

Die Soziologie der Praxis als post-strukturalistischer Materialismus

Frank Hillebrandt

Die Soziologie der Praxis verfolgt einen spezifischen, an der Physis orientierten Zugang zur Sozialität. Sie sieht die Praxis mit Karl Marx (1969: 5) als »sinnlich menschliche Tätigkeit«, die sich immer physisch vollzieht, die also immer materiell zu verstehen ist. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Eine Soziologie, die sich nur immateriellen Phänomenen, was immer diese sein mögen, zuwendet, verkommt zu einer Textwissenschaft, die das Reden über die Praxis mit der Praxis selbst verwechselt, wobei sich das Reden als Artikulation selbstredend nur materiell vollziehen kann. Um zu verstehen, was sich praktisch ereignet, benötigt die Soziologie mit anderen Worten einen neuen Materialismus, der die Materialität der Praxis erkennt, ohne dabei in einen Strukturalismus zurückzufallen, der alles, was geschieht, aus zeitlosen Strukturen deduktiv ableitet. Dies zu formulieren ist deutlich schwieriger, als es zunächst scheinen mag, weil in den Sozial- und Kulturwissenschaften der Materialismus schnell mit strukturalistischen – das heißt hier technikdeterministischen – Denkfiguren gleichgesetzt wird. Das Materielle erscheint der Soziologie traditionell als hart und unveränderlich, obwohl es dafür in der Praxis eigentlich keine Entsprechung gibt. Darüber hinaus ist die Soziologie bezüglich der Materialität eher eine Wissenschaft im Hintertreffen – und das nicht nur, weil sie Karl Marx als eine ihrer wichtigsten Gründungsfiguren weitgehend vergessen hat. Die Physis überlässt man in der Soziologie sehr gerne der Naturwissenschaft, die sich als Physik mit den Gesetzmäßigkeiten der Materie auseinandersetzt, wofür es in der Soziologie kaum eine Entsprechung gibt.

So ist etwa die poststrukturalistische Soziologie vor allem eine Wissenschaft von den Diskursen und kulturellen Ausdrucksformen. Werden hier Begriffe aus den Naturwissenschaften verwendet, geschieht dies, wie etwa 1996 im Umfeld der Social-Text-Affair um den Physiker Alan Sokal deutlich wurde, häufig nur zur Vorspiegelung von Gelehrsamkeit und ohne die Begriffe auf die von den Naturwissenschaften sogenannten Tatsachen zu beziehen, so dass wir es in den poststrukturalistischen Texten der Kultur- und Sozialwissenschaften

häufig mit »eleganterem Unsinn«, wie Alan Sokal und Jean Bricmont (1999) ihr Entlarvungsbuch von 1997 betitelt haben, zu tun haben. Und dennoch muss man den Poststrukturalismus, der *jenseits des Essentialismus* ansetzt, ernst nehmen, weil hier zeitlose Gewissheiten angezweifelt und dadurch die sozialen Ausdrucksformen als Produkte der Sozialität und nicht als ihre Voraussetzungen begriffen werden. Keine soziologische Theorie kann hinter diese Grundeinsichten des Poststrukturalismus zurückfallen, weil sie dann das von Philippe Descola formulierte Ziel aufgeben würde, »die Anforderungen der wissenschaftlichen Forschung mit der Achtung vor den vielfältigen Zuständen der Welt zu versöhnen« (Descola 2011: 446).

Genau deshalb ist jede Soziologie der Praxis poststrukturalistisch angelegt. Sie geht zwar zum einen davon aus, dass Praktiken nicht voraussetzungslös entstehen, um aber zum anderen zu betonen, dass sie nicht Produkte von zeitlosen Strukturen sein können. Die Soziologie der Praxis steht dabei zwar einem im Poststrukturalismus häufig immateriell verstandenen Diskurs als Strukturierungsprinzip der Praxis skeptisch gegenüber, im Einklang mit der poststrukturalistischen Diskurstheorie betont sie aber, dass Praktiken niemals essenzielle Quellen haben können. Dies führt zu der Konsequenz, dass sich die Genese von Praxisformen und -formationen, die sich aus unterschiedlichen diskursiven und nicht-diskursiven, menschlichen und nicht-menschlichen Komponenten zusammensetzen, im Zentrum der Erforschung von Praktiken befindet. Dahinter stehen die prinzipiellen Annahmen, dass derartige, von der Praxisforschung zu identifizierende *Praxisformationen niemals zeitlos gegeben sind* und dass diese *Praxisformationen immer wieder aufs Neue von ereignishaften Praktiken materiell erzeugt werden müssen*. Praxisformationen lassen sich folglich nur *in actu* als Materialisierungen von Praktiken verstehen, die *per definitionem* Ereignisse sind.¹

Mit dieser Forschungsperspektive auf die Formation der Praxis rücken Soziologien der Praxis die Frage in den Mittelpunkt, wie der physische Praxisvollzug poststrukturalistisch erfasst werden kann, um auf diese Weise die zentrale, inzwischen nicht mehr hintergehbare Einsicht von Praxistheorien zu verdeutlichen, dass der Vollzug der Praxis eine eigene Qualität hat, die sich

1 | Praktiken sind die materiellen Ereignisse der Praxis, Praxisformen fasse ich als Verkettung von Einzelpraktiken zu Formen der Praxis. So setzt sich etwa der Tausch als Praxisform mindestens aus den Praktiken Geben, Nehmen und Erwidern zusammen (Hillebrandt 2009: 93ff.). Praxisformationen fasse ich als »Intensitätszonen« (Deleuze/Guattari 1992: 37) der Praxis, in denen sich nachhaltig spezifische, oftmals hoch spezialisierte Praxisformen in einer auf Dauer gestellten Konstellation ereignen (Hillebrandt 2012a: 45ff.), die sich immer wieder aufs Neue einstellt, wie etwa das Rockkonzert in der Praxisformation des Rock und Pop. Weitere Beispiele sind Medizin, Religion, Finanzmarkt etc.

mit den Mitteln bisheriger Sozialtheorien nicht angemessen erfassen lässt. Denn im Gegensatz zum Strukturalismus und zur Handlungstheorie will die soziologische Praxisforschung nicht vorab festlegen, aus welchen Struktur-eigenschaften oder Handlungsintentionen die Sozialität emergiert. Sie geht davon aus, dass auch die in den Praxisvollzügen vorhandenen Voraussetzungen für den Fortlauf der Praxis ihrerseits Effekte bereits vergangener Praxis sind. Sie können deshalb nicht als zeitlos gegeben hingenommen, sondern müssen vielmehr poststrukturalistisch in ihrer historischen Bedingtheit und Genese untersucht werden. Soziologische Ansätze zu einer Theorie der Praxis schlagen nun genau deshalb ein modifiziertes Verständnis der menschlichen Körper und der materialen Dinge der Praxis vor, um auf diese Weise den physi-schen Vollzug der Praxis angemessen in den Blick zu nehmen und die Soziolo-gie der Praxis als *poststrukturalistischen Materialismus* zu formulieren. In mei-nem Text möchte ich in kritischer Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieu (Körper) und Bruno Latour (Dinge) diese beiden zentralen Aspekte – physische Körper und materielle Dinge – in ihren Konsequenzen für die soziologische Theoriebildung diskutieren, um zum Schluss Perspektiven der soziologischen Praxisforschung aus einem modifizierten Körper- sowie einem modifizierten Dingbegriff zu entwerfen.²

1. DIE KÖRPER DER PRAXIS

Für das die Praxistheorien prägende Argument, dass der Vollzug der Praxis eine besondere Qualität hat, die es gilt, mit den Mitteln der soziologischen Forschung zu erfassen, ist der Begriff des Körpers von zentraler Bedeutung. Wie wir alle aus dem Alltag wissen, sind wir in vielen Situationen mit unserem Körper in das praktische Geschehen eingebunden. So werden wir körperlich berührt, wenn wir in der Fankurve eines Fußballstadions unsere Mannschaft anfeuern, wir beteiligen uns an Praktiken wie Singen, Klatschen, Jubeln (bei einem Tor der eigenen Mannschaft), Trauern (bei einem Gegentor), Schimpfen etc., die uns außerhalb des Stadions kaum in den Sinn gekommen wären. Unsere Körper werden spürbar zum Teil der sich vollziehenden Praxis.

2 | Ähnlich wie Hilmar Schäfer (2013: 252f.) ordne ich Bruno Latour der Theoriefamilie der soziologischen Praxistheorien zu, obwohl sich Latour sehr deutlich etwa von Pierre Bourdieu abgrenzt. Sieht man jedoch die poststrukturalistische Ausrichtung, die mate-rialistische Fundierung sowie die starke Fokussierung seiner Soziologie der Versamm-lung auf die durch Assoziationen ermöglichten Praktiken, lässt sich diese Einordnung plausibel vertreten. Auch der immer wieder zu beobachtende positive Bezug von Latour auf Marcel Mauss, einem der Vordenker der Soziologie der Praxis, bestärkt diese Ein-ordnung (vgl. hierzu Hillebrandt 2012b).

Und diese körperliche Präsenz, die wir auch in anderen Situationen mehr oder weniger intensiv spüren, ist ein wichtiger Bestandteil der Praktiken, die sich situativ und gegenwärtig vollziehen. Ohne diese körperliche Präsenz ist der Vollzug der Praxis nicht möglich. Dies gilt dabei nicht nur für besondere, stark am Körper ausgerichtete Praxisformen wie physische Gewaltanwendung des Staates, Sexualität, medizinische Operationen oder Sport. Es gilt für jede beobachtbare Praxis, weil selbst das Lesen von Büchern, die Internetnutzung, das Schreiben und Lesen von SMS-Kurznachrichten, die Video-Konferenz und andere oft als Beispiele für körperlose Sozialität genannte Praxisformen nicht ohne den menschlichen Körper und seine Sinnesorgane auskommen. Menschliche Körper sind folglich Teil der Materialität aller Praxis.

Deshalb gilt es in den Worten von Pierre Bourdieu (2001: 175), »eine materialistische Theorie zu konstruieren, die, wie Marx in den *Thesen über Feuerbach* fordert, vom Idealismus ›die tätige Seite‹ der praktischen Erkenntnis übernimmt, die die materialistische Tradition ihm überlassen hatte«. Menschliche Körper in Bewegung sind diese tätige Seite der Praxis und eine zentrale Bedingung dafür, dass sich Praktiken überhaupt ereignen. Zudem ist die körperliche Partizipation an Praktiken ein wichtiger Grund dafür, dass sich im materiellen Vollzug der Praxis etwas ereignet, das ganz im Sinne des Regelregressarguments von Ludwig Wittgenstein (1984: PU § 202; §§ 82-88) gerade durch den physischen Vollzug eine besondere Qualität aufweist, weil der Regel physisch zu folgen eben eine Praxis ist, die nicht mit der Regel, wie sie geschrieben steht, gleichgesetzt werden kann. Die physische, also körperliche Partizipation an Praktiken erzeugt nämlich gerade die besondere Dynamik der Praxis, welche die Soziologie der Praxis gegen den methodischen Strukturalismus sowie gegen den methodischen Individualismus sichtbar machen möchte.

Wichtig ist nun, dass die soziologische Praxistheorie auch die menschlichen Körper nicht als außersoziale, quasi natürliche Bedingungen der Praxis auffasst. Sie sind vielmehr zugleich Produkte und Quellen der Praxis. Und wer würde ernsthaft behaupten wollen, dass menschliche Körper nicht von der Sozialität geprägt wären? Um dies zu sehen, genügt ein Blick auf die feinen Unterschiede in der körperlichen Präsenz von Akteuren aus privilegierten und weniger privilegierten Bevölkerungsschichten (Bourdieu 1982). Auch die via Sozialität erzwungene, disziplinierende Anordnung der Körper im Raum, die bekanntlich ein zentrales Thema Michel Foucaults (vgl. etwa 1977) ist, können wir uns täglich veranschaulichen, wenn wir beispielsweise unseren Arbeitsplatz aufsuchen und besetzen. Und wer würde andererseits ernsthaft abstreiten, dass wir alle durch unsere körperliche Präsenz Einfluss auf den Verlauf sozialer Praktiken nehmen, wenn wir etwa plötzlich einen Raum betreten, in dem sich eine überschaubare Gruppe von Menschen über ein bestimmtes Thema unterhält? Theoretisch gehaltvoll zu zeigen, dass sich diese beiden Gesichtspunkte einer am Begriff des Körpers ausgerichteten Soziologie

der Praxis nicht gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr zwei Seiten einer Medaille sind, ist das große Verdienst der soziologischen Praxistheorien.

Bemerkenswert ist allerdings, dass es auch Pierre Bourdieu, der ein wichtiger Kristallisierungspunkt der neuen Körpersoziologie (vgl. hierzu Gugutzer 2004) ist, nicht gelingt, einen soziologisch präzisen Begriff des Körpers zu entwickeln. Zwar will Bourdieu seine Theorie der Praxis als Ansatz jenseits des Dualismus von »Subjektivismus« (Körper als Quelle der Sozialität) und »Objektivismus« (Körper als Produkt der Sozialität) verstanden wissen, so dass er zumindest insofern den Ansprüchen einer vielschichtigen Körpersoziologie gerecht wird. Allerdings bleiben seine diesbezüglichen Ausführungen zur Bedeutung der »sozialisierten Körper« (Bourdieu) für die materiale Reproduktion und Hervorbringung der Sozialität eigentlich unbefriedigend, weil Bourdieu mit seinem Begriff des Habitus als Ausdruck der sozialen Ungleichheit ähnlich wie Foucault in seinem mittleren Werk vor allem die von der Sozialität determinierten Aspekte des menschlichen Körpers in den Mittelpunkt stellt. Diese Engführung ist, wie unter anderen Michael Hubrich (2013) in seiner Theoriestudie zeigt, keine zwingende Konsequenz der Theorieanlage Bourdieus. Denn eine konsequente Begriffsbildung – der von Bourdieu wesentlich geprägte Begriff des Habitus ist hier zentral – jenseits der Fixierung Bourdieus auf die soziale Ungleichheit kann den Körper zugleich als Produkt und Quelle der Sozialität fassen. Dann wird deutlich, dass menschliche Körper *zugleich* materiale Bedingungen und Materialisierungen der Praxis sind. Der menschliche Körper ist an jeder Praktik beteiligt, indem er sie materiell erzeugt. Gleichzeitig wird der menschliche Körper durch jede Praktik immer wieder neu geformt, weil sich Praktiken in den Körper materiell einschreiben. Wichtig ist dabei zu sehen: Der erste Aspekt ist nicht ohne den zweiten Aspekt möglich und umgekehrt.

Damit ist nicht weniger gesagt, als dass es keine ursprüngliche, quasi natürliche Leiberfahrung gibt. Die prominente, von Helmuth Plessner (1982) eingeführte Unterscheidung zwischen dem Körper, den ich habe und beherrsche, und dem Leib, der mich beherrscht, wird in der soziologischen Praxistheorie überwunden, indem gefragt wird, wie eine zuständliche Leiberfahrung, die uns überwältigt, gedeutet werden kann. Sie kann nicht als natürliche Ausstattung des Menschen verstanden werden, obwohl dies zunächst nahe zu liegen scheint. Denn zuständliche Leiberfahrungen wären nach Plessner Zustände wie das Lachen und das Weinen, in denen wir keine Kontrolle über unseren Körper haben, während wir es eigentlich gewohnt sind, unseren Körper zu haben, ihn also zu kontrollieren, wobei auch diese traditionelle Einschätzung der cartesianischen Denktradition mit der soziologischen Praxistheorie bezweifelt werden muss. Lachen und Weinen sind nun jedenfalls Zustände des menschlichen Körpers, die nur möglich werden, wenn sich bestimmte Dispositionen in den Körper eingeschrieben haben, die sich im Zustand des Lachens und des

Weinens abrupt entäußern, so dass wir sie als überwältigende Leiberfahrung erleben, quasi als Eruption unserer inkorporierten Sozialität.

Den Leibbegriff, der nicht nur in der Anthropologie Plessners, sondern etwa zeitgleich auch in der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys (1966: 239ff.) sehr plausibel neben den Körperbegriff gestellt wird, in der Soziologie nicht aufzugeben und mit dem Körperbegriff zu verbinden, ist im Sinne einer poststrukturalistischen Praxistheorie also dann möglich, wenn existentielle Leiberfahrungen wie das Weinen oder das Lachen nicht als ursprünglich und natürlich, sondern als soziokulturell vermittelt dargestellt werden. Wenn der Leib, den ich im Gegensatz zum Körper nicht objektivieren, sondern nur in ganz besonderer, nämlich existenzieller Weise als mein Sein in der Welt wahrnehmen und erfahren kann, jemanden gefangen hat, fängt ihn im Anschluss an Bourdieu die inkorporierte Sozialität. Mit der wahrnehmenden Erfahrung des Leibes erfahre ich mich als Mensch, der in der Welt steht. Der Leib ist, wie Maurice Merleau-Ponty (1966: 273) sehr schön sagt, »die geronnene Gestalt der Existenz selbst«.

Mit dem Leib erfahre ich die Welt sinnlich und werde durch diese Wahrnehmung zuständlicher Teil von ihr. Deshalb gilt für Merleau-Ponty, dass die Wahrnehmung als Ausgangspunkt aller Erkenntnis anzusehen ist. Nur der Leib, und eben nicht das Bewusstsein, ermöglicht uns die sinnliche Wahrnehmung, weil der oder die Wahrnehmende, »in den Gegenständen bestimmte perspektivistische Aspekte feststellen kann, *die allein leibhaftig gegeben sind*« (Merleau-Ponty 2003: 33; Hervorh. F.H.). Die in dieser Weise gefasste zuständliche Leiberfahrung des Wahrnehmens ist häufig – wenn wir uns etwa ekeln oder schämen – überraschend und wenig durchsichtig für diejenige, die sie macht, so dass sie wie ein Naturereignis erscheint. Aber selbst der Ekel, der uns vollständig ergreift, die Körpereigenschaften beherrscht und uns deshalb gemeinhin als ursprüngliche, naturgegebene Leiberfahrung erscheint, ist nichts Natürliches, wie Mary Douglas (1988) und vor ihr bereits Marcel Mauss (1978) zeigen, sondern ein Produkt der Dispositionen, die wir im Verlauf des Lebens inkorporiert haben. Ekel ist zutiefst sozial geprägt. Dies zeigt sich darin, dass wir Praktiken ekelig finden, die in anderen Regionen der Welt alles andere als ekelig erscheinen. So gilt etwa in Indien, wie mir Hanns Wienold am Rande einer Diskussion seiner Soziologie der dortigen Rinderhaltung (Wienold 2007: 23ff.) berichtete, der After der Kuh, den wir in Mitteleuropa ekelig finden, als rein, während das Maul der Kuh, das wir eher als niedlich und angenehm empfinden, in Indien als Inbegriff des Unreinen und Ekeligen gilt. Dieses Beispiel veranschaulicht, dass die Leiberfahrung, durch die wir in der sozialen Welt verankert und positioniert sind, im soziologischen Sinne immer soziokulturell vermittelt ist und nicht ursprünglich sein kann. Und selbst wenn wir meinen, unseren Körper vollständig zu beherrschen, weil uns dieses disziplinierende Diktum spätestens seit der Schulzeit in unsere Körper eingeschrieben worden

ist, stellen wir oft überrascht fest, dass der Körper nicht mehr mitmacht, dass er sich eben nicht kontrollieren lässt, weil wir die inkorporierten Dispositionen nicht mehr bewusst erinnern. Sie zeigen sich somatisch und werden so wiederum zu Leib erfahrungen. Die menschliche Physis ist folglich nur als komplexe »Einheit von spürbarem Leibsein und gegenständlichem Körperhaben« (Gugutzer 2004: 152) zu verstehen. Und in dieser Weise ist sie in jeder Praxis vorhanden. Gleichsam entsteht dieser Komplex nur durch die Praxis, so dass die Physis des Menschen, also seine Leiblichkeit, nur genetisch verstanden werden kann.

Diese komplizierte Verflechtung unterschiedlicher Aspekte menschlicher Physis, die gegen die cartesianische Tradition der einfachen Trennung von Körper und Geist spricht, wird in Bourdieus Soziologie der Praxis mit dem Begriff des Habitus bezeichnet. Das zentrale Konzept bringt viele Aspekte der praxistheoretischen Neufassung der Begriffe »Körper« und »Leib« auf den Punkt. Er bezeichnet zunächst die durch Erfahrungen erzeugten und in die Körper eingeschriebenen Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsdispositionen sozialer Akteure, durch die sie in Praxis verwickelt werden und durch die sie sich selbst leiblich, also quasi leibhaftig, in der sozialen Welt positionieren. Der Begriff »Habitus« erfasst die inkorporierte Sozialität. Die aktive Komponente der Praxis, also das Entstehen von Praktiken durch die Poesis sozialer Akteure, ist demnach nicht auf ahistorische Intentionen und Eigenschaften des Menschen zurückzuführen, sondern auf die komplexen Strukturen des Habitus als inkorporierte Sozialität (Bourdieu 2001: 175).

Der Begriff und das Konzept des Habitus haben nun vor allem deshalb eine so zentrale Stellung in der praxistheoretischen Soziologie Bourdieus, weil der Habitus als Bindeglied zwischen den objektivierten Formen der Sozialität und dem aktuellen Vollzug der Praxis verstanden wird. »Als ständig von regelhaften Improvisationen überlagerte Erzeugungsgrundlage bewirkt der Habitus als praktischer Sinn das Aufleben des in den Institutionen objektivierten Sinns [...]. Besser noch, erst durch den Habitus finden die Institutionen ihre volle Erfüllung« (Bourdieu 1987: 107). Menschen beteiligen sich vor dem Hintergrund ihrer inkorporierten Erfahrungen schöpferisch an der Praxis, indem sie Praktiken inszenieren, die sich zu Praxisformen verketten und dadurch den in den Praxisformationen verdichteten Sinn praktisch relevant werden lassen. Das ist gemeint, wenn Bourdieu den Habitus zugleich als strukturierte und strukturierende Struktur bezeichnet (Bourdieu 1982: 280).

Menschliche »Akteure« werden in dieser Art von Theoriekonstruktion als sozialisierte, mit Habitus ausgestattete, in vielfältiger Form zueinander positionierte Agenten der Praxis verstanden, die als »sozialisierte Körper« (Bourdieu 2005: 18; 1997: 64; 1987: 135) gefasst und als ein Bedingungsgeflecht der Praxis vorgestellt werden, das durch die Praxis selbst hervorgebracht wird. Damit löst sich die Praxistheorie von einem handlungstheoretischen Akteur-Konzept:

Körperlich präsente Menschen, die etwas tun, werden, wie Stefan Hirschauer (2004: 88) hervorhebt, als »Partizipanden« der Praxis gefasst. Sie sind durch ihre körperliche Präsenz wichtige Elemente des Vollzugs der Praxis. Und diese Präsenz ist nicht an vorab festgelegte Eigenschaften von sogenannten Akteuren gebunden, die als Intentionen in der menschlichen Kognition verortet werden. Die Präsenz der Partizipanden ist durch eine körperliche Verstrickung in eine ablaufende Praxis gegeben. Die sozialisierten Körper sind »unvermeidlich eingeschlossen in den Vollzug sozialer Phänomene« (Hirschauer 2004: 89), der von der Praxistheorie als Praxis bezeichnet wird.

Mit dieser Begriffsfassung des physischen Körpers überwindet die Soziologie der Praxis den Intentionalismus des Akteur-Konzepts der Soziologie. Die »Intentionen« der sogenannten Akteure sind durch die Praxis erzeugte Dispositionen, die sich in die Körper eingeschrieben haben und die auf diese Weise sozialisierte Körper zur Beteiligung an Praxis befähigen. Die im methodologischen Individualismus vertretene These von der Autonomie des freien und einzigartigen Akteurs übersieht die der Praxis emergenten Strukturierungen in Form von Verdinglichungen und kann daher nicht hinreichend berücksichtigen, wie die Dispositionen sozialer Akteure, die sie in Praxis verwickeln, durch die Praxis selbst hervorgebracht und geformt werden. Wird der Habitus als inkorporierte Sozialität gefasst, können Intentionen des »Handelns« nicht ahistorisch festgelegt werden, sondern müssen stattdessen als Dispositionen verstanden werden, die sich im Vollzug der Praxis den Körpern der sozialen Akteure einschreiben. Somit ist auch die Physis des Menschen, also sein biologischer Körper, nur poststrukturalistisch zu erfassen. Die »Eigenschaften« von menschlichen »Akteuren«, wie sie in der Handlungstheorie immer wieder ahistorisch bestimmt werden, sind in einer Soziologie der Praxis immer nur genetisch verstehbar, sie schreiben sich in die physischen Körper der »Akteure« ein, ohne dass diese Materialisierungen der Praxis zu einem endgültigen Abschluss kommen können.

Dies ist ein zentrales Konzept der Praxistheorie, weil es nicht nur eine akteurzentrierte, sondern auch eine holistische Soziologie der Kultur zur Identifikation von Praktiken vermeidet. Werden die sozialisierten Körper als Partizipanden der sich vollziehenden Praxis verstanden, können sie nicht in einem Zusammenhang funktionaler Notwendigkeiten verortet werden. Denn die Aktivitäten, die von den sozialisierten Körpern ausgehen, lassen sich nicht allein aus theoretischen Grundannahmen deduktiv ableiten. Die in der Praxis vorhandene körperliche Inhärenz zu identifizieren und soziologisch zu erforschen, stellt somit eine wichtige Herausforderung für die praxistheoretische Fassung des Verhältnisses von Körper und Praxis dar. Sie muss einen Begriff des Körpers finden, der die aktiven Momente der Partizipation sozialisierter Körper erfassen kann, ohne diese von den »Partizipanden des Tuns« (Hirschauer 2004) ausgehenden Aktivitäten aus theoretischen Vorannahmen über die

kognitive und psychische Beschaffenheit von »Akteuren« abzuleiten. »Akteure« werden der Praxis nicht ursächlich vorausgestellt, sie sind als sozialisierte Körper Komponenten der durch die Praxis selbst hervorgebrachten Bedingungsstrukturen der Entstehung und Verkettung von Praktiken.

Das Habituskonzept, das die in die menschlichen Körper eingeschriebenen Dispositionen und somit die körperlichen Bedingungsstrukturen der Praxis bezeichnet, nimmt »die Individuen als Subjekte der Geschichte ernst« (Krais/Gebauer 2002: 81), weil sie mit ihm nicht nur in ihrer »ursprünglichen Gesellschaftlichkeit« (ebd.) erfasst, sondern zugleich auch als aktive Komponenten der Praxis verstanden werden können. Zudem nimmt in den menschlichen Körpern die Gesellschaft Gestalt an, weil sie genau hier leiblich angeeignet wird. »Gesellschaft wiederum konstituiert sich«, wie Beate Krais und Gunter Gebauer (ebd.) prägnant herausarbeiten, »über die Praxis der Subjekte, indem diese dem Möglichkeitsraum, den sie vorfinden, durch ihr Handeln [...] eine konkrete Struktur und Gestalt geben.« Das heißt: Werden die Akteure der Praxis mit dem Habituskonzept als sozialisierte Körper bestimmt, bedeutet dies entgegen des Bourdieu in Deutschland regelmäßig angetragenen Verdachts auf Strukturalismus nicht, dass sie lediglich Epiphänomene der gesellschaftlichen Praxis sind. Sozialisierte Körper sind schöpferisch an der Strukturierung und Gestaltung der Praxis beteiligt, ohne dass sie dies voraussetzungslos tun könnten.

Ein so verstandener Begriff des sozialisierten Körpers umfasst neben der aktiven Komponente der menschlichen Physis auch die Leiblichkeit als genetischen Effekt der Sozialisation und somit als immer im Werden befindliches Produkt der Sozialität. Mit diesem Begriff des Körpers wendet sich die Praxistheorie gegen die häufig aus systemtheoretischer Perspektive formulierte Vorstellung, die Gegenwartsgesellschaft sei keine Präsenz-Gesellschaft mehr, weil die Kopräsenz angesichts der vielen Mittel zur medial umgesetzten Kommunikation nicht mehr das beherrschende Prinzip der Sozialität sei. Mit der soziologischen Praxistheorie als poststrukturalistischem Materialismus wird dagegen sichtbar, dass sich die körperliche Präsenz in der Gegenwart zwar ändert, dass sie aber alles andere als obsolet ist. Wie wichtig die Kopräsenz ist, wird uns erst deutlich, wenn wir längere Zeit darauf verzichten müssen. Und es ist offensichtlich, dass sich selbst die abstraktesten Geschäftsbeziehungen nur dann reproduzieren, wenn die Kopräsenz regelmäßig erzeugt wird. Die großen Megastädte der Welt (London, Tokio und New York) zeichnen sich nun gerade darin aus, dass sie eine Infrastruktur vorzuweisen haben, die physische Begegnungen von Menschen aus aller Welt ermöglicht. Die leibliche Erfahrung des Anderen ist offensichtlich eine Qualität der Sozialität, die sich nur schwer kompensieren lässt. Und die Körperlichkeit ist selbst dann eine wichtige Komponente der Praxis, wenn die Kopräsenz nicht gegeben ist. Wenn über Medien kommuniziert wird, ist die Physis der menschlichen

Leiber durchaus notwendig, weil ja die Mitteilungen in irgendeiner Weise artikuliert werden müssen. Telefon, Internet und andere Medien der indirekten Kommunikation setzen ganz spezifische Körper der Teilnehmenden voraus. Diese Körperlichkeit besteht dann eben auch aus Fertigkeiten wie etwa ein sicherer Umgang mit der Tastatur oder das fehlerfreie Bedienen von komplexen Mobiltelefonen, die einverleibt werden müssen. Und wir alle kennen die zuständliche Leiberfahrung, die sich einstellt, sobald wir unser Mobiltelefon irgendwo vergessen haben. Diese Geräte sind Teil unserer Leiberfahrung geworden, weil sich mit ihnen Dispositionen in unsere Körper eingeschrieben haben, die leiblichen Charakter aufweisen.

In der Soziologie der Praxis kann der menschliche Körper, wie meine Ausführungen zeigen sollten, nicht nur als Thema der Kommunikation oder des Diskurses gefasst werden. Zwar ist es richtig, dass der menschliche Körper, wie bereits Michel Foucault sehr eindringlich in seinen materialen Studien zur Medizin (Foucault 1993: 102ff.) und zum Gefängnis (Foucault 1977: 173ff.) zeigt, noch nie so intensiv erforscht worden ist wie in der Gegenwart. Das wissenschaftlich erzeugte Wissen über ihn ist schier unermesslich. Der Mensch und sein Körper werden in der Gegenwartsgesellschaft zu wichtigen Gegenständen der Sorge und damit zu wichtigen Kristallisierungspunkten des gesellschaftlichen Diskurses (Hillebrandt 1999: 99ff.). Und dies heißt selbstredend auch, dass sich diese Diskurse in die Körper einschreiben können, dass sie sich im Körper der Menschen materialisieren, wie Judith Butler (2006: 199ff.) sehr überzeugend bezüglich der Einschreibung der diskursiv erzeugten Geschlechterdifferenz in die Körper nachzeichnet. Plausibel ist in diesem Zusammenhang auch die aus der Feststellung einer intensiven diskursiven Konstruktion des menschlichen Körpers abgeleitete Zeitdiagnose Foucaults (1977: 251ff.), dass der menschliche Körper noch nie dermaßen diszipliniert worden ist wie in der Gegenwart. Er wird im Raum angeordnet und als Ressource zur Verrichtung von Arbeit effektiv genutzt. Dies bedeutet aber nicht, dass er auf seine Mechanik oder auf seine diskursive Konstruktion verengt werden kann. Der physische Körper des Menschen ist in einer Soziologie der Praxis immer Speicher der Sozialität, was ihn zum Leib werden lässt, mit dem sich Menschen materiell in der Welt positionieren, und er ist zudem immer materieller Ausdruck der Performanz, durch die Praxis überhaupt erst möglich wird.

Judith Butler (1997: 187f.; 2006: 249) sieht genau hier, in der Performanz, die Möglichkeit zum subversiven Widerstand etwa gegen ein stereotypes Beharren auf Geschlechterdifferenzen mit Herrschaftseffekten. Wichtig ist hier, gegen ein Missverständnis des Begriffs der Performanz oder der Artikulation zu bemerken, dass *jede körperliche Präsenz im Vollzug der Praxis etwas ausdrückt und deshalb als Performanz oder Artikulation verstanden werden muss*, auch wenn ein besonderer Ausdruck eigentlich nicht beabsichtigt ist.

Performanz und *Habitus*, also der körperliche Ausdruck in der Praxis und die Inkorporierung durch die Praxis, schließen sich in einer Soziologie der Praxis nicht gegenseitig aus, sondern sind vielmehr eng miteinander verwoben, weil sie einander bedingen. Ohne die leibliche Positionierung in der Welt, die durch die Inkorporierung von Dispositionen im Verlauf der Praxis geschieht, ist die körperliche Präsenz in der Welt nicht vorstellbar, die zum performativen Vollzug der Praxis unbedingt benötigt wird. Der Körper als Ausdrucksmittel ist nicht nur für den Bühnenauftritt oder das Vorstellungsgespräch relevant, sondern in jeder Situation, an der sozialisierte Körper beteiligt sind. Auch wenn er nicht bewusst als Mittel zum Ausdruck von etwas eingesetzt wird, drückt er im Praxisvollzug immer auch etwas aus, an das mit neuen Praktiken angeschlossen werden kann. So kann eine bestimmte Körperhaltung Praktiken affizieren, die ohne diese Körperhaltung nicht möglich gewesen wären. Dies zeigt auch: Der Einfluss des Einzelnen auf den Verlauf der Praxis, also auf die praktische Vollzugswirklichkeit, ist entscheidend davon abhängig, welche zuständlichen Leibefahrungen der Einzelne in bestimmten Situationen macht. Fühlen wir uns körperlich unwohl, weil uns die Situation nicht vertraut ist, werden wir in anderer Weise Teil von ihr als wenn wir uns in ihr wohl fühlen wie ein Fisch im Wasser, was wir ja vor allem leiblich spüren.

Zusammenfassend lässt sich also zum Begriff des Körpers sagen, dass er in einer Soziologie der Praxis eine zentrale Rolle einnimmt. Der Körper ist in einer Soziologie der Praxis mehr als von der Sozialität zu formende Materie, weil der Begriff Habitus immer mindestens zwei aktive Komponenten der sozialisierten Körper einschließt. Zum ersten muss der Habitus als inkorporierte Sozialität verstanden werden. Die Inkorporierung von verschiedenen Dispositionen gelingt dabei nur durch eine aktive Stellung des Menschen zur Praxis. Der oder die Einzelne muss die Praktiken, mit denen er oder sie konfrontiert ist, aktiv inkorporieren und in die eigene Erfahrungswelt aktiv einfügen, um auf diese Weise einen Habitus auszubilden. Sozialisation ist in diesem Sinne immer körperlich zu verstehen. Sie gelingt jedoch nicht durch ein passives Erdulden der Praxis, sondern nur durch ein aktives Verarbeiten von Sinnesindrücken. Zum zweiten ist der Habitus selbst aktiv, er verschafft sich Ausdruck in der Praxis, so dass Praktiken überhaupt erst möglich werden. Erst ein sozialisierter Körper ist fähig, an Praxis zu partizipieren. Dies zeigt, dass sich Habitus und Performanz nicht ausschließen, sondern gegenseitig bedingen. Der Körper ist in einer Soziologie der Praxis also nicht nur Gegenstand des Diskurses und Ergebnis sozialer Konstruktion. Er ist nicht nur Produkt der Sozialität, sondern bringt diese auch hervor. Er ist als zuständliche Leiblichkeit Ausdrucksform der Praxis und ermöglicht zudem die Aktivitäten, die Praktiken als Ereignisse entstehen lassen. Er ist zwar Disziplinierungen ausgesetzt – gerade in der Gegenwartsgesellschaft –, lässt sich aber nicht auf sein mechanisches Funktionieren reduzieren, weil mit ihm immer Performanz bzw.

Artikulation verbunden ist, die sich eben nicht mechanisch fassen lässt. Die Ausdrucksformen des Körpers sind contingent, obwohl oder gerade weil sie als Praktiken aus einer zuständlichen Leib erfahrung entstehen. Und schließlich ist der menschliche Körper in Konsequenz aus dem hier Gesagten eine wichtige Quelle der Performanz und Artikulation, ohne die Praktiken nicht möglich sind. Zwar ist der Körper wegen seiner immer gegebenen zuständlichen Leiblichkeit kein Mittel, dass sich bewusst zum Ausdruck von etwas einsetzen lässt, dennoch ist der Körper Ausdrucksform der Praxis, weil er die materiellen Ausdrücke der Praxis erzeugt. Der cartesianische Dualismus zwischen Körper und Geist wird im poststrukturalistischen Materialismus einer Soziologie der Praxis überwunden, indem alles Menschliche physisch als Körper gefasst wird, ohne dabei die Aktivitäten zu negieren, die nun tatsächlich von dieser menschlichen Physis ausgehen und nicht weniger als die Ausgangspunkte der Entstehung von Praktiken sind. Diese Aktivität ist aber nicht ohne weitere Formungen der Physis zu verstehen, die sich in den Dingen und Artefakten der Praxis ereignen. Menschliche Physis ist in einer Soziologie der Praxis nie der einzige und exklusive Ausgangspunkt der Entstehung von Praktiken. Dazu bedarf es immer auch der Dinge und Artefakte, denen ich mich nun im nächsten Abschnitt zuwenden möchte.

2. DIE DINGE UND ARTEFAKTE DER PRAXIS

Die Soziologie der Praxis ist nicht nur bezogen auf die menschlichen Körper der Praxis als poststrukturalistischer Materialismus zu verstehen. Denn die Praxisforschung geht grundlegend davon aus, dass alle Praxis sich materiell ereignet. Und diese Grundannahme zwingt dazu, auch den Dingen und Artefakten gegenüber eine völlig neue, sich von der klassischen Soziologie wesentlich unterscheidende Position einzunehmen.³ Exemplarisch lässt sich diese Position mit der Akteur-Netzwerk-Theorie verdeutlichen, die sehr erfolgreich von Bruno Latour vertreten wird. Latour (2000: 11) hebt hervor, »dass wir vieler Dinge *relativ* gewiss sind, mit denen wir täglich in der Praxis [...] umgehen.« Und genau dies zwingt die Soziologie dazu, die Dinge, die selbstverständliche Bestandteile jeder Praxis sind, in neuer Weise zu fassen. Anstatt, wie die Theo-

3 | Der Begriff »Ding« bezieht sich auf die vorhandene, ungeformte Materie wie etwa Bäume in der Wildnis, Felsen und unberührte Landschaften (die es kaum noch gibt auf der Welt), sowie auf unbestimmte Materie, wenn etwa von dinglichen Komponenten der Praxis gesprochen wird. Dagegen bezieht sich der Begriff »Artefakt« auf spezifisch durch Praxis geformte Materie, also etwa auf technische Installationen, Gebrauchsgegenstände wie Töpfe, Tische und Stühle, voll elektronische und selbttätige Fertigungsmaschinen, Gebäude, Parks, landwirtschaftliche Anbaufelder etc.

rien sozialer Differenzierung, ausgewählte sachliche Bereiche als abgeschlossene Systeme zu definieren und dadurch voneinander zu trennen, geht es der soziologischen Praxisforschung darum, die vielfältigen Aspekte der Praxis als materielle Entitäten zu identifizieren, zu versammeln und in Beziehung zueinander zu setzen. Die klassische soziologische Theorie zeichnet sich im Gegensatz dazu durch die Trennung von Sphären der Welt aus, wie etwa Natur und Kultur oder Sozialität und Materialität. Ganz im Unterschied dazu wird die Praxis in der soziologischen Praxistheorie nicht durch Differenzierung, sondern durch Versammlung sonst getrennt gesetzter Bereiche definiert. Die Entstehung hybrider Versammlungen wird in den Mittelpunkt der Theorie gestellt. Insofern handelt es sich bei der Soziologie der Praxis – insbesondere in der Ausformung, die ihr Bruno Latour gibt – um ein hybrides Denken in einer hybriden Welt (Blok/Jensen 2011; Hillebrandt 2015).

Die Sozialität ist jedenfalls keine besondere Substanz, die sich durch die Trennung von anderen Substanzen definieren lässt, sie besteht aus vielfältigen materiellen Bestandteilen, die in spezifischer Weise zusammenwirken. Für Bruno Latour ist das frühe soziologische Bestreben, die Sozialität als genuinen, reinen Gegenstand mit besonderen, von allen anderen Gegenständen unterscheidbaren Eigenschaften zu definieren und in den Mittelpunkt der neu entstehenden soziologischen Wissenschaft zu stellen, ein großes Hindernis, um die Praxis angemessen erforschen zu können (Latour 2007: 31). Der mit dem Diktum, die Sozialität sei eine von anderen Wirklichkeitsbereichen unterscheidbare Realität *sui generis*, entstehende Soziologismus besteht für Latour seit Durkheim darin, das Soziale nur durch das Soziale erklären zu wollen. Welten, die im alltäglichen Leben miteinander verwickelt sind, werden dadurch getrennt (Latour 2008: 71). Dies führt dazu, dass die materiellen Dinge und Artefakte, um die es Latour in seiner Praxistheorie vor allem geht, nicht angemessen erfasst werden. Denn der soziologische Strukturalismus gibt ihnen die Kraft, uns zu beherrschen. Der soziologische Intentionalismus reduziert sie dagegen auf Werkzeuge bzw. Instrumente, betrachtet sie also als die Verlängerung des individuellen Willens sozialer Akteure. Durch diese techniksoziologischen Thematisierungsformen der Dinge und Artefakte wird die Vermischung der Materialität mit der Sozialität vermieden, so dass die Mischwesen entweder wie allmächtige Monstren erscheinen, die uns unseren Willen und unsere Freiheit nehmen, oder lediglich als Instrumente eines nicht weiter definierbaren Stoffs, der mit dem Begriff der Intention belegt ist (Hillebrandt 2004). Indem Latour diese Trennung aufhebt und die materiellen Artefakte und Dinge als den menschlichen Aktautanten gleichwertige Aktautanten der Sozialität, also des Kollektivs, fasst, provoziert er die klassische Soziologie.⁴ Denn er

4 | Er spricht von »Aktanten« und nicht von »Akteuren«, um die Symmetrie zwischen menschlichen und nicht-menschlichen »Wesen« zu betonen und die handlungstheore-

schlägt nicht weniger vor, als die soziologische Theorie einer grundlegenden Revision zu unterziehen, um sie in gänzlich neuer Weise zu formulieren. Nur dies erlaubt es, wie Latour nicht ohne Selbstbewusstsein konstatiert, die Soziologie aus ihrem Dilemma zu befreien, das für Latour seit Durkheim darin besteht, dass sie ihren Gegenstand mithilfe ihres Gegenstandes erklären will, also das Soziale mit den Eigenschaften des Sozialen, was regelmäßig zur Formulierung von Tautologien führt.

Latours Neufassung des Sozialen, mit der er diese Aporie vermeiden will, wird mit dem Netzwerkbegriff durchgeführt: Nach seiner »neuen Soziologie« entsteht Praxis aus der Vernetzung unterschiedlicher Aktanten. Die von Latour so genannten Akteur-Netzwerke sind die hybriden Quellen jeder Aktion, die als Praktik bezeichnet werden kann. Isolierte menschliche und nicht-menschliche Aktanten sind demnach außer Stande, Praktiken zu erzeugen. In einer solchen, den Netzwerkbegriff an zentraler Stelle verwendenden Theorieanlage steht die Frage nach der Art der Vernetzung von Aktanten im Mittelpunkt soziologischer Forschung. Die entscheidende Frage lautet also: Was vernetzt sich in welcher Weise? Denn nur die Beantwortung dieser Frage gibt Aufschluss über die Praxis generierenden Kollektive und ihre Wirklichkeit, verstanden als praktische Wirkmächtigkeit.

Die Sozialität ist nach Latour als ein Prozess der materiellen Vernetzung von Entitäten zu begreifen. Latour plädiert mit seinem Appell, die hybriden Versammlungen als Ausgangspunkte der Soziologie zu sehen, also für einen poststrukturalistischen, die Genese des Materiellen berücksichtigenden Materialismus (Latour 2007: 190). »Jenseits von Natur und Kultur« (Descola 2011) muss im Anschluss an Latour die Sozialität neu gefasst werden, um ihre materiellen, sich durch Versammlung vielfältiger Elemente auszeichnenden Erscheinungsformen angemessen in den Blick nehmen zu können. Das Soziale muss also in einer die klassischen Probleme überwindenden Auseinandersetzung mit den traditionellen Kontroversen der Soziologie neu versammelt werden.⁵ Hinter dieser Denkweise steht eine Einsicht, die Georg Vielmetter einmal in folgende These gefasst hat: »Es gibt nur eine [...] aus Materie bestehende Welt. Das bedeutet, dass es nur einen Bereich von Gegenständen gibt, nämlich materiale oder physische. Der Mensch ist Teil dieser Welt.« (Vielmetter 1998: 20)

Denn gerade Begriffe wie Kultur und Diskurs sind, in Anlehnung an Bruno Latour formuliert, Artefakte, die wir in den Kultur- und Sozialwissenschaften durch Ausklammern der Natur und der Materialität produziert haben (Latour

tischen Konnotationen des Begriffs »Akteur« zu vermeiden. Darauf komme ich gleich zurück.

5 | Der englische Originaltitel von Latours Grundlagenwerk zur Akteur-Netzwerk-Theorie, das im Deutschen mit *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* (Latour 2007) betitelt ist, lautet dann auch treffend *Reassembling the Social*.

2008: 138). Die klassische Unterscheidung zwischen Subjekten, die die Welt, also die Natur oder die Materialität, gestalten, und Objekten, die durch diese Gestaltung geformt werden, muss demnach überwunden werden.

Mit diesem Argument lehnt die Akteur-Netzwerk-Theorie eine Abgrenzung zwischen Subjekten und Objekten ab und fordert stattdessen, menschliche und »nicht-menschliche« Aktanten – Dinge, Artefakte und andere vorstellbare Bestandteile der Sozialität, etwa Tiere – symmetrisch, also als gleich wichtige Bestandteile für die Formation der Praxis zu denken. »Objekte und Subjekte können sich nie assoziieren, Menschen und nicht-menschliche Wesen dagegen wohl.« (Latour 2001: 109) Denn während der Begriff des Subjekts immer zugleich impliziert, dass ein Objekt beherrscht wird, können sich »Menschen und nicht-menschliche Wesen [...] summieren, ohne dass ihr Gegenüber verschwinden müsste« (ebd.). Genau deshalb ist es wichtig, die Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, also vollständig hinter sich zu lassen. Erst dann kann mithilfe einer grundlegenden Symmetriethese, die menschliche und nicht-menschliche Aktanten in ihren Bedeutungen für die Akteur-Netzwerke prinzipiell gleichsetzt, die Versammlung und Assoziation unterschiedlicher Entitäten der Sozialität überhaupt gedacht werden. Ein »Akteur-Netzwerk« ist, wie Latour den hier verfolgten Sachverhalt formuliert, das, »was zum Handeln gebracht wird durch ein großes sternförmiges Geflecht von Mittlern, die in es und aus ihm herausströmen. Es wird durch seine vielen Bande zum Existieren gebracht: Zuerst sind die Verknüpfungen da, dann folgen die Akteure.« (Latour 2007: 375) Akteur-Netzwerke sind Werk-Netze.

Mit seinen Beispielen aus seiner kleinen »Soziologie alltäglicher Gegenstände« (Latour 1996: 15ff.) – etwa der »Streik« des technischen Türschließers (Latour 1996: 62ff.), der zu nicht zu übersehenden Veränderungen im Umgang mit dem Durchschreiten der Tür führt, oder die Folgen des Anbringens von Schlüsselanhängern für die Praxis des Umgangs mit dem Schlüssel (Latour 1996: 53ff.) – plausibilisiert Latour dieses für die Soziologie und insbesondere für die soziologische Handlungstheorie nicht ganz leicht zu akzeptierende Argument. Sichtbar wird an diesen Beispielen, dass die materiellen Dinge wichtige Bestandteile der Bedingungen für die Formation der Praxis sind. So ist beispielsweise die Praxis des Durchschreitens der Tür ohne einen technischen Türschließer eine völlig andere als mit diesem Aktanten. Und wer würde ernsthaft behaupten, eine Praxis ohne Computertechnik sei der Praxis mit massenhaft assoziierter Computertechnik auch nur ähnlich? Ganz allgemein gilt deshalb: Die nicht-menschlichen Aktanten sind aktive Bestandteile jeder Praxis, sie können nicht als Objekte, die durch Subjekte geformt und verwendet werden, verstanden werden, weil sie aktiv Einfluss auf die Formation der Praxis nehmen. Genauso falsch ist es aber, die technischen Artefakte als allmächtige Monster zu fassen, die alle Sozialität determinieren. Statt dieser Asymmetrie in der Betrachtung von technischen Artefakten fasst die Sozio-

logie der Praxis materielle Dinge und technische Artefakte als Bestandteile zur Formation der Praxis, die durch das Zusammenwirken mit menschlichen Körpern Praktiken erzeugen und reproduzieren. Erst wenn dieser entscheidende Schritt im Verständnis von Materialität getan ist, erst wenn also die klassischen Dichotomien zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Kultur, Mensch und Gesellschaft, Körper und Geist zurückgelassen werden, lassen sich ganz neue Fragen an die Materialität der Praxis stellen. Und dies gilt in ganz besonderer Weise für die technischen Artefakte und andere materielle Dinge. Ähnlich wie die menschlichen Körper durch die Praxisforschung neu gefasst werden, werden auch die materiellen Dinge mit der Überwindung klassischer Dichotomien der Soziologie in ganz neuer Weise sichtbar.

Zuerst werden die Dinge als notwendige Bestandteile von Praktiken erkennbar, weil sie diese affizieren und prägen. Sie werden in allen Praktiken gehandhabt. Sie sind in der soziologischen Praxistheorie – ähnlich wie die menschlichen Körper – nicht mehr nur Themen der Kommunikation, soziale Konstruktionen des Diskurses oder sinnhafte Projektionen der handelnden Akteure, sondern materielle Bestandteile der Praktiken, die aktiv auf den Vollzug der Praxis wirken. Die Praktik des Lesens von Texten etwa setzt nicht nur einen menschlichen Körper voraus, der fähig ist, Texte visuell wahrzunehmen, sondern auch einen materialisierten Text, der gelesen werden kann. Sind die Manifestationen materieller Texte rar, gibt es also noch keine massenhafte Verbreitung von Texten durch Buchdruck, ist die Praxis des Lesens von Texten eine völlig andere, als wenn Bücher in allen Lebensbereichen massenhaft zugänglich sind, weil sie als auflagenstarke und preiswerte Taschenbücher für fast alle Bevölkerungsschichten erschwinglich werden und durch öffentliche Bibliotheken für jede und jeden erreichbar sind. Und die Praktiken des Lesens dieses Materials setzen nun wieder die massenhafte Inkorporierung der Fähigkeit des Lesens voraus, die sich beispielsweise in Deutschland erst seit etwa 200 Jahren als weit verbreitetes Geschick durchsetzt, das heute prinzipiell von jedem und jeder erwartet werden kann. Praktiken, die körperlich und dinglich verankert sind, werden, wie das Beispiel des Lesens zeigt, ganz entscheidend von der Formation der Dinge beeinflusst. Nicht nur menschliche Körper mit inkorporierter Sozialität – im Beispiel repräsentiert durch die regelmäßig verfügbare Lese-Fertigkeit – sind für das Entstehen von spezifischen Formationen der Praxis erforderlich, auch die spezifischen Ausformungen der materiellen Dinge – im Beispiel repräsentiert durch die unerschöpfliche Verbreitung von Büchern und anderen Schriftprodukten durch Verlage und Bibliotheken – sind *konstitutive* Bestandteile der Bedingungen für das Entstehen und die besondere Art der Verkettung von Praktiken.

Sieht man dies, wird es neben der gar nicht so banalen Frage, welche Dinge denn nun alle erforderlich sind, damit ein bestimmter Vollzug von Prakti-

ken überhaupt entstehen kann, notwendig zu fragen, wie bestimmte Dinge in den Praxisvollzug geraten sind, wie sie also Bestandteile der sich vollziehenden Praxis werden konnten. Wie wichtig dies neben der Identifikation der praxisrelevanten Dinge und Artefakte ist, zeigt sich, wenn wir beispielsweise unseren Frühstückskaffee zubereiten: Der Kaffee kommt in der Regel aus einer sehr weit entfernt gelegenen Weltregion auf unseren Frühstückstisch, er ist demnach eine globale Komponente der hier zu beobachtenden Praxis. Die Frage, die sich der Praxisforschung stellt, ist, wie diese zwingend notwendige Komponente der Praxis des Kaffeekochens am Morgen auf einen deutschen Frühstückstisch gelangt und wie der menschliche Akteur in die Lage gesetzt wird, diese Komponente in einer Weise zu handhaben, dass sich am Ende des Prozesses ein Genussgetränk auf unserem Küchentisch befindet, von dem wir glauben, dass wir es zum Start in den Tag zwingend konsumieren müssen.

Globales wird dadurch lokalisiert (Latour 2007: 299ff.). Es ist nicht praxisrelevant, wenn es als ein Prinzip der gegenwärtigen Sozialität allgemein definiert wird, wie dies etwa in einigen Globalisierungstheorien geschieht. Wenn Globales sich nicht situativ als Tatsache der Praxis lokalisieren lässt, ist es für die Praxisforschung nicht vorhanden. Und das Kaffee-Beispiel zeigt sehr gut, was alles sichtbar wird, wenn das Globale situativ lokalisiert wird. Neben den Arbeitsbedingungen der Kaffee-Plantage etwa in Guatemala erscheinen uns weitere »Aktanten«, die den Kaffee zu uns bringen: Transportwege und -mittel, entsprechendes Personal, ein Kaffee-Distributionssystem, also ein Weltmarkt für Kaffee mit Preisen und professionellen Großhändlern, Verkaufsstellen für Kaffee am Großmarkt sowie im Einzelhandel, wobei sich diese Liste der aktiven Bestandteile der Praxis des Kaffee-Kochens in einer deutschen Wohnküche unendlich erweitern ließe.

Mit den Begriffen Assoziation und Akteur-Netzwerk lässt sich die Bewegung der Versammlung von unterschiedlichen Aktanten nachzeichnen, so dass die Entstehung und Verkettung von materiellen Praktiken als dynamischer Prozess sichtbar wird, der Akteur-Netzwerke als Praxisformationen hervorbringen kann, die zu einer bestimmten Zeit Wirkungen in Form von Praxiseffekten entfalten. Denn die materiellen Bestandteile des Akteur-Netzwerkes erzeugen nur durch und in ihrer Versammlung Aktivitäten. Um diese Versammlung der Aktanten zu beschreiben, müssen sie zuerst in den Kontroversen über die Tatsachen (Latour 2007: 199), also an den Stellen der Praxis identifiziert werden, an denen sie als neu erscheinen und einen hohen Aufwand an assoziativer Praxis in Form von Vermittlungen und Artikulationen erzeugen. Werden Aktanten zu umstrittenen Tatsachen, dringen sie in die Praxisformation ein und verlangen nach Assoziation. Dies ist für viele Dinge inzwischen nur noch schwer rekonstruierbar, weil sie zu unumstrittenen Tatsachen unserer Praxis geworden sind, wenn wir etwa an Automobile, Elektrizität, Kanalisation und andere, wenig umstrittene Tatsachen der Praxis denken.

Interessant ist es nun aber, genau bei diesen Selbstverständlichkeiten die Pfade ihres Ankommens in die Praxisformationen zu untersuchen, weil sich dann der Praxiseffekt dieser Aktanten erst annähernd genau verstehen lässt.

Die wichtige Frage ist also, wie diese Aktanten, die uns heute selbstverständlich erscheinen, in das Akteur-Netzwerk hineingekommen sind, wie sie also als Tatsachen – als Sachen, die etwas tun – assoziiert werden. Ein Beispiel aus der Praxisformation des Rock und Pop wäre die elektrische Gitarre, die zunächst einmal als Leadinstrument assoziiert werden muss, damit sie diese immense Wirkung auf die Praxisformation des Rock und Pop ausüben kann (Hillebrandt 2016). Folgt man nun dem Pfad dieses Aktanten, wird man sehr schnell beschreibende Erklärungen darüber erzeugen, wie diese Assoziation sich durch den Neuankömmling der E-Gitarre gewandelt hat. Wichtig ist es nun zudem, diese Beschreibungen auf aktuelle Situationen der Praxis zu beziehen, denn nur dann lassen sich die Praxisvollzüge, die mit den Aktanten verbunden sind, angemessen untersuchen. Damit wären wir bezüglich der Erkenntnisstrategie bei der Methode der Situationsanalyse etwa von Adele Clarke (2005) angekommen, die aber im hier vertretenen Sinne weiterzuentwickeln wäre. Der Anspruch einer derartig ansetzenden kulturoziologischen Erforschung von Praxisformationen ist es dann nicht mehr, wie noch in der Grounded Theory, auf den wirklichen Grund von Phänomenen vorzustoßen und diese in gesättigter Form durch Kategorien zu beschreiben. Der poststrukturalistische Materialismus einer kulturoziologischen Erforschung von Praktiken strebt stattdessen eine tiefe Beschreibung von Praxisformationen an, die unter anderem mit Hilfe einer Nachzeichnung der Pfade der Assoziation von materiellen Gegenständen in Akteur-Netzwerken vorgenommen wird. Es geht dabei um die »Aufgabe, Verbindungen nachzuzeichnen« (Latour 2007: 426). Das bedeutet nicht weniger, als dass wir, wie Latour es formuliert, »von neuem studieren müssen, woraus wir gemacht sind« (ebd.). Die Soziologie der Praxis hält es, wie hier deutlich werden sollte, nicht für selbstverständlich, woraus die Sozialität besteht. Sie wird nicht substanzell als Kommunikation, Handlung, Interaktion oder eine ähnlich mysteriöse Substanz definiert. Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Definition des soziologischen Gegenstandes, die Latour an zwei Stellen seines Grundlagenwerkes zur Akteur-Netzwerk-Theorie so formuliert: »Sozial zu sein, ist nicht länger eine sichere und unproblematische Eigenschaft, sondern eine Bewegung.« (Latour 2007: 21) »Sozial ist kein Ort, kein Ding, keine Domäne oder irgendeine Art von Stoff, sondern eine provisorische Bewegung neuer Assoziationen.« (Latour 2007: 410)

Die Sozialität ist für die Soziologie der Praxis eine ständige Bewegung der Versammlung von Aktanten, die in ihrem Zusammenwirken Praktiken erzeugen und sich im Verlauf der Praxis immer wieder ändern, weil sie sich ergänzen, neu formen oder durch neue Aktanten substituiert werden. Woraus die Praxis besteht, ist, kurz gesagt, variabel. Dies ist überaus plausibel, wenn

gesehen wird, welche Aktanten nur 50 Jahre vor unserer Zeit die Praxisformationen bestimmt haben. Wer hätte vor 50 Jahren auch nur ahnen können, in welch gravierender Weise unsere Praxis heute durch die massenhafte Assoziation von Computertechnik geprägt wird? Schon dieses allen einleuchtende Beispiel macht deutlich, dass sich die soziologische Praxisforschung immer wieder aufs Neue die beiden für sie wichtigsten Fragen stellen muss: was die Bestandteile der Praxis sind und wie diese Bestandteile zusammenwirken. Die zentrale Aufgabe ist es folglich, so viele Aktanten wie möglich zu identifizieren und in ihren assoziativen Verbindungen und Praxiseffekten zu untersuchen. Es geht also um die Beantwortung der Frage, wie man Assoziationen wieder nachzeichnen kann, die Latour (2007: 273) an den Anfang seiner Soziologie der Akteur-Netzwerke stellt. Die Ansatzpunkte für diese Art der soziologischen Forschung sind die vielen Kontroversen über die Tatsachen, weil genau hier die materiellen Dinge als Aktanten identifiziert werden können, die als Neuankömmlinge Unsicherheit in der Formation der Praxis erzeugen, die sich in diversen Artikulationen niederschlägt.

3. SCHLUSS

Die hier vorgestellte Neufassung der Körper und der Dinge durch die soziologische Praxistheorie hat weitreichende Konsequenzen für die soziologische Theoriebildung, die ich jetzt zum Abschluss meiner Überlegungen noch kurz darlegen möchte. Dazu muss zunächst festgehalten werden, dass das Zusammenspiel der materiellen Körper und der materiellen Dinge die beobachtbare Praxis ist. Wird die Praxis in dieser Weise als ein sich dinglich und körperlich konstituierender Prozess untersucht, vermeidet man die scholastische Festlegung von Handlungsmotiven und -intentionen sowie von Struktureigenschaften, die als immaterielle Entitäten nur schwer zu identifizieren sind. Stattdessen wird es möglich, die Bedingungen für das Entstehen von Praktiken vielschichtig und variabel zu bestimmen, ohne dabei eine theoretische Logik über die Logik der Praxis zu stellen. Nur so wird Praxis als materielle Vollzugswirklichkeit sichtbar. Eine soziologische Theorie der Praxis setzt folglich bei der Definition der in Praxis involvierten Körper an, um diese dann in einem zweiten, eng damit verbundenen Schritt auf die Definition der dinglichen Komponenten der Praxis zu beziehen. In diesem vielfältigen Bedingungsgeflecht für Praktiken müssen prinzipiell alle Bestandteile variabel gesetzt werden, um Verkürzungen in der Bestimmung von Praktiken, die sich zu Praxisformen und -formationen verketten können, zu vermeiden. Nicht nur die Praxisformen und -formationen, sondern auch die Bedingungen für deren Entstehung können so in hohem Maße dynamisch gefasst werden. Praxis kann deshalb nicht als Apparatur verstanden werden, die sich immer in

gleicher Weise, also deterministisch reproduziert. Mit diesem zentralen Argument weicht die Praxistheorie dem klassischen Problem der Soziologie, das man als Akteur-Struktur-Problem bezeichnen könnte, nicht aus, indem sie es strukturalistisch oder akteurstheoretisch auflöst (siehe hierzu Giddens 1984: 193ff.). Die Soziologie der Praxis zeichnet sich gerade darin aus, dieses Problem in den Mittelpunkt der Erforschung von Praktiken und Praxisformen zu stellen, indem es als Assoziation zwischen sozialisierten Körpern und materiellen Artefakten und Dingen neu formuliert wird. Um Praxis zu erforschen, müssen somit die unterschiedlichen Aspekte zusammengeführt werden, ohne die eine Praktik nicht hätte entstehen können. Die Praxisforschung steht damit vor dem Problem, die Bestandteile des Sozialen – Artefakte, Dinge, Körper, sich materialisierende und verkörpernde Symbole etc. – versammeln zu müssen, um Praxis versteht- und beschreibbar zu machen. Wichtig ist dabei zu sehen, dass auch die symbolischen und kulturellen Komponenten der Praxis in neuer Weise materiell gefasst werden. Sie sind zum einen körperlich zu verstehen, weil sie sich inkorporieren müssen, um sichtbar zu werden, um also als Verkörperungen von praktischem Sinn »accountable« zu werden, wie man mit Harold Garfinkel sagen könnte (Garfinkel 1967; 1973). Denn Sinnformen müssen erst sinnlich wahrnehmbar werden, damit sie erzählbar, repräsentierbar oder aufnehmbar sind. Nur dann sind sie der soziologischen Interpretation zugänglich. So symbolisiert etwa ein Rockstar mit seinem Körper die Praxisformation des Rock und Pop. Zugleich sind Symbole und kulturelle Formen dinglich zu verstehen, weil sie auch dann sichtbar werden, wenn sie sich materialisieren – etwa in Texten, die auf Papier in Büchern stehen, in roten Fahnen oder in der E-Gitarre, um noch einmal ein Beispiel aus der Rockformation zu bemühen. Für die Körper-Ding-Assoziationen sind diese in materieller Weise verstandenen Symbole von besonderer Bedeutung, weil sie in der Assoziation zwischen sozialisierten Körpern und Dingen, die für die Entstehung von Praktiken unerlässlich ist, eine Vermittlung leisten, ohne die den Dingen und Artefakten nur schwer ein praktischer Sinn beigegeben würde. Dass dieses zentrale Argument der soziologischen Praxistheorie besondere Anforderungen an die Methoden einer Soziologie der Praxis stellt, liegt auf der Hand und wird inzwischen in der Fachöffentlichkeit verstärkt diskutiert (vgl. dazu die Beiträge in Schäfer et al. 2015). Aber nicht nur die empirischen Methoden müssen entsprechend der hier erörterten Paradigmen einer Soziologie der Praxis ständig neu entwickelt und erweitert werden, auch die theoretischen Begriffe einer Soziologie der Praxis, also nicht nur die Begriffe Körper und Ding, bedürfen, wie hier deutlich geworden sein sollte, einer grundlegend neuen Definition, um dem Vollzug der Praxis, dem Gegenstand der Praxistheorien, angemessen auf die Spur zu kommen.

LITERATUR

- Blok, Anders/Jensen, Torben Elgaard (2011): Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World, London/New York.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1997): Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur 2, Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (2006 [1998]): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.
- Clarke, Adele E. (2005): Situational Analysis. Grounded Theory After the Post-modern Turn, Thousand Oaks.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): Tausend Plateaus, Berlin.
- Descola, Philippe (2011): Jenseits von Natur und Kultur, Berlin.
- Douglas, Mary (1988): Reinheit und Gefährdung, Frankfurt a.M.
- Durkheim, Émile (1984): Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1993): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt a.M.
- Garfinkel, Harold (1967): Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs.
- Garfinkel, Harold (1973): »Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen«, in: Arbeitsgruppe Bielfelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek bei Hamburg, S. 169-263.
- Giddens, Anthony (1984): Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung, Frankfurt a.M./New York.
- Gugutzer, Robert (2004): Soziologie des Körpers, Bielefeld.
- Hillebrandt, Frank (1999): Exklusionsindividualität. Moderne Gesellschaftsstruktur und die soziale Konstruktion des Menschen, Opladen.
- Hillebrandt, Frank (2004): »Die verborgenen Mechanismen der Materialität. Überlegungen zu einer Praxistheorie der Technik«, in: Jörg Ebrecht/Frank Hillebrandt (Hg.), Bourdieus Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendung – Perspektiven, Opladen/Wiesbaden, S. 19-45.

- Hillebrandt, Frank (2009): Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität, Wiesbaden.
- Hillebrandt, Frank (2012a): »Die Soziologie der Praxis und die Religion – Ein Theorievorschlag«, in: Anna Daniel/Franka Schäfer/Frank Hillebrandt/Hanns Wienold (Hg.), Doing Modernity – Doing Religion, Wiesbaden, S. 25-57.
- Hillebrandt, Frank (2012b): »Totale soziale Tatsachen als Formen der Praxis. Wie uns Marcel Mauss hilft, Sozialität neu zu verstehen, Symposiumsbeitrag zu Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie«, in: Soziologische Revue 35, S. 253-260.
- Hillebrandt, Frank (2015): »Die hybride Praxis«, in: Thomas Kron (Hg.), Soziale Hybridität – Hybride Sozialität, Weilerswist, S. 151-170.
- Hillebrandt, Frank (2016): »Electric Soundland. Die E-Gitarre in der Revolte«, in: Julia Reuter/Oliver Berli (Hg.), Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur, Wiesbaden.
- Hirschauer, Stefan (2004): »Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns«, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und Praxis, Bielefeld, S. 73-91.
- Hubrich, Michael (2013): Körperbegriff und Körperpraxis: Perspektiven für die soziologische Theorie, Wiesbaden.
- Krais, Beate/Gebauer, Gunter (2002): Habitus, Bielefeld.
- Latour, Bruno (1996): Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaft, Berlin.
- Latour, Bruno (2000): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M.
- Latour, Bruno (2001): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M.
- Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M.
- Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl (1969): »Thesen über Feuerbach«, in: MEW 3, Berlin (DDR), S. 5-7.
- Mauss, Marcel (1978): »Techniken des Körpers«, in: ders., Soziologie und Anthropologie, Band II, Gabentausch, Todesvorstellung, Körpertechniken, Frankfurt a.M., S. 199-220.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): Das Primat der Wahrnehmung, Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (1982): »Vom Lachen und Weinen«, in: ders., Gesammelte Schriften VII, Frankfurt a.M., S. 201-387.
- Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (Hg.) (2015): Methoden einer Soziologie der Praxis, Bielefeld.

- Schäfer, Hilmar (2013): Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie, Weilerswist.
- Sokal, Alan/Bricmont, Jean (1999): Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen, München.
- Vielmetter, Georg (1998): Die Unbestimmtheit des Sozialen. Zur Philosophie der Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M./New York.
- Wienold, Hanns (2007): Leben und Sterben auf dem Lande. Kleinbauern in Indien und Brasilien, Münster.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M.

