehör, als die eines im akademischen Kontext unbedeutenden Mitarbeiters. Die Anschlusshandlung kann bei gleicher Äußerungsform (z.B. Anweisung) ganz unterschiedlich ausfallen; je nach sozialem Kontext, d.h. institutioneller Einbindung, Rechtssystem, Position in der Arbeits- oder Lebenswelt. Im Verhältnis von Äußerungen zu deren Anschlusshandlungen gibt es keine eindeutigen Bestimmungen, sondern graduelle Unterschiede, die nur sozial bestimmbar ist: z.B. die Zunahme einer Verpflichtung bei einer Bitte, die Abnahme einer Verpflichtung bei einer Entschuldigung usw. (wieder Kontext spezifisch). Äußerungen sind nicht nur sprachlich, kommen aber sprachlichen in der Struktur sehr gleich, da sie als Geste oder Handlungsablauf innerhalb eines Sozialwesens bestimmt sind. Das erstellen einer Statistik ist z.B. in gewisser Weise gleichbedeutend mit dem Aussprechen eines bestimmten Urteils. Es sind nur Äußerungen möglich, die in der einer sozialen Umgebung vorkommen, in der Vorbedingung und Resultat in gewisser Weise konventionalisiert sind (vgl. Gebauer 2005; Lütterfelds, Roser 1999).

sammenhang der scholastischen Ansicht und der Bildungsprozess des Scholastikers ist „untrennbar von der scholastischen Situation“ (Bourdieu 1993b: 342), also den Besonderheiten der Vollzugssituation intellektueller Sozialpraxis. Und das in zweifacher Weise: Zum einen wird die scholastische Ansicht vom Agierenden bereits als Erwiderung auf die situativen Anforderungen des Wissenschaftsfelds entworfen, d.h. das Subjekt ist in seiner Eingebundenheit in das intellektuelle Feld immer schon *homo scholasticus* und *weiß* als – eingefleischter Scholastiker – was es zu tun hat und welche Sichtweisen, welche von Erfahrungs-, Verarbeitungs- und Äußerungsformen angemessen sind. Zum anderen macht sich das Subjekt im theoretischen Tätig-Sein bestimmte praktische Fertigkeiten, Kenntnisse und „das Prinzip einer spezifischen Wirklichkeitskonstruktion“ (Bourdieu 2001: 126) zu Eigen, die es befähigen, die scholastische Ansicht zu vollziehen.

Was also ist die Besonderheit der scholastischen Situation? Bourdieu bezeichnet sie als die „Situation der *skholè*, der Muße, von der die Schule – ein Wort das ebenfalls von *skholè* kommt – als institutionalisierte Situation einer der geistigen Arbeit gewidmeten Muße, eine besondere Form darstellt“ (Bourdieu 1998: 203/204). Als soziale Privilegiertheit ist sie die „Existenzbedingung aller Wissenschaftsfelder“ (Bourdieu 2001: 19) und stellt deren historische Ausstattung dar, die im kollektiven Gedächtnis eingelagert ist. Aus ihrer historischen Genese betrachtet, kann sie als „ein Ort und ein Zeitpunkt sozialer Schwerelosigkeit“ (Bourdieu 2001: 23) bezeichnet werden, an dem die Dringlichkeiten alltagspraktischer Besorgnisse und Lebensnöte außer Kraft gesetzt sind und damit die Möglichkeit besteht, sich risikolos von der unmittelbaren Lebenssituation zu distanzieren. Betrachten wir also im Folgenden, wie sich die scholastische Ansicht als anerkannte Sichtweise im akademischen Feld festschreibt, in der Mußesituation einschreibt und vom Subjekt inkorporiert wird.⁷⁴

3.2.3.1 Doing the scholastic view⁷⁵

Es ist deutlich geworden, dass nach Bourdieu jede Tätigkeit des Theoretikers im Kontext der scholastischen Situation stattfindet, also ins theoretische Feld eingelassen und damit gesellschaftlich verfasst ist. Der scholastische Produktionsakt wird zwar praktisch von einem Subjekt vollzogen, das über seine Eingebundenheit in das scholastische Universum mit entspre-

⁷⁴ Die Fragestellung, wie die individuell vollzogenen Praktiken, mit der gesellschaftlichen Praxis zusammenhängen schlägt sich begrifflich in unterschiedlichen theoretischen Ansätzen nieder, die gegeneinander produktiv zu machen wären: Lebensweise (Gramsci), Lebensform (Wittgenstein), alltägliche Lebensführung (Holzkamp und Max Weber), Lebensstil (Bourdieu).

⁷⁵ Mit dem Präfix *doing* wird, nach Stefan Hirschauer ein Konzept von Harold Garfinkel und Harvey Sacks aufgegriffen, „mit der sich kompakte soziale Tatsachen temporalisieren und als praktische Vollzugswirklichkeiten dekomponieren lassen“ (Hirschauer 2004: 73) und soll in diesem Zusammenhang bedeuten: Was ist wie zu *tun*, um scholastisch zu sehen?

chenden scholastischen Kompetenzen ausgestattet und zu dieser Art von Auffassung befähigt ist. Ein theoretischer Gegenstand, d.h. ein im scholastischen Universum als sinnhaft und wertvoll bezeichnetes Objekt, existiert einerseits nur, wenn es vom Theoretiker als solches (theoretisch) erfasst, also im theoretischen Vollzug sozial konstruiert wird. Damit das, was er produziert, tatsächlich von theoretischer Bedeutung ist – und nicht eine Alltagsbeobachtung, ein Kochrezept oder eine sportliche Übung – wird aber andererseits nicht von ihm als isoliertem Einzelnen gesetzt. Das konkrete Hervortreten von Theorie als Theorie oder als kompetent, innovativ, wertvoll, wird durch die gesellschaftliche Einbettung seines Praktikierens (im Feld) erzeugt, d.h. durch die ständige Vergewisserung und Versicherung, „dass man mit den selben Worten auch Dasselbe sagt“. Durch sein öffentliches Tätigsein im Feld, tritt er vor die Augen aller. Damit sind „alle als Zeugen aufgerufen und dazu, zu kontrollieren, zu ratifizieren, zu besiegeln – und alle ratifizieren und besiegeln, durch ihr bloßes Schweigen“ (Bourdieu 1992: 106). Sie machen sein Tun (die Theoriebildung) und dessen Resultate (z.B. verschriftlichte Theorien) offiziell. Das, was die Betreffenden dazu veranlasst, einen Gegenstand als theoretischen oder Theorie als solche (in einer bestimmten Qualität) wahrzunehmen, setzt also ein Ordnen und Verstehen voraus, das nicht nur auf dem Realitätsausschnitt eines einzelnen Akteurs und dessen unmittelbarem Erfahrungshorizont beruht, sondern vielmehr als bestimmte Betrachtungsweise – als scholastische Ansicht – im scholastischen Universum eingeschliffen und kodifiziert ist, aber auch in die Tat umgesetzt, also vollzogen wird.

Das heißt, die scholastische Ansicht greift praktisch auf Wahrnehmungs-, Deutungs- und Interaktionsformen zurück, die im scholastischen Universum üblich und im Selbstverständnis von Theorie (individuell und kollektiv) verankert sind. So z.B. die Herstellung eines synoptischen Überblicks, die Synchronisierung, die Eliminierung des Beliebigen und Dynamischen durch logische Systematisierung oder die „Ersetzung des Systems von Erzeugungsgrundlagen durch das System der Erzeugnisse“ (Bourdieu 1993c: 157; vgl. Bourdieu 1993c: 147-179); Praktiken der Theoretisierung, denen ihre gesellschaftlichen Konstruktionsbedingungen eingeschrieben sind, „wie die Einklammerung der Zeit, der zeitlichen Dringlichkeit oder die Philosophie der Zweckfreiheit, der Neutralisierung praktischer Zwecke“ (Bourdieu 1993b: 348).

Innerhalb dieser Praktiken können die Theoretiker – als einzelne und als Theoriegemeinde – selbstständig, ja eigenmächtig aktiv sein und sich zugleich ihrem Selbstverständnis entsprechend betätigen, das heißt, im Glauben an das losgelöste Denken und die überhistorische Vernunft. Dieser Glaube ist „kein ‚Gemütszustand‘ und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren („Überzeugungen“) [...] sondern ein

Zustand des Leibes“ (Bourdieu 1993c: 126), ein bestimmtes Praktizieren, das wahrnehmbar und vorgängig ist.⁷⁶

Der *homo scholasticus* weiß also in seiner theoretischen Tätigkeit bereits, was einen Gegenstand zum theoretischen macht, wie – bezogen auf Feld und gesellschaftliche Situation – passend mit ihm umzugehen ist. Er kennt die „*Probleme*, die als legitim gelten, als diskussionswürdige, öffentliche, manchmal zu offiziellen erhobene und gewissermaßen staatlich anerkannte Probleme“ (Bourdieu 1996: 271). Ohne groß darüber nachdenken zu müssen, geht er mit den theoretischen Werkzeugen, Methoden und Begriffen um, die entweder „die ganz normalen sozialen Kategorien des Verstandes einer ganzen Gesellschaft sind, oder aber zunftspezifische Kategorien“ (Bourdieu 1996: 274). Das beinhaltet u. a. die herrschenden Prinzipien sozialer Gliederung sozialwissenschaftlich zu übernehmen oder/und das in diesem Rahmen Unklassifizierbare systematisch zu dethematisieren.⁷⁷

Der Scholastiker bezieht sich also selbstverständlich in eine feldspezifische Praxis ein, die „*gesellschaftlich produziert* wurde, in und aufgrund einer *kollektiven Arbeit der Konstruktion der sozialen Realität*. [...] Sitzungen, Kommissionen, Demonstrationen, Petitionen, Anträge, Debatten, Abstimmungen, Stellungnahmen, Projekte, Programme, Resolutionen usw.“ (Bourdieu 1996: 272). Alle Mitakteure im Feld generieren zueinander in Relation stehend praktische Wirkungen, „die das Bild von ihnen selbst und ihrer Produktion, das die anderen innerhalb des Feldes engagierten Agenten, [...] auf sie zurückprojizieren, auf sie und auf das Bild, das sie von sich selbst und ihrem Schaffen haben, und damit wiederum auf ihr Schaffen ausüben“ (Bourdieu 1993a: 24). In diesem Relationsnetz, das die (Theorie)Produzenten, die theoretischen Praktiken und deren Resultate zusammenbindet, verwirklichen sie die praktische Feld-Realität, ein System von Kraftlinien und ein Kampffeld, das in gesellschaftlichen Austauschprozessen angeordnet, aber auch dynamisch und produktiv neu bestimmt wird.

Die Einbindung ins scholastische Feld bedeutet gleichzeitig in gesellschaftliche Machtverhältnisse einbezogen zu sein. Um professionell Theorie betreiben zu können, ist das Subjekt

⁷⁶ Die Praktiken – sei es in Form von Verhaltensweisen, von Bedeutungszuweisungen oder von Gegenstandsbezügen – werden im scholastischen Universum nicht nur routinemäßig wiederholt, sondern auch um- und eingearbeitet. Gleichzeitig gewährleisten sie durch die Kodifizierung und Gerinnung zur Form die Kontinuität des Feldes. Bourdieu greift hier durchaus auf Georg Simmels Begriff der Form zurück (vgl. Magerski 2005: 124-127), mit der dieser den Sachverhalt wie folgt beschreibt: „Probleme späterer Zeiten [...] um Begriffe und Verhältnisse, von denen die früheren keine Ahnung hatten, zu deren Bewältigung aber nur diejenigen Denk- und Sprechformen da sind, die den letzteren zu ganz anderen Zwecken geprägt sind; diese Formen sind längst erstarrt, wenn es sich darum handelt, einen ganz neuen Inhalt in sie aufzunehmen, der sich nie vollkommen mit ihnen decken wird und der eigentlich ganz andere, jetzt aber nicht mehr herstellbare Denkbewegungen fordert.“ (Simmel 1989: 136)

⁷⁷ Z.B. erscheinen soziale Konflikte, die aus gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen resultieren, als mangelnde Integrationsbereitschaft von Ausländern, zumeist ungeachtet ihrer oft deutschen Staatsbürgerschaft.

darauf angewiesen, dauerhaft unter den besonderen Bedingungen des theoretischen Feldes leben und arbeiten zu können. „Der *homo scholasticus* oder *academicus* ist jemand, der imstande ist, ernsthaft zu spielen, weil sein Status (oder Staat) ihm alle Mittel dazu sichert, das heißt die freie – jedenfalls von den Nöten des Lebens freie – Zeit“ (Bourdieu 1998: 204) zur Verfügung stellt, sich theoretisch zu vertiefen.⁷⁸ Den theoretisch Tätigen muss „ein ausreichendes Quantum an gesellschaftlicher Macht – oder Kapital“ zur Verfügung stehen, „um sie in die Lage zu versetzen, in die Kämpfe um das Monopol auf die Macht einzutreten, deren wichtigste Dimension die Kämpfe um die Definition der legitimen Form der Macht sind“ (Bourdieu 1996: 263).⁷⁹

Dieses Ringen um Ressourcen, Anerkennung und Legitimation passiert in der Aktivität, die Mitbetreiber und Mitkonstrukteure dieses Feldes investieren, um sich – im Konkurrenzspiel – als die etablierten und rechtmäßigen Sprecher zu produzieren. Dies bedeutet sich als diejenigen hervorzutun, die – auf Grund von Fachkompetenz – als Einzige beurteilen können, welche Kriterien im Feld gelten und wie Wahrnehmungs- und Wertschätzungskriterien bestimmt werden, wer ihnen entspricht und wie diese warum einzuhalten sind. Aber auch alle anderen, die in diesem Feld agieren oder davon leben, sind Teil der Auseinandersetzungen und Legitimitätskämpfe, in denen sich das Feld praktisch realisiert: Die vervielfältigenden Verleger und Herausgeber, beurteilenden wissenschaftlichen Beiräte und Gremien, Geldgebenden Kulturinstitute und Stiftungen, die unterlaufenden theoretischen Subkulturen und Nischen.⁸⁰

Gleichzeitig ist die dem scholastischen Feld historisch zu Grunde liegende soziale Zäsur als (individuelle und kollektive) Realität anerkannt und legitim. Damit wird „auf unbewusste Weise und völlig theoretisch allen Menschen [...] das wirtschaftliche und soziale Privileg“ gewährt, das „Bedingungen der reinen ästhetischen und universellen Ansicht ist“ (Bourdieu 1993b: 349/350). Das (individuelle und gesellschaftliche) Vergessen der sozialen Voraussetzungen dieser Position und ihrer Besonderheit führen dazu, dass dies „unausgesprochen eine

⁷⁸ Diese „Freiheit gegenüber der dringlichen Notwendigkeit – die aufgrund der Umtauschbarkeit von Zeit in Geld oft die Form wirtschaftlicher Notwendigkeit annimmt – wird durch eine Gesamtheit wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedingungen ermöglicht, durch das Vorhandensein jener Reserven freier Zeit, die nichts anderes als ökonomische Ressourcen sind“ (Bourdieu 1993b: 343).

⁷⁹ Siehe zum Kapitalbegriff bei Bourdieu Fussnote 64, S. 49 in dieser Arbeit.

⁸⁰ Im Feld kämpfen sowohl die orthodoxe als auch die heterodoxen Positionen um den legitimen Verhandlungsmodus, wobei sich beide an die konstitutiven Spielregeln des Feldes halten. Der Kampf um Legitimität geschieht über das im Bemühen um Mobilisierung gesellschaftlicher Gruppen für die eigene Position. Gerade deshalb ist niemand „stärker an die spezifische Vergangenheit des Feldes gebunden, und zwar bis in die subversive Absicht hinein, die ihrerseits an einen Zustand des Feldes gebunden bleibt, als die Avantgarded Künstler, die auf das Risiko hin, „naiv“ zu erscheinen [...], sich unausweichlich unter Bezug auf alle jene vorherigen Überschreitungsversuche situieren müssen, die es in der Geschichte des Feldes und im Raum der Möglichkeiten gegeben hat, den dieses Feld den Neueintretenden aufzwingt. Was sich im Feld ereignet, geht eine immer engere Verbindung mit der besonderen Geschichte des Feldes (und nur mit ihr) ein und ist zunehmend schwieriger vom Zustand der sozialen Welt in einem gegebenen Augenblick abzuleiten“ (Bourdieu 1993a: 31/32).

partikuläre Erfahrungsform und damit auch jene *legitimiert*, die ein Zugangsprivileg zu ihr haben“ (Bourdieu 1993b: 351). Damit einher geht die Legitimation ihrer privilegierten Situiertheit im Gefüge sozialer bzw. sexueller Hierarchien und der damit verbundenen Lebensform (vgl. Bourdieu 2001: 25).

In diesem Prozess spielt die „Verwendung geschichtlich erfundener, also zeitlich datierter Worte“ (Bourdieu 1993a: 22) als gesellschaftsübergreifende Institution in zweifacher Weise eine bedeutende Rolle. Zum einen – von innen – als theoretische Sprache: „Begriffe [...] sind Waffen oder Kampfeinsätze, und zahlreiche Kategorien [...] sind mehr oder weniger geschickt maskierte oder verklärte gruppenspezifische Kategorien“ (Bourdieu 1993a: 26) und werden „schrittweise zu technischen Kategorem, denen Dank der Amnesie ihrer Entstehung kritisches Sezieren und akademische Abhandlungen oder Dissertationen den Hauch von Ewigkeit verleihen“ (Bourdieu 1993a: 26/27).

Die theoretische Sprache legt Abgrenzungen und Ausgrenzungen des scholastischen Universums fest, sie moderiert, welche sozialen Klassen oder Gruppen wo sprechen und sich damit öffentlichen Raum verschaffen können,⁸¹ wer also zu welchem Feld gehört, wie dieses Feld jeweils unterteilt ist, aber auch wem welche Positionen und Kennzeichen zukommen. Zum anderen wird Theorie auch im alltäglichen Sprechen über sie anerkannt und immer wieder von neuem als gesellschaftliche Institution – quasi von außen – manifestiert. Denn im sprachlichen Alltagsverständnis heißt sprechen, einen Gegenstand zu bezeichnen, der umgekehrt als existent angenommen wird, sobald es ein Wort dafür gibt. Vor diesem Hintergrund bedeutet der Akt des Aussprechens dieses Wortes gleichzeitig seine reale, innerweltliche Existenz und Anerkennung.

Folgen wir Bourdieu in seiner Darstellung, so ist die scholastische Ansicht aber nicht einfach eine besondere Denk- oder Sprechweise, sondern entspringt systematisch der Praxis des *homo scholasticus*. Wie aber wird sie derart manifest, dass sie – so die Bourdieusche Diagnose – in der Sozialtheorie quasi allgegenwärtig wird?

Die scholastische Ansicht ist eine „Institution, die in gewisser Weise zweifach existiert: in den Dingen und in den Köpfen“ (Bourdieu 1993a: 18). Sie ist einerseits als scholastisches Feld *verdinglicht* „in Form von Institutionen, wie in den Verfahrensweisen und Prozeduren der Diskussion, der Widerlegung, des geregelten Dialogs und vielleicht vor allem in den ver-

⁸¹ Vgl. hier z.B. die aktuelle Diskursverschiebung hin zu Begabung weg von Einfluss von Erziehung und Bildung, die parallel läuft zu der Umstrukturierung des Bildungssystems hin zu Elite und sozialer Ausgrenzung, Diskussion zum Erhalt der Elite und zu deren Reproduktion. Oder: den Begriff der Psyche in der Psychologie. Wie Holzkamp verdeutlicht, gibt es alles andere als eine angemessene Herleitung bzw. Beschreibung davon, trotzdem gibt es eine ganze Wissenschaft dafür, die um den Preis ihrer Selbsterhaltung diese Frage kaum stellen kann, was das Psychische ist, weil es an allen Ecken auf andere Wissenschaften verweist und die eigene Legitimation in Frage stellt.

schiedenen positiven oder negativen Sanktionsweisen, denen das – wie ein Markt funktionierende – Feld die individuellen Produktionen unterwirft“ (Bourdieu 1993b: 354/55). Andererseits ist sie „in Form von Dispositionen“ *verkörpert*, die im Wissenschaftsfeld angeeignet werden. Diese bilden sich in der Bewegung heraus, in deren Verlauf sich das Feld aufbaut, „an dem sie wiederum unmittelbar ausgerichtet sind. Wenn [...] das Auge Produkt des Feldes ist, auf das es sich bezieht, erscheint ihm dieses Feld mit allen von ihm angebotenen Produkten als unmittelbar mit Sinn und Wert versehen“ (Bourdieu 1993a: 18). Das Feld wird damit zur „gelebten Erfahrung“ (Bourdieu 2001: 30) des *homo scholasticus*. Die Wirklichkeit liegt *augenfällig* und *offensichtlich* vor und kann – so und nicht anders – beobachtet und wissenschaftlich fixiert werden.

Gerade weil die scholastische Ansicht nicht nur eine gedankliche Anordnung, sondern als (feld)spezifische Wissensordnung im Subjekt selbst (körperlich) eingeschrieben ist, kann sie tatsächlich praxisleitend werden. Wie ist das zu verstehen? Der *homo scholasticus* ist in seiner Tätigkeit im Feld selbst als Körper anwesend, als Schnittstelle von Dispositionen und Feld, als Ort des Zusammentreffens zweier Geschichten. Dieser scholastische Körper ist dabei „zugleich sehend und sichtbar [...]. Er, der alle Dinge betrachtet, kann sich zugleich auch selber betrachten und in dem, was er gerade sieht, ‚die andere Seite‘ seines Sehvermögens erkennen“ (Merleau-Ponty 1984a:16). Sein Körper ist also zunächst als Ding (neben anderen) in der Welt sichtbar. Beginnt er sich (als körperlicher Menschen und menschlicher Körper) die Welt sinnlich anzueignen, nimmt er andere (sehende und nicht sehende) Körper wahr. Im Prozess des *Ansehens* setzt er die Dinge für sich und stellt damit die Welt (subjektiv) her. „Setzt“ er einen anderen Menschen, ist er sehendes Subjekt, der andere in seiner Körperlichkeit eine gesehene Sache.

Gleichzeitig wird dieser als Mensch gesetzt und damit als jemand, der/die sich (potentiell) auch die Welt sehend aneignet (Merleau-Ponty 1984b: 257f.).⁸² Dieses *Ansehen* ist (potenziell) gleichzeitig und gegenseitig, da auch vom Gesehenen in seiner sichtbaren Körperlichkeit eine aktive Wirkung ausgeht. Und das gilt für die unterschiedlichen Wirklichkeitsformen – also Mensch und Ding – in gleicher Weise: Als menschliche Körper sehen sie uns an, als menschlich-sinnliche Verkörperungen rufen sie uns an. In der scholastischen Ansicht sind also weder das Betrachtete vom Betrachter, noch diese vom Vollzug selbst geschieden.

In dieser Perspektive erscheint die scholastische Ansicht als „ein Geschehen, das sich zwischen Sehendem, Sichtbarem und Mitsehendem abspielt“ (Waldenfels 1992: 62), als ein

⁸² Diese „Perspektiven-Verschränkung“ kann als Spezifikum sozialer Beziehungen gelten und beruht auf „Reflexivität, mit welcher ich vom Standpunkt meiner Welt- und Selbstsicht den anderen in seiner Welt- und Selbstsicht in Rechnung stelle“ (Holzkamp 1985: 238).

Konglomerat von Tätigkeiten, die die Beziehung zwischen dem (An)Sichtbaren und den scholastisch Sehenden – sowohl als Einzelne, als auch als Gesamtheit der im scholastischen Universum Aktiven – im Sinne der scholastischen Ansicht moderiert, artikuliert und vollzieht. So formiert sie sich als „Wirkung der Übereinstimmung zwischen den beiden Seiten der gleichen Institution“ (Bourdieu 1993a: 19) die Anordnung, in der ein Gegenstand betrachtet wird und die ihn unmittelbar in bestimmten Zuschnitt, so und nicht anders erscheinen lässt. Diese unmittelbare (An)Erkennung „gehört nicht zu den expliziten Prinzipien, den Thesen, die man aufstellt und die verteidigt werden, sondern zum Handeln, zur Routine, zu den Dingen, die man halt tut und die man tut, weil es sich gehört und weil man sie immer getan hat“ (Bourdieu 2001: 129). Der Scholastiker beobachtet wie *man* eben beobachtet.⁸³ Gleichzeitig wird er zu einer Art Werkzeug dessen, was *man* (im *common sense*) zu beobachten meint.

Die scholastische Ansicht ist in diesem Sinne der Standpunkt des Theoretikers, „ein Standpunkt, der seinen Gegenstand schafft und der das diesem Gegenstand entsprechende Prinzip des Verstehens und Erklärens in sich selbst trägt“ (Bourdieu 2001: 125). Um zu begreifen, wie sie praktisch wirkt und was, wie zu tun ist, um scholastisch zu sehen, müssen wir sie also in zweifacher Perspektive betrachten: Zum einen als *Ansehen*, als gesellschaftlich eingebundener, im scholastischen Feld ort- und zeitspezifisch eingearbeiteter, individueller Vollzug, der aktiv schafft, konstruiert und sich in der Zeit ausfaltet. Zum anderen als die vergegenständlichte und verkörperte *Ansicht*, als innere und äußere soziale Konstruktionen, deren Geschichten sich im sinnlich-körperlichen Theoretiker kreuzen, als verzerrte Perspektive auf die Praxis, als Sortierung des theoretischen Feld, aber auch anerkannte Sprechweisen oder Versuchsanordnungen. In dieser doppelten Verfasstheit gewinnt sie ihre Realität und wird zum „scholastische(n) ‚Automatismus‘“ (Bourdieu 2001: 64).

3.2.3.2 Die scholastische Ansicht schreibt sich ein

Bourdieu geht also davon aus, dass sich das Subjekt die entsprechenden Fähigkeiten in der *shkolé* nicht definitorisch ‚einpaukt‘, sondern sich *im* theoretischen Tätig-Sein, d.h. in der Verwendung, Erfahrung und Gewöhnung der entsprechenden Praktiken, Äußerungen und Vorstellungen bestimmte Dispositionen aneignet, die dann „Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage“ (Bourdieu 1993c: 98) weiterer Tätigkeiten und Verhaltensweisen werden.⁸⁴ Bour-

⁸³ Implizit ist, dass der Wissenschaftler als männlich gedacht wird, schon in der berühmten Abbildung von Descartes *camera obscura* trägt er einen langen Bart.

⁸⁴ Je länger die Schulzeit währt, desto besser werden die scholastischen Dispositionen eingeübt. Für Bourdieu spielt die Schule eine zentrale Rolle, da sie risiko-, nutzen- und zweckfreien Lernraum darstellt, der Praktiken trainiert, die dann außerhalb dieses „Schutzraumes“ in allen Bereichen intellektueller Praxis zentral werden, der aber gleichzeitig darauf trainiert, die schulischen Praktiken – in einem Spiel von Aufforderung, Angebot und

dieu versucht diese Anordnung mit dem Begriff des Habitus zu fassen.⁸⁵ Es geht dabei nicht nur um einen bestimmten Denkmodus, sondern um einen Modus praktischer, körperliche Vollzüge und Zustände. Denn der *homo scholasticus* steht seiner feldspezifischen Umwelt nicht äußerlich gegenüber, sondern verhält sich in seiner Tätigkeit aktiv zu ihr. Er passt sich dem scholastischen Feld nicht nur als Milieu oder einem Pool von Anforderungen an, sondern erwirbt aktiv die Wahrnehmungs-, Verarbeitungs- und Handhabungsweisen, die ihm den angemessenen Umgang mit den theoretischen Dingen und ihrer Beschaffenheit ermöglichen und inkorporiert gleichzeitig die daran gebundenen Zwecke, Motive und Ziele. Wie ist also dieser Aneignungsprozess zu denken?

Für das Subjekt ist die Mußesituation ein Ort, an dem „man ernsthaft spielen und die spielerischen Dinge ernst nehmen kann“ (Bourdieu 1993b: 342): Das heißt, Problemstellungen können aus ihrem praktischen Kontext, also von ihrer Entstehungsgeschichte und ihren sozialen Wirkungen gelöst werden. In dieser losgelösten Form werden sie simuliert und angeeignet. So wird die Fähigkeit erworben, vom praktischen „Kontext losgelöste (*context free*) Praktiken oder Äußerungen“ (Bourdieu 1993b: 342) zu entwerfen, also zum unmittelbar Wahrgenommenen auf Distanz zu gehen, eigene Zweckmäßigkeiten zu bestimmen und Probleme aufzuwerfen, „nicht weil sie sich unter dem Druck der Umstände selbst stellen“ (Bourdieu 2001: 22), sondern zur Erprobung vielseitiger Lösungsverfahren.⁸⁶ Gerade im Erreichen einer gewissen Art von praktischer Virtuosität können die erlernten Praktiken in variablen Situationen zum Einsatz gebracht oder selbständig Problemstellungen und Lösungsverfahren entwickelt werden. Fähigkeiten, die in allen Bereichen intellektueller Praxis zentral sind.

Das Ernst nehmen von Spielerischem heißt aber nicht nur Praktiken anwenden zu lernen, sondern tatsächlich auch ernst zu nehmen, sich aktiv einzusetzen und spontan mitzumachen. (Er-

Druck - wirklich ernst zu nehmen (Holzkamp 1996 (posthum)).

Hinter dieser (sicherlich notwendigen) bildungspolitischen Aussage, verschwindet aber, dass auch die scholastischen Felder nur in der scholastischen Praxis hergestellt und wirksam werden.

⁸⁵ Der Begriff *Habitus* (lat.) bedeutet in der Übersetzung (erworbenes) Gehabe, äußere Erscheinung, Gestalt, Aussehen, Haltung, Benehmen. Die Bedeutung des Habitus-Konzeptes für die Bourdieusche Praxeologie, seine Besonderheiten und seine Funktionsweise wird in einem späteren Teil der Arbeit ausgeführt. Siehe dazu Kapitel 3.3. Theorie der Praxis als Praxis, S. 63 in dieser Arbeit.

⁸⁶ Die psychischen Werkzeuge verlagern sich erst im Entwicklungsverlauf nach innen. Erst in der praktischen Tätigkeit also im Gebrauch werden sie zum Bestandteil des psychischen Gesamtsystems, d.h. das Subjekt wendet sie auch auf sich selbst an, verinnerlicht und inkorporiert sie. Damit bedarf eine Operation nicht mehr des vermittelnden äußeren Werkzeugs. Z.B. benutzen Kinder, wenn sie das Rechnen lernen, zunächst beim Zählen die Finger und sprechen die Zahlwörter laut vor sich hin. Die vollzogenen Handlungen korrelieren mit ihren inneren Prozessen. D.h. es handelt sich nicht um ein Selbstgespräch, vielmehr spricht das Kind die Wörter, um das Denken richtig zu steuern. Es löst die innere Problemstellung durch den Gebrauch äußerer Zeichen. In ähnlicher Weise wie das Fingerrechnen vollzieht sich der Vorgang indem diese äußeren Operationen dem Kind in Fleisch und Blut übergehen. Das Rechnen wird zum Kopfrechnen, zu einer stummen, inneren Arithmetik (Wygotski 1977: 94).

folgreiches) Erfassen von (theoretischen) Problemstellung oder Situationen bedeutet, vollständig darin aufzugehen, von deren Ernsthaftigkeit und Bedeutsamkeit nicht nur geistig, sondern praktisch-körperlich – mit Haut und Haar – erfasst zu werden. Die scholastische Ansicht ist eine Art akademische Kunstfertigkeit, eine Antizipation und ein Verstehen der Sozialwelt, die immer auch über den Körper als Aneignungsfläche funktioniert. Sie fügt den Akteur spontan ins akademische Spiel ein und gibt dem Umgang mit den beforschten Personengruppen, aber auch dem Verhalten in der universitären Diskussion und Präsentation, eine gewisse Zwangsläufigkeit. Das gilt nach Bourdieu sogar für Praktiken, die „mit dem gleichermaßen trügerischen Schein freier Improvisation versehen [sind], wie der *Bluff* oder die *Verführung*“, die z.B. auf akademischen Kongressen virtuos zu beherrschen sind und „mit allen Doppeldeutigkeiten und unterschwelligem Bedeutungen der körperlichen und verbalen Symbolik spielen, um derart zweideutige, folglich beim geringsten Anzeichen von Rückzug und Ablehnung widerrufbare Verhaltensweisen zu erzeugen“ (Bourdieu 1976b: 143).⁸⁷

Eine partikuläre (schulische, scholastische) Herangehens- und Umgangsweise wird in diesem Prozess derartig selbstverständlich, dass sie gar nicht anders vorstellbar oder machbar ist.

Im akademischen Betrieb gut zu Recht kommen heißt, in einer Art und Weise zu lernen und zu arbeiten, die von der Institution (ob Schule oder Universität) gesetzt ist, und damit aktiver Teil der gängigen Wissenschaftskultur und Tradition zu werden. Ohne dass sich der Einzelne darüber bewusst ist (oder sein muss), wird nicht nur Wissen vermittelt oder angeeignet, sondern gleichzeitig die implizierten Stile, Meinungen und Urteile.

Es handelt sich um „kanonische Autoren und Texte in subtiler Rangordnung [...], aus historisch begründeten Debatten entstanden, durch akademische Reproduktion perpetuierte Problemstellungen; immer wiederkehrende, oft zu antithetischen Begriffspaaren gebündelte Grundgegensätze [...]; Begriffe, die, obschon scheinbar universell gültig, stets an ein räumlich und zeitlich situiertes semantisches Feld und daher an eine Arena gebunden sind, deren Ausmaße oft mit den Grenzen einer Sprache und einer Nation zusammenfallen; mehr oder weniger verstümmelte und verknöcherte Theorien, Opfer der Routine einer akademischen Überlieferung, die nur verewigt, indem sie zugleich enthistorisiert und entwirklicht.“ (Bourdieu 2001: 42/43)

Die Tätigkeit in der scholastischen Situation bedeutet also *mit und durch* die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten und Fähigkeiten, Ein- und Anpassung zu vollziehen. Es werden unzählige, kontingente Praktiken generiert, die sich aber in einem Korridor möglicher Verhaltensweisen entfalten. Damit stellen sie gleichzeitig „ein Verfahren des symbolischen In-Ordnung-Bringens oder des Erhalts der symbolischen Ordnung“ (Bourdieu 1992: 104) dar.⁸⁸

⁸⁷ Siehe dazu Kapitel 3.3.3 Der Habitus als Erzeugungsprinzip von Praxis, S. 79 in dieser Arbeit.

⁸⁸ „Formen *setzen* heißt, Handlungsweise und äußerliche Handlungsform zur praktischen Verneinung des Hand-

Da in der scholastischen Situation im „Modus des ‚Tun als ob‘“ (Bourdieu 2001: 23) operiert wird, d.h. es sich bei den Vollzügen um eine Art Simulation handelt, die vollständig vom lebenspraktischen Kontext gelöst sind, wird in der Aneignung gleichzeitig die reale praktische Distanz zwischen abstraktem Tätigkeitsvollzug und der Erfahrung praktischer Eingebundenheit vollzogen. Das Subjekt vollzieht ein Tun, das nicht sozial erlebt und nicht sozial kommuniziert, ohne diese praktische Realität zu ersehen, zu vermissen oder zu begehren ist. Der Scholastiker ist nicht nur von der Alltagswelt befreit, sondern der Zusammenhang auch „virtuell verstümmelt“ (Bourdieu 2001: 25) also in der Realität der Wissenschaftler aufgelöst. In der gelebten Distanz ist die Trennung anerkannt. Je höher die Motivation für dieses Tun, desto höher die Affirmation des Vollzugsrahmens, das heißt, desto eindringlicher der Versuch, diese sozial neutrale, körperlose (Arbeits)Atmosphäre aufrechtzuerhalten, die ermöglicht, sich (angeblich) auf die Sache zu konzentrieren und die eigene oder fremde Alltagspraxis als Nebensächlichlichkeit auszublenden. Die Distanzierung von der Lebens- und Alltagspraxis vollzieht sich also *im Akt* der Theoriebildung.⁸⁹

Einerseits sind die scholastischen Fähigkeiten und Einstellungen nach Bourdieu die Voraussetzung für die Entwicklung von Kreativität und Reflexionsfähigkeit.⁹⁰ Sie können als Grundlage für erfolgreiches Weiterkommen im scholastischen Universum im Sinne eines kognitiven Aneignens und symbolischen Konstruierens betrachtet werden.

Andererseits impliziert diese Freistellung von alltäglichen Nöten und Erfordernissen die „Ignoranz nicht nur dessen, was sich in der praktischen Welt zuträgt [...], und genauer gesagt im Bereich der polis und der Politik, sondern auch dessen, was es schlicht und einfach heißt, in dieser Welt zu existieren: Sie impliziert vor allem die [...] Ignoranz dieser Ignoranz und der ökonomischen und sozialen Bedingungen ihrer Möglichkeit.“ (Bourdieu 2001: 24/25)⁹¹

lungsinhalts und der in ihm möglicherweise verborgenen Gewalt zu machen.“ (Bourdieu 1993c: 230) Das Beispiel der Schule dient wieder der Verdeutlichung: Die Institutionalisierung des Lernens in Formen, die an der Sozialrealität und dem Lebensstil der gesellschaftlichen Eliten ausgerichtet ist, blendet differierende Sozialpositionen und Lebensstile aus und lässt sie in Normierung verschwinden. Der gleichzeitige Disziplinierungseffekt entsteht, weil niedrigere Klassenlagen mit der Eingliederung in diese normierten Ziel- und Zwecksetzungen der Schule Distanz zu sich selbst und ihrer eigenen Klassenlage herstellen.

⁸⁹ Wie Thomas Barfuss herausarbeitet, erhält Ironie bei der Einpassung in neoliberale Konsumformen eine zunehmende Rolle. Ironie verschafft dem Konsum eine subversive, distanzierte Note und ermöglicht es, gerade in der Demonstration von Distanz zur eigenen und gesellschaftlichen Praxis sich Konsumweisen, Körperkult, Labeling usw. zu zelebrieren, ohne ganz davongetragen zu werden oder dies aktiv eingestehen zu müssen.

⁹⁰ Klaus Holzkamp geht vielmehr davon aus, dass der gesellschaftliche (Leistungs- und Konkurrenz-) Druck in schulische Formen übersetzt wird und die Handlungsmöglichkeiten der Kinder einschränkt, anstatt sie zu erweitern. Die Schule in ihrer aktuellen Verfasstheit ist für ihn mehr *Lernhindernis*, d.h. Beschneidung kindlicher Entwicklungsfähigkeit von Kreativität, praktischer Kompetenz und Reflexionsfähigkeit (vgl. Holzkamp 1996 (posthum)). Der Fokus seiner bildungspolitischen Intervention ist deshalb die *Veränderung* von gesellschaftlichen Formen des Lernens, wobei Bourdieus Anliegen vor allem die gleichberechtigte und klassendurchlässige Einbindung in schulische Institutionen darstellt.

⁹¹ „Dieser Bildungsdünkel verdankt seinen Erfolg der Tatsache, dass er den Bewohnern der scholastischen Universen eine vollendete ‚Theodizee ihres Privilegs‘ bietet: eine absolute Rechtfertigung jener Form von Ge-

Damit geht das Gefühl der eigenen intellektuellen Überlegenheit und der Angemessenheit eigener sozialer Privilegierung einher.

All diese Aspekte schließen sich in der scholastischen Ansicht zu einem „kultivierte(n) oder gebildete(n) Habitus“ (Bourdieu 1993a: 19) zusammen, der eine Voraussetzung für das Ergreifen einer theoretischen Profession darstellt. Nur so kann sich der *homo scholasticus* im Feld entsprechend geschult bewähren. Neu Eintretende ins Feld müssen dabei einen Habitus mitbringen, „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“ (Bourdieu 1997b: 120 zit. nach Gebauer, Krais 2002: 61f.).

3.3 Theorie der Praxis als Praxis

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

(FT 11)

Die Betrachtung des gegenwärtigen und geschichtlichen Erzeugungsprozesses der scholastischen Ansicht fördert die sozialen Bedingungen der Möglichkeit zu Tage, die sie begünstigen und legitimieren. Das ihr zu Grunde liegende soziale (Herrschafts-) Verhältnis verschwindet und tritt als Feldrealität auf, die als praktische Anforderungen an das Subjekt vom Habitus inkorporiert und dispositionell eingearbeitet werden. In diesem Sinne gelingt es Bourdieu aus der Eigengesetzlichkeit der scholastischen Felder zu rekonstruieren, wie sich herrschaftliche Arbeitsteilung in der scholastischen Ansicht praktisch reproduziert und wie sie gleichzeitig hinter gesellschaftlicher Verdrängung, geschichtlicher Verallgemeinerung und sozialer Neutralisierung verschwindet. Durch die abgleichende Verzahnung von Habitus und Feld in der scholastischen Ansicht wird sie unsichtbar.

Deshalb neigt der Scholastiker – als Einzelner, aber auch als sozialer Ort der Theorieproduktion – dazu, „am Gegenstand den Grundlagen seiner eigenen Beziehung zu ihm die größte Wichtigkeit beizumessen“ (Bourdieu 1976b: 142), also in der Theoriebildung den scholastischen Standpunkt für die gesamte gesellschaftliche Praxis zu verallgemeinern. Diese Verall-

schichtsvergessenheit und von Vergessenheit der gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit der scholastischen Vernunft, die der universalistische Humanismus Kantscher Tradition mit den desillusionierten Propheten der ‚Seinsvergessenheit‘ teilt, so viel auch immer ihn scheinbar von jenen trennt.“ (Bourdieu 2001: 37)

gemeinerung ignoriert die „Differenz zwischen der gewöhnlichen Welt und der theoretischen Welt“ (Bourdieu 2001: 65) die sich daraus ergibt, dass „der Wissenschaftler sich angesichts der Situation und der Verhaltensweisen, die er beobachtet und analysiert, nicht in der Position eines agierenden, in der Aktion, in dem Spiel und seinen Einsätzen involvierten Akteur befindet“ (Bourdieu 2001: 71).⁹² In der Beobachtung zieht er sich zurück, analysiert, beschreibt und scheidet notgedrungen aus ihr aus: Ohne diese Differenz wahrzunehmen, setzt der Scholastiker gewissermaßen automatisch sein intellektuelles Selbstverständnis „an die Stelle des praktischen Verhältnisses zur Praxis“ (Bourdieu 1993c: 65). Der Scholastiker betätigt sich in seinem Selbstbild ohne die niederen Interessen und Zwänge des Alltagsgeschehens als geschichtsloses und ungesellschaftliches Einzelwesen im praktischen Vakuum. Aus der typisch intellektuellen Sozialerfahrung gespeist, ist für ihn seine Tätigkeit ein körperloser Reflexionsvorgang, der maßgeblich darauf gerichtet ist zu planen und zu kalkulieren, zu entwerfen und zu erfinden. Indem er

„sein denkendes Denken in den Kopf agierender Akteure steckt, gibt der Forscher die Welt, wie er sie reflektiert, für die Welt aus, die sich denen darstellt, die nicht die Muße (oder den Wunsch) haben, sich von ihr zurückzuziehen, um über sie nachzudenken; zur Grundlage ihrer Praktiken, [...] erhebt er seine eigenen spontanen oder ausgefeilten Vorstellungen oder, schlimmer noch, die Modelle, die er [...] konstruieren musste, um von ihren Praktiken zu berichten.“ (Bourdieu 2001: 67)

Dieser unreflektierte Transfer ist folgenschwer und setzt die beobachtete Sozialpraxis „einer tief greifenden Veränderung aus, die bis zur völligen, *unbemerkt bleibenden Zerstörung* gehen kann“ (Bourdieu 1993b: 349).

Deshalb geht es darum eine „Theorie der Praxis als Praxis“ (Bourdieu 1993c: 97) zu konzipieren, die jenseits dieser intellektualistischen Verzerrung liegt. Sie wahrzunehmen und zu thematisieren ist für Bourdieu die Voraussetzung eines „epistemologischen Bruchs, der zugleich ein sozialer ist“ (Bourdieu 1993c: 52). Seine Praxeologie gewinnt dabei einen analytischen Zugriff auf das Praktische, indem die scholastische Ansicht bzw. deren Niederschlag in gegenwärtigen Sozialtheorien als Kontrastfolie für die eigene Annäherung verwendet wird.⁹³ So soll der erkenntnistheoretischen Prekarität von Praxis Rechnung getragen werden, über die es

⁹² „Auch hier ist die Veränderung der Praxistheorie, die die theoretische Reflexion über die theoretische Ansicht und die praktische Ansicht und den wesentlichen Unterschied, der sie beide trennt, nach sich zieht, nicht bloß eine spekulative: Sie geht mit einer grundlegenden Veränderung der praktischen Forschungsverfahren und mit durchaus greifbarem wissenschaftlichem Nutzen einher.“ (Bourdieu 1993b: 347)

⁹³ Dies ist nicht als theoretischer Trick zu verstehen, sondern basiert auf der doppelten Ambivalenz von Theorie: Zum einen ist sie als Theorie Praxis, d.h. sie ist gleichzeitig Resultat und Voraussetzung eines abgespaltenen, eigenständigen Feldes und der damit verbundenen sozialen Spaltung. Zum anderen spaltet sie sich als „scholastische Ansicht“ tatsächlich in Bipolaritäten: in Theorie und Praxis, reines Denken und Lebenswelt usw. und stellt sich auf eine Seite (Bourdieu 2001: 21-26). Siehe dazu zum historischen Ausdifferenzierungsprozess das Kapitel 3.2.2 Die theoretische Praxis und die historische Enthistorisierung, S. 46 in dieser Arbeit.

nicht leicht ist, „anders als negativ zu reden“ (Bourdieu 1993c: 147). In einer „Umkehrung des Blicks“ (Bourdieu 2001: 71) soll genau das wieder eingeholt werden, was stillschweigend zur Nebensache erklärt wird, um daraus den praxeologischen Standpunkt zu gewinnen. Um die begriffs-strategischen Einsatzpunkte bzw. Fragestellungen seiner Praxeologie deutlich zu machen, soll dieser Entwicklungsgang im Folgenden nachvollzogen werden.

3.3.1 Die Praxeologie – ein Standpunktwechsel

Das, was zumeist Theorie-Praxis-Problem genannt wird, ist nach Bourdieu eigentlich ein Theorie-Theorie-Problem: Denn die scholastische Ansicht widmet sich der gesellschaftlichen Praxis in ihrer Besonderheit gar nicht, sondern ihr geht es um Verallgemeinerung, Quantifizierung und zeitliche Fixierung, um ihre Einpassung in Modelle, die die praktischen Qualitäten, vor allem die körperlich-zeitliche Bindung sozialer Praxis, fast zwangsläufig unsichtbar machen.

„Indem der Wissenschaftler postuliert, dass das objektive Modell, wie man es durch Reduzieren des Polythetischen aufs Monothetische, der enttotalisierten und unumkehrbaren Aufeinanderfolge auf die völlig reversible Totalität erlangt, das immanente Gesetz der Praxis, die unsichtbare Grundlage der beobachteten Bewegung sei, reduziert er die Handelnden auf den Status von Automaten oder trägen Körpern, die von obskuren Mechanismen auf Ziele hinbewegt werden, von denen sie selbst nichts wissen.“ (Bourdieu 1993c: 180f.)

Der wirkliche Mensch, der „praktische(n) Raum“ (Bourdieu 1976b: 141) und die „praktische Zeit“ (Bourdieu 1993c: 148), die Offenheit, Dynamik und Widersprüchlichkeit sozialer Kämpfe und Aushandlungsprozesse werden synchronisiert und verschwinden hinter gesetzten Zwangsläufigkeiten, die stillschweigend als das Wirkungsprinzip sozialer Praxis angenommen werden. In der entworfenen „Sozialmechanik“ (Bourdieu 1993c: 181), die ihre (Raum-Zeit)Wirkungen wegrationalisiert und sozial still stellt, wird die Prozesshaftigkeit und Dynamik sozialer Praxis unsichtbar.⁹⁴ Diese linearisierte Perspektive – wie in der Zentralperspektive idealtypisch vorgeführt – „reduziert die sinnliche wahrnehmbare Vielfalt auf die wohlgeordnete Einheit einer Synthese [...]“ (Bourdieu 2001: 35) und unterwirft die praktische Realität gewissermaßen einer logischen und systematischen Ordnung. Sie wird zum bloßen Anwendungsfall von theoretischen Gesetzmäßigkeiten, die der Scholastiker nur noch ablesen muss:⁹⁵ entweder als authentische Primärerfahrung oder als objektive Struktur. Seine „Stel-

⁹⁴ Siehe dazu die Kritik an Feuerbachs Geschichtskonzeption Kapitel 2.3.6 Der wirkliche Mensch und das ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, S. 34 in dieser Arbeit.

⁹⁵ Die Abstraktion durch den gesetzten Rahmen, die implizite Vorsortierung, Vorgruppierung oder Vorklassifizierung des Untersuchungsgegenstands und die damit einhergehende Zurichtung des Beobachteten verschwinden hinter der Annahme der eigenen Neutralität und Souveränität.

lung als Dechiffreur und Interpret“ lässt ihn dann „zu einer hermeneutischen Repräsentation der gesellschaftlichen Praxisformen neigen [...] die dazu führt, alle gesellschaftlichen Beziehungen als solche auf Kommunikation und alle Interaktion auf symbolische Tauschbeziehungen zu reduzieren“ (Bourdieu 1976b: 140f.). Die Frage des Verständnisses sozialer Praxis wird damit zur Frage nach der richtigen Lesart, zur isolierten Methodenfrage und thematisiert nicht, dass sie in der theoretischen Praxis immer erst als Gegenstand konstruiert wird. So wird die scholastische Ansicht zu einer „Abstraktion, die von sich selbst als Abstraktion nichts weiß“ (Bourdieu, Wacquant 1996: 260) und den Scholastiker zwangsläufig übersehen lässt, dass die gesellschaftliche Praxis *in actu*, also im Vollzug, spezifische Eigentümlichkeiten aufweist (vgl. Bourdieu 1993c: 147-180).

Das Anliegen der Bourdieuschen Praxeologie ist demgegenüber gerade diese „spezifische Logik der Praxis“ (Bourdieu 1993b: 346), also die historisch-konkrete Sozialpraxis der tätigen Subjekte und ihre Vollzugsrealität zu verstehen. Zu diesem Zweck muss der Praxeologe die Trennung von der Sozialpraxis zur Kenntnis nehmen und in einem im wörtlichen Sinne *selbstbewussten* Akt „den Praxisstandpunkt“ (Bourdieu 1993b: 346) einnehmen. Das heißt, er muss den Versuch unternehmen, den praxisneutralen Standpunkt des Scholastikers zu verlassen und sich aktiv an den Ort des involvierten sozialen Praktikers (zurück) zu begeben. Explizit an die Feuerbachthesen anschließend heißt dies für Bourdieu,

„sich in das praktische Verhältnis zur Welt *hineinzusetzen*, in jene beschäftigte und geschäftige Gegenwart auf der Welt, durch welche die Welt ihre Gegenwartigkeit mit ihren Dringlichkeiten aufzwingt, mit den Dingen, die gesagt oder getan werden müssen, die dazu da sind, gesagt oder getan zu werden, und die die Worte und Gebärden unmittelbar beherrschen, ohne sich jemals wie ein Schauspiel zu entfalten“ (Bourdieu 1993c: 97).

Es gilt also mit zu bedenken, was die scholastische Ansicht systematisch ausklammert: Im Augenblick der Erzeugung und in der Gegenwart des Vollzuges sind die Praktiken nach Bourdieu gerade nicht abgeschlossen, sondern „mit der Existenz wenigstens subjektiver Ungewissheiten und Unbestimmtheiten verbunden“ (Bourdieu 1993b: 349). Die beobachteten Praktiken stellen sich zwar rückblickend als lineare Abfolge dar, die als Ursache und Wirkung deutbar sind, in ihrer Bindung an das soziale Subjekt könnten sie aber potenziell immer auch anders sein.

„[G]efangen von dem, um was es geht, völlig gegenwärtig in der Gegenwart und in den praktischen Funktionen, die sie in dieser in Gestalt objektiver Möglichkeiten entdeckt, schließt die Praxis den Rekurs auf sich selbst (d.h. auf die Vergangenheit) aus, da sie nichts von den sie beherrschenden Prinzipien und den Möglichkeiten weiß, die sie in sich trägt und nur entdecken kann, indem sie sie ausagiert, d.h. in der Zeit entfaltet.“ (Bourdieu 1993c: 167)

Um gesellschaftliche Praxis verständlich zu machen gelte es, diese Unumkehrbarkeit der Zeit, aber auch ihre Dynamik wieder einzuführen, die in der scholastischen Ansicht konfisziert ist. Das Vollzugssubjekt ist immer in ein unumkehrbares Ablaufgeschehen eingebunden, das total ist, d.h. als soziales Geschehen faktisch stattfindet und sich unaufhörlich als sein gesellschaftlicher Bezugskontext fortsetzt bzw. neue Problemstellungen aufwirft. Die „praktische Zeit“ des Vollzugssubjekts ist gerade nicht linear, sondern besteht „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“ (Bourdieu 1993c: 154). Der Raum seiner gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten stellt sich dem Vollzugssubjekt – je nach sozialer Position – unterschiedlich dar. Seine sozialen Vollzüge sind innerhalb der sozialen Beziehungskonstellationen, in der sie ablaufen, immer auf die Handhabung von etwas gerichtet, setzen sich in Bezug zu Dingen, Menschen oder zu sich Selbst, ohne immer bewusst Zweck gebunden zu sein. Da die gesellschaftliche Praxis verlangt, sich ständig zu ihr ins Verhältnis zu setzen und mit sozialen Konflikten und Widersprüchen umzugehen, steht der Einzelne in seiner sozialen Eingebundenheit und Situiertheit in gesellschaftliche Kräfteverhältnisse unter ständigem Handlungsdruck, was zumeist Abwarten, Innehalten oder sich Entziehen als Handlungsalternative ausschließt. Unter praktischen Bedingungen ist es gar nicht möglich, Distanz zu gewinnen, rationale Entscheidungen zu treffen oder die sozialen Faktoren zu reflektieren, die für die jeweilige Praktik relevant sind. Dem praktisch Involvierten stellen sich zumeist die Fragen gar nicht, die sich aus der Distanz ergeben, sondern sein praktisches Streben ist auf die unmittelbare Funktionalität und soziale Angemessenheit seiner Praktiken orientiert. Er fasst nicht begrifflich, sondern er begreift, um tätig sein zu können.

Sich in die gesellschaftliche Praxis hineinzusetzen heißt aber nach Bourdieu nicht, sich ihr im Verstehen gleichzumachen oder sich ihr anzudienen, sondern „*auf dem Papier* die Welt der real beobachteten oder potenziell beobachtbaren Praktiken“ (Bourdieu 1993c: 183) darstellbar zu machen und damit verstehen zu können. Anstatt der gesellschaftlichen Praxis von außen eine theoretische Zwangsjacke anzulegen, versucht die Praxeologie ihr „generative[s] Erzeugungsprinzip“ (Bourdieu 1976b: 148) zu entschlüsseln, den *Habitus*⁹⁶. „Indem sie das, was die Praktiken von innen steuert, außerhalb, in der Objektivität, in Form beherrschbarer Grundsätze erzeugt“ ermöglicht sie so eine „echte *Bewusstwerdung* [...]“, mit der man die

⁹⁶ Der Begriff *Habitus* (lat.) steht primär in der Tradition von Aristoteles und von Thomas von Aquin, der den aristotelischen Rückgang auf praktisch-körperlichen Erfahrung und Gewöhnung bei der Betrachtung menschlicher Tätigkeit wieder aufgreift. Bourdieu schließt mit diesem Begriff an Erwin Panofsky an, der ihn aus der Scholastik übernimmt und entwickelt ihn kritisch weiter (vgl. Gebauer, Krais 2002: 26-30).

praktischen Grundsätze symbolisch meistern kann“ (Bourdieu 1993c: 187). Das Verstehen von Praxis ist also immer ein aktiver und sich beteiligender Konstruktionsakt. „Entsprechend dem von Marx in den *Feuerbachthesen* entworfenen Programm soll der Habitusbegriff eine materialistische Erkenntnistheorie möglich machen, die die Idee, dass alle Erkenntnis, die naive wie die wissenschaftliche, eine Konstruktionsarbeit voraussetzt, nicht dem Idealismus überlässt“ (Bourdieu, Wacquant 1996: 154).

Gleichzeitig müsse sich der Praxeologe aber im Klaren darüber sein, dass er die Differenz zwischen theoretischer und praktischer Logik nicht einholen oder vollständig überbrücken kann. Historische und gegenwärtige Praxisprozesse behalten immer eine „Undurchschaubarkeit“, die daher rührt,

„dass die menschlichen Handlungen das nicht zufällig und doch auch niemals rational gemeisterte Produkt unzähliger sich selbst durchsichtiger Begegnungen zwischen geschichtlich hervorgebrachten Habitus und sozialen Welten (vor allem Feldern) sind, in denen sie, eingeengt freilich durch die Struktur dieser Welten, ihr Potential entfalten.“ (Bourdieu 2001: 149)⁹⁷

Die Wirklichkeit bleibt also dem Hier und Jetzt der Praxis vorbehalten, ihre einstige Dynamik, d.h. die Verflechtung von fortschreitender Zeit und gesellschaftlichem Praxisvollzug ist unwiderruflich vergangen und bleibt singular. Im Vollzug ist die Praxis kontingent und in ihrem Ausgang offen, in der Betrachtung ist sie immer schon vollzogen und (geschichtliches) Resultat. Das schließen dieser Lücke ist ein (praktischer) Konstruktionsakt, der im wörtlichen Sinne Praxis in ihrer Eigentümlichkeit *rekonstruiert*⁹⁸, also Relationen *wiederherstellt*, die in der Zeit verloren gegangen sind, aber ohne die gesellschaftliche Praxis dabei ihres unbestimmten Charakters zu berauben. Diese Herangehensweise lebt

„von der Überzeugung, dass sich die innerste Logik der sozialen Welt nur erfassen lässt, wenn man ganz in die Besonderheiten einer empirischen, in der Geschichte räumlich und zeitlich bestimmbaren Realität eindringt, aber nur um sie als „besonderen Fall des Möglichen“ zu konstruieren, wie Gaston Bachelard das nannte, also als Einzelfall in einem unendlichen Universum von möglichen Konfigurationen.“ (Bourdieu 1998: 14)

⁹⁷ „Aus dieser doppelten Bedingtheit empfängt das Handeln seine spezifisch historische Logik, ein Zwischen- ding zwischen der logischen Vernunft von ‚Vernunftwahrheiten‘ und der reinen Kontingenz ‚faktischer Wahrheiten‘, das sich nicht ableiten, aber einsehen lässt oder sogar zwingend ergibt.“ (Bourdieu 2001: 148f.).

⁹⁸ *construere* (lat.) hat neben erbauen auch die Bedeutung von verbinden.

3.3.2 Die Praxeologie – Jenseits der Dualismen

Der „intellektualistische *bias*“ (Wacquant 1996a: 67)⁹⁹, der durch die Einbeziehung des intellektuellen Selbstverständnisses in die beobachtete Praxis und der damit einhergehenden Missachtung eigener Theoretisierungseffekte erzeugt wird, setzt sich – so Bourdieus Diagnose – in den aktuellen Sozialtheorien fort. An die polare Sortierung des theoretischen Feldes gebunden, lassen sie die gesellschaftliche Praxis zumeist in dualen Frontstellungen verschwinden, die eine jeweils spezifische Verabsolutierungstendenz beinhalten¹⁰⁰: Es sind die gleichen Gegensätze, die schon in den Feuerbachthesen kritisiert werden und immer noch tief in Philosophie und Sozialwissenschaft verankert und sozial wirkungsmächtig sind: Subjekt gegen Objekt, Individuum gegen Gesellschaft, Körper gegen Geist, Sein gegen Bewusstsein usw.. Vielmehr ist nach Bourdieu vom „Primat der Relationen“ (Bourdieu 1998: Vorwort) auszugehen. Bourdieu reformuliert die in den Feuerbachthesen explizierten Problemstellungen im Kontext aktueller Sozialtheorien und bestimmt in dieser Reflexion die analytischen Lücken, vor deren Hintergrund die Einsatzpunkte seines Habitus-Konzepts deutlich werden.

3.3.2.1 Der Habitus und *seine* Gesellschaft

Subjektivistische Theorien betrachten nahezu ausschließlich subjektive Erscheinungen (Wahrnehmungen, Bewusstseinszustände, Absichten, kognitive Repräsentationen etc.), wie sie den Alltagserfahrungen konkreter Individuen unmittelbar gegeben sind. Sie gehen von der subjektiven Intentionalität der gesellschaftlichen Praxis aus. In diesem Verständnis wird gesellschaftliche Praxis z.B. von einem kalkulierenden Utilitaristen vollzogen, der im Vollüber-

⁹⁹ *Bias* ist ein aus dem englischen kommender Ausdruck, der die verschiedenen Nuancen der scholastischen Ansicht, d.h. der Art und Weise des Blicks, anschaulich macht. Er bedeutet: Befangenheit, Voreingenommenheit (innere Einstellung), Einseitigkeit, Ausrichtung (Richtung), Hang, Neigung, Vorliebe (Begehrens-Seite, was man sich ansehen *will*), Verzerrung (Perspektive).

¹⁰⁰ Zur Erläuterung der Bourdieuschen Praxeologie wird oft sein Anliegen zitiert, den Dualismus von Subjektivismus und Objektivismus zu überwinden. Meiner Ansicht nach liegt seine zentrale Unterscheidung zwischen scholastischen Theorien und praxeologischen Ansätzen. In *Entwurf einer Theorie der Praxis* und in *Sozialer Sinn* verharret er sehr ausführlich bei der klassischen sozialtheoretischen Gegenüberstellung von Objektivismus und Subjektivismus. In *Meditationen* ist dieser Dualismus nur als ein Bestandteil einer großen Menge von Theorien, die maßgeblich als rationalistisch, intellektualistisch (scholastisch) oder praxeologisch ausgezeichnet werden. Er bezieht sich dabei (neben den Feuerbachthesen) auf die „Philosophen der Alltagssprache“ (Bourdieu 2001: 44f.) wie Wittgenstein, auf Heidegger (trotz grundlegender Kritik: Vgl. Bourdieu 1976a) und den amerikanischen Pragmatismus.

Auf der intellektualistischen Seite behält er die Leitdifferenz subjektivistisch versus objektivistisch bei und betrachtet in dieser Gegenüberstellung auf der Subjektivismussseite u.a. die Ethnomethodologie, die interaktionistische Soziologie, die utilitaristische Handlungstheorie, die Handlungssoziologie von A. Touraine, die Freiheitsphilosophie Sartres, die Sozialphänomenologie (Hauptvertreter: A. Schütz im Anschluss an die Phänomenologie E. Husserls) auf der Objektivismussseite die Linguistik F. de Saussures, die anthropologische Ethnologie von C. Lévi-Strauss, den Durkheimschen *homo sociologicus*, den „Strukturmarxismus“ [L.](#) Althusser. Seine Darstellungen sind nicht als umfassende Rezeptionen, sondern in ihrer Funktion als Kontrastierung zu betrachten.

blick über sich und die ihn betreffenden Realitätsaspekte seine Zweck-Mittel-Abwägungen trifft oder von einem rationalen Individuum, das auf Grundlage subjektiver Norm- und Wertvorstellungen seine Entscheidungen trifft. Bourdieu hält dem Intentionalismus entgegen, 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“ (Bourdieu 1993c: 93). Das heißt, das Individuum ist immer schon in einen historischen Praxisprozess eingebunden und von seiner gesellschaftlichen Verfasstheit nicht zu abstrahieren. Gibt man aber dem individuellen Tun den (analytischen) Vorrang, wird Gesellschaft zwangsläufig zum monokausalen Ergebnis von (Willens)Entscheidungen intentional handelnder, autonomer Individuen, wie z.B. in gesellschaftlichen Vertragstheorien. Die praktische Gewordenheit von Gesellschaft wird zur chronologischen Ausfaltung einer Ursache-Wirkungs-Kette, zur bloßen Summe von in sich geschlossenen Einzelhandlungen, von subjektiven Erfahrungen und Eindrücken. Warum zu einer bestimmten Zeit bestimmte Entscheidungen getroffen werden, wie sich die subjektiven „Inseln“ zueinander verhalten und warum sie sich wie gesellschaftlich vernetzen und aufeinander beziehen, ist hier systematisch unterbestimmt, wenn sie nicht zu ihren sozialen Anwendungsbedingungen, den Wissensordnungen und der Sozialwelt als Gesamtkomplex ins Verhältnis gebracht werden. Dass jede Praktik sich als Aspekt einer historisch-spezifischen Gesellschaftsformation vollzieht, der bestimmte Formen von Legitimitätsbestimmung und Macht implizit sind, bleibt unentdeckt.

Der Objektivismus löst nach Bourdieu dieses Problem nicht, obwohl er auf diese übersubjektiven Strukturen (ökonomische, sprachliche, soziokulturelle etc.) fokussiert, denn er behält die Trennung von Individuum und Gesellschaft, von Struktur und Handlung bei. Der Fehlschluss jedes Objektivismus besteht darin, „die von der Wissenschaft konstruierten Objekte wie ‚Kultur‘, ‚Struktur‘, ‚soziale Klassen‘, ‚Produktionsweisen‘ usw. wie autonome Realitäten zu behandeln, denen gesellschaftliche Wirksamkeit eignet und die in der Lage sind, zu handeln als verantwortliche Subjekte historischer Aktionen oder als Macht, die fähig ist, auf die Praxis Zwang auszuüben“ (Bourdieu 1976b: 159).

Idealtypisch ist diese Herangehensweise am Durkheimschen *homo sociologicus* nachzuvollziehen, der als eine Art Spiegelbild des zweckrationalen Handlungssubjekts das Soziale wieder als rein äußerliche Umgebung des Subjekts betrachtet, die ihm „nur von außen, als *faits accomplis*“ (Bourdieu 1976b: 147) gegenübersteht. Nach Durkheim ist sie von „transzendenten und beständiger Existenz“ und zwingt das Subjekt zur „gehorsamen Befolgung von Normen“ (Durkheim 1965: 110). Die Subjektivität der sozialen Akteure wird dann entweder –

wie beim *homo sociologicus* – völlig substituiert oder – wie im Strukturalismus – zur bloß nebensächlichen Restgröße. Ihr Handeln wird als „*Ausübung/Ausführung*“ (Bourdieu 1976b: 159) betrachtet, was die individuellen Praxisvollzüge, „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“ (Bourdieu 1993c: 62).

Bourdieu versucht sich mit seinem Habitus-Konzept jenseits der sozial(wissenschaftlich) wirkungsmächtigen Gegenüberstellungen wie Individuum/Gesellschaft, individuell/kollektiv zu bewegen. Denn

„wer Individualität und Kollektivität zu Gegensätzen macht, bloß um den Rechtsanspruch des schöpferischen Individuums und das Mysterium des Einzelwerks wahren zu können, begibt sich der Möglichkeit, im Zentrum des Individuellen selber Kollektives zu entdecken; Kollektives in Form von Kultur – im Subjektiven Sinn des Wortes ‚cultivation‘ oder ‚Bildung‘ oder, nach Erwin Panofskys Sprachgebrauch, im Sinne des ‚*Habitus*‘, der den Künstler mit der Kollektivität und seinem Zeitalter verbindet und, ohne dass dieser es merkte, seinen anscheinend noch so einzigartigen Projekten Richtung und Ziel weist.“ (Bourdieu 1974: 132)

Vom Habitus zu sprechen heißt für Bourdieu festzuhalten, dass alles Individuelle, Persönliche oder Subjektive immer sozial und kollektiv verfasst ist. Der soziale Akteur, seine individuellen Vollzüge und seine Subjektivität werden dabei aber nicht einfach substituiert. Vielmehr verabschiedet sich Bourdieu vom autonomen und atomisierten Individuum, ohne sich dabei vom Subjekt (*agent*) abzuwenden¹⁰¹: Er thematisiert den praktisch-menschlichen Lebensprozess als individuell vollzogen, nimmt aber gleichzeitig das Subjekt als radikal vergesellschaftet an.

Der Habitus ist nach Bourdieu ein „sozial konstituiertes System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das durch Praxis erworben wird und konstant auf praktische Funktionen ausgerichtet ist“ (Bourdieu, Wacquant 1996: 154). Der Begriff versucht in Erinnerung zu rufen, dass

„entgegen der auf Diskontinuität und Aktualität fixierten Sicht, die die Bewusstseinsphilosophie (paradigmatische bei Descartes) mit den mechanistischen Philosophien (und ihrem Gegensatzpaar Reiz-Reaktion) teilen, die Vergangenheit in den Dispositionen, die sich hervor gebracht hat, präsent und wirksam bleibt.“ (Bourdieu 2001: 82)

¹⁰¹ Im Deutschen gibt es keine angemessene Übersetzung für das französische *agent*, das zumeist mit dem Kunstwort Akteur übersetzt wird. *Agent* ist das, was etwas bewegt, was praktisch wirkt. Hier soll weiterhin der Begriff des Subjekts verwendet werden, ohne damit eine Identifikation von Subjekt und denkendem, autonomen Ich zu übernehmen, wie sie in Tradition von Descartes in der Neuzeit bis heute (sozial) wirkungsmächtig ist (vgl. <http://dict.leo.org>, <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/>, (Gebauer, Kraus 2002: 84).

Mit Vergangenheit ist die eigene Erfahrung von Kindheit an genauso gemeint wie die kollektive Familien, Klassen- oder Geschlechtergeschichte, in die der Einzelne praktisch involviert ist, ebenso die damit verbundenen sozialen Auf- und Abstiegserfahrungen bzw. -prognosen. Der Habitus generiert also *seine* Gesellschaft (und damit Geschichte), die gleichzeitig im Einzelnen in Form von Dispositionen bereits verankert ist und eine übersubjektive Wissensstruktur trägt. Jenseits von Erklärungsmustern wie Zeitgeist oder Persönlichkeit geht es also „um die Entdeckung der ‚konkreten Verknüpfung‘“ (Bourdieu 1974: 139), also um ihre Vermittlung in individuell vollzogenen, gesellschaftlich verfassten Praktiken.

Beim Habitus handelt es sich dabei nicht um einen gemeinsamen Code, einen Vorrat vorgefertigter Antworten oder isolierter Praktiken, sondern „eher um ein Zusammenspiel bereits im Voraus assimilierter Grundmuster“ (Bourdieu 1974: 143). Bourdieu fragt nicht nur, welche isolierten Fertigkeiten die Menschen haben, was sie unmittelbar tun oder wie sie es tun (z.B. bewusst oder unbewusst) – sondern versucht den Prozess einzufangen, in dem die Menschen in und durch ihre Tätigkeit hervorgebracht und als Produzenten produziert werden. In der aktiven Auseinandersetzung, in Kooperations- oder Interaktionsverhältnissen innerweltlich eingelassen, erwirbt das Subjekt in seinem Erfahrungsprozess von Kindheit Dispositionen, nimmt die Gesellschaft buchstäblich in sich auf und trägt sie als Ding- und Menschenwelt in sich.¹⁰² Ausgehend davon, dass die für eine Gruppe charakteristischen Existenzbedingungen bei den Subjekten bestimmte Dispositionen erzeugen, will Bourdieu gleichzeitig deutlich machen, dass diese Lebensbedingungen selbst praktisch strukturiert sind. Speziell die Vermittlungsinstitutionen historisch-spezifischer Subjektivitäten und deren praktische Vollzugsformen sind zu befragen, in denen das „einigende Band der menschlichen Werke (und zugleich der Lebensführung und des Denkens) ihren prinzipiellen Nexus“ (Bourdieu 1974: 139) finden, d.h. die soziale Normierung und Einpassung erzeugen.¹⁰³ Denn ihnen kommt die soziale Eigenschaft zu, „bewusst (oder zum Teil auch unbewusst) Unbewusstes zu übermitteln oder, genauer gesagt, Individuen hervorzubringen, die mit diesem System der bewussten [...] Schemata ausgerüstet sind, in dem ihre Bildung bzw. ihr *Habitus* wurzelt [...]“ und damit „das kollektive Erbe in ein sowohl *individuell* als auch *kollektiv Unbewusstes* zu verwandeln (Bourdieu 1974: 139).¹⁰⁴

¹⁰² Lernen bedeutet unmerkliches vertraut werden und sich vertraut machen, aber auch ausdrückliches Überliefern über Vorschriften, Gesetze und Anordnungen und strukturelle Übungen, wie Spiele und Rituale. (Bourdieu 1993c: 136-146).

¹⁰³ Bourdieu verweist hier explizit auf Michel Foucault (Bourdieu 2001: 181).

¹⁰⁴ Bei Panofskys Untersuchung wird diese Verknüpfung über die Institution der Schule hergestellt, aktuelle Untersuchungen müssten weit darüber hinaus die gesellschaftlichen Institutionen der Bildung von Subjektivitäten, vor allem Medien und kulturelle Praktiken mit einbeziehen.

Im Mittelpunkt des Habitus-Konzeptes steht also „das Subjekt und seine Produktion von Strukturen, die weder als unveränderlich noch als unabhängig von den Strukturen gedacht werden können“ (Gebauer, Kraus 2002: 33). Als gleichzeitig strukturierendes und strukturiertes Prinzip hebt der Habitus die Gegenüberstellung von gesellschaftlichen Strukturen und individuellem Handeln als wechselseitiges, generatives Erzeugungsprinzip vermittelnd auf. Einerseits wird über die Aneignung des Habitus' die soziale Welt einverleibt, andererseits existiert diese nur durch die praktische Veräußerlichung der Subjekte.

Praxis wird damit als „Ort der Dialektik von *opus operatum* und *modus operandi*, von objektivierten und einverlebten Ergebnissen der historischen Praxis“ (Bourdieu 1993c: 98) darstellbar. 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“ (Gebauer, Kraus 2002: 33). Ein Prinzip, das geschichtlich gemacht ist, aber gleichzeitig Vergangenes vergegenwärtigt und also Gegenwart praktisch erzeugt.

Genau darin liegt das herrschaftskritische Potenzial des Bourdieuschen Habitusbegriffes: Indem er z.B. Wissenschaft als historisch-spezifische Praxis begreift, erscheint sie in ihrer Form als Herrschaftsinstrument und gesellschaftlicher (Selbst-)Legitimationsinstanz und macht systematisch soziale Differenzierungsprozesse, Ungleichheits- und Machtverhältnisse zum Thema, die u.a. zwingenden Charakter auf alle Beteiligten haben (können). Gleichzeitig delegitimiert sie durch deren Historisierung ihren Universalitätsanspruch und kennzeichnet die gesellschaftliche Praxis als veränderbar.

3.3.2.2 Der Habitus und sein Sinn

Bourdieu grenzt sich ab von einer „Spontantheorie des Handelns, die das Handlungssubjekt und dessen Repräsentationen zum letzten Prinzip aller Strategien erhebt, die die soziale Welt hervorzubringen und zu verändern in der Lage sind“ (Bourdieu 1976b: 150). Denn in dieser Herangehensweise, z.B. der Phänomenologie oder der Ethnomethodologie, werden die zu Grunde liegenden Kognitionen oder Wahrnehmungen des Subjekts nicht nur als unmittelbar, sondern gleichzeitig als authentisch angenommen. Erfasst wird, was als Erfahrung der Welt *erlebt* wird und die Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung bleiben unhinterfragt. Die zugrunde liegenden Sinnzuschreibungen sind – je nach Befindlichkeit oder Motivationslage, nach Präferenz oder Zwecksetzung – den einzelnen Subjekten zugeschrieben. Damit wird jede „Handlung eine Art vorgeschichtslose Konfrontation zwischen Subjekt und Welt“ (Bourdieu 1993c: 79) der vollständig unabhängig von kollektiven Sinn- und Wissensordnun-

gen, wie z.B. Klassen- oder Geschlechterwidersprüchen, auftritt. Wenn individuelles Verstehen als ungesellschaftlicher Akt von einzelnen Personen oder Gruppen auftritt, der im sozialen und kulturellen Vakuum kreativ geschaffen wird, geht die zentrale Frage nach den sozialen Bedingungen des *Glaubens* an diese ‚unmittelbare‘ Wirklichkeit dabei verloren: Warum werden welche Realitätsausschnitte für die jeweilige Erfahrung oder Tätigkeit in einem bestimmten Augenblick relevant?

Bourdieu's Habitus-Konzept dagegen nimmt „die Deckungsgleichheit der objektiven Strukturen mit den einverlebten“ in den Blick, „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“ (Bourdieu 1993c: 50).¹⁰⁵ Es muss einbezogen werden, dass die sinnlich-konkreten Erfahrungen des Einzelnen immer gesellschaftlich verfasst sind, d.h. eingebunden sind u. a. in den Aushandlungsprozess von Legitimitätsverhältnissen und Macht. Jeder agiert in einem sozialen Raum an einer bestimmten Position, die seine Erfahrungen und damit seinen Habitus charakterisieren. In dieser praktischen Eingebundenheit in gesellschaftliche Sinnmuster erhalten sie erst ihren (unmittelbaren) Sinn. Der Habitus ist ein System „strukturierte[r] Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihre Ziele angepasst sein können“ (Bourdieu 1993c: 98). Damit kommt gleichzeitig wieder die mehrdimensionale, z.B. klassen-widersprüchliche Sinnstruktur, gesellschaftlicher Praxis in den Blick.¹⁰⁶ Die *illusio* ist im Habitus eingelagert, als soziale Selbstverständlichkeiten, als das, was stillschweigend angenommen wird und unbefragt bleibt. Sie kommt durch das *Zusammentreffen* von subjektiven und objektiven Ordnungsprinzipien in der Praxis zustande, das nicht mit deren Ineinsfallen zu verwechseln ist.

Diese Trennung gilt es gegen den Objektivismus zu kontrastieren, gerade weil dieser die Frage nach der Regelmäßigkeit sozialer Praktiken behandelt, die auch für Bourdieu eine zentrale Rolle spielt. Zur Verdeutlichung dient u. a. die Saussursche Linguistik. Hier wird Sprache zu einem sich selbst generierenden System von Bedeutungen und deren ‚Differentialität‘, demgegenüber das Subjekt auf den Status eines kombinierenden Operators differentieller Sprach-

¹⁰⁵ Für Bourdieu bedeutet diese Frage gleichzeitig das „Aussetzen des Zweifels hinsichtlich der Möglichkeit, dass die Welt der natürlichen Einstellung auch anders sein könnte“ (Bourdieu 1976b: 151) und entzieht damit jeder ontologischen Frage (wie z.B. bei Heidegger) den Boden.

¹⁰⁶ In diesem Kontext „stellt die Grenzziehung zwischen einerseits dem Feld der Meinung, d. h. dem, was ausdrücklich in Frage gestellt wird [...] und andererseits dem Feld der Doxa, dem, was außer Frage steht und was jedes Individuum aus der bloßen Tatsache heraus, dass es im Einklang mit dem sozial Schicklichen handelt, dem gegenwärtigen Stand der Dinge zuschreibt, selbst schon einen fundamentalen Einsatz in jener Form des politischen Kampfes zwischen den Klassen dar, der um die Einsetzung herrschender Klassifikationsysteme geführt wird“ (Bourdieu 1976b: 151).

und symbolischer Ordnungselemente reduziert bleibt. Das Sprechen wird zur bloßen Folge von Regeln, die gar nicht mehr (subjektiv) verstanden und mit Sinn besetzt werden müssen. Durch die Reduzierung auf die „*Ausübung* eines Modells“ schafft der Objektivismus eine „imaginäre Anthropologie“, die

„in Marx’ Worten ‚die Sache der Logik‘ für die ‚Logik der Sache‘ ausgehend, die objektive Bedeutung der Praxisformen und Werke zum subjektiven Zweck des Handelns der Produzenten dieser Praxisformen, Praktiken und Werke erhebt, mitsamt seinem unmöglichen *homo oeconomicus*, der seine Entscheidungen dem rationalen Kalkül unterwirft, seinen Akteuren, die bloße Rollen ausführen oder Modellen gemäß handeln, oder endlich seinen Phoneme auswählenden Hörern.“ (Bourdieu 1976b: 164)¹⁰⁷

Das Bourdieusche Habitus-Konzept stellt dem die Frage entgegen: „Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne dass ihnen eine Befolgung von Regeln zugrunde liegt?“ (Bourdieu 1992: 86). Anstatt – wie der Objektivismus – den erlebten Sinn als subjektiv abzutun und ihn als objektiv gemacht zu substituieren, muss das, was als objektiver Sinn bezeichnet wird, in ein (praktisches) Verhältnis zum Subjekt gesetzt und damit seine soziale Wirksamkeit erklärt werden. Das heißt von der gesellschaftlichen Seite aus nach den subjektiven Bedingungen zu fragen, „unter denen der *Sinn des sozialen Spiels* entsteht und fungiert, welches ermöglicht, den in den Institutionen objektivierten Sinn als fraglos gegebenen zu erleben“ (Bourdieu 1993c: 52).

Der subjektive Sinnhorizont ist damit immer notwendiger Hintergrund sinnhafter Praktiken, in denen die gesellschaftliche Praxis vollzogen wird. Gleichzeitig ist das vollziehende Subjekt immer schon in einer sinnhaften Welt. Um dem mechanistischen Modell der Regelfolge zu begegnen, wählt Bourdieu dabei für die gesellschaftliche Praxis die Metapher des Spiels, um deutlich zu machen, dass sich das Subjekt nicht aus der Distanz oder bewusst sinnzuschreibend zur Sozialpraxis verhält, sondern sein Habitus immer unmittelbar in die Praxis einbezogen ist und kreativ Spielzüge entwirft. „Der Habitus als ‚Spiel-Sinn‘ ist das zur zweiten Natur gewordene, inkorporierte soziale Spiel. Nichts ist zugleich freier *und* zwanghafter als das Handeln des guten Spielers.“ (Bourdieu 1992: 84). Das Bourdieusche Spiel ist also nicht konträr zum Ernst, sondern zum Plan. Spiel ist immer ‚bitter Ernst‘, Kampf und Konkurrenz, aber auch *gleichzeitig* Ausdruck von Lust, Kreativität, und Produktivität. In diesem Sinne ist es immer auch mit Risiko verbunden. Gleichzeitig wird damit der Fokus auf das Geschehen zwischen Habitus und Feld, die Vollzüge von Subjektivitäten und Praktiken gerichtet. Zusammengebunden zu einem strukturierten Spiel wirken sie gerade durch den Widerstreit der

¹⁰⁷ Der Objektivismus schließt also aus einer vorfindlichen oder sogar messbaren Regelmäßigkeit eine „das Ergebnis entweder eines bewusst, erlassenen und bewusst respektierten *Reglements* [...] oder einer bewussten Regulierung seitens einer mysteriösen zerebralen und/oder sozialen Mechanik.“ (Bourdieu 1976b: 162)

Kräfte – ohne kollektiven oder subjektiven Plan – strukturierend und stabilisierend. Die Spiel-Metapher gibt 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.“ (Bourdieu 1993c: 122).

3.3.2.3 Der Habitus und *sein* Körper

Scholastische Sozialtheorien untersuchen maßgeblich mentale, geistige Strukturen: entweder als Zwänge, Erwartungen, Normen oder Werte, wie im Objektivismus oder als Bewusstsein, Erfahrung, Wahrnehmung oder Kognition wie im Subjektivismus. Vor allem die Saussursche Linguistik ist für Bourdieu paradigmatisches Beispiel. Sie versucht nicht „das Sprechen als die in ihrer beobachtbaren Materialität betrachtete unmittelbaren Gegebenheit, sondern die Sprache als System objektiver Beziehungen“ (Bourdieu 1993c: 57) zu ergründen und lässt damit die Körperlichkeit (von Mensch und Welt) gänzlich aus dem Spiel.¹⁰⁸ Die körperlichen Subjekte und sinnlichen Vollzüge werden also zum Träger von äußeren oder mental verankerten Wissensordnungen, deren Wirklichkeit über die Körperlichkeit der gegebenen Welt hinausreichen und die Körperlichkeit quasi aus sich heraus setzen; ohne von ihr gesetzt zu werden. Als eine Art Guide leitet in dieser Sicht der Logos den maschinenartigen Körper an und setzt seine Funktionen so in Gang, dass er den passenden Laut erzeugt.

Die Veränderung und Entwicklung dieser Strukturen (Zwänge, Erwartungen, Differenzsysteme) ist lediglich abstrakt zu denken, da von den Menschen als körperliche Subjekte und damit sinnlich-konkrete Agenten der Strukturen abgesehen wird. Umgekehrt wird die körperliche Erfahrung substituiert, indem das Subjekt mit seinem Körper auch die Aneignungsfläche und die Möglichkeit zur Kooperation und Interaktion mit der Welt verliert. Diese „Spaltung zwischen der Sprache und ihrer Realisierung im Sprechen, d.h. in der Praxis und auch in der Geschichte“ (Bourdieu 1993c: 62) führt dazu, dass die Praxisvollzüge (das Sprechen) nicht in

¹⁰⁸ Diese Körperkonzeption steht in der Tradition von Descartes und ist sehr anschaulich in dessen Modell des Sehens in *La Dioptrique* (Descartes 1965: 116). Der Beobachter des zweidimensionalen Abbildes auf dem (Ochsen) Auge, lässt die Wiedergabe vor seiner körperlosen *cogitatio* passieren, der Körper ist mechanisches Instrument des Geistes. Gleichzeitig verlängert Descartes das optische Modell der Abbildung im Auge in den menschlichen Geist und rechnet allein ihm den Verarbeitungsvorgang zu.

ihrer Dialektik von körperlichem Akt und Resultat begriffen werden können. Umgekehrt werden die symbolischen Vergegenständlichungen (die Sprache) von der Körperlichkeit ihrer Vollzüge isoliert und können nicht in ihrer sinnlichen Anwesenheit betrachtet werden.¹⁰⁹

Das Bourdieusche Habitus-Konzept dagegen versucht dieser Gegenüberstellung von Körper und Geist zu entgehen und die Körperlichkeit menschlicher Vollzüge, aber auch der Welt, in der sie sich vollziehen, systematisch einzuholen. Der Habitus ist nicht nur ein Denkmodus im Sinne einer Anordnung von Repräsentationen oder Codierungen im menschlichen Geist (wie Intention, Erwartung, Haltung), sondern ein „System der organischen oder mentalen Dispositionen und der unbewussten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, das die Erzeugung von Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen bedingt“ (Bourdieu 1974: 40).

Der Habitus ist also inkorporiert, das heißt er bezieht die Somatik des Subjekts genauso mit ein, wie dessen sinnlichen Apparat, seine Wahrnehmungsvermögen und praktischen Fertigkeiten. Der Habitus vollzieht sich nicht im Geist, sondern ist selbst sinnliche Tätigkeit, also immer auch körperliches Verhalten, das neben sprachlich-begrifflichen Verarbeitungsformen, auch Bewegungsabläufe und -routinen, Gesten und Gebärden beinhaltet, die nicht auf derartigen Abstraktionsleistungen beruhen.

Gerade die „*einverleibte*, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordene politische Mythologie“ (Bourdieu 2001: 181), die körperliche *hexis*, soll im Habitus-Konzept einbezogen werden. Bourdieu betont die Bedeutung dieser zweiten Natur vor allem in Hinblick auf die Naturalisierung sozialer Klassifikationen, wie z.B. der Geschlechterdifferenz (vgl. Bourdieu 1993c: 129-133, Bourdieu 2001: 181). Der Körper ist dabei aber kein statischer Raumteil oder ein Funktionsbündel, der dem Habitus als passiver Speicher dient, sondern er hat in seiner Sinnlichkeit das Vermögen sich gekonnt zu bewegen, zu aktivieren, aber auch sich zu (ver)formen.

In diesem Sinne ist die Bezeichnung des „Habitus als das Körper gewordene Soziale“ (Bourdieu, Wacquant 1996: 161) durchaus wörtlich zu verstehen. *Sein* Körper ist für den Habitus die Bedingung, eine (soziale) Perspektive einnehmen zu können, etwas wahrzunehmen oder zu lernen, also Latenz und Potenzialität zugleich. Jeder praktische Vollzug ist unmittelbar „Leibesübung“ (Bourdieu 1993c: 163), die *als* Körper und *durch* den Körper in der Welt verankert ist. Der Körper ist Ort und gleichzeitig Subjekt des Habitus, im Sinne des französischen *sujet*, als gleichzeitig erzeugend und erzeugt, eingreifend und ergriffen (vgl. Merleau-Ponty 1966: 174).

¹⁰⁹ Siehe zur Sinnlichkeit das Kapitel 2.2. Praxis als sinnlich menschliche Tätigkeit, S. 6 in dieser Arbeit.

„Die Welt erfasst mich, schließt mich als Ding unter Dingen ein, aber als Ding, für das es Dinge gibt, ja eine Welt, erfasse ich diese Welt; und dies, wie man hinzufügen muss, gerade weil sie mich umfängt und erfasst: Denn durch dieses – oft übersehene oder verdrängte – materielle Eingeschlossensein und das, was daraus folgt, die Einverleibung sozialer Strukturen in Form von Dispositionsstrukturen [...] erwerbe ich eine praktische Erkenntnis und Beherrschung des mich umschließenden Raumes.“ (Bourdieu 2001: 167)¹¹⁰

Der Habitusbegriff fokussiert mit der Körperlichkeit der Subjekte auf deren räumliche/körperliche Situiertheit in einer Welt, zu der sie sich immer verhalten und ins Verhältnis setzen müssen. Bourdieu weist also einerseits darauf hin, dass das Soziale in der habituellen Verkörperung zum Einzelnen wird, d.h. sich als individuelle Geschichte formiert und ihm seine (geistig-körperliche) Individualität verleiht.¹¹¹ Die „Singularität des ‚Ich‘“ (Bourdieu 2001: 172) ist die „individuelle Spur einen ganzen kollektiven Geschichte“ (Bourdieu 1992: 117).¹¹² Sie wird also in und durch die gesellschaftlichen Relationen, in die der Mensch körperlich eingebunden ist, herausgebildet.

Andererseits macht er deutlich, dass das ‚Wissen‘ über die Angemessenheit zu erzeugender Praktiken eben nicht geistig vorliegt, sondern als gesellschaftlichen Raum(an)ordnung zu betrachten ist, die – im buchstäblichen Sinne – den körperlichen Bewegungsspielraum des Habitus festlegt, d.h. das Subjekt ‚anecken‘ lässt oder eben nicht. Durch den Habitus ist das Subjekt als Körper an einem Ort situiert und hat ‚seinen‘ Platz.¹¹³

¹¹⁰ Bourdieu knüpft an Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins an (vgl. Heidegger 2006: 52-230), in dem Heideggers 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).

Bourdieu integriert Versatzstücke aus Heideggers Ontologie in die Sozialtheorie, formuliert aber gleichzeitig eine grundsätzliche Kritik. Nach Bourdieu 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), (Bourdieu 1976a).

¹¹¹ Jeder Mensch hat also nur einen Habitus, es gibt nicht – wie oft in der Sekundärliteratur angenommen – mehrere Habitus (wie Rollen in der Rollentheorie) eines Menschen, sondern einen Habitus der jeweils an ein körperliches Subjekt, dessen Geschichte, Gegenwart und Zukunft gebunden ist. In seiner Körperlichkeit stellt der Habitus die Identität des Subjekts her (Vgl. Gebauer/Krais: 68-77).

¹¹² Bourdieu bezieht sich vermutlich auf die Freudsche Metapher der Niederschrift oder der Erinnerungsspur, die sich im Aufsatz *„Notiz über den Wunderblock“* befindet. Nach Freud gibt es demnach zwei Arten von Spuren: die dauerhaften (wie Tinte auf Papier) und die leicht löschbaren (wie Kreide auf der Tafel). Der Wunderblock, das Bourdieusche Subjekt, stellt die Verbindung dieser beiden Formen dar (vgl. Freud 1982).

¹¹³ Dieser Begriff von Räumlichkeit, die immer an die Körperlichkeit der Subjekte gebunden ist – der „praktische[n] Raum“ (Bourdieu 1976b: 141) – denkt die herkömmliche räumliche Entferntheit (oder Nähe) mit der Position im sozialen Raum zusammen. Interessant ist diese Verbindung sozialtheoretische vor allem dort, wo soziale und räumliche Distanz bzw. Nähe tatsächlich zusammentreffen, d.h. für Phänomene sozialer Segregation oder Ghettobildung.

3.3.3 *Der Habitus als Erzeugungsprinzip von Praxis*

Der Habitus ist also ein System generativer Strukturen, das unbegrenzt viele Verhaltensweisen, Vorstellungen und Lebensäußerungen erzeugen kann, die immer zwei Seiten aufweisen: Sie sind gesellschaftlich *und* individuell gemacht, routinisiert *und* offen, sinnhaft strukturiert *und* strukturierend, körperlich eingreifend *und* ergriffen. Explizit an die Feuerbachthesen anschließend ist genau dieser Einsatz für das Habituskonzeptes zentral:

„Er gibt dem Akteur eine generierende und einigende, konstruierende und einteilende Macht zurück und erinnert zugleich daran, dass diese sozial geschaffene Fähigkeit, die soziale Wirklichkeit zu schaffen, nicht die eines transzendentalen Subjekts ist, sondern die eines sozial geschaffenen Körpers, der sozial geschaffene und im Verlauf einer räumlich und zeitlich situieren Erfahrung erworbene Gestaltungsprinzipien in die Praxis umsetzt.“ (Bourdieu 2001: 175)

Davon ausgehend ist also im letzten Darstellungsschritt der Frage nachzugehen, *in welcher Art und Weise* der Habitus als geschichtlich gewordene Verfahrensweise des „Konstruierens und Verstehens der Welt“ (Bourdieu 2001: 66) fungiert, *wie* also das „praktische Erfassen“ (Bourdieu 2001: 175) durch den Habitus *vollzogen* wird.

Der Habitus befähigt die Subjekte, auf alle nur möglichen Situationen zu reagieren und immer wieder neue Ausdrucksformen hervorzubringen, die in zweifacher Weise angemessen sind: bezogen auf den Praktizierenden und bezogen auf die Situation im sozialen Raum. In dieser doppelten Perspektive soll er im Folgenden betrachtet werden.

3.3.3.1 **Der praktische Sinn und die soziale Welt im Subjekt**

Die Angemessenheit des hervorgebrachten Verhaltens beruht nach Bourdieu nicht darauf, dass das Subjekt intentional gesetzten oder strukturell vorgegebenen Regeln folgt. Vielmehr ist der Habitus durch einen praktischen Sinn (*sens pratique*)¹¹⁴ strukturiert, der ihn als „Spontaneität ohne Willen und Bewusstsein“ (Bourdieu 1993c: 105) praktische Äußerungen hervorbringen lässt, die mit diesen Regeln übereinstimmen.

Der praktische Sinn ist eine Art implizites Wissen über gesellschaftliche (In)Korrektheit oder (Nicht)Übereinstimmung, das vom Subjekt durch seine soziale Eingebundenheit von frühester Kindheit erzeugt und als Erfahrung einverleibt wird. Er bezeichnet ein körperlich-praktisches „Umgangswissens (,knowing how’), das [...] dazu befähigt, bestimmte Dinge zu tun (statt nur etwas über sie zu wissen: ,knowing that’)“ (Hörning 2001: 196). Damit ist der praktische Sinn

¹¹⁴ *Sens pratique* ist der französische Originaltitel eines der zentralen Werke von Bourdieu zur Grundlegung seiner Praxeologie: In der deutschen Übersetzung wurde der Titel *Le sens pratique* in *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Ich behalte ‚praktischer Sinn‘ als Übersetzung bei (vgl. Gebauer, Kraus 2002: 84).

ein mobilisierbares, körperliches Wissen, das praktisch angewendet werden kann, ohne explizit vorzuliegen. Sein Tätigwerden beruht auf unterschiedlichen Sinnen, die er sich in der Erfahrung angeeignet hat,

„nicht nur seinen ihm zugebilligten fünf Sinnen, die ja doch der strukturierenden Aktion der sozialen Determination nicht entgehen, sondern auch dem Sinn für die Verpflichtung und die Pflicht, dem Orientierungs- und Wirklichkeitssinn, dem Gleichgewichts- und Schönheitssinn, dem Sinn für das Sakrale, dem Sinn für Wirkung, dem politischen Sinn und dem Sinn für Verantwortung, für Rangfolge für Humor und für das Lächerliche, dem praktischen Sinn, dem Sinn für Moral und dem Sinn fürs Geschäft, [...]“ (Bourdieu 1976b: 270).

Bezugspunkt ist nicht nur der Ausführenden selbst, sondern auch die Kenntnis, wann und wie eine Praktik als „skilful performance“ (Reckwitz 2003: 290), d.h. sozial gerichtete und öffentlich vollzogene Darstellungspraktik, mit ihrem sozialen Vollzugskontext und dem Beziehungsgeflecht des Agierenden kompatibel ist.¹¹⁵ Gleichzeitig umfasst er die praktischen Fähigkeiten des körperlichen Zusammenspiels mit Artefakten, also die praktische Handhabung von Instrumenten, Technik, Werkzeugen usw. und deren Praxiseffekte.¹¹⁶

Auf diese Weise wiedererkennt der praktische Sinn oder ermittelt, wofür das System von Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata des Habitus zu reagieren empfänglich ist und richtet sie – im Rahmen der sozialen Erzeugungs-Bedingungen dieser Schemata – angemessen aus. Als „kognitive wie evaluative Strukturen“ (Bourdieu 1992: 144) ist in ihm eingearbeitet, was als gesellschaftlich wünschenswert, als nebensächlich oder als ablehnenswert gilt, also welche Interessen man hat oder haben kann¹¹⁷. Dementsprechend moderiert er die Begehrensstrukturen des Subjektes und wählt die praktischen Optionen aus, die es augenscheinlich will, wollen kann oder wollen muss. Die daran ausgerichteten Strategien sind also „als Produkt eines unbewussten Programms zu sehen, ohne sie deshalb zum Ausfluss eines bewussten rationalen Kalküls zu erheben“ (Bourdieu 1992: 83). Spezifik dieses Praxissinns ist

¹¹⁵ Weil die Praktiken auch immer Darstellungspraktiken sind, „verraten“ sie in der analytischen Betrachtung auch mehr als das, wozu sich die Subjekte „ausdrücklich“ bekennen (Bourdieu 1974: 139).

¹¹⁶ An dieser Stelle wird erneut die Bourdieusche Bezugnahme auf Heidegger deutlich: Für diesen sind die Dinge im alltäglichen Tun jeweils in praktische Vollzugszusammenhänge eingebunden, denen sie als „Zeug“ als „etwas um zu ...“ (Heidegger 2006: 68) begegnen, was er als „Zuhandenheit“ (Heidegger 2006: 69) bezeichnet. Sie verweisen immer auf bestimmte Tätigkeiten, die ihnen gewissermaßen implizit sind und verweisen zudem auf ein bestimmtes Selbstverhältnis des Menschen.

Bourdieu bezeichnet diese Vergegenständlichungen stellenweise mit dem Begriff des Habitats und hebt mit der praktischen Eingebundenheit die soziale Generiertheit von Technik, Werkzeugen, Instrumenten usw. hervor. Mit Habitus und Habitat werden also zwei körperliche Aggregatzustände des Sozialen bezeichnet, die kategorial auf eine Ebene liegen (vgl. Schmidt 2006). Wie in der Lektüre der Feuerbachthesen erläutert, sind sie jeweils Resultat von „sinnlich menschlicher“ aber auch „gegenständlicher Tätigkeit“ (TF1). Damit ist einerseits der Blick auf die Sozialität von Technik und technologischer Entwicklung, aber auch auf die Zentralität von Technik (und deren Entwicklung) für die gesellschaftliche Praxis eröffnet.

¹¹⁷ Interesse meint Zielgerichtetheit des Handelns (vgl. Bourdieu 1998: 139-157, Bourdieu 1976b: 217-227, 335-377).

es, dass seine Abwägungen über (Un)Angemessenheit unmittelbar auf praktische Funktionalität für das Subjekt gerichtet ist und er (strategisch) Antworten auf die Anforderungen entwirft, mit denen er im jeweiligen sozialen Kontext konfrontiert ist und die er zu meistern hat, ohne Regeln oder Kalkülen zu folgen.

In diesem Sinne liegt seine ‚Logik‘ darin, unterschiedliche oder sogar widersprüchliche Sachverhalte oder Problemstellungen zu vereinen, die (zeitlich, räumlich oder sozial) auf unterschiedlichen Ebenen liegen oder – zumeist in der Erinnerung – deren Reihenfolgen und Gewichtung zu ändern. Der praktische Sinn formiert in der einzelnen Praktik ein Ablaufgeschehen, das sich – egal wie unlogisch oder irrational es in der Betrachtung erscheinen mag – für das Subjekt im Augenblick des praktischen Vollzuges als schlüssig oder nützlich darstellt und von dessen Stimmigkeit oder Angemessenheit es überzeugt ist. Die Eingeschlossenheit des Körpers in die Welt, die ihn umfängt, *in der er*, die aber auch *in ihm* stets präsent ist, lässt sich „nicht auf einen simplen materiellen und räumlichen Modus“ reduzieren, sondern ist eher als praktisches Vorwegnehmen der Dynamik und Tendenz des Vollzugskontextes zu verstehen (Bourdieu 2001: 173). Er sorgt dafür, „dass Praktiken in dem, was an ihnen dem Auge des Erzeugers verborgen bleibt und eben die über das einzelne Subjekt hinausreichenden Grundlagen ihrer Erzeugung verrät, *sinnvoll*, d.h. mit Alltagsverstand ausgestattet ist“ (Bourdieu 1993c: 127). Praktiken, die sich außerhalb dieser Abwägungen bewegen, werden nicht in betracht gezogen.

Der praktische Sinn verleiht den Praktiken also ohne ausdrücklichen Zweckbezug oder bewussten Entschluss „eine Art objektiver Zweckbestimmtheit“ (Bourdieu 1981: 169), d.h. bezieht sie sinnvoll in *ihre* soziale Welt ein. „Wem die Strukturen der Welt (oder eines besonderen Spiels) einverleibt sind, der ist hier unmittelbar, spontan ‚zu Hause‘ und schafft, was zu schaffen ist (die Geschäfte, *pragmata*), ohne überhaupt nachdenken zu müssen, was und wie.“ (Bourdieu 2001: 183) Wenn Sortierungs- und Orientierungsprinzipien des Habitus und der sozialen Welt in einer Praktik zusammenfallen, dann scheint sie sich – ganz natürlich – in eine Natur gegebene Welt einzufügen¹¹⁸.

¹¹⁸ Bourdieu nennt als Beispiel die Generierung ritueller Praxis: Der praktische Einsatz von Begriffen ist hier „nie ausdrücklich und systematisch auf nur einen Aspekt der Begriffe beschränkt“ (Bourdieu 1993c: 160), sondern macht sich (quasi assoziativ) ihre soziale Unbestimmtheit und Überdeterminiertheit zu Nutze. Sein sozialgeschichtlich erworbenes Umgangswissen befähigt den praktischen Sinn dazu, die Aspekte bzw. möglichen Anschlussverwendungen die in der Praxis „mitschwingen“ (Bourdieu 1993c: 161), so zu verbinden und situativ einzupassen, dass sie für die Beteiligten klar und verständlich ist, ohne definitiv zu funktionieren.

3.3.3.2 Der praktische Sinn und das Subjekt in der sozialen Welt

Im Habitus ist aber nicht nur das praktische Wissen über die soziale Welt inkorporiert und in Schemata umgesetzt. Vielmehr generiert er auch ein praktisches Verstehen des sozialen Raumes in seiner vorliegenden Strukturiertheit, verleiht ihm Sinn und übersetzt diese soziale Welt damit „in das einheitliche ensemble der von einem Akteur für sich ausgewählten Personen, Güter und Praktiken“ (Bourdieu 1998: 21). Ausgehend von der sozialen Lokalisiertheit des Subjekts fragt Bourdieu also nach dem praktischen Vollzug der Distanzen *zwischen* den sozialen Positionen (von Akteuren oder Akteursgruppen). Wie also generiert der Habitus eine adäquate Lebensführung der Subjekte und bettet in dessen Alltagshandeln die Praktiken und sozialen Repräsentationen, in denen sie sich einander vermitteln, gesellschaftlich so ein, dass sich gesellschaftliche Strukturierungsdimensionen realisieren und Ungleichheiten reproduzieren? In diesem Sinne greift er die Marxsche Fragestellung auf, wie und warum sich die Subjekte auf Grundlage einer gemeinsamen Klassenlage selbst als Zugehörige einer Klasse betrachten und praktisch betätigen.¹¹⁹

Wie bereits deutlich wurde, nimmt jedes Subjekt eine bestimmte Position im sozialen Raum ein, die maßgeblich durch die ungleiche Teilhabe an gesellschaftlichem Reichtum und sozialen Prozessen der Lebensgestaltung auf Grund der Zugehörigkeit zu einer Klassen oder einem Geschlecht bestimmt ist. Der soziale Raum ist einerseits durch die arbeitsteilige Organisation und Mehrdimensionalität der Gesellschaft in eigengesetzliche Kräftefelder gegliedert.¹²⁰ Sie sind als Betätigungs- oder Spielfelder der Subjekte zu bezeichnen, auf denen gesellschaftliche Verhandlungen und Kämpfe konkret ausgetragen werden.

Die Mitspieler im Feld weisen also durchaus nicht die gleichen sozialen Positionen auf. Vielmehr sind diese Gegenstand der stattfindenden Aushandlungsprozesse und Kämpfe im Feld-

¹¹⁹ Bourdieus Ausgangspunkt ist zunächst die Marxsche Analyse der modernen Gesellschaft als Klassengesellschaft. Er kritisiert, dass Marx bruchlos von der Existenz der Klassen in der Theorie zu ihrer Existenz in der Praxis springen und die Realität diesem Modell anpassen würde. Kritisiert wird von Bourdieu vor allem 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 (z.B. in *Das kommunistische Manifest* oder *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, die die oft von marxistischer Klassentheorie unterstellte Zielgerichtetheit der Geschichte (Teleologie) ausschließt (vgl. zum Bourdieuschen Klassenbegriff Kraus 2005).

Klassen anzunehmen heißt aber für Bourdieu nicht, sie als maßgebliche Strukturierungsdimension moderner Gesellschaften zu betrachten. Nach Beate Kraus ist er vielmehr einer der wenigen Soziologien der z.B. die Bedeutung von Geschlechterverhältnissen vor allem in Bezug auf soziale Ungleichheit systematisch berücksichtigt (Gebauer, Kraus 2002: 48-42, Kraus 1993).

¹²⁰ Siehe zur Ausdifferenzierung und Funktionsweise der Felder die Kapitel 3.2.2 Die theoretische Praxis und die historische Enthistorisierung, S. 46, und 3.2.3 Die theoretische Praxis als Lebensform der scholastischen Ansicht, S. 53 in dieser Arbeit.

inneren (wie auch im sozialen Raum), die ihre Entwicklungsdynamik erst durch die sozialen Widersprüche von Dominierten und Dominierenden erhalten. Der Habitus wird im Feld nicht nur erzeugt, sondern das Feld ist auch der Vollzugsort seiner Aktivität und wirkt damit praktisch erzeugend. Hier zeigt sich, was am Anfang mit der reflexiven Annäherung an das Habitus-Konzept gezeigt werden sollte. Die Begriffe Habitus und Feld sind als je spezifischer Fokus auf eine soziale Relation zu verstehen und entfalten sich begrifflich nur in Betrachtung ihrer dialektischen Verschränkung.

Jede soziale Position ist also dadurch gekennzeichnet, dass sie sich von anderen unterscheidet. „E[er]in Unterscheidungsmerkmal wird nur dann zum sichtbaren, [...] sozial relevanten Unterschied, wenn es von jemandem wahrgenommen wird, der in der Lage ist, *einen Unterschied zu machen* – weil er selber in den betreffenden Raum gehört und daher nicht *indifferent* ist und weil er über die Wahrnehmungskategorien verfügt, die Klassifizierungsschemata, den *Geschmack*.“ (Bourdieu 1998: 22) Vermittelt über die inkorporierten Schemata des Habitus, nimmt also der praktische Sinn Unterscheidungen vor. Güter, Aktivitäten oder Merkmale von Menschen werden in „distinkte und distinktive Zeichen“ umgewandelt. Dadurch „geraten die Unterschiede aus der *physischen* Ordnung der Dinge in die *symbolische* Ordnung signifikanter Unterscheidungen“ (Bourdieu 1982: 284).

Unterscheidungen werden aber nicht nur vorgenommen, sondern Unterschiede auch unmittelbar bewertet. Für den praktischen Sinn zeigen unterschiedliche Praktiken, materielle Ausstattungen und Denkweisen etwas an, nämlich soziale Unterschiede bzw. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder Klasse. Darin erhalten sie Sinn. Durch die Verknüpfung von sozialen Differenzen und Lebensstilen mit unterschiedlichem Prestige werden die einen zur anerkannten Repräsentation der anderen.

Entscheidend dabei ist, dass es sich bei den vorgenommenen Unterscheidungen nicht um Selbst- oder Fremdbeschreibungen handelt, sondern dass der Habitus „gleichzeitig ein System von Schemata der Produktion von Praktiken und ein System von Schemata der Wahrnehmung und Bewertung“ (Bourdieu 1992: 144) ist. Als „Erzeugungsprinzip“ bringt er also *sein* „Klassifikationssystem (*principium divisionis*)“ (Bourdieu 1982: 277) praktisch zum Einsatz.¹²¹

¹²¹ In diesem Sinne versucht er mit seiner Habitus-Konzeption zu einer „*differenziellen Anthropologie der symbolischen Formen*“ (Bourdieu 2001: 27) zu kommen. Bourdieu nimmt zunächst auf die Fragestellungen Bezug, die Kant für die Anthropologie formuliert: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (Kant 1923: 25). Um ihnen auf den Grund zu gehen, bezieht er sich auf Ernst Cassirers Diktum alles Sinnliche auch als sinnhaft anzunehmen. Für Cassirer steht im Mittelpunkt der Untersuchung symbolischer Formen nicht „der mythische Vorstellungsinhalt als solche[r], sondern die Bedeutung, die er für das menschliche Bewusstsein besitzt und die *geistige Macht*, die er über dasselbe ausübt“ (Cassi-

Gleichzeitig schaffen vergleichbare Positionen im sozialen Raum, das heißt Existenz- und Lebensbedingungen ähnliche Habitus und bewirken eine gewisse Homogenität. Denn ähnliche Habitus können die Praktiken und Äußerungen der anderen ohne gewichtige Probleme antizipieren, da sie füreinander etwas Ähnliches verkörpern.

„Spontan miteinander harmonisierende Habitus, die sich antizipatorisch den Situationen anpassen, in denen sie funktionieren und deren Produkt sie sind (ein besonderer, aber besonders häufig auftretender Fall) neigen dazu, Handlungseinheiten zu produzieren, die, ohne jegliche Verabredung oder bewusste Absprache, im großen und ganzen zueinander passen und den Interessen der betreffenden Akteure entsprechen.“
(Bourdieu 2001: 186/187).

Damit wird ein spezifischer (Klassen)Habitus als gesellschaftliche Repräsentationsform manifest und anerkannt. Zwar verfügen die Einzelnen nie über identische Erfahrungen oder über deckungsgleiche Habitus. Dennoch kann davon ausgegangen werden, „dass jedes Mitglied derselben Klasse sich mit einer größeren Wahrscheinlichkeit als jedes Mitglied einer anderen Klasse in seiner Eigenschaft als Akteur oder Zeuge mit den für die Mitglieder dieser Klasse häufigen Situationen konfrontiert sieht“ (Bourdieu 1976b: 187).

In *Die feinen Unterschiede* führt Bourdieu aus, wie diese beiden Aspekte im Habitus zusammenfinden und in einen klassenspezifischen Lebensstil übersetzt werden. Auf symbolischer Ebene manifestiert sich dieser Habitus im gemeinsamen Geschmack, der sich „als bevorzugtes Merkmal von ‚Klassen‘“ (Bourdieu 1982: 18) anbietet: So ist der „Luxusgeschmack“ der kulturell und ökonomisch dominanten Klassen geprägt vom „Primat der Form gegenüber der Funktion, der letzten Endes in der Verleugnung der Funktion mündet“, wie sie sich aus ihrer Distanz zur Not und Notwendigkeit ergibt.¹²²

„Weil die Aneignung der Kulturgüter Anlagen und Kompetenzen voraussetzt, die ungleich verteilt sind (obwohl scheinbar angeboren), bilden diese Werke den Gegenstand einer exklusiven (materiellen und symbolischen) Aneignung, und weil ihnen die Funktion von (objektiviertem und inkorporiertem) kulturellem Kapital zukommt, sichert sie einen *Gewinn an Distinktion* – im Verhältnis zum Seltenheitsgrad der zu ihrer Aneignung notwendigen Instrumente – und einen *Gewinn an Legitimität*, den Gewinn überhaupt, der darin liegt, sich so, wie man ist, *im Recht, im Rahmen der Norm* zu fühlen.“ (Bourdieu 1982: 359)

rer 1988: 8 zit. n. Magerski 2005: 118). In die Zentralität der symbolischen Formen und den Zuschnitt ihrer Untersuchung an Cassirer anschließend setzt Bourdieu sie dann zu ihren gesellschaftlichen und geschichtlichen Entstehungs- und Anwendungsbedingungen ins Verhältnis. Er versucht zudem einen strukturalistischen und einen konstruktivistischen Ansatz“ vereinen. „Zu unterstreichen ist, dass beide Analyse Momente notwendig, aber nicht äquivalent sind: Wissenschaftstheoretisch hat der objektivistische Bruch den Vorrang vor dem subjektivistischen Verstehen“ (Wacquant 1996a: 29). (Zur Frage der Methode einer Analyse des ‚Glaubens‘ an Symbolformen vgl. Bourdieu 2001: 227/228)

¹²² Siehe zum kultivierten Habitus auch Kapitel 3.2.3.2 Die scholastische Ansicht schreibt sich ein, S. 60 in dieser Arbeit.

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“ (Bourdieu 1982: 288): körperliche Erscheinung, ästhetisches Empfinden, Moralvorstellungen und den Umgang mit Kultur. Gleichzeitig kann er auch vereinen und über gleiche „Geschmacksrichtungen“ Gemeinsamkeiten herstellen. „Dass ein Habitus sich im anderen wiedererkennt, steht am Ursprung der spontanen Wahlverwandschaften, an denen soziale Übereinstimmung sich orientiert“ (Bourdieu 1982: 374) und ist damit grundlegend für soziale Gruppen- bzw. Klassenbildung. Er produziert 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.“ (Bourdieu 1982: 285f.). Indem gesellschaftliche Strukturierungsdimensionen im praktischen Alltagshandeln der Subjekte sich immer wieder vollziehen, erhalten sie – immer von neuem – praktische Realität.

Aber nicht nur in aktuellen Sozialpraxen, wie z.B. dem Geschmack, manifestiert sich dieser Habitus, sondern auch in Hoffnungen, Erwartungen und Strategien, die auf die Zukunft gerichtet sind und in denen der Klassenethos tief verwurzelt ist. Das Verhältnis zur Zukunft bestimmt maßgeblich die Sichtweise der sozialen Welt und die Lebensführung. Klassen gebundener Habitus meint also nicht nur, dass er 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 Klasse weiter verhaftet bleiben (können). In den Auseinandersetzungen um den „legitimen“ Geschmack oder Lebensstil, über die anerkannte Weltsicht werden also die Kämpfe um Ressourcen und Positionen im sozialen Raum auf symbolischer Ebene ausgetragen.¹²³

In diesen Auseinandersetzungen kommt es folgerichtig auch zu Habitusveränderungen.¹²⁴ Zentral ist hier wieder die Dimension der Zeitlichkeit, die in der Zukunft für möglich erachtete Laufbahn (z.B. des sozialen Aufstiegs) und der Zeithorizonte, die auch quer zu den je-

¹²³ Siehe zur Reproduktion sozialer Ungleichheiten am Beispiel des *homo scholasticus* Kapitel 3.2 Theorie als Praxis, S. 43 in dieser Arbeit.

¹²⁴ Bourdieu stellt zunächst fest, dass sich individueller Aufstieg zumeist im Rahmen der Positionsverlagerung einer ganzen Gruppe im sozialen Raum vollzieht. Beispiele sind hier der Anstieg des Lebensstandards der arbeitenden 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.

weiligen Sozialpositionen liegen können. Z.B. betrachtet Bourdieu 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, usw. Zudem entfalten sich im Habitus weiterhin die Bedingungen seiner Entstehung, die dann immer wieder neu überformt werden. Im Falle des Kleinbürgers: Von Abgrenzung, Entsolidarisierung und geschmacklichem Anpassungszwang, von Selbstbeschränkung, Anstrengung und Sorge. Gerade weil sich der Habitus nicht einfach völlig verselbständigt, kann sich im Falle des Kleinbürgers ein Habitus entwickelt, der bestimmt ist durch Selbstbezug und Rücksichtslosigkeit, durch Entsagung unmittelbarer Befriedigung zugunsten zukünftiger Erfüllung, durch Leistungsbereitschaft und Zielstrebigkeit, was den eigenen Aufstieg betrifft. Die Möglichkeit des Aufstieges ist in Denkmustern, Sozialrelationen und Handlungsweisen antizipiert und generiert entsprechendes Handeln, das tatsächlich zur Verwirklichung des Antizipierten führen (kann).

Es ist deutlich geworden, dass von einem komplex strukturierte Sozialraum auszugehen ist, der ein widersprüchliches und konflikthafte Kräfteverhältnis darstellt. Dementsprechend fügt sich der Habitus keineswegs in ein bruchloses, harmonisches System ineinander. In seiner gesellschaftlichen Involviertheit setzt er sich vielmehr ins Verhältnis zu Kontinuitäten und Routinen aber auch zu Widersprüchen, Brüchen und Kämpfen in der Gesellschaft.

Die Sozialwelt und der Zukunftsaspekt der Praxis als Entstehungsbedingungen des Habitus stellen zwar potenziell einen Raum der unbegrenzten Entwicklungs- und Veränderungsmöglichkeiten individueller Praxisvollzüge zur Verfügung. Und das so, als zielte er darauf, ab wirklich alle praktischen Variationen hervorzubringen, die in ihm „virtuell beschlossen sind, und die kein vorsätzliches Programm, zumal wenn es sich von außen aufdrängt, jemals gänzlich vorhersehen könnte“ (Bourdieu 1974: 150). Andererseits müssen diese Entwicklungsbedingungen wiederum zu ihren Anwendungsbedingungen, also zur sozialen Welt und der individuellen Verfasstheit des Habitus in Beziehung gesetzt werden. Daraus ergibt sich, dass innerhalb dieses Möglichkeitshorizontes, doch einige Praxisformen wahrscheinlicher – wenn auch nie zwangsläufig – sind und andere unwahrscheinlicher – wenn auch nie unmöglich sind. Wie der konkrete Möglichkeitshorizont aussieht muss je neu historisch-spezifisch untersucht werden.

4 SCHLUSS

Mit der menschlichen Einbezogenheit in gesellschaftliche Praxis geht auch die Unmöglichkeit von Neutralität einher. Bourdieus Praxeologie ist – wie er selbst sagt – eine „Art *negative*, selbstzerstörerisch scheinende[r] *Philosophie*“ (Bourdieu 2001: 14), denn sie bekennt sich zu allem, was Wissenschaft vorgibt nicht zu sein:

Sie ist provisorisch, weil sie keinen sicheren Standpunkte oder theoretische Fraglosigkeiten zulässt. In der Praxis-Forschung, die Praxis tatsächlich zum Maßstab der Forschung erhebt, ist kein Platz für Dogmatismus. *Sie ist politisch*, weil jede gesellschaftliche Tätigkeit – also auch die theoretische – in historisch-konkrete Herrschaftskonstellationen und Praxisprozesse eingebunden ist, die immer auch anders sein oder gemacht werden könnten. *Sie ist parteilich*, weil Bourdieu sich auf die Seite der wirklichen Menschen in ihrer praktischen Realität stellt und die intellektuelle Arroganz, Ignoranz und Distanz gegenüber dieser Lebenspraxis demonstriert und delegitimiert.

Praxeologie bedeutet also, in einer provisorischen, politischen und parteilichen Praxisforschung – mitunter die eigene – soziale Realität zu begreifen und Handlungsmöglichkeiten zu liefern. Die Ausblendung dieses Praxisaspektes in den Sozialwissenschaften ist immer die stumme Parteinahme für den Status Quo, der als unveränderbar akzeptiert ist.

„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.“ (Bourdieu 1985: 53)

Insofern stehen sich in der Bourdieuschen Praxis-Forschung der junge, kühle „Analytiker und Forscher“ und der gealterte, „leidenschaftlich Beteiligte“ nicht gegenüber, wie Jürgen Habermas in seinem Nachruf unterstellt,¹²⁵ sondern Praxisforschung hebt diese Entgegensetzung *in praxi* auf.

¹²⁵ Aus einem Kommentar von Jürgen Habermas aus der Frankfurter Rundschau, 25. Januar 2002

5 LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor W. (1979): *Soziologische Schriften I*, Frankfurt/Main.
- Althusser, Louis (1970): *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*,
www.marxistische-bibliothek.de/louis_althusser.pdf, Marxistische Bibliothek.
- Assmann, Jan (2005): „Das Kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste“ in: *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen*, M. B. Buchholz; G. Gödde (Hg.), Gießen, S. 368-393.
- Austin, J. L. (1975): *Sinn und Sinnerfahrung*, Stuttgart.
- Bloch, Ernst (1957): *Das Prinzip Hoffnung*, Band 1, Berlin.
- (1962): *Subjekt – Objekt*, Frankfurt/Main.
- Bourdieu, Pierre (1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*,
in Zusammenarbeit mit Jean-Claude Passeron, Frankfurt/Main.
- (1974): „Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis“
in: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/Main.
- (1976a): *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt/Main.
- (1976b): *Entwurf einer Theorie der Praxis – auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main.
- (1981): „Klassenschicksal, individuelles Handeln und das Gesetz der Wahrscheinlichkeit.“
de/Maldiere, 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.
- (1992): *Rede und Antwort*, Frankfurt/Main.
- (1993a): „Die historische Genese der reinen Ästhetik“ in: *Praxis und Ästhetik*,
G. Gebauer; C. Wulf (Hg.), Frankfurt/Main, S. 14-32.
- (1993b): „Über die ‚scholastische Ansicht‘“ in: *Praxis und Ästhetik – Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*,
G. Gebauer; C. Wulf (Hg.), Frankfurt/Main, S. 341-356.
- (1993c): *Sozialer Sinn*, Frankfurt/Main.
- (1996): „Die Praxis der reflexiven Anthropologie“ in: *Reflexive Anthropologie*,
P. Bourdieu; L. J. D. Wacquant (Hg.), Frankfurt/Main, S. 251-294.
- (1997a): *Der Tote packt den Lebenden*, Hamburg.
- (1997b): *méditations pascaliennes*, Paris.
- (1998): *Praktische Vernunft – Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/Main.
- (2001): *Meditationen – Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt/Main.

- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loic J. D. (1996): „Die Ziele einer reflexiven Soziologie“
in: *Reflexive Anthropologie*, P. Bourdieu; L. J. D. Wacquant (Hg.), Frankfurt/Main,
S. 95-249.
- Brecht, Bertholt (1967): *Gesammelte Werke. 20 Bände*, Band XII, Frankfurt/Main.
- Cassirer, Ernst (1988): *Philosophie der symbolischen Formen*, Band II, Darmstadt.
- Descartes, Rene (1965) : „La Dioptrique (1637)“ in: *Oeuvres des Descartes*,
C. Adam; P. Tannery (Hg.), Paris.
- Durkheim, Emile (1965): *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied und Berlin.
- (1981): *Die elementaren Dinge des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main.
- Feuerbach, Ludwig (1972ff.): *Gesammelte Werke (GW)*, Schuffenhauer, W. (Hg.),
Berlin/DDR
- (GW 5): „Das Wesen des Christentums“ in: *GW 5*.
- (GW 9a): „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ in: *GW 9*, S. 264-341.
- (GW 9b): „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ in: *GW 9*, S. 243-263.
- (GW 9c): „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ in: *GW 9*, S. 16-62.
- (GW 11): „Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf
die Willensfreiheit: 15. Kritik des Idealismus“ in: *GW 11*, S. 170-186.
- Freud, Sigmund (1974): „Die Verdrängung“ in: *Psychologie des Unbewussten*,
Studienausgabe Band 3, S. 103-118.
- (1982): „Notiz über den Wunderblock“ in: *Psychologie des Unbewussten*,
Studienausgabe Band 3, Frankfurt/Main, S. 363-370.
- Gebauer, Gunter (2005): „Praktischer Sinn und Sprache“ in: *Pierre Bourdieu. Deutsch-
französische Perspektiven*, C. Colliot-Thélène; E. Francois; G. Gebauer (Hg.),
Frankfurt/Main, S. 137-164.
- Gebauer, Gunter; Kraus, Beate (2002): *Habitus*, Bielefeld.
- Gramsci, Antonio (1991-2002): *Gefängnishefte 1-29*, Band 1-10, Hamburg/Berlin.
- (1994): *Gefängnishefte 10/11*, Band 6, Hamburg.
- György, Márkus (1969): „Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx“
in: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, A. Schmidt (Hg.), Frankfurt/Main,
S.18-72.
- Hall, Stuart (1989): „Der Thatcherismus und die Theoretiker“ in: *Ausgewählte Schriften*,
Bd. 1, N. Rätzsch (Hg.), Berlin/West.
- Hall, Stuart (1994): „'Rasse', Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominanz“
in: *Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften Bd. 2*, (Hg.),
Hamburg, S. 89-136.
- Haug, Wolfgang F. (Hg.) (2001): *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 5,
Hamburg, Berlin.
- Hegel, G. W. F. (1955): *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1969ff.): *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte
Ausgabe (Werke). Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel,
Frankfurt/Main.

- (Werke 3): „Phänomenologie“ in: *Werke 3*.
 - (Werke 5): „Wissenschaft der Logik I“ in: *Werke 5*.
 - (Werke 7): „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ in: *Werke 7*.
 - (Werke 10): „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse“ in: *Werke 10*.
- 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.
- Holzkamp, Klaus (1985): *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt/New York.
- (1996 (posthum)): „Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung – Einführung in die Hauptanliegen des Buches“ in: *Forum Kritische Psychologie*, 36, S. 113-131.
- Hörning, Karl H. (2001): *Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens*, Weilerswist.
- Kant, Immanuel (1923): *Logik. Ein Handbuch zur Vorlesung*, Band IX, Jäsche, Gottlob B.; Rink, Friedrich T. (Hg.), Berlin, www.ikp.uni-bonn.de/kant/aa09.
- Kokai, Karoly (2006): „Kulturelles Kapitel, Kultur in der Wirtschaft, Wirtschaft in der Kultur“, Vortrag bei der Ungarischen Gesellschaft für angewandte Philosophie, 21.4.2006, Kecskemet, www.univie.ac.at/karoly.kokai/vkm/kult_kap.pdf.
- Krais, Beate (1993): „Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt“ in: *Praxis und Ästhetik – Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, G. Gebauer; C. Wulf (Hg.), Frankfurt/Main, S. 208-250.
- (2005): „Die moderne Gesellschaft und ihre Klassen – Bourdieus Konstrukt des sozialen Raumes“ in: *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, C. Colliot-Thélène; E. Francois; G. Gebauer (Hg.), Frankfurt/Main, S. 79-106
- Labica, Georges (1998): *Karl Marx – Thesen über Feuerbach*, Berlin/Hamburg.
- Laplanche, J. ; Pontalis, J.-B. (1973): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, zweiter Band, Frankfurt/Main.
- Leontjew, Alexej N. (1982): „Kapitel 3: Das Problem der Tätigkeit in der Psychologie“ in: *Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit* (erschienen in Studien zur kritischen Psychologie), Köln, www.kritische-psychologie.de/texte/al1982kap3.html.
- Lütterfelds, W.; Roser, A. (Hg.) (1999): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt/Main.
- Lutz, Bernd (Hg.) (2003): *Metzler – Philosophen Lexikon*. Bonn.
- Magerski, Dagmar (2005): „Die Wirkungsmacht des Symbolischen. Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen“ in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 34/Heft 1, S. 112-127.
- 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 3c): „Marx über sein Verhältnis zu Hegel und Feuerbach“ in: *MEW 3*, S. 536.
- (MEW 13): „Zur Kritik der politischen Ökonomie – Vorwort“ in: *MEW 13*, S. 7-11.
- (MEW 23a): „Das Kapital (Band 1)“ in: *MEW 23*.
- (MEW 23b): „Maschinerie und große Industrie“ in: *MEW 23*, S. 391-440.
- (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.
- (1984a): „Das Auge und der Geist“ in: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg, S. 13-43.
- (1984b): „Der Philosoph und sein Schatten“ in: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg, S. 243-274.
- Reckwitz, Andreas (2003): „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“,
in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32/Heft 4, S. 282-301.
- Resch, Martin (1988): *Die Handlungsregulation geistiger Arbeit. Bestimmung und Analyse geistiger Arbeitstätigkeit in der industriellen Produktion*, Bern.
- Ritter, Joachim (Hg.) (1972): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.) (1999): *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg.
- Schlieben-Lange, Brigitte (2000): „Idéologie: Zur Rolle von Kategorisierungen im Wissenschaftsprozess“, in: *Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg.
- Schmidt, Robert (2006): „Technik, Risiko und das Zusammenspiel von Habitat und Habitus“
in: *Kalkuliertes Risiko. Technik, Spiel und Sport an der Grenze*,
G. Gebauer; S. Poser; R. Schmidt; M. Stern (Hg.), Frankfurt/Main.
- Schulz, Hans; Basler, Otto; Institut für deutsche Sprache (1977): *Deutsches Fremdwörterbuch*, Berlin/New York.
- Simmel, Georg (1989): „Über soziale Differenzierung“ in: *Gesamtausgabe/Georg Simmel*,
Bd. 2. Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung [u.a], H.-J. Dahme (Hg.),
Frankfurt/Main, S. 109-295.
- Sohn-Rethel, Alfred (1972): *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt/Main.
- Treptow, Elmar (1971): „Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern“,
Habilitationsschrift von der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-
Universität München, München.
- Wacquant, Loic J. D. (1996a): „Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie“
in: *Reflexive Anthropologie*, P. Bourdieu; L. J. D. Wacquant (Hg.), Frankfurt/Main,
S. 17-93.

— (1996b): „Vorwort“ in: *Reflexive Anthropologie*, P. Bourdieu; L. J. D. Wacquant (Hg.), Frankfurt/Main, S. 10-15.

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

Weckwirth, Christine (2004): „Zur anthropologischen Wendung des Hegelschen Phänomenologie-Konzepts“ in: *Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ heute*, A. Arndt; E. Müller (Hg.), Berlin.

Wittgenstein, Ludwig (1971): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main.

Wolf, Frieder Otto (2003): „Was tat Karl Marx in der Philosophie?“ in: *Die Tätigkeit der PhilosophInnen*, T. Heinrichs; H. Weinbach; F. O. Wolf (Hg.), Münster, S. 188-225.

Wygotski, Lew (1977): *Denken und Sprechen*, Frankfurt/M.

6 ANHANG

Karl Marx
[Thesen über Feuerbach]
I. ad Feuerbach

1

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 *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.

2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.

3

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

4

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

6

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als „Gattung“, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

7

Feuerbach sieht daher nicht, daß das „religiöse Gemüt“ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

8

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.

9

Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.

10

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.

11

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

Geschrieben im Frühjahr 1845
Nach der Veröffentlichung des
Marx-Engels-Lenin-Instituts,
Moskau, 1932.

[aus: Marx, Karl; Engels, Friedrich (1956ff.): Marx-Engels-Werke, Band 3, Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR. S. 5-7]