

## 5 BEWEGUNG ALS LOGIK DER PRAXIS (BOURDIEU)

Es gibt eine Zeit der Wissenschaft,  
die nicht die der Praxis ist.

P. BOURDIEU

Wenn in diesem abschließenden Kapitel der ‚Symbolcharakter der Bewegung‘ nicht mehr nur im philosophischen Sinne als Gegenstand der Reflexion, sondern als ‚Form des Sozialen‘ untersucht wird, bedarf diese Veränderung, die mehr ist als ein bloßer Perspektivwechsel, der Erläuterung. Hierfür lässt sich der bisherige Argumentationsgang aufgreifen, wonach die angenommene ‚Unbewegtheit des Seienden‘ (Zenon) ebenso wie die ‚Dauer der Bewegung‘ (Bergson) nicht rein begrifflich oder intuitiv zu fassen sind, sondern konkret vermittelt – als ‚daseyender Widerspruch‘ (Hegel) – in Erscheinung treten. Und auch der geistphilosophisch gedeutete Formbildungsprozess, der schon auf der Ebene symbolischer Ausdrucksgestalten nicht-anschauliche Bedeutungsgehalte identifiziert, scheidet schließlich am ‚Postulat einer rein funktionellen Einheit‘ (Cassirer), das die symbolischen Formen bloß äußerlich zusammenführt. Wie am Beispiel des Fortgangs vom ‚Zeitgefühl‘ zum ‚Zeitbegriff‘ gesehen, verstellt die einseitig hervorgehobene ‚Wendung ins Allgemeine‘ sogar den Blick für mögliche Zusammenhänge zwischen den ‚subjektiven Illusionen‘ des Zeiterlebens und den ‚objektiven Ordnungen‘ mathematisch bestimmter Zeitverhältnisse, die der Vorstellung von der ‚Einheit des Geistes‘ widersprechen.<sup>502</sup> Cassirers Forderung nach einer ‚strengen Systematik‘, die der Autor im ‚ideellen Zusammenhang‘ der symbolischen Formen verankert sieht, führt nicht zu ihrer wirklichen Vermittlung, da die ‚Mannigfaltigkeit des Seienden‘ in der ‚geistigen Einheit‘ ihrer Formbestimmungen nicht aufgeht.

---

502 Siehe dazu weiter oben die entsprechende Textpassage zu Anm. 388.

Nun könnte man stattdessen, wie in der Soziologie geschehen, den ‚ideellen Zusammenhang‘ der ‚geistigen Formbestimmungen‘ aus ihren jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen herleiten und darauf verweisen, dass vermeintlich objektive Zeit- und Raumvorstellungen aus gesellschaftlichen Notwendigkeiten – wie die Regelung der Generationenfolge oder die Aufteilung des Grundeigentums<sup>503</sup> – entstehen. Doch gegen diesen weitgreifenden Erklärungsansatz aus der Pionierzeit des soziologischen Denkens lässt sich mit Recht einwenden, dass gesellschaftlich relevante zeitliche und räumliche Bestimmungen nur in Bezug auf bereits geltende Raum- und Zeitvorstellungen verständlich sind. Auch die soziologische Rekonstruktion zeitlicher Abfolgen und räumlicher Unterscheidungen bleibt auf eine begriffliche Form der Anschauung von Zeit und Raum verwiesen, die in konkreten Bestimmungen nicht bereits sich erschöpft. So bezieht sich etwa die Beschreibung einer sozialen Generationenfolge immer schon auf die allgemeine Vorstellung eines zeitlich Aufeinanderfolgen, die nicht wiederum aus dem beobachteten Phänomen selber abzuleiten ist. Generell gesprochen, bedarf es eines vorgeordneten Zeit- und Raumverständnisses, um die jeweilige gesellschaftliche Bedeutung raum-zeitlicher Funktionen überhaupt erkennen zu können.<sup>504</sup> Dementsprechend spricht Cassirer in

---

503 So bei Durkheim, der neben Zeit und Raum auch logische Kategorien – wie den Begriff der Kausalität, der Substanz und des Widerspruchs – aus gesellschaftlichen Verhältnissen rekonstruiert und als „Kollektivwirklichkeiten“ begreift. Siehe dazu Durkheim 2007, S. 25-29.

504 „Er [der Aufbau der Gesellschaft; F.B.] ist nicht sowohl die letzte ontologisch-reale Ursache der geistigen, insbesondere der religiösen ‚Kategorien‘, als er vielmehr durch diese entscheidend bestimmt wird. Sucht man diese Kategorien dadurch zu erklären, daß man sie als bloße Wiederholungen und gewissermaßen als Abdrücke der wirklichen Gestalt der Gesellschaft ansieht, so vergißt man, daß eben in diese wirkliche Gestalt die Prozesse und die Funktionen der mythisch-religiösen Gestaltung schon eingegangen sind. Wir kennen keine noch so primitive Gestaltungsform, die nicht schon irgendeine Art von religiöser ‚Prägung‘ aufwiese; und als

seinem vergleichsweise kurzen Kommentar zu Durkheim von dem insgesamt unzulänglichen „Versuch, die ‚transzendente‘ Deduktion der Kategorien durch ihre soziologische Deduktion zu ersetzen“<sup>505</sup>. Anders als der frühe Religionssoziologe begreift der Kulturphilosoph den „Aufbau der Gesellschaft“ als ein vor allem „ideell-bedingtes Sein“<sup>506</sup>. Zur Bekräftigung dieser Position verweist der Autor sogar auf „Max Webers grundlegende Arbeiten zur Religionssoziologie“, die den Gedanken „vom ‚Primat des Religiösen‘“<sup>507</sup> zu bestätigen scheinen. Und so wenig Cassirer bereit ist, die mythischen Zeichen und religiösen Symbole in ihrer gesellschaftlichen Funktion zu begreifen, so sehr beharrt er darauf, dass „die Gesellschaft in ihrer empirisch-frühesten und primitivsten Gestalt“ bereits als „etwas geistig-Bedingtes und geistig-Vermitteltes“<sup>508</sup> aufzufassen ist.

Der bekannte Vorwurf gegen die Soziologie, sie eigne sich die großen Themen der Philosophie widerrechtlich an, ohne ihnen auch nur annähernd gerecht zu werden<sup>509</sup>, erhält bei Cassirer eine eigene Prä-

---

geprägte Form kann die Gesellschaft selbst nur angesehen werden, wenn man die Art und Richtung dieser Prägung bereits stillschweigend voraussetzt.“ Cassirer 1994 c, S. 231 (im Original teilweise hervorgehoben).

505 Vgl. ebda., S. 230.

506 Vgl. ebda., S. 231.

507 Vgl. ebda., Anm. 1 (im Original teilweise hervorgehoben).

508 Vgl. ebda., S. 232; siehe dazu auch Anm. 504 weiter oben.

509 Dieser bereits im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts vorgebrachte Einwand, in den Sinn verstehenden geistigen Wissenschaften werde der gesellschaftliche Einfluss zunehmend überbewertet – wofür man die abwertende Bezeichnung ‚Soziologismus‘ erfand –, wird von Adorno im Jahr 1931 folgendermaßen kommentiert: „Einer der wirksamsten akademischen Philosophen der Gegenwart“ – gemeint ist Heidegger – „soll auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Soziologie etwa geantwortet haben: während der Philosoph, einem Baumeister gleich, den Entwurf eines Hauses gebe und ausführe, sei der Soziologe der Fassadenkletterer, der von außen die Wände erklimme und

gung. So zutreffend es ist, dass die gesellschaftliche Herleitung logischer Begriffe und raum-zeitlicher Vorstellungen nicht vollständig gelingen kann, da die erst zu bestimmenden Kategorien und Formen bereits als gültig vorausgesetzt werden müssen, so falsch ist der daraus gezogene positive Schluss vom Primat der „geistigen Formung“<sup>510</sup>. Denn auch für die ‚transzendente‘ Herleitung der geistigen Formen bleibt festzuhalten, dass ihre angenommene Geltung problematisch bleibt, da Zeit und Raum als rein geistige Momente, das heißt ohne Zeitliches und Räumliches, gar nicht vorgestellt werden können.<sup>511</sup> Dies gilt, wie gesehen, auch für gegensätzliche Bestimmungen – das heißt unabhängig davon, ob ihr jeweiliger Geltungsgrund im ‚reinen Denken‘ (Zenon) oder in ‚reiner Wahrnehmung‘ (Bergson) absolut gesetzt wird.

Das hier angesprochene – problematische – Verhältnis von Genesis und Geltung, das heißt die gesellschaftliche Herleitung von nicht rein

---

heraushole, was ihm erreichbar sei. Ich wäre geneigt, den Vergleich anzuerkennen und zugunsten der Funktion von Soziologie für Philosophie auszulegen. Denn das Haus, dies große Haus ist längst baufällig geworden in den Fundamenten und droht nicht bloß alle die zu erschlagen, die darin sind, sondern es drohen auch alle die Dinge verloren zu gehen, die darin aufbewahrt werden und von denen manches unersetzlich ist. Wenn der Fassadenkletterer diese Dinge, einzelne, oft wohl halbvergessene Dinge stiehlt, tut er ein gutes Werk, wofern sie nur gerettet werden; er wird sie kaum lange behalten, denn ihm sind sie nur wenig wert.“ Adorno 1990: S. 340.

510 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 29.

511 Siehe dazu Hegels Verweis auf die Widersprüchlichkeit des philosophischen Anfangs in Anm. 1 weiter oben. Die dort näher ausgeführte „Leereheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“ des reinen Denkens zeigt sich hier in der letztlich unvorstellbaren Leere, die sich einstellt, wenn Zeit und Raum als solche, das heißt ohne jede Erinnerung oder Bindung an irgendetwas gefasst werden sollen. – Auch hierfür trifft das Diktum Hegels: „Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe.“ Ebda.

geistig zu fassenden Formen einerseits sowie die reflexive Besinnung auf die transzendentalen Geltungsvoraussetzungen einzelwissenschaftlicher Aussagen und Ableitungen andererseits, bezeichnet keinen einfachen Gegensatz zwischen zwei möglichen Zugängen. Genesis und Geltung stehen sich nicht einfach und unverbunden gegenüber, wie die etablierte Unterscheidung zwischen Soziologie und Philosophie suggerieren mag, sondern nach dem hier vertretenen Verständnis setzen beide Begriffe – und damit auch beide Disziplinen – sich gegenseitig voraus, indem sie im Widerspruch mit sich selbst auf ihr jeweiliges Gegenteil verwiesen werden. So wird in der ideologiekritischen Herleitung allgemeiner Geltungsbegriffe mit guten Gründen deren gesellschaftliche Bedeutung hervorgehoben; zugleich jedoch verspricht erst die epistemologische Rückbesinnung auf die gesellschaftliche Bedingtheit des Kritikers selbst einen Erkenntnisgewinn im soziologischen Sinne.<sup>512</sup> Ebenso werden soziale Phänomene, wie etwa die allgemeine Geltung des Tauschprinzips in der bürgerlichen Gesellschaft, erst verständlich, wenn der Wert der getauschten Waren nicht den Dingen selbst zugesprochen wird, sondern als Ergebnis gesellschaftlicher

---

512 Hiergegen ließe sich einwenden, dass die Entkoppelung von Wissen und Wahrheit als Merkmal der klassischen soziologischen Ideologiekritik – insbesondere bei Karl Mannheim und Max Scheler – erst dazu führte, dass sich das wissenssoziologische Interesse auf kollektiv geteilte Wissensordnungen richtete, die von den modernen Kulturtheorien aufgegriffen wurden und nun nicht mehr am „Maßstab der Wahrheit oder Verzerrtheit, sondern allein der Handlungsrelevanz“ bemessen werden. Vgl. dazu Reckwitz 2000, S. 163. Doch auch diese scheinbare Suspendierung von Wahrheits- und Geltungsbegriffen kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Loslösung der modernen „sozialwissenschaftliche[n] Objekttheorie vom epistemologischen Relativismusproblem“ – vgl. ebda., S. 162 – auf rationale Gründe verwiesen bleibt, um Zusammenhänge zwischen kulturellen Sinnbezügen und Handlungsmustern überhaupt erkennen zu können.

Arbeit erkannt wird.<sup>513</sup> Da jedoch das konkret Produzierte und gesellschaftlich Gewordene im Warentausch, wie Marx feststellt, „die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“<sup>514</sup>, also mit anderen Worten zu einem Geltenden wird, erschließt sich diese Mystifikation erst im Rekurs auf ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen.

Wie mit diesen Beispielen angedeutet, sind Geltung und Genesis bereits vermittelt, das heißt weder an sich gültig noch für sich seiend. Folglich wäre es falsch, würden beide starr gegeneinander gesetzt, wie in der „Jagd nach dem Allerersten“<sup>515</sup> oder in der „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der einen logischen Form“<sup>516</sup>. Die Unterschiede zwischen Geltung und Genesis sind weder absolut noch sind ihre Zuständigkeiten klar geregelt, wie die äußerliche Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Soziologie suggerieren mag. Die Frage ist jedoch, wie beide in ihrer Entgegensetzung zueinander sich verhalten, das heißt wie Begriff und Sache zueinander kommen. Adorno gibt hierfür ein Beispiel, indem er beide Pole als sowohl getrennte wie auch sich wechselseitig hervorbringenden Momente eines nur negativ zu bestimmenden Ganzen begreift:

---

513 In dem Kapitel über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ heißt es bei Marx: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ Marx 1975, S. 86. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 194 im ersten Teil der Arbeit.

514 Vgl. Marx 1975, S. 86.

515 Siehe dazu weiter oben Anm. 295.

516 Siehe dazu Anm. 448 weiter oben; (im Original teilweise hervorgehoben).

„Daraus, daß Entstehung und Rechtfertigung von Urteilen nicht miteinander zu ‚verwechseln‘ seien, sondern daß Geltung etwas anderes heißt als Genesis, folgt keineswegs, daß die Explikation des Sinns von Geltungscharakteren nicht auf genetische Momente zurückverweise als auf ihre notwendige Bedingung [...]. Soweit die Beziehung der logischen Geltung auf Genesis notwendig ist, gehört diese selber zu dem zu explizierenden, zu ‚erweckenden‘ logischen Sinn.“<sup>517</sup>

Der Autor geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er die logische Geltung schließlich ganz von ihrem Gegenteil her begreift:

„Nicht ist, wie der Relativismus es will, Wahrheit in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit.“<sup>518</sup>

Da der Sinn etwa eines logischen Urteils erst im logischen Urteil selbst aktualisiert wird, bleiben auch hier Geltung und Genesis aufeinander verwiesen – ohne freilich ineinander aufzugehen. Ähnlich wie der Ideologiekritiker bereits irgendeine Vorstellung von Wahrheit voraussetzen muss, um sie kritisieren zu können, muss auch der Logiker ein Urteil erst formulieren, um seine Geltung auszuweisen.<sup>519</sup> Der doppelte

---

517 Adorno 1956, S. 83. Hier in Auseinandersetzung mit dem „logischen Absolutismus“ bei Husserl, den Adorno, wie jede „ausschließend aufs Subjekt oder aufs Objekt“ reduzierte Erkenntnis, „der eigenen Relativität überführt“. Vgl. ebda., S. 98.

518 Ebda., S. 146.

519 Siehe dazu auch Anm. 46 weiter oben. Adorno drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Das Urteil ist also nur wahr, wenn ihm ein Sachverhalt entspricht, den es ausdrückt. Der Sachverhalt ist aber nur dann vorhanden, wenn ich das Urteil ausspreche. [...] Das heißt, das eine kann gar nicht gedacht werden ohne das andere, und jeder Versuch, das eine Moment dabei zu isolieren, stößt immer notwendig entweder darauf, daß ich willkürlich ein Moment hypostasie und verabsolutiere, oder, wenn ich konsequent denke, darauf, daß ich das andere mitdenke – wobei aber,

Sinn des Urteils zeigt sich hier in der notwendigen Verschränkung zwischen Vollzug (Genesis) und Anspruch (Geltung). Als nichtidentische Momente bleiben Begriff und Sache aufeinander verwiesen; als gegensätzliche Momente setzen beide einander voraus. Erst ihre einseitige Verabsolutierung führt in die „Verzweiflung über den Verlust der statischen Konzeption von Wahrheit“<sup>520</sup>. Doch anstatt dem Relativismus oder der Indifferenz das Wort zu reden, da ein Absolutes weder in reiner Subjektivität noch in reiner Objektivität aufzufinden ist, verweist Adorno auf die unabgeschlossene Dialektik zwischen Subjekt und Objekt:

„Der Begriff von Objektivität, dem der logische Absolutismus die Welt zum Opfer bringt, kann nicht verzichten auf den Begriff, an dem Objektivität überhaupt ihr Modell hat, den eines Objekts, der Welt.“<sup>521</sup>

Es ist bekannt, dass der Versuch Adornos, im Denken selbst das Nicht-Identische als unversöhnte Natur zu erkennen, die Reflexion des dia-

---

und das ist nun die große Schwierigkeit, und das ist die Schwierigkeit allen dialektischen Denkens, zwar diese beiden Momente wechselseitig aufeinander bezogen sind, keines von beiden ohne das entgegengesetzte sein kann, zugleich aber doch beide nicht einfach dasselbe sind.“ Adorno 2011, S. 276.

520 Vgl. Adorno 1956, S. 98.

521 Vgl. ebda., S. 99. An anderer Stelle heißt es entsprechend: „Subjekt ist in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt; dennoch beide nicht aus einem Dritten herausgestückt, das sie transzendierte. [...] Zwar ist die Trennung, die das Objekt zum Fremden, zu Beherrschenden macht und es aneignet, subjektiv, Resultat ordnender Zurüstung. Nur bringt die Kritik des subjektiven Ursprungs der Trennung das Getrennte nicht wieder zusammen, nachdem es einmal real sich entzweite. Das Bewußtsein rühmt sich der Vereinigung dessen, was es erst mit Willkür in Elemente aufspaltete; daher der ideologische Oberton aller Rede von Synthese.“ Adorno 1973 a, S. 177.

lektischen Denkens bis in die Aporien einer Kritik geführt hat, die den mimetischen Akten der Kunst und ihren ästhetischen Reflexionen zuletzt näher steht als den Begründungen der modernen Wissenschaft.<sup>522</sup> Angesichts der ebenso konsequent wie unnachgiebig fortgeschriebenen Vernunftkritik stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, sich aus der „Aporetik der Bewusstseinsphilosophie“<sup>523</sup> zu befreien, wenn das Subjekt nicht auf das „einheimische Reich der Wahrheit“<sup>524</sup> verengt, sondern am Maßstab seiner sozialen Voraussetzungen reflektiert wird. Auch wenn man die Auffassung Adornos teilen mag, dass die „Philosophie, die einmal überholt schien“, sich am Leben erhalte, „weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“<sup>525</sup>, bleibt zu prüfen, wie die geistphilosophisch angelegte Subjekt-Objekt-Differenz sich verändert, wenn sie nicht primär im Modus konstitutiver Geltungskritik bearbeitet wird, sondern wenn stattdessen die sozialen Bedingungen in den Vordergrund rücken, die ihrer „weltbegrifflichen Bedeutung“<sup>526</sup> zugrunde liegen. Im Folgenden wird daher der Fokus

---

522 Habermas geht mit dieser die Grenzen der Bewusstseinsphilosophie auslotenden und überschreitenden Haltung auffallend hart ins Gericht, wenn er den schmalen Grad zwischen dem „Eingedenken der Natur“ (Adorno) und der reflexiven Selbstentäußerung thematisiert: „Die ‚Negative Dialektik‘ ist nurmehr als ein Exerzitium, eine Übung, zu verstehen. [...] Absichtlich *regrediert* das philosophische Denken, im Schatten einer Philosophie, die sich überlebt hat, *zur Gebärde*.“ Habermas 1988, S. 515-516 (Hervorhebungen F.B.).

523 Vgl. ebda., S. 534.

524 So die Umschreibung der Stufe des Selbstbewusstseins bei Hegel 1999 a, S. 103.

525 So der erste Satz der „Negativen Dialektik“; vgl. Adorno 1973 a, S. 15.

526 Hier in Anlehnung an die Unterscheidung zwischen dem „Schulbegriff“ und dem „Weltbegriff“ der Philosophie bei Kant. Während der „Schulbegriff“ laut Kant „die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke“ hat, handelt der „Weltbegriff“ von „der Beziehung aller Erkenntnis

noch einmal verändert, indem Subjekt-Objekt-Verhältnisse nunmehr stärker unter dem Gesichtspunkt ihrer Genese – als gesellschaftliche Praxis – in den Blick genommen werden. Denn auch wenn „Praxis“ heute nicht mehr als „Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation“<sup>527</sup> in Erscheinung tritt, trägt ihr Verständnis doch dazu bei, wenigstens die „Illusion von der Allmacht des Denkens“<sup>528</sup> aufzulösen.

Die in der kritischen Selbstreflexion als Grenzbestimmungen des Denkens eingeholten nichtbegrifflichen Gegensätze verweisen – so der Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen –, auf soziale Sinnbezüge und Verstehensformen, die insbesondere praktisch bedeutsam und wirksam sind.<sup>529</sup> Die Beschäftigung mit der theoretischen Frage, wie diese sozialen Formen *in actu* ausgeprägt und geregelt werden, ohne freilich im „reinen Denken“<sup>530</sup> aufzugehen, eröffnet einen Zugang zur

---

auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“. Vgl. Kant 1981 b, A 839/B 867 (im Original teilweise hervorgehoben).

527 Vgl. Adorno 1973 a, S. 15. Zur Opposition gegen das spekulative Denken im Namen gesellschaftlicher Praxis und Veränderung vgl. insbesondere Marx 1983 beziehungsweise Marx/Engels 1983. Im Unterschied zu dieser Form der Kritik sieht Adorno Praxis heute vor allem im Dienst des Bestehenden, das heißt als „Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte“. Vgl. ebda. sowie ergänzend dazu auch S. 147.

528 Vgl. Bourdieu 2001, S. 18.

529 So formuliert Bourdieu in einem Interview mit Pierre Lamaison eher bei-läufig: „Ich kann sagen, daß meine ganze Überlegung von diesem Punkt ausgegangen ist: Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne daß ihnen eine Befolgung von Regeln zugrunde liegt?“ Bourdieu 1992 a, S. 85-86.

530 Gemeint sind hier objektivistische wie subjektivistische Erklärungsmodelle, die scheinbar voraussetzungslos eine bestimmte Sicht der Dinge wiedergeben, die Bourdieu in Anlehnung an Jane Austin als „...scholastische Ansicht‘ (*scholastic view*)“ charakterisiert. Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 22 (Hervorhebung im Original).

praktischen „Involviertheit in das Objekt der Erkenntnis“<sup>531</sup>, die Bourdieu als das „Implizite“ und „Unbewußte“ beschreibt, das heißt genauer: als „die kollektive Geschichte, die unsere Denkkategorien erzeugt, und die individuelle, die sie uns eingepägt hat“<sup>532</sup>. Nun ist diese Art des Zugangs keineswegs neu, sondern wie bereits ausgeführt, gehört die Frage nach der gesellschaftlichen Bedingtheit der Bewusstseinsformen sogar zu den Kernthemen der Soziologie. Neu, und für die hier behandelte Thematik relevant, ist jedoch die Kritik an jenen Sozialtheorien, die am klassischen Objektivismus-Subjektivismus-Dualismus festhalten und deshalb die Bedeutung der von Bourdieu so genannten „Logik der Praxis“<sup>533</sup> systematisch verfehlen. Aufzuzeigen bleibt daher zunächst, wie die Kritik dualistisch angelegter Sozialtheorien in eine „Sozialpraxeologie“<sup>534</sup> überführt wird, die auf ein verändertes Verständnis des Verhältnisses von Genesis und Geltung verweist. Damit wird zugleich der Boden bereitet, um am Beispiel unterschiedlicher Formen des sozialen Zeitgebrauchs Aspekte einer ‚Praxeologie der Bewegung‘ aufzuzeigen, die im ‚reinen Denken‘<sup>535</sup> nicht aufgeht beziehungsweise sich erschöpft.

---

531 Vgl. ebda., S. 19.

532 Vgl. ebda., S. 18.

533 Vgl. dazu die entsprechende Überschrift in Bourdieu 1993 a, S. 147. Bereits zuvor spricht der Autor in ähnlicher Weise von der „praktische[n] Logik“. Vgl. dazu Bourdieu 1976, S. 228.

534 Vgl. Wacquant 1996 b, S. 17; der Begriff „Praxeologie“ geht zurück auf Espinas 1897, S. 7.

535 Hier im Sinne der im ersten Teil der Arbeit besprochenen ‚objektivistischen‘ (Zenon) beziehungsweise ‚subjektivistischen‘ (Bergson) Positionen als Beispiel für dichotom angelegte philosophische Theorien. Bourdieu verwendet in diesem Zusammenhang übrigens den Begriff der Muße („*scholé*“) zur Kennzeichnung der sozialen Existenzweise des Philosophen und sieht darin „die erste und entscheidende aller gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit ‚reinen‘ Denkens“. Vgl. Bourdieu 2001, S. 21-22 (Hervorhebung im Original). Der hierdurch hergestellte soziale

## 5.1 Gegen objektivistische und subjektivistische Verkürzungen

Die mit der Überschrift markierte doppelte Opposition richtet sich vor allem gegen jene Sozial- und Handlungstheorien, die dem klassischen Objektivismus-Subjektivismus-Dualismus verhaftet sind. Ausdrücklich zurückgewiesen werden damit jene Ansätze, die „die obligaten Alternativen des dualen Denkens“<sup>536</sup> fortschreiben. Gedacht ist freilich nicht an eine einfache Überwindung von Gegensätzen beziehungsweise ihre Aufhebung in eine soziale Form ‚höherer Art‘<sup>537</sup>. Vielmehr geht es um die Vermeidung von „falsche[n] Antionmien, die [...] den Blick auf die anthropologische Wahrheit der menschlichen Praxis“<sup>538</sup> verstellen. Selbst wenn die singularische Rede von ‚der menschlichen Praxis‘ notwendigerweise ungenau ist, wie noch zu zeigen sein wird, hilft der Verweis auf die nach praxeologischer Lesart zu überwindende Dichotomie objektivistischer und subjektivistischer Positionen, um ihre Be-

---

Abstand, der schon in der griechischen Antike durch die Befreiung von den Staatsgeschäften sowie den Verpflichtungen im Haushalt gefestigt wurde, wird bis heute als soziales beziehungsweise epistemologisches Privileg ausgewiesen und entsprechend hartnäckig verteidigt.

536 Vgl. Bourdieu 2001, S. 16. Der Autor bezieht sich in diesem Zusammenhang unter anderem auf die theoretisch einflussreichen Unterscheidungen zwischen dem „Mechanismus“ und „Finalismus“. Vgl. ebda. Zum ‚Mechanismus des Verstandes‘ bei Zenon siehe Anm. 100 im ersten Teil der Arbeit. Zum ‚Finalismus‘ siehe eben dort den Hinweis zur ‚inneren Zweckmäßigkeit der Natur‘ bei Bergson in Anm. 65.

537 Wie etwa im theoretischen Modell des so genannten *Constructive Developmental Framework* zur sozial-emotionalen Organisation und Entwicklung des Denkens, wonach der vermeintlich gesunde Menschenverstand über das Verstehen und die Vernunft schließlich zur praktischen Weisheit sich fortentwickelt, um schließlich zu einer höheren Art des gesunden Menschenverstandes zurückzukehren. Vgl. dazu Kegan 1982.

538 Vgl. Wacquant 1996 b, S. 28.

deutung als „*Momente* einer Analyseform“<sup>539</sup> begreifen zu können. In Aussicht gestellt wird damit nicht weniger als eine Position jenseits des Objektivismus-Subjektivismus-Gegensatzes, die hier wenigstens in ihren Grundzügen veranschaulicht werden soll.

Ausgangspunkt für die praxeologische Bestimmung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist die Annahme einer so genannten „doppelten Objektivität“<sup>540</sup> der Gesellschaft, die in klassischen sozialwissenschaftlichen Ansätzen – der Soziologie, Geschichte und Ethnologie – überwiegend eindimensional und damit unvollständig ausgelegt wird. Die „verborgenen Strukturen der sozialen Welt“, die es aufzudecken gilt, existieren für Bourdieu einerseits in den ungleichen Ressourcenverteilungen und Aneignungsmöglichkeiten von gesellschaftlich begehrten

---

539 Vgl. ebda., S. 29 (Hervorhebung im Original). Im Unterscheid dazu verweist Reckwitz auf den Gegensatz „zwischen ‚rationalistischen‘ Sozialtheorien – die provokativ auch als ‚scholastisch‘ etikettiert werden und die die alte Objektivismus/Subjektivismus-Differenz in sich aufnehmen – und ‚praxeologischen‘ Sozialtheorien. Letztere umfassen neben der eigenen Theorie, wie Bourdieu zumindest am Rande anmerkt, auch die Spätphilosophie Wittgensteins, den amerikanischen Pragmatismus sowie gewisse Elemente Heideggers und Max Webers.“ Reckwitz 2000, S. 312. Während Wacquant das integrale Moment des Objektivismus-Subjektivismus-Gegensatzes für die Entwicklung des praxeologischen Ansatzes hervorhebt, betont Reckwitz den Unterschied zwischen den ‚scholastischen‘ und ‚praxeologischen‘ Sozialtheorien als „Leitdifferenz zur Strukturierung des theoretischen Feldes“. Vgl. ebda. Im Ergebnis stimmen beide Lesarten freilich darin überein, dass auch die bestimmte Negation des Objektivismus-Subjektivismus-Gegensatzes – im Sinne von Hegel – ‚noch nicht in ihrer letzten Wahrheit‘ ist. Denn schließlich besteht „[d]ie besondere Schwierigkeit der Soziologie [...] darin, daß sie eine exakte Wissenschaft von einer nicht exakten, einer unscharfen, verschwommenen Realität hervorbringen soll.“ Vgl. Wacquant 1996 b, S. 45.

540 Vgl. dazu ebda., S. 24.

Gütern und Werten („Objektivität erster Ordnung“) sowie andererseits in den „mental und körperlichen Schemata“, die im Empfinden, Wahrnehmen, Urteilen und Verhalten der gesellschaftlichen Akteure praktisch wirksam werden („Objektivität zweiter Ordnung“).<sup>541</sup> Bleiben beide ‚Ordnungen‘ voneinander getrennt beziehungsweise theoretisch unvermittelt, entsteht ein verzerrtes Bild der sozialen Wirklichkeit:

„Auf der einen Seite kann die Sozialwissenschaft also – gemäß der alten Durkheimschen Regel – ‚die sozialen Tatsachen wie Dinge behandeln‘ und damit alles das beiseite lassen, was jene dem Umstand verdanken, daß sie Objekte des Erkennens – oder des Verkennens – im sozialen Dasein sind. Auf der anderen Seite kann sie die soziale Welt auf die entsprechenden Vorstellungen der Akteure reduzieren, womit die Aufgabe der Sozialwissenschaft darin beruht, einen ‚Bericht der‘ – von den sozialen Subjekten hervorgebrachten – ‚Berichte‘ zu erstellen.“<sup>542</sup>

Die beiden hier genannten Zugänge stehen zugleich stellvertretend für den „Objektivismus“ beziehungsweise „Subjektivismus“<sup>543</sup> in sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen und Theoriebildungen. Anstatt jedoch beide Erkenntnisweisen bloß zurückzuweisen und damit ihren

---

541 Vgl. ebda.

542 Bourdieu 1992 b, S. 136.

543 Vgl. ebda. Diese begriffliche Grundunterscheidung richtet sich in erster Linie gegen jene Dualismen in den Sozialwissenschaften – wie etwa zwischen Holismus und Individualismus, Determinismus und Voluntarismus, Funktionalismus und Interaktionismus –, die im Rahmen der Erkenntnisbildung eine künstliche Aufspaltung der sozialen Realität bewirken, sofern sie bloß einseitig gefasst beziehungsweise jeweils nur ‚für sich‘ ausgelegt werden. Allerdings stimmen beide gegensätzlichen Zugangsweisen darin überein, dass sie „gleichermaßen im Gegensatz zur praktischen Erkenntnisweise stehen, der Grundlage der normalen Erfahrung der Sozialwelt“. Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 49.

unvermittelten Antagonismus einfach fortzuschreiben, versucht Bourdieu ihre theoretischen Aufspaltungen und Verkürzungen zu überwinden – „und dabei dennoch die Errungenschaften beider zu bewahren (ohne wegzulassen, was sich aus der interessierten Betrachtung der jeweils entgegengesetzten Position ergibt)“<sup>544</sup>. Dies klingt nach ‚guter Dialektik‘, und es bleibt zu prüfen, wie die ‚doppelte Objektivität‘ der sozialen Welt im praxeologischen Sinn qua ‚doppelter Negation‘ der ‚theoretischen Vernunft‘<sup>545</sup> eingeholt wird.

Der unter soziologischem Gesichtspunkt entscheidende Dualismus, der hier in den Blick genommen werden soll, um Bourdieus eigenen Strukturierungsvorschlag des sozialtheoretischen Feldes nachzuvollziehen, ist der zwischen einerseits sozialphysikalisch und andererseits sozialphänomenologisch orientierten Ansätzen. Hinter diesen Etikettierungen verbergen sich vor allem solche objektivistisch beziehungsweise subjektivistisch orientierten Zugänge, die trotz aller Differenzen und Gegensätze wenigstens darin übereinstimmen, dass sie gleichermaßen von einer theoretischen Erkennbarkeit des Sozialen ausgehen, ohne freilich den Bruch mit zu bedenken, der „den epistemologischen und sozialen Bedingungen ihrer Hervorbringung“<sup>546</sup> zugrunde liegt. Es ist Bourdieu nicht daran gelegen, „die wissenschaftliche Erkenntnis in ihrer einen oder anderen Form zu diskreditieren, um ihr wie üblich eine mehr oder minder idealisierte praktische Erkenntnis entgegenzustellen“<sup>547</sup>, sondern es geht ihm in erster Linie darum, wissenschaftliche Denkgewohnheiten und Traditionen ebenso wie alltagsweltliche Selbstverständlichkeiten und Gemeinplätze zu durchbrechen, um die Grenzen des in beiden Bereichen vorherrschenden *common sense* überprüfen und neu bestimmen zu können. Der Autor spricht in diesem

---

544 Vgl. ebda.

545 Hier in Anspielung auf den programmatischen Untertitel von ‚Le sens pratique‘, der in der deutschen Ausgabe ‚Kritik der theoretischen Vernunft‘ lautet. Vgl. Bourdieu 1993 a.

546 Vgl. ebda., S. 53.

547 Vgl. ebda.

Zusammenhang auch von einer „*Konversion des Blicks*“<sup>548</sup>, die nötig ist, um gewöhnliche wie akademische Scheinevidenzen überhaupt als solche erkennen zu können. Anregungen und Beispiele für diesen „neuen Blick“<sup>549</sup> finden sich übrigens in ganz unterschiedlichen Feldern, so beispielsweise in der Literatur oder Philosophie<sup>550</sup>, sofern es

---

548 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 284 (Hervorhebung im Original).

549 Vgl. ebda.

550 Auch in konzeptioneller Hinsicht bezieht sich Bourdieu auf Literaten und philosophische Schriftsteller, wie etwa Jane Austin oder Blaise Pascal. Vgl. Bourdieu 1989 a, S. 45 sowie Anm. 530 weiter oben; zur soziologischen Relevanz literarischer Lebensstil- und Milieustudien vgl. Bourdieu 1989 b, S. 25. Zur Selbsteinschätzung Bourdieus „als Pascalianer“ siehe Bourdieu 2001, S. 7. Auch wenn Bourdieu in den ‚Méditations pascaliennes‘ sich nicht direkt mit diesem Autor auseinandersetzt, beeinflusst dessen Vernunftkritik gleichwohl sein Wissenschaftsverständnis: „Überzeugt von der Richtigkeit der Ansicht Pascals, daß die wahre Philosophie über die Philosophie spottet“ – vgl. ebda., S. 8 –, orientiert sich Bourdieu in seiner Arbeit, die sich nach eigener Einschätzung „in permanenter Dissidenz zu den großen humanistischen Traditionen Frankreichs und einigen anderen europäischen Ländern befindet“, an der antischolastischen Grundhaltung dieses – im besten Wortsinn – grenzüberschreitenden Schriftstellers. Vgl. Bourdieu 2002, S. 26. Der von Bourdieu eigens herausgestellte Bezug zu Pascal ist bisher allerdings noch weitgehend ungeklärt. Das beide Autoren verbindende Denken in Widersprüchen wird bei Bourdieu gerade nicht theologisch begründet, obgleich die folgende Selbstbeobachtung des Soziologen im Rückblick auf seine Antrittsvorlesung am Collège de France von einem unbedarften Leser so gedeutet werden könnte: „Und dies war nicht das einzige Mal im Laufe meines Lebens, daß ich den Eindruck hatte, von einer höheren Macht zu etwas gezwungen zu werden, was mich unendlich viel kostete und dessen Notwendigkeit nur von mir empfunden wurde.“ Ebda., S. 124. Bei der angesprochenen ‚höheren Macht‘ handelt es sich zweifellos um die typische Erfahrung sozialer Zwangsmechanismen und gesellschaftlicher Wider-

ihnen gelingt, „die von der wissenschaftlichen Erkenntnis implizit angewandte Theorie der Praxis ans Licht zu ziehen“<sup>551</sup>.

Erst die „kritische Reflexion über die Grenzen des wissenschaftlichen Verstehens“<sup>552</sup> verdeutlicht den Bruch, der entsteht, wenn man versucht, ein rein theoretisches Verständnis sozialer Praktiken zu gewinnen, ohne den hierbei eingenommenen eigenen Standpunkt mit einzubeziehen:

„Unanalysiert bleiben bei jeder (subjektivistischen wie objektivistischen) wissenschaftlichen Analyse das subjektive Verhältnis des Wissenschaftlers zur Sozialwelt und das objektive (soziale) Verhältnis als Voraussetzung dieses subjektiven Verhältnisses. [...] Die Übertragung eines nicht objektivierten theore-

---

stände – ‚*contrainte sociale*‘ im Sinne von Durkheim –, denen die Soziologie seit ihren Anfängen auf der Spur ist und von denen Bourdieu hier ein persönliches Zeugnis gibt. Auch die Rede des Autors von einer „Art Initiation“ im Verlauf der eigenen Lehrjahre, beim „Übergang von der Philosophie zur Soziologie“, ist nicht als Ausdruck einer spirituellen Glaubenserfahrung mißzuverstehen. Vgl. ebd., S. 67. Sie ist eher ein Indiz dafür, wie tief greifend der Soziologe von der Ausbildung seines eigenen Habitus im akademischen Feld eingenommen wurde. Ob das ‚Bekenntnis‘ besonderer ‚Erweckungserlebnisse‘ möglicherweise der Schriftgattung der aufklärenden Selbstbeobachtung geschuldet ist, kann hier nicht geklärt werden. Im soziologischen Sinne aufschlussreicher ist ohnehin, dass die soziale „Kraft des Glaubens an die Wahrheit“ nach rein epistemologischer Deutung als „innere Kraft der Wahrheit“ verkannt wird und dadurch „eine Fiktion von Wissenschaft“ erzeugt, der es im Zuge ihrer gesellschaftlichen Etablierung immer besser gelingt, „das Monopol auf den legitimen Standpunkt“ für sich in Anspruch zu nehmen. Vgl. dazu Bourdieu 1988 a, S. 71. Die Aufgabe der Soziologie sieht der Autor insbesondere darin, die sozialen Grundlagen dieses Glaubens aufzudecken – im universitären Feld ebenso wie im eigenen Habitus.

551 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 53.

552 Vgl. ebda.

tischen Verhältnisses auf die Praxis, die man objektivieren will, ist Ursache einer ganzen Reihe wissenschaftlicher Fehler, die alle miteinander zusammenhängen.“<sup>553</sup>

Die hier geforderte ‚reflexive Objektivierung‘ wissenschaftlicher Gegenstände und Methoden richtet sich gleichermaßen auf die zuvor angesprochene ‚Objektivität erster‘ beziehungsweise ‚zweiter Ordnung‘, die erst in ihrer Vermittlung „das praktische Verhältnis zur Welt wieder in Sichtweite bringen“<sup>554</sup>. Der einseitige Rekurs auf entweder sub-

---

553 Ebda., S. 56.

554 Vgl. Bourdieu 2002, S. 72. Der Autor betont in diesem Zusammenhang übrigens den „sehr klaren Bruch mit dem strukturalistischen Paradigma, den Übergang von der Regel zur Strategie, von der Struktur zum Habitus, vom System zu einem sozialisierten, selbst durch die Struktur der sozialen Beziehungen beherrschten Akteur, deren Produkt er ist“. Vgl. ebda. Allerdings ist diese Kategorisierung nicht in einem unverrückbaren, übergeordneten Sinn zu verstehen, sondern gleichermaßen abhängig von den Besonderheiten und Unschärfen der jeweils untersuchten Praxisformen selbst. So charakterisiert Bourdieu den praxeologischen Zugang an anderer Stelle ausdrücklich als „soziologischen‘ Strukturalismus [...], der dem Zusammenhang zwischen der Struktur der symbolischen Systeme und den gesellschaftlichen Strukturen nachgeht“. Vgl. dazu Bourdieu 1989 b, S. 34. Was auf den ersten Blick widersprüchlich erscheint, erweist sich auf den zweiten Blick als zentrales Merkmal des praxeologischen Gegenstandsverständnisses. Da für Bourdieu Strukturen und Praktiken nicht voneinander zu trennen sind, ist im praxistheoretischen Sinne ihr jeweiliges Verhältnis zueinander veränderlich und deshalb immer wieder neu zu bestimmen. Auch wenn die Strukturen eines sozialen Feldes „den *Stand* der Verteilung des spezifischen Kapitals“ sowie der jeweiligen „Machtverhältnisse zwischen den am Kampf beteiligten Akteuren oder Institutionen“ angeben, sind sie keine sozialen Tatsachen oder Dinge – ‚*des choses*‘ im Sinne von Durkheim –, sondern „Ursprung der auf ihre Veränderung abzielenden Strategien“, die folglich „selber ständig

ektiv gefasste Handlungen und Perspektiven oder objektiv bestimmte Strukturen, Regeln und Modelle verkennt den erst aufzudeckenden Zusammenhang zwischen beiden Ordnungen. Werden die rationalen Erklärungen mit den zu erklärenden Praktiken und Phänomenen einfach gleichgesetzt, ohne den hierbei eingenommenen theoretischen Standpunkt mitzureflektieren, kommt es laut Bourdieu zu einer unmerklichen Verschiebung im Gegenstandsverständnis, bei dem „an die Stelle des praktischen Verhältnisses zur Praxis das Verhältnis des Beobachters zum Objekt gesetzt wird.“<sup>555</sup> Nun könnte man die Aufgabe der Wissenschaft gerade darin sehen, aus sicherer Entfernung, das heißt weitgehend befreit von sozialen Zwängen und nur der eigenen Rationalität verpflichtet, ein theoretisches Wissen hervorzubringen, dessen begriffliche Geltung und logische Stringenz ein rein intellektuelles Gegenstandsverständnis voraussetzt.<sup>556</sup> Gegen diesen ‚Theoretismus‘

---

auf dem Spiel stehen“. Vgl. Bourdieu 1993 b, S. 108 (Hervorhebung im Original).

555 Vgl. ebda., S. 65.

556 Wissenschaftstheoretisch wird diese Auffassung etwa durch folgende Aussage zum Ausdruck gebracht: „Die *wissenschaftliche Objektivität* besteht darin, daß wissenschaftliche Ergebnisse grundsätzlich von jedermann (der über eine ausreichende *kritische* Schulung verfügt) nachgeprüft werden können (*intersubjektive Nachprüfbarkeit*). [...] Wissenschaftliche Objektivität setzt somit Theorienbildung und Überprüfung von Theorien voraus (*Theoretismus*).“ Popper 1979, S. 425-426 (Hervorhebungen im Original).; siehe ähnlich dazu Popper 1994, S. 18. Vgl. dagegen die Kritik idealtypischer Objektivitätsannahmen am Beispiel von Galilei bei Feyerabend 1979 a. An anderer Stelle kritisiert derselbe Autor die Gefährlichkeit des großbegrifflichen Denkens am Beispiel von Popper und kommt dabei zu einer Einschätzung, deren Nähe zu Bourdieus praxeologischem Ansatz auffällig ist: „Was ist nun auszusetzen an einer kohärenten Philosophie, die ihre Prinzipien auf einfache und direkte Weise erklärt? Ihr Fehler ist, daß sie die Realität nicht trifft, das

verweist Bourdieu auf das unhintergehbare praktische Verhältnis, das jedem Denken vorausgeht, ohne freilich in den Theorien selber, das heißt den Prozeduren und Produkten des Denkens, erkennbar zu sein:

„Wir sind in die Welt verwickelt, und deswegen ist, was wir von ihr denken und sagen, nie frei von Implizitem. Wer sein Denken von diesem Einfluß lösen will, darf nicht bei der gemeinhin mit der Vorstellung von Reflexivität verbundenen Rückwendung des Denkens auf sich selbst haltmachen; und 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.“<sup>557</sup>

Folgt man diesem Einwand, so weist die hier geforderte Reflexivität über die bloße ‚Rückwendung des Denkens auf sich selbst‘ hinaus – die neben anderen auch Popper im Blick hat, wenn er vorschlägt, das wissenschaftliche Wissen am Denken selbst zu objektivieren, ohne „die kollektive Geschichte, die unsere Denkkategorien erzeugt, und die individuelle, die sie uns eingepägt hat“<sup>558</sup>, in die Objektivierung ein-

---

heißt, daß sie im Falle der Wissenschaftstheorie nicht mit der wissenschaftlichen Praxis übereinstimmt.“ Feyerabend 1995, S. 124.

557 Bourdieu 2001, S. 18.

558 Vgl. ebda. Zu Popper siehe Anm. 556 weiter oben. Dass bei Popper nicht nur das Denken, sondern vor allem die Denkenden auf sich selber reflektieren, zeigt sich daran, dass die Prüfung wissenschaftlicher Objektivität zwar ‚grundsätzlich von jedermann‘, tatsächlich jedoch nur von entsprechend Qualifizierten, die über ‚eine ausreichend kritische Schulung‘ verfügen, erfolgen kann. Voraussetzung für die Einhaltung und Erfüllung wissenschaftlicher Objektivitätsanforderungen ist somit die soziale Zugehörigkeit zum wissenschaftlichen Feld als Garant für „die Zustimmung zu der innerhalb der Grenzen dieses Feldes einhellig gebilligten *doxa*“. Vgl. Bourdieu 2001, S. 19 (Hervorhebung im Original). Zu den Schwächen

zubeziehen. Diese Umschreibung für das „Unbewußte“ als „Geschichte“<sup>559</sup> ließe sich in direkter Anlehnung an Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ deuten. Doch auch wenn derartige Bezüge leicht aufzuzeigen wären, wendet sich Bourdieu vehement gegen die vermeintlich übergeordnete Richterfunktion ‚unserer Denkkategorien‘, die als „scholastische Illusion“ kritisiert wird, sofern sie an die Stelle des „praktischen Begreifens [...] ein erkennendes Bewußtsein“<sup>560</sup> setzt.

---

sowie dem Schwindel des wissenschaftlichen Expertentums vgl. Feyerabend 1979 b.

559 Vgl. Bourdieu 2001, S. 18.

560 Vgl. ebda., S. 182. Zur Auseinandersetzung mit Hegel als „einer der glänzendsten Verkörperungen des (deutschen) Philosophieprofessors“ vgl. ebda., S. 60-61. Auch wenn Bourdieu mit Recht kritisiert, dass Hegel „die Philosophien der Vergangenheit [...] als schlichte Stufen der Entwicklung des Geistes, das heißt der Philosophie, behandelt“ – vgl. ebda., S. 61 –, also mit anderen Worten, das reflektierende Denken aus sich selbst heraus entwickelt, verkennt er gleichwohl die Bedeutung der „sinnlichen Gewißheit“ bei Hegel als gleichermaßen bereits erkannte sowie reflexiv erst einzuholende Voraussetzung der Erkenntnisbildung, um den Zirkel der Erkenntnistheorie, wenn schon nicht zu durchbrechen, so doch wenigstens in seiner Vermittlung rekonstruieren zu können. Vgl. dazu Hegel 1990 a, S. 63 (im Original hervorgehoben). Hegels Forderung, das Erkenntnisvermögen selbst – inklusive des ‚natürlichen Bewußtseyns‘ (Hegel) – zum Gegenstand der Erkenntniskritik zu machen, ist von der Forderung nach einem theoretisch einzuholenden ‚praktischen Verhältnis zur Praxis‘ (Bourdieu) gar nicht so weit entfernt. Dass die phänomenologische Erkenntniskritik und die soziologische Praxeologie sich nicht ganz so unversöhnlich gegenüberstehen, wie von Bourdieu unterstellt, mag das folgende Zitat veranschaulichen: „Die Forderung ist also diese: Man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht.“ Hegel 1959, S. 555. Für beide Fälle gilt, dass Erkenntnisse ebenso wie Praktiken nur über die Reflexion auf ein Vorgängiges sich erschließen lassen – was bei

Zu den ‚scholastischen Illusionen‘ des ‚erkennenden Bewusstseins‘ zählt Bourdieu vor allem jene sozialtheoretischen Ansätze, die trotz aller Gegensätze untereinander gleichwohl darin übereinstimmen, dass sie in dualistischer Weise entweder einer ‚objektivistischen‘ oder einer ‚subjektivistischen‘ Gegenstandslogik folgen. Beide „Erkenntnisweisen“ stehen, so der Autor, „im Gegensatz zur praktischen Erkenntnisweise“<sup>561</sup>, weshalb die Kritik ihrer theoretischen Voraussetzungen anderes verspricht als ein weiteres wirklichkeitsfernes Konstrukt im Modus „‚theoretischer‘ Thesen oder epistemologischer Diskurse“<sup>562</sup>. Bourdieu weist bereits frühzeitig darauf hin, dass seine Überlegungen „an Sinn und Wirkung verlieren“ würden, wenn ihr praxeologisches Grundverständnis „unter Gestattung eines Sichablöses von der Praxis, von der es ausgeht und in die es wieder eingehen sollte“<sup>563</sup>, auf ein reines Theorieprogramm reduziert werden würde. Für ihn lassen sich „[d]as *percipere* und das *percipi*, das Erkennen und Erkanntwerden, das Anerkennen und Anerkanntwerden“ nur dadurch zusammen halten, dass „die Arbeit der Objektivierung [...] die Stellungnahmen mit den Stellungen in Verbindung bringt, von denen aus sie vorgebracht werden“<sup>564</sup>. Gemeint ist damit, dass die ‚Kritik der theoretischen Vernunft‘, hier verstanden als praxeologische Objektivierung der Erkenntnis, ihr Erkenntnisobjekt in doppelter Perspektive fasst: aus „Sicht der im Objekt befangenen Akteure“ sowie aus „Sicht, von der aus diese

---

Hegel in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ dazu führt, das ‚sinnliche‘ ebenso wie das ‚absolute Wissen‘ in ihrem Entwicklungszusammenhang darzustellen und zu begreifen. Der Vorwurf Bourdieus gegen Hegel trifft zwar die Annahme einer vermeintlich bereits gegebenen Erkenntnis des Absoluten, nicht jedoch die Kritik der phänomenologischen Erfahrung als Form der Reflexion.

561 Siehe dazu weiter oben Anm. 543.

562 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 8.

563 Vgl. ebda.

564 Vgl. Bourdieu 2001, S. 243 (im Original hervorgehoben).

Sicht ins Auge zu fassen ist“<sup>565</sup>. Erst die Zusammenführung beider Sichtweisen ermöglicht es, in die

„[...] theoretische, unweigerlich scholastische Rekonstruktion die Wahrheit der einzubeziehen, die weder das Interesse noch die Muße, noch die Instrumente haben, die dazu erforderlich sind, sich die objektive und die subjektive Wahrheit dessen anzueignen, was sie tun und was sie sind.“<sup>566</sup>

Die Anerkennung der „doppelten Wahrheit“ beziehungsweise „doppelten Objektivität“<sup>567</sup> sozialer Wirklichkeit setzt laut Bourdieu eine „bifokale Sicht“<sup>568</sup> voraus, die sich – zunächst negativ – gegen jene Sozialtheorien wendet, die dem klassischen Objektivismus-Subjektivismus-Dualismus verhaftet sind. Als praxistheoretischen Abstoßungspunkt wählt der Autor in einem ersten Zugriff zwei prominente Typologien der Handlungserklärung, bei denen einerseits das Handeln als Ergebnis sozialer Zwänge sowie andererseits als Resultat individueller Entscheidungen im Zentrum steht. Im ersten Fall orientieren sich die Akteure an sozialen Regeln und normativen Erwartungen, die von außen auf die Akteure einwirken; im zweiten Beispiel entscheiden sich die Akteure in bewusster Abwägung kalkulierbarer Mittel, Zwecke und Handlungs-

---

565 Vgl. ebda.

566 Vgl. ebda., S. 246. Vgl. dazu ähnlich die folgende Kritik am wissenschaftlichen Objektivitätsglauben: „Es ist natürlich wahr, daß wir den Wissenschaften großartige Entdeckungen verdanken. Aber daraus folgt nicht, daß es so etwas wie ein ‚wissenschaftliches Denken‘ gibt, das diese Entdeckungen zustandebrachte, und noch viel weniger, daß die angeblichen Treuhänder dieses mythischen ‚wissenschaftlichen Denkens‘ die Welt, die Gesellschaft, die Menschen besser verstehen als andere Bürger.“ Feyerabend 1979 b, S. 164. Zu den Gründen für die Irrtümer „der Erkenntnis“ sowie „der Fachwelt“ vgl. ebda., S. 147.

567 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 244 sowie Anm. 540 weiter oben.

568 Vgl. Bourdieu 2001, S. 245.

folgen im Sinne selbst gesetzter Präferenzen.<sup>569</sup> Beide Ansätze stehen, mit jeweils umgekehrten Vorzeichen, (a) für die Annahme einer vorgegebenen „Innen-außen-Differenz“<sup>570</sup> zwischen handelnden Akteuren und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie (b) für „das Bild ‚überraionalisierten‘ Handelns auf Kosten einer mangelnden Berücksichtigung impliziter Sinnsysteme“<sup>571</sup>.

Zu (a): Bourdieus Kritik richtet sich zunächst gegen die keineswegs überwundene „Kluft zwischen erlebten und ‚objektiven‘ Gründen der Praxis“<sup>572</sup>. Denn auch wenn das individuelle Handeln durch soziale Zwänge und Regulierungen bestimmt sein soll, bleibt ungeklärt, wie – vom „Standpunkt des ‚unparteiischen Zuschauers‘“<sup>573</sup> und unter „Ausklammerung jeder praktischen Situation“<sup>574</sup> –, allgemeine Handlungsvorgaben in spezifische Dispositionen und Handlungen übersetzt werden. Die „Unbestimmtheit, in der das Verhältnis zwischen dem Standpunkt des Beobachters und dem des Handelnden gelassen wird“, wiederholt sich in der „Unbestimmtheit des Verhältnisses zwischen den vom Beobachter zur Erklärung der Praktiken hervorgebrachten Konstruktionen (Schemata oder Diskursen) und eben diesen Praktiken selbst“<sup>575</sup>. So wenig also geklärt ist, wie soziale Anforderungen und

---

569 Reckwitz erläutert diese „beiden für die *Soziologie* klassischen Typen der Handlungserklärung“ anhand der Konzeptbegriffe des „*homo sociologicus*“ und des „*homo oeconomicus*“. Vgl. dazu Reckwitz 2000, S. 314-315 (Hervorhebungen im Original). Zum ersten Typus vgl. insbesondere Bourdieu 1976, S. 203-227; zum zweiten Typus siehe Bourdieu 1993 a, S. 79-96.

570 Reckwitz spricht in diesem Zusammenhang von einer „Innen-außen-Differenz zwischen Mentalem und Sozialem“. Vgl. Reckwitz 2000., S. 315.

571 Vgl. ebda., S. 314.

572 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 68.

573 Vgl. ebda., S. 59.

574 Vgl. ebda., S. 60.

575 Vgl. ebda., S. 70-71.

Mechanismen in konkretes Handeln übergehen, so unzureichend erweisen sich auch jene objektivierenden Modelle, Methoden und Instrumente, die aufgrund ihrer „Distanz und Äußerlichkeit“ im „praktischen Widerspruch zum praktischen Verhältnis“<sup>576</sup> stehen. Im Sinne des ‚theoretischen Vernunftgebrauchs‘ gilt die Verneinung des ‚praktischen Verhältnisses zur Praxis‘ sogar als notwendige Voraussetzung,

---

576 Vgl. ebda., S. 68. Auch hier zeigen sich Parallelen zu Feyerabend, der den Widerstreit zwischen Theorien, Tatsachen und Praktiken in folgender Weise kommentiert: „[D]as Material, das ein Wissenschaftler *tatsächlich* zur Verfügung hat, seine Gesetze, seine experimentellen Ergebnisse, seine mathematischen Methoden, seine erkenntnistheoretischen Vorurteile, seine Einstellung zu den abwegigen Konsequenzen der Theorien, die er akzeptiert, ist in vielerlei Hinsicht unbestimmt, mehrdeutig und *vom historischen Hintergrund nie ganz getrennt*. Dieses Material ist immer durch Grundsätze beeinflusst, die er nicht kennt und die, wenn er sie kennen würde, äußerst schwer zu prüfen wären.“ Feyerabend 1979 a, S. 104 (Hervorhebungen im Original). Zum „methodologische[n] Polytheismus“ Bourdieus, der entgegen hier vermuteter Ähnlichkeiten nach Meinung Wacquants „nicht auf das ‚Anything goes‘ des wissenschaftstheoretischen Anarchismus (oder Dadaismus) eines Feyerabend“ zu reduzieren sei, vgl. Wacquant 1996 b, S. 54. Einig sind sich Feyerabend und Bourdieu sicherlich darin, „daß die Palette der angewendeten Methoden dem behandelten Problem adäquat sein muß und daß diese Methoden im Prozeß der Anwendung selbst, im Zuge mit ihrer Anwendung zur Lösung einer bestimmten Frage, ständig reflektiert werden müssen“. Vgl. ebda (im Original teilweise hervorgehoben). Eine Klärung des Verhältnisses natur- und sozialwissenschaftlicher Methodenbildungen ‚im Prozeß der Anwendung selbst‘ steht freilich noch aus. Wichtige Anregungen hierzu finden sich insbesondere in Feyerabends Ausführungen über „Wissenschaft als Kunst“, in denen „die klaren Unterteilungen der Fächer“ bezweifelt werden, die zwar Fachleute und Experten hervorbringen, ohne jedoch „der Praxis dieser Fächer“ gerecht zu werden Vgl. Feyerabend 1984, S. 7-8.

um „die objektive Darstellung der Praxis konstituieren zu können“<sup>577</sup>. Denn gerade weil die unbestimmt bleibenden Praxiseffekte mit dem Rationalitätsanspruch einer kontingenz- und widerspruchsfreien Erklärung nicht vereinbar sind, werden sie in objektivistischen Handlungstheorien einseitig zugunsten theoriekonformer Annahmen ausgelegt – darin übrigens ähnlich dem identitätsphilosophischen Diktum Hegels: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“<sup>578</sup>

Ähnlich, wenngleich mit konträrem Ausgangspunkt, argumentiert Bourdieu gegen die „Ideologie vom ‚rational Handelnden‘“<sup>579</sup>. Ausgehend von dem – freilich unwahrscheinlichen – Fall, dass Entscheidungen von vornehmlich kühl kalkulierenden und entsprechend überlegt handelnden „Bewusstseinspezialist[en]“<sup>580</sup> getroffen werden, wird in subjektivistischen Theorien unterstellt, dass einzelne Handlungsentscheidungen ebenfalls im Modus allgemeiner Handlungserklärungen aufgehen. Dadurch kommt es auch hier zu einer Zweiteilung zwischen dem Individuellen und dem Sozialen – nunmehr allerdings im Rückgriff auf anthropologisch begründete Willens- und Entscheidungsfreiheiten, anstelle sozialer Zwänge und kausal wirksamer Regeln. Im gleichen Ausmaß, in dem das vorgeblich souveräne Subjekt zum Urheber seiner rationalen Handlungsentscheidungen erklärt und ihm da-

---

577 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 68. Der Autor erläutert in dem entsprechenden Kapitel seine Kritik am strukturalen Denken im Rekurs auf Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Noam Chomsky und anderen.

578 Hegel 1999 d, S. 14 (im Original hervorgehoben). Es ist allerdings daran zu erinnern, dass bei Hegel nicht alles, was wirklich ist, vernünftig sein muss, sondern auch als zufällig und willkürlich in Erscheinung treten kann.

579 Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 87. An gleicher Stelle, nachdem zuvor die „extrem subjektivistische Phantasie Sartres“ kritisiert wurde, spricht der Autor in diesem Zusammenhang vom „Voluntarismus anthropologischer Fiktionen“. Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

580 Vgl. ebda., S. 86.

bei ein Höchstmaß an Reflexivität zugesprochen wird, schwindet zugleich die Bedeutung sozialer Einflussfaktoren, die etwa in der *rational-choice-theory*<sup>581</sup> nurmehr als äußere Rahmenbedingungen in Rechnung gestellt werden. Folgt man den theoretischen Weiterentwicklungen der klassischen Auffassungen über den *homo oeconomicus*, so begünstigen soziale Zwänge und Restriktionen in erster Linie konforme Handlungen und Entscheidungen, da negative Sanktionen vermieden werden. Diese Beeinträchtigungen werden jedoch spätestens dann umgangen, wenn aus individuellen Handlungsmöglichkeiten eigene Vorteile zu erzielen sind. Ausgangs- und Zielpunkt ist demnach der Eigennutz, an dem die jeweiligen Handlungsoptionen bemessen werden, mit der Folge, dass schließlich auch kollektive soziale Phänomene als Ergebnis rationalen Handelns angesehen werden.<sup>582</sup>

Gegen diesen methodischen Individualismus wurden bereits frühzeitig gewichtige Einwände erhoben, die im Kern auf „das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner historischen Konkretion“<sup>583</sup> abzielen. Im Anschluss an diese Kritik schließt die subjektivistische

---

581 Bourdieu bezieht sich in diesem Zusammenhang vor allem auf Jon Elster 1979.

582 So etwa in der sozialwissenschaftlichen Fortentwicklung rationaler Entscheidungstheorien im Modell des so genannten „Resourceful-Restricted-Evaluating-Expecting-Maximizing-Man“ („RREEMM“). Vgl. dazu Lindenberger 1985.

583 Vgl. Adorno 1980 b, S. 91. An gleicher Stelle heißt es: „In der starken Entgegensetzung und Ergänzung formaler Soziologie und blinder Tatsachenfeststellung schwindet das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, an dem die Gesellschaft ihr Leben hat und darum die Soziologie ihr einzig menschenwürdiges Objekt. Addiert man aber das Getrennte nachträglich zusammen, so bleibt durch den Stufengang der Methode das sachliche Verhältnis auf den Kopf gestellt. Kein Zufall der Eifer, qualitative Befunde ihrerseits alsogleich wieder zu quantifizieren. Die Wissenschaft möchte die Spannung von Allgemeinem und Besonderem durch ihr

sche Fokussierung auf die „rationale Moral“<sup>584</sup> die gesellschaftlich wirksamen Triebkräfte kollektiven Handelns entweder als irrationale – weil unkontrollierbare – Folgen individuellen Handelns aus, oder aber es wird unterstellt, dass die Partikularinteressen der strategisch Handelnden im vernunftgemäßen Kalkül gesellschaftlicher Praxis aufgehen.<sup>585</sup> Da jedoch die strategischen Selbsterhaltungsinteressen nicht nur untereinander konfliktieren, sondern ebenso dem naiven Optimismus ihrer Aufhebung in einem rationalen gesellschaftlichen Ganzen widersprechen, bleibt der damit verbundene Vernunftanspruch selbst problematisch.<sup>586</sup> Doch geht es Bourdieu nicht um eine weitere, immanente ‚Kritik der theoretischen Vernunft‘ mit ihren eigenen Mitteln, sondern er kritisiert, dass in subjektivistischen Ansätzen die Perspektiven der Akteure auf eben jene rationalen Handlungsmodelle eingeschränkt werden, deren „imaginäre Anthropologie“<sup>587</sup> theoretisch vorwegnimmt,

---

einstimmiges System aus der Welt schaffen, die an der Unstimmigkeit ihre Einheit hat.“ Ebd., S. 90.

- 584 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 88, Anm. 2. Diese Bezeichnung verweist darauf, dass in rationalen Handlungstheorien ethischen Fragestellungen mit modellhaften Annahmen über vernunftgemäßes Handeln sowie entsprechenden „willkürlichen Rechenoperationen“ begegnet wird. Vgl. ebd., S. 89.
- 585 So etwa in der moralphilosophischen Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft bei Kant, wonach die Freiheit des einzelnen mit Rücksicht auf das gesellschaftliche Ganze vorgestellt wird. Vgl. dazu Kant 1981 d, A/B 81-A/B 83.
- 586 Kant weicht diesem Widerspruch übrigens nicht aus, wenn er feststellt: „Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat oft die ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt.“ Vgl. ebd., BA 10.
- 587 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 183. An gleicher Stelle gibt der Autor einen Hinweis, wie „die Logik der Praxis theoretisch erklärt werden kann, d. h. auf dem Papier die Welt der real beobachteten oder potentiell beobacht-

was erst empirisch einzuholen wäre. Indem die sozialen Praktiken und Perspektiven der Handlungsakteure in mathematischen Modellen, wie etwa im ‚Dilemma des Gefangenen‘<sup>588</sup>, anhand ‚vernünftiger Kalküle‘ und ‚logischer Denkopoperationen‘ in formale Relationen und Wahrscheinlichkeiten übersetzt werden, die zudem auf beliebige Objekte und Situationen übertragbar sein sollen, werden sie zum bereits Bekannten, noch bevor sie tatsächlich in den Blick geraten. Gegen dieses Verfahren, das die subjektiven Handlungsentscheidungen mit mathematischer Genauigkeit bestimmt, erhebt Bourdieu den Vorwurf, dass es ‚die *Verleugnung der Sozialwelt* voraussetzt und fördert‘<sup>589</sup>, da es

---

baren Praktiken (Ehrverhalten, Tauschhandlungen) erzeugen, die durch ihre zugleich unerschöpfliche Vielseitigkeit und offenbare Zwangsläufigkeit verblüffen, ohne auf den unmöglichen ‚Zettelkasten vorgefertigter Vorstellungen‘ zurückgreifen zu müssen, [...] aus dem angeblich das passende Verhalten für jede Situation gezogen werden kann.“ Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

588 Vgl. ebda. Zu diesem vor allem in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften einflussreichen Beispiel aus dem Bereich der entscheidungsorientierten Spiel- und Konflikttheorie siehe insbesondere Axelrod 2000. Es sei an dieser Stelle nicht verschwiegen, dass der Verfasser der vorliegenden Schrift am Beispiel des Dopings im Sport selbst bereits das ‚dilemma of prisoners‘ verwendet hat, um die Vor- und Nachteile dieser Praxis aus vermeintlicher Akteursperspektive besser abschätzen zu können. Auch dieses Beispiel zeigt, wie wirklichkeitsfremd derartige Überlegungen sind, die zur Aufklärung tatsächlicher Dopingpraktiken oder gar zur Lösung damit verbundener Probleme kaum etwas beitragen. Vgl. dazu Franke/Bockrath 1995, S. 103.

589 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 90 (Hervorhebung im Original). In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ findet sich übrigens ein ähnlicher Hinweis: ‚Nicht was ihre romantischen Feinde ihr seit je vorgeworfen haben, analytische Methode, Rückgang auf Elemente, Zersetzung durch Reflexion ist ihre [die alles subsumierende, instrumentelle Vernunft; F.B.] Unwahrheit, sondern daß für sie der Prozeß von vornherein entschieden ist. Wenn im

einer reinen, wirklichkeitsfernen Logik folgt. Diese „Logik der Logik“ hat jedoch mit der „Logik der Praxis“<sup>590</sup> nur wenig gemein, da die sozialen Akteure entgegen aller formallogischen Bestimmungsversuche weder über exakte Entscheidungslogarithmen verfügen noch einstimmig oder neutral handeln wie Rechenmaschinen:

„Die Beweise überzeugen nur die Vernunft; die Gewohnheit macht unsere Beweise stärker und deutlicher, sie stimmt den Automaten, der den Geist, ohne daß er es merkt, mit sich zieht.“<sup>591</sup>

Zu (b): Wenn nun, wie angedeutet, weder äußere Einflüsse als soziale Determinanten noch innere Beweggründe als anthropologische Kennziffern geeignet sind, ein plausibles Bild sozialen Handelns zu entwerfen, stellt sich die Frage, welcher Zugang stattdessen die „Kluft zwischen erlebten und ‚objektiven‘ Gründen der Praxis“<sup>592</sup> verringern kann. Um diese Frage beantworten zu können, erweitert Bourdieu die Perspektive. Nachdem die Unzulänglichkeiten objektivistischer wie subjektivistischer Sozialtheorien deutlich markiert wurden, werden nunmehr die bisher unbeachteten impliziten sozialen Sinnbezüge, die

---

mathematischen Verfahren das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung wird, ist es damit zum Altbekannten gestempelt, ehe noch ein Wert eingesetzt ist.“ Horkheimer/Adorno 1972, S. 31.

590 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 157 sowie S. 158 (Anm. 1).

591 Bourdieu 1993 a, S. 91. An anderer Stelle ergänzt der Autor: „Doch grundsätzlicher noch: wie kann man übersehen, daß eine Entscheidung, sofern sie überhaupt erfolgt ist und das ihr zugrunde liegende Präferenzsystem nicht nur von allen früheren Entscheidungen des Entscheidenden, sondern auch von den Bedingungen abhängt, unter denen diese Entscheidungen gefällt wurden, also auch von allen Entscheidungen jener, die für ihn, an seiner Statt entschieden haben, indem sie seine Urteile mit Vorurteilen befrachtet und dadurch seine Urteilsfähigkeit geformt haben.“ Ebda., S. 93.

592 Siehe dazu weiter oben Anm. 572.

im klassischen ‚Bild übrationalisierten Handelns‘ unberücksichtigt bleiben, stärker herausgestellt. Die hierbei eingesetzte Strategie folgt einem klaren Muster: Bourdieu entwirft seine ‚Theorie der Praxis‘ weiterhin in direkter Auseinandersetzung mit bereits etablierten sozial- und kulturtheoretischen Ansätzen; zugleich jedoch arbeitet er die Momente seiner eigenen Konzeption immer deutlicher heraus, indem er die Schwächen und Stärken der von ihm untersuchten Ansätze aufeinander bezieht und dadurch in ihrer Vermittlung begreift.

„Auf der einen Seite bilden die objektiven Strukturen, die der Soziologe in objektivistischer Manier, unter Ausschaltung der subjektiven Vorstellungen der Akteure, konstruiert, die Grundlage der subjektiven Vorstellungen, konstituieren sie die strukturellen Zwänge, die auf den Interaktionen lasten; auf der anderen Seite aber müssen diese Vorstellungen festgehalten werden, will man die individuell wie kollektiv geführten Alltagskämpfe veranschaulichen, deren Ziel die Veränderung oder der Erhalt der Strukturen ist.“<sup>593</sup>

Beide theoretischen Zugänge, der „logozentrische Strukturalismus“ wie der „phänomenologische Subjektivismus“<sup>594</sup>, bleiben trotz aller Einsichten und Erkenntnisgewinne über soziale Zusammenhänge, die sie in je spezifischer Weise ermöglichen, für sich genommen unvollständig. Um diesem Nachteil begegnen zu können, bedarf es einer anderen Art des Zugangs zum „künstlichen Gegensatz zwischen Strukturen und Vorstellungen“, den Bourdieu als „Bruch mit der von Cassirer

---

593 Bourdieu 1992 b, S. 138.

594 Vgl. zu dieser Unterscheidung der „beiden klassischen Versionen einer kulturtheoretischen Handlungserklärung“ Reckwitz 2000, S. 313 und S. 316. Bourdieu kritisiert den Strukturalismus als Theorie kultureller Symbolsysteme vor allem am Beispiel von Lévi-Strauss; ebenfalls in den 1970er Jahren erfolgt eine intensive Auseinandersetzung mit sozial- und kulturphänomenologischen Ansätzen, wie dem Symbolischen Interaktionismus und der Ethnomethodologie.

so genannten substantialistischen Denkweise<sup>595</sup> charakterisiert. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf den „wesentliche[n] Beitrag jener zurecht als strukturalistische Revolution bezeichneten Denkbewegung“, die darin besteht, „der sozialen Welt gegenüber ein relationales Denken anzuwenden, das, in der modernen Mathematik und Physik vorherrschend, Reales nicht mit Substanzen identifiziert, sondern mit Relationen“<sup>596</sup>. Am Beispiel von Cassirer wurde bereits gezeigt, dass dieser Wechsel der Perspektive, die „nicht lediglich nach vorwärts auf die Welt der Objekte“, sondern insbesondere „auf die eigene Funktion der Erkenntnis selbst“<sup>597</sup> zielt, verhindert, „die ‚Materie‘ der Erkenntnis von ihrer ‚Form‘“<sup>598</sup> zu sondern. Überträgt man diesen Gedanken auf soziale Phänomene, dann bedeutet dies, dass Vorstellungen und Strukturen in ihrer wechselseitigen Vermittlung zu begreifen sind, das heißt als:

„[...] Ensemble unsichtbarer Beziehungen, die einen Raum wechselseitig sich äußerlicher Positionen bilden, Positionen, die sich wechselseitig zueinander definieren, durch Nähe, Nachbarschaft oder Ferne sowie durch ihre relative Position, oben oder unten oder auch zwischen bzw. in der Mitte usw. In ihrem objektivistischem Moment stellt die Soziologie eine *analysis situs* dar, [...] das heißt eine Analyse der relativen Positionen und der objektiven Relationen zwischen diesen Positionen.“<sup>599</sup>

---

595 Vgl. Bourdieu 1992 b, S. 138.

596 Vgl. ebda. An anderer Stelle hebt Bourdieu diesen Einfluss ausdrücklich hervor, indem er sich selbst als „genetischen Strukturalisten“ bezeichnet. Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 31 (im Original hervorgehoben).

597 Siehe dazu weiter oben Anm. 313.

598 Siehe dazu weiter oben Anm. 489. Zur fehlenden gesellschaftlichen Vermittlung dieses, nach Cassirers eigener Einschätzung, „neue[n] Zugang[s] zu einer allgemeinen Philosophie der Geisteswissenschaften“, siehe Anm. 496 weiter oben.

599 Bourdieu 1992 b, S. 138 (Hervorhebung im Original).

Die Stärke dieser relationalen Zugangsweise besteht darin, dass objektive Strukturen als übersubjektive symbolische Ordnungen aufgefasst werden können, die freilich nicht schon für sich gültig sind, sondern erst im Zusammenwirken einzelner Perspektiven und Positionen bedeutsam werden, die den sozialen Raum ihrerseits als „Macht-Feld“ beziehungsweise „Raum der Machtpositionen“<sup>600</sup> konstituieren. Bourdieu spricht von ‚unsichtbaren Beziehungen‘ zwischen einzelnen ‚Machtpositionen‘, da nicht die Interaktionen zwischen den Akteuren, sondern – mit Marx gesprochen – die „vom Willen unabhängige[n] Verhältnisse“<sup>601</sup> die „objektiven Beziehungen [...] zwischen den Positionen, die innerhalb der Verteilungen von Ressourcen eingenommen werden“<sup>602</sup>, markieren. Die sozialen Konkurrenzen um Ressourcen und knappe Güter, die „wie Trümpfe in einem Spiel“ eingesetzt werden, beziehen sich auf unterschiedliche Kapitalsorten, die Bourdieu in Erweiterung der marxischen Theorie nicht nur als ökonomisches Kapital ausweist, sondern auch als kulturelles, symbolisches und soziales Ka-

---

600 Vgl. ebda., S. 139.

601 Vgl. Marx 1981, S. 8. Zum Bruch mit Aspekten der marxistischen Theorie am Beispiel des Klassenbegriffs vgl. Bourdieu 1985.

602 Vgl. Bourdieu 1992 b, S. 140. Die ‚objektiven Beziehungen‘ kommen in Interaktionen zwar zum Ausdruck, ohne sich jedoch in ihnen zu erschöpfen. So kann man sich beispielsweise „der objektiven Distanzen so bedienen, daß man von Nähe und Distanz gleichermaßen profitiert“, wie etwa im Fall so genannter Herablassungsstrategien, bei denen bestehende Unterschiede negiert werden, um „sich damit zusätzliche Profite zu sichern“. Vgl. ebda. Typisch hierfür sind die symbolischen Gewinne, die beispielsweise ein einflussreicher Politiker erzielt, der auf einer Wahlveranstaltung in den ortsüblichen Dialekt verfällt, oder wenn ein hoch dekoriertes Wissenschaftler eine populäre Wissenschaftssendung moderiert. Die ‚objektiven Distanzen‘ zwischen den Positionen werden hierdurch keineswegs aufgehoben, sondern eher noch verstärkt, indem sie nunmehr auch auf symbolischer Ebene zum Ausdruck gebracht werden („Minister X ist wirklich volksnah“; „Professor Y ist gar nicht realitätsfremd“ etc).

pital bestimmt.<sup>603</sup> Besetzen einzelne Akteure ähnliche Positionen im sozialen Raum, so erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass sie ähnliche Dispositionen und Praktiken ausbilden. Mit diesem bereits in den ‚Feinen Unterschieden‘ auch empirisch umfassend gestützten Befund erscheint die starre Trennung zwischen dem Sozialen und Mentalen überwunden, die zuvor als Innen-außen-Differenz thematisiert wurde.<sup>604</sup> Denn weder wirken soziale Zwänge einseitig und von außen auf die Akteure ein noch handeln diese rein selbst bestimmt beziehungsweise rational; vielmehr besteht – ganz im Sinne des Strukturalismus – „das Soziale im kollektiven Mentalen: in den kognitiven Schemata der Akteure, die sich als übersubjektive Codes darstellen“<sup>605</sup>.

- 
- 603 Vgl. ebda. Zum Bruch mit dem „Ökonomismus, der das Feld des Sozialen, einen mehrdimensionalen Raum, auf das Feld des Ökonomischen verkürzt“, vgl. Bourdieu 1985, S. 9. Zu den einzelnen Kapitalsorten vgl. ausführlicher Bourdieu 1983. Zu den „Formen und Effekten“ des symbolischen Kapitals, das erst vermittelt über bestimmte Anerkennungs- wie auch Verknennungspraktiken unterschiedlicher Kapitalsorten wirksam wird, vgl. Bourdieu 1996 a, S. 151.
- 604 Siehe dazu weiter oben Abschnitt a) sowie Anm. 570. Zu ‚Die feinen Unterschiede‘ und dem dort vorgestellten Verfahren der Korrespondenzanalyse als Methode der Feldanalyse vgl. Bourdieu 1982, S. 195-221, S. 405-416 sowie S. 531-540.
- 605 Vgl. Reckwitz 2000, S. 319. Der Autor weist in seiner Darstellung darauf hin, dass der Strukturalismus neben dem Vorzug der Überwindung der Innen-außen-Differenz auch den „intellektualistische[n] Mythos des sich selbst transparenten Subjekts“ sowie den „theoretische[n] ‚Substantialismus‘“ mit guten Gründen entkräftet. Vgl. ebda., S. 319 und S. 320. Bourdieu selbst spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „symbolischen System, das analog dem System der Phänomene gemäß der Logik von Differenzen, von differentiellen Abständen, die damit zu signifikanten Unterscheidungen, Distinktionen werden, organisiert ist.“ Bourdieu 1985, S. 20-21 (im Original teilweise hervorgehoben).

Der Vorteil des Strukturalismus gegenüber dem Subjektivismus, der „seiner Tendenz nach die Strukturen auf die Interaktionen reduziert“, wird freilich mit dem Nachteil des Objektivismus erkaufte, der „die Handlungen und Interaktionen aus der Struktur“<sup>606</sup> ableitet. Doch geht auch diese Rechnung für Bourdieu nicht auf. An zahlreichen Beispielen belegt der Autor, dass die vorausgesetzten theoretischen Annahmen und Konstruktionen, die eingesetzt werden, um fremde wie vertraute Verhaltensformen zu analysieren, mit den tatsächlichen Praktiken nur wenig gemein haben. Die „Kluft zwischen praktischer und theoretischer Logik“, die der Strukturalismus zu überwinden meint, indem er seine logischen Rekonstruktionen als strukturell wirkende und deshalb für die Akteure unbewusst bleibende symbolische Ordnungen begreift, lässt sich für Bourdieu nicht dadurch aufheben, dass „jedes Verstehen, auch das praktische, als Interpretation“<sup>607</sup> gedeutet wird. Anstatt also im Sinne des Strukturalismus von kognitiven Schemata auszugehen, die als gesellschaftlich Unbewusstes mit formalen Mitteln und Methoden – Genealogien, Modellen, Statistiken, Schemata etc. – eingeholt werden, ohne die Kluft zwischen theoretischen Interessen und praktischen Erfordernissen zu beachten<sup>608</sup>, kommt es für Bourdieu darauf an, die subjektiven Perspektiven und Akte der Akteure in die Theoriebildung einzubeziehen – freilich ohne den Fehler des Subjektivismus zu wiederholen, „der naiven Philosophie des Handelns und

---

606 Vgl. Bourdieu 1992 b, S. 141.

607 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 68 sowie S. 69 (im Original zum Teil hervorgehoben).

608 „Weil der Wissenschaftler nicht weiß, was seine Sicht eigentlich ausmacht, spricht er sie und insbesondere sein Interesse an reinem Wissen und reinem Verstehen Akteuren zu, denen derlei normalerweise fremd ist.“ Ebd., S. 69. An praktischen Beispielen, wie den Einsatz von Fragebögen in der empirischen Sozialforschung, verdeutlicht der Autor die kaum beachteten Missverständnisse, die auftreten, wenn die Befragten aufgefordert werden, „als ihre eigenen Soziologen zu fungieren“. Vgl. ebd., S. 76.

Verhaltens auf[zusitzen, mit der die Individuen ihre Handlungen zu deuten wissen, [...] um ihr soziales Handeln so, wie sie es erleben, zu rechtfertigen“<sup>609</sup>.

Mit dieser Wendung werden die Vorzüge des Strukturalismus nicht einfach zurückgewiesen; allerdings dient der Rekurs auf phänomenologisch-hermeneutische Ansätze dem Verständnis der praktischen Verstehensleistungen der Akteure, die nach strukturalistischer Lesart bereits „an den Leitfaden der Systematisierung“<sup>610</sup> gebunden sind, bevor sie als spezifische Phänomene in den Blick genommen werden. Eingedenk der strukturalistischen Einsicht, dass die sozialen Positionen der Akteure nur in ihrer relativen Stellung innerhalb eines mehrdimensionalen sozialen Raums bestimmt werden können, der übrigens recht anschaulich als „Kräftefeld“ beziehungsweise als „Ensemble objektiver Kräfteverhältnisse“<sup>611</sup> charakterisiert wird, verweist Bourdieu auch

---

609 Vgl. Bourdieu 1994, S. 18.

610 Vgl. ebda., S. 15.

611 Vgl. Bourdieu 1985, S. 10. Verwiesen wird damit auf die Abhängigkeiten und Antagonismen zwischen den Akteuren innerhalb sozialer Felder, die ausdrücklich nicht als „Produkt irgendeiner immanenten Eigenentwicklung der Struktur“ verstanden werden. Vgl. Bourdieu 1996 a, S. 135. An anderer Stelle heißt es zwar: „In hochdifferenzierten Gesellschaften besteht der soziale Kosmos aus der Gesamtheit dieser relativ autonomen sozialen Mikrokosmen, dieser Räume der objektiven Relationen, dieser Orte einer jeweils spezifischen Logik und Notwendigkeit, die sich nicht auf die für andere Felder geltenden reduzieren lassen.“ Ebda., S. 127. Doch der Autor hebt im selben Gespräch ebenso deutlich hervor: „Die Produkte eines gegebenen Feldes können systematisch sein, ohne Produkte eines Systems zu sein, insbesondere nicht eines Systems, dessen Merkmale gemeinsame Funktionen, interne Kohäsion und Selbstregulierung sind – lauter Voraussetzungen der Systemtheorie, die abzulehnen sind.“ Ebda., S. 134. Anstatt also die Dynamiken und Kohärenzen sozialer Felder auf kommunikativ erzeugte Sinnverhältnisse und systemspezifische Codes zurückzuführen, plädiert Bourdieu für eine stärkere – insbesondere empi-

hinsichtlich der eingeforderten Berücksichtigung akteursbezogener Praktiken und Verstehensleistungen auf den unvermeidlichen „Bruch mit einer an der puren Unmittelbarkeit fixierten Denk- und Wahrnehmungsweise“<sup>612</sup>. Bereits im ‚Entwurf einer Theorie der Praxis‘ kritisiert der Autor die „phänomenologische Erkenntnisweise“, der er vorhält, „die soziale Welt als eine natürliche und selbstverständlich vorgegebene Welt“ zu nehmen, ohne dabei „auf sich selbst“, das heißt auf die „Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit“<sup>613</sup> zu reflektieren. Das Versprechen dieser – unter „verschiedenen Verkleidungen in der wissenschaftlichen Soziologie“ durchaus erfolgreichen, gleichwohl zu kurz greifenden – „Spontansozilogie“<sup>614</sup> liegt darin, dass „im Namen der gelebten Erfahrung und der Rechte der Subjektivität“<sup>615</sup> die zu ermittelnden Perspektiven der Akteure nahezu unvermittelt zum analytischen Ausgangspunkt und Deutungsmaßstab erhoben werden. Gegen

---

rische – Beachtung der „Mächte, die im Feld aktiv sind“. Vgl. ebda., S. 132. Nur auf diese Weise erscheint es möglich, die jeweiligen Grenzen und Effekte sozialer Felder zu ermitteln, die „nicht per Beschluß“ festgelegt werden können. Vgl. ebda., S. 131. Nassehi verweist in diesem Zusammenhang übrigens auf den „Vorrang der Sozialdimension“ bei Bourdieu, die als das „stabilste strukturalistische Erbe seiner Soziologie“ aufzufassen ist und „fast so etwas wie ein nicht-empirisches, mithin *transzendentes* Moment gesellschaftlicher Prozesse“ markiert. Vgl. Nassehi 2004, S. 173-174 (Hervorhebung im Original). Einmal abgesehen von den ungeklärten Konsequenzen dieser Annahme, ist dem Autor darin zuzustimmen, dass sich die „Entlarvung der Praxis als praktischer, echtzeitlicher Umsetzung einer ‚sozialen‘ Logik“ im Sinne von Bourdieu notwendig gegen jede „starre strukturalistische *Top-down*-Logik“ richtet. Vgl. ebda., S. 173 (im Original teilweise hervorgehoben).

612 Vgl. Bourdieu 1994, S. 19.

613 Vgl. Bourdieu 1976, S. 147.

614 Vgl. Bourdieu 1994, S. 18.

615 Vgl. Bourdieu 1976, S. 148.

diese naive Form einer „missverstandenen Menschlichkeit“<sup>616</sup>, die sich anschickt, der „gelebten“ beziehungsweise „primäre[n] Erfahrung“ gerecht zu werden, hat Bourdieu schon früh geltend gemacht, dass eine so verfahrenende „Wissenschaft der Gesellschaft“ eine bloße „Bestandsaufnahme des krad Gegebenen“ ermögliche und damit „der herrschenden Ordnung“<sup>617</sup> gleichzustellen wäre. Die Totalisierung subjektiver Haltungen und Perspektiven im interpretativen Nachvollzug vorgeblich intentionaler Verstehensleistungen verhindert geradezu, „die Frage nach den Voraussetzungen – folglich den Grenzen der Geltung – jener Erfahrung zu stellen“<sup>618</sup>. Dies führt im Ergebnis dazu, dass „eine spezifische Erfahrung von sozialer Welt, die an einen bestimmten Typus ökonomischer und gesellschaftlicher Bedingungen gebunden ist“<sup>619</sup>, in sozialstrukturell unterdeterminierter Weise verallgemeinert wird. Der Bruch mit dieser Sinn verstehenden beziehungsweise Sinn rekonstruierenden Theorettradition ist für Bourdieu daher unvermeidlich.

Dieser Bruch findet seinen Ausdruck nicht zuletzt in der rigiden Zurückweisung der „Sartreschen Anthropologie“, als tonangebende

---

616 Vgl. Bourdieu 1994, S. 18.

617 Vgl. Bourdieu 1976, S. 148 und S. 150. Dies gilt beispielsweise auch für die in Anlehnung an den Symbolischen Interaktionismus entwickelte Methode einer gegenstandsorientierten Theoriebildung („Grounded Theory“), die eine möglichst vorurteilsfreie und voraussetzungslose Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen ermöglichen soll. Vgl. dazu Glaser/Strauss 1967. Die zu rekonstruierenden Sichtweisen und Teilnehmerperspektiven lassen sich jedoch ebenso wenig als analytischer Nullpunkt begreifen wie die hieran anschließenden Theoriebildungen. Beide sind bereits voraussetzungsreich strukturiert, worüber auch der vermeintlich zurückgenommene konzeptionelle Anspruch nicht hinwegtäuschen kann, „keine Theorie [zu sein, F.B.], sondern eine Methodologie, um in den Daten schlummernde Theorien zu entdecken“. Vgl. Legewie/Schervier-Legewie 2007, S. 73.

618 Vgl. Bourdieu 1976, S. 151.

619 Vgl. ebda.

und wirkmächtige Philosophie der französischen Nachkriegszeit, die streng darauf bedacht ist, den angenommenen „Dualismus zwischen der reinen Durchsichtigkeit des Subjekts und der steinartigen Undurchsichtigkeit des Dings“<sup>620</sup> aufrechtzuerhalten. Doch trotz aller sachlich und biographisch begründeten Kritik am wortgewaltigen Subjektivismus Sartres findet Bourdieu auch bei diesem Autor wertvolle Hinweise für die Beantwortung der für ihn maßgeblichen Frage, wie die in subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen gleichermaßen ignorierte „Differenz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Blickpunkt“ bei der Rekonstruktion praktischer Verstehensakte theoretisch eingeholt werden kann, „um die Praxis in ihrer eigenen Logik zu erfassen“<sup>621</sup>. Denn für die Rekonstruktion bestimmter Praktiken und kollektiver Handlungsschemata, die weder auf gesellschaftliche Strukturen noch auf bewusste Willensentscheidungen reduzierbar sind, ist ent-

---

620 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 81 und S. 82. Es fällt auf, dass Bourdieu in seiner Auseinandersetzung mit Sartre und Elster einerseits sowie mit Lévi-Strauss, Saussure und Chomsky andererseits im Rahmen seiner ‚Kritik der theoretischen Vernunft‘ nicht gerade ‚kleine Kaliber‘ gewählt hat, um seine eigene Position im Feld der Wissenschaft zu positionieren. Immerhin steht das Werk Sartres nach Bourdieus eigener Einschätzung paradigmatisch für die „Mythologie des freien“ beziehungsweise „totalen Intellektuellen“. Vgl. Bourdieu 2002, S. 31. Und Lévi-Strauss gilt dem Soziologen gleichsam als Personifizierung einer wissenschaftlichen Haltung, die es in „paradoxe Weise erlaubte, auf Distanz zur sozialen Welt zu gehen, sie, im freudschen Sinne, zu ‚verdrängen‘ und zu ästhetisieren“. Vgl. ebda., S. 50. Vor dem Hintergrund der in Algerien gesammelten ethnologischen Erfahrungen führten beide Haltungen bei Bourdieu bereits am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn zu einem „Bruch mit der gelehrten Sicht der Dinge“ sowie zur „Ablehnung des scholastischen Blicks als der Grundlage eines Hochmutes, einer sozialen Distanz [...], die mir nie behagte und zweifellos mit einer bestimmten sozialen Herkunft eng zusammenhängt.“ Vgl. ebda., S. 46 und S. 50.

621 Vgl. Bourdieu 2001, S. 70.

scheidend, dass sie – um mit Sartre zu sprechen –, „nicht nur auf einen Zweck gerichtet“, sondern auch auf „sich selbst“<sup>622</sup> zu beziehen sind, um der „Zwangsalternative von Subjektivismus und Objektivismus zu entkommen“<sup>623</sup>. Und obgleich sich Bourdieu selber, wie gesehen, als Vertreter eines ‚genetischen Strukturalismus‘<sup>624</sup> beschreibt, fällt auf, dass die Ausarbeitung seiner ‚Theorie der Praxis‘ durch philosophische Positionen<sup>625</sup> beeinflusst ist, die trotz aller Kritik und Ablehnung einen

---

622 Vgl. Sartre 1991, S. 783. Bei Sartre heißt es in diesem Zusammenhang: „Das Für-sich, das nach dem willentlichen Modus existiert, will sich selbst zurückgewinnen, insofern es entscheidet und handelt.“ Vgl. ebda. Und der Autor fügt im subjektivistischen Sinne hinzu: „In dem Maß also, wie der Wille ein Fall von Reflexion ist, verlangt die Tatsache, daß man sich zum Handeln auf die Ebene des Willens begibt, als Grundlage eine tiefere Intention.“ Vgl. ebda., S. 784. Bourdieu weist in seiner Auseinandersetzung mit Sartre allerdings zutreffend darauf hin, dass sich bei diesem Autor ebenso Textpassagen finden lassen, in denen die konstitutiven Bedingungen des Handelns stärker hervorgehoben werden. Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 81. Dies verändert jedoch nicht seine grundsätzliche Kritik der ‚Sartreschen Anthropologie‘, sondern verweist eher auf bisher noch unbeachtete Berührungs- beziehungsweise Anknüpfungspunkte zwischen dem phänomenologischen sowie dem praxeologischen Entwurf.

623 Vgl. Bourdieu 1989 c, S. 72.

624 Siehe dazu weiter oben Anm. 596.

625 Dies ist ein Indiz dafür, dass die drei großen ‚H‘, also Hegel, Husserl und Heidegger, die das Denken der Generation Sartres in Frankreich der 1930er Jahre nachhaltig beeinflusst haben, auch auf den Kritiker des ‚scholastischen Denkens‘ ihren Einfluss nicht verloren haben. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die Reminiszenzen gegenüber Husserl und Heidegger, die laut Bourdieu entscheidend dazu beigetragen haben, ‚jener Dichotomie von subjektlosem Strukturalismus und Subjektphilosophie zu entkommen‘. Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 29. Reckwitz bemerkt in diesem Zusammenhang, dass Bourdieu insbesondere in den ‚Méditations pascaliennes‘ „in seiner Konzeptionalisierung von Verste-

Zugang zum gesuchten ‚*modus operandi*‘ eröffnen, mittels dessen die Akteure ihr soziales Handeln so aufeinander beziehen, dass ihre jeweilige Handlungsumwelt in praktischer Hinsicht verständlich und – zumindest in gewissen Grenzen – beherrschbar wird.

## 5.2 Praxeologie der Bewegung

Die Zurückweisung bloßer „Standpunktdifferenzen“, welche Bourdieu anlässlich der „obligaten Alternativen des dualistischen Denkens (Mechanismus/Finalismus, Objektivismus/Subjektivismus, Holismus/Individualismus)“<sup>626</sup> kritisiert, lässt sich durchaus als ein ‚Denken in Wi-

---

hen und Körper in eklatanter Weise an Heideggers *Sein und Zeit*, in seiner Analyse der subjektiven Zeitlichkeit ausdrücklich an Husserl“ sich anlehnt. Vgl. Reckwitz 2000, S. 318, Anm. 223 (Hervorhebung im Original). Selbst der scharfsinnige Kritiker der ‚Politischen Ontologie Martin Heideggers‘ – vgl. Bourdieu 1988 b – berichtet von „einer gewissen Faszination“ in Bezug auf dessen Hauptwerk ‚Sein und Zeit‘ sowie gegenüber Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘, die dem Soziologen bei den „eigenen Forschungen zur Alltagserfahrung von Sozialem“ geholfen haben. Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 19. Und bis in die Buchbetitelung hinein - man denke an Husserls ‚Meditations cartésiennes‘ – finden sich Hinweise auf das ambivalente philosophische Erbe, das Bourdieu in seinen Schriften freilich selten ausführt oder gar mit Zitaten belegt. Es hat sogar den Anschein, als wenn Bourdieu in seiner ‚Kritik der scholastischen Vernunft‘ dieses Versäumnis dadurch auszugleichen versucht, dass er gleichsam summarisch noch einmal einige Fragen aufwirft, die er „eigentlich lieber der Philosophie überlassen hätte“. Vgl. Bourdieu 2001, S. 7. Freilich bewahrt die im Rückblick auf die Gesamtheit seines Werkes ausformulierte Kritik der scholastischen Weltansicht den Autor nicht davor, mit den Resten der eigenen philosophischen Vergangenheit konfrontiert zu werden.

626 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 16. Zu Hegels Unterscheidung zwischen dem ‚Denken in Widersprüchen‘ einerseits sowie dem ‚Widerspruchs-

dersprüchen' begreifen. Anstelle einer starren Gegenüberstellung gegensätzlicher Sozialtheorien, bei der die vermeintliche Wahrheit der einen gegen die angenommene Unwahrheit der anderen ausgespielt wird, verweist Bourdieu auf den widersprüchlichen Zusammenhang subjektivistischer wie objektivistischer Positionen. Doch während laut Hegel die Vermittlung zwischen dem Denken und den Dingen dadurch sich bildet, dass „das Bewußtseyn sich selbst prüfft“ und dabei die „Bewegung des Begriffs“ als „Bewegung der Sache“<sup>627</sup> erfahrbar macht, fällt dieser Anspruch bei Bourdieu von vornherein unter das Verdikt „eines Fetischismus der Vernunft und eines Fanatismus des Universellen“<sup>628</sup>. Auch wenn Hegel, wie zuvor gesehen, das Denken dazu anhält, sich dem Gegenstand im „reine[n] Zusehen“<sup>629</sup> zu überlassen, womit nicht nur die spontane Vermittlung, sondern ebenso die rezeptive Seite des Bewusstseins angesprochen wird, insistiert Bourdieu auf die „ignorierte oder verdrängte Differenz zwischen der gewöhnlichen Welt und den theoretischen Welten“, die nach seiner Lesart im begrifflich beanspruchten „Monopol auf das Universelle“<sup>630</sup> scholastisch missverstanden beziehungsweise dogmatisch ausgeblendet wird. Da diese Einschätzung vornehmlich auf Hegels Deutung der Philosophie als Geschichte der Philosophie beruht, „die das Vergangene rettet, indem sie es der allerletzten, also ewigen Gegenwart des absoluten Wissens integriert“<sup>631</sup>, bleibt anzumerken, dass dem Soziologen entgeht, was zuvor, bei der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Ge-

---

denken' mit entsprechenden ‚Standpunktdifferenzen‘ andererseits siehe weiter oben Anm. 61.

627 Siehe dazu weiter oben Anm. 68 sowie Anm. 70 und Anm. 71.

628 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 100.

629 Siehe dazu weiter oben Anm. 68.

630 Vgl. Bourdieu 2001, S. 65 sowie S. 90.

631 Vgl. ebda., S. 61. Auffällig ist, dass Bourdieu seine Kritik allein im Rückgriff auf Hegels ‚Einleitung in die Geschichte der Philosophie‘ ausführt. Vgl. Hegel 1959.

nesis und Geltung, als „Geschichte in der Wahrheit“<sup>632</sup> gefasst wurde, die laut Hegels ‚Phänomenologie‘ ohne Erfahrung und Praxisbezug schlechterdings undenkbar wäre.

Es trifft natürlich zu, dass „Hegels Philosophie als eine des Geistes den Idealismus festgehalten“<sup>633</sup> hat. Allerdings verpasst diese begriffliche Zuschreibung das Dialektische – „das Schwebende, sich selbst in der Luft Erhaltende“ – der Hegelschen Philosophie, für die „die Wahl des Ausgangspunktes“ gleichgültig ist, da sie „ein solches Erstes als festes und im Fortgang des Denkens unverändert sich selbst gleich bleibendes Prinzip“<sup>634</sup> nicht anerkennt. Dieser Hinweis ist nicht bloß philosophiegeschichtlich oder theorieimmanent bedeutsam, sondern er richtet sich auf das Moment der Bewegung im dialektischen Denken selbst, das „die negative Arbeit, die Verflüssigung der einzelnen Begriffe, die Reflexion des Unmittelbaren und dann wieder die Aufhebung der Reflexion leistet“<sup>635</sup>. Bourdieu hält stattdessen an den „drastischen Formulierungen“ in Hegels ‚Geschichte der Philosophie‘ fest, die im Kern darauf abzielen, „durch Auflösung [...] des nicht bewusstseinseigenen, des gegebenen Moments der Realität in eine Setzung des unendlichen Subjekts“<sup>636</sup>, den vorausgehenden Idealismus noch zu übersteigen. Man mag dies als philosophischen Kurzschluss kritisieren oder als scholastische Idiosynkrasie zurückweisen. Wichtiger erscheint hier jedoch der Hinweis auf die praxistheoretische Deutung ‚des nicht

---

632 Siehe dazu weiter oben Anm. 518.

633 Vgl. Adorno 1996, S. 259.

634 Vgl. ebda., S. 261. So geht die ‚Phänomenologie‘ von der „sinnlichen Gewissheit“ aus, während in der ‚Logik‘ die Bewegung des Gedankens mit dem „Seyn als solchem“ einsetzt. Vgl. dazu Hegel 1999 a, S. 63 sowie Hegel 1999 b, S. 66 (im Original teilweise hervorgehoben).

635 Vgl. Adorno 1996, S. 259. Der Autor bezieht sich dort auf die „Identität von Subjekt und Objekt“ in Hegels Idealismus, die erst aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit „jene Kraft des Totalen“ hervorzubringen vermag. Vgl. ebda.

636 Vgl. ebda.

bewusstseins-eigenen, des gegebenen Moments der Realität', die Bourdieu – anstatt an Hegel – an Marx und dessen ‚Thesen über Feuerbach' anknüpft.<sup>637</sup>

Dem ‚Entwurf einer Theorie der Praxis' stellt Bourdieu den ersten Teil der ersten Feuerbachthese von Marx sogar als Motto voran:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen 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.“<sup>638</sup>

Mit dieser These wird zunächst ausgesagt, dass die ‚Anschauung' und nicht etwa ein von ihr abgezogener Geist oder Begriff am Anfang des Erkennens steht. Marx verbindet diese Auffassung sogleich jedoch mit der entscheidenden, gegen Feuerbach gerichteten Einschränkung, dass ‚der bisherige Materialismus' die Anschauung einseitig verkürzt, indem er sie unter der bloßen ‚Form des Objekts' fasst, wogegen er, Marx, sie als konkret und subjektiv vermittelt – das heißt als ‚sinnlich menschliche Tätigkeit' und ‚Praxis' –, begreift. Ernst Bloch weist in seiner Interpretation der Feuerbachthesen darauf hin, dass Feuerbach

---

637 Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 97 sowie Bourdieu 2001, S. 175.

638 Bourdieu 1976, S. 137; vgl. dazu Marx 1983, S. 5 (Hervorhebungen im Original). Im Originaltext heißt es weiter: „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 Christentums' 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.“ Vgl. Marx 1983, S. 5 (Hervorhebung im Original).

„mit dem Kopfwesen ‚nicht zufrieden‘ [ist; F.B.], er will die Füße auf dem angeschauten Boden“<sup>639</sup>. Allerdings werde dabei deutlich, dass:

„[...] bei betrachtender Sinnlichkeit, wie Feuerbach sie einzig kennt, die Füße noch nicht gehen können und der Boden selber ungangbar bleibt. Der so Anschauende versucht auch gar keine Bewegung, er bleibt im Stand des bequemen Genießens.“<sup>640</sup>

Im ‚Kapital‘ findet sich eine ähnlich anschauliche Stelle, aus der deutlich wird, was Marx unter ‚wirklicher Tätigkeit‘ versteht. Fast schon praxeologisch wird dort die gegenständliche Arbeit unter kapitalistischen Produktions- und Verwertungsbedingungen als menschliche Praxis ausgewiesen:

„Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er [der arbeitende Mensch; F.B.] in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit.“<sup>641</sup>

Die ‚wirkliche, sinnliche Tätigkeit‘, hier noch ganz unter dem Eindruck der ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, unterliegt den Notwendigkeiten und Zwängen der bürgerlich-kapitalistischen Produktionsweise. Vom kontemplativen Materialismus, der die „praktische Anschauung“ streng zurückweist und als „eine schmutzige, vom Egois-

---

639 Vgl. dazu Bloch 1970, S. 295.

640 Vgl. ebda. Der Autor diskutiert dort das Verhältnis von „Anschauung“ und „Tätigkeit“ anhand der Thesen 5, 1 und 3 unter der Überschrift: „Erkenntnistheoretische Gruppe“.

641 Marx 1975, S. 192.

mus befleckte Anschauung<sup>642</sup> begreift, ist die Auffassung einer ‚praktisch-kritischen Tätigkeit‘ bereits weit entfernt. Auffällig ist gleichwohl die paradoxe Nähe zur idealistischen Erkenntnistheorie, das heißt genauer: ihrer Konzeption des produktiven Geistes als Arbeit. Marx ist sich dessen bewusst, wenn er in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‘ zunächst „[d]as Große an der Hegelschen Phänomenologie“ hervorhebt, sofern diese „das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift“<sup>643</sup>. Freilich findet sich bei ihm auch der unmissverständliche Hinweis auf die „Einseitigkeit und die Grenze Hegels“, der nur „die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative“ kennt, sofern er sie – im idealistischen Sinne – als „abstrakt geistige“<sup>644</sup> bestimmt. Während also Feuerbach darum bemüht ist, das abstrakte Denken zu überwinden und „statt verdinglichter Gedanken wirkliche Gegenstände sucht“<sup>645</sup>, ohne dabei jedoch zur ‚wirklichen sinnlichen Tätigkeit‘ zu gelangen, macht Hegel „mit der Dynamik des erkenntnistheoretischen Arbeitsbegriffs immerhin historisch-idealistischen Ernst“<sup>646</sup>, ohne jedoch – wie Marx kritisiert –, das „wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen“<sup>647</sup> zu begreifen.

---

642 So Feuerbach 1811, S. 264 (im Original teilweise hervorgehoben). An gleicher Stelle heißt es weiter: „Die theoretische Anschauung dagegen ist eine freudenvolle, in sich befriedigte, selige Anschauung, denn ihr ist der Gegenstand ein Gegenstand der Liebe und Bewunderung, er strahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderbar, wie ein Diamant, durchsichtig, wie ein Bergkristall; die praktische dagegen eine unästhetische.“ Ebda., S. 265 (im Original zum Teil hervorgehoben).

643 Vgl. Marx 1968, S. 574 (im Original teilweise hervorgehoben).

644 Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

645 So Bloch 1970, S. 298.

646 Vgl. ebda., S. 297 (im Original teilweise hervorgehoben).

647 Vgl. Marx 1968, S. 574 (im Original zum Teil hervorgehoben).



mit dem Absoluten<sup>652</sup> nicht gelingt. So wenig Geist und Arbeit gleichzusetzen sind, so wenig vermag auch die ‚sinnlich menschliche Tätigkeit‘ ihren Gegenstand souverän hervorzubringen. Dies gilt zumal unter antagonistischen Klassenverhältnissen, die Marx, anders als Hegel, nicht in „ein wie immer auch gearbeitetes positiv Transzendierendes“<sup>653</sup> übersetzt. Dies gilt jedoch auch für Hegel selbst, sofern man seinen Systembegriff von dem der positiven Wissenschaften abgrenzt. Der Geist der Spekulation macht hier den Unterschied, wonach die Wahrheit des philosophischen Systems unvollendet bleibt, solange die „Identität von Subjekt und Objekt“<sup>654</sup> uneingelöst ist. Und da weder Geist noch Arbeit, weder Absolutes noch Bedingtes, weder *actus purus* noch *actus personae* miteinander versöhnt sind, bleibt ihre Dialektik ein Stachel im Fleisch des philosophischen Systems. „Das weiß der Geist, ohne es wissen zu dürfen; das ist das ganze Elend der Philosophie“<sup>655</sup>. Das ahnt allerdings auch die Praxis, ohne den Widerspruch aufheben zu können, „nachdem die Veränderung der Welt misslang“<sup>656</sup>.

Bourdieu's Vorwurf gegen Hegels philosophiegeschichtliche „Theodizee, die das Vergangene rettet, indem sie es der allerletzten, also ewigen Gegenwart des absoluten Wissens integriert“<sup>657</sup>, trifft somit nur die halbe Wahrheit. Das ‚ganze Elend der Philosophie‘ bleibt bei Hegel wie bei Marx gebunden an das ‚Elend der Praxis‘, selbst wenn die kürzeste und bekannteste Feuerbachthese den philosophischen

---

652 Vgl. dazu Adorno 1996, S. 272. Der Autor hat laut Martin Jay in einer nicht veröffentlichten Bemerkung zu Marx diesem gegenüber den Vorwurf erhoben, er habe die Welt in ein „gigantisches Arbeitshaus“ verwandeln wollen. Vgl. Jay 1981, S. 80.

653 Vgl. Adorno 1996, S. 273.

654 Vgl. ebda.

655 Ebda., S. 272.

656 So Adorno in Anspielung auf die 11. Feuerbachthese. Vgl. Adorno 1973 a, S. 15.

657 Vgl. Bourdieu 2001, S. 61.

Standpunkt zu überwinden meint und durch eine „Anweisung zum Eingriff“<sup>658</sup> ersetzt. Solange jedoch die „blinde Wut des Machens“<sup>659</sup> das Credo der bürgerlichen Arbeit und der Warenproduktion bezeichnet, solange steht auch die ‚sinnlich menschliche Tätigkeit‘ im Bann gesellschaftlicher Notwendigkeiten.<sup>660</sup>

Bourdieu geht es in seinen Analysen der von ihm so genannten ‚Kapitalsorten‘<sup>661</sup> nicht um eine totalisierende ‚Kritik der politischen

---

658 So Bloch 1970, S. 319. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf Marx, wonach die „Verwirklichung der Philosophie“ erst mit der „Aufhebung des Proletariats“ in „dem letzten Akt des Kommunismus“ zusammenfällt. Vgl. ebda., S. 327. Die antithetisch gegen Feuerbach und Hegel gerichtete elfte Feuerbachthese – „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“ – Marx 1983, S. 7 (Hervorhebungen im Original) –, interpretiert Bloch ganz im Sinne „einer aktiven Philosophie“, die „auf die Schiffe“ geht, um ihren „proletarisch-revolutionären Auftrag“ zu vollenden. Vgl. dazu Bloch 1970, S. 323 sowie S. 326. Dieser optimistisch-orthodoxen Lesart wurde mit Recht entgegengehalten, dass sie in ihren konkreten ebenso wie in ihren utopischen Bestimmungen im Abstrakten verbleibe und die Struktur einer *prima philosophia* fortschreibe, die doch *ultima philosophia* sein wolle: „Die Farbe, die Bloch meint, wird grau als Totale, Hoffnung ist kein Prinzip.“ Vgl. Adorno 1974, S. 248.

659 Vgl. Adorno 1980 a, S. 176.

660 Bloch ist sich dessen sehr wohl bewusst, wie seine Kritik an der „Verfälschbarkeit der These 11 im Kopf von Intelligenzverächtern und Praktizisten“ zeigt. Vgl. dazu Bloch 1970, S. 321. Die von ihm angebotene „Lösung“, die „[w]irkliche Praxis“ könne „keinen Schritt tun, ohne sich ökonomisch und philosophisch bei der Theorie erkundigt zu haben, der fortschreitenden“, unter gleichzeitigem Verweis auf das Diktum Lenins: „Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist“, wirkt aus heutiger Sicht allerdings eher wie Prinzipien feste Schwarz-Weiß-Malerei. Vgl. ebda., S. 322.

661 Siehe dazu weiter oben Anm. 603.

Ökonomie'. Während Marx seine Analyse der kapitalistischen Produktionsweise mit der Analyse der „Ware“ als ihrer „Elementarform“<sup>662</sup> beginnt, plädiert Bourdieu, wie gesehen, sogar für den „Bruch [...] mit dem „Ökonomismus, der das Feld des Sozialen, einen mehrdimensionalen Raum, auf das Feld des Ökonomischen verkürzt“<sup>663</sup>. Dies erst ermöglicht ihm, gesellschaftliche Klassenverhältnisse selbst dort nachzuweisen, wo man sie nach traditioneller Lesart kaum vermutet beziehungsweise als Ausdruck ideologischer Verblendung vorschnell zurückweist, wie etwa im Bereich des Geschmacks und persönlicher Vorlieben. Während also Marx in objektivistischer Absicht aus dem „Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit“<sup>664</sup> ein ökonomisch bestimmtes Klassenverständnis entwickelt und die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln als Bedingung für die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ansieht, interessiert sich Bourdieu stärker für „die verschiedenen Sorten von Macht oder Kapital“, die „als Konstruktionsprinzipien des sozialen Raums“<sup>665</sup> fungieren. Obgleich für die ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ die Unterscheidung zwischen den beiden Klassen der Eigentümer und Nicht-eigentümer an Produktionsmitteln zentral ist, richtet sich die Analyse bei Marx in erster Linie auf „das Kapitalverhältnis selbst“<sup>666</sup>, dessen ge-

---

662 Vgl. Marx 1975, S. 49.

663 Siehe Anm. 603 weiter oben.

664 Vgl. Marx 1975, S. 56 (im Original als Überschrift hervorgehoben).

665 Vgl. Bourdieu 1985, S. 10.

666 Vgl. Marx 1975, S. 604. Eine rudimentäre Analyse der „Klassen“ findet sich bezeichnenderweise erst am Ende des dritten Bandes von ‚Das Kapital‘ – versehen mit dem lapidaren Zusatz des Herausgebers, Friedrich Engels: „Hier bricht das Ms. ab“. Vgl. Marx 1979, S. 892-893. Dass Marx nicht „den einzelnen verantwortlich mach[t] für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag“ – vgl. Marx 1970, S. 16 –, bringt die Rede von den „ökonomischen Charaktermasken der Personen“ als „Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse“ klar zum Ausdruck. Vgl. ebda., S. 100.

sellschaftlicher Charakter „von der Warenproduktion unzertrennlich ist“<sup>667</sup>. Bei Bourdieu bedingen Klasse und Kapital ebenfalls einander, und er bestimmt das ökonomische Kapital sogar als dominierende Kapitalform<sup>668</sup>. Allerdings beschäftigt er sich kaum mit der historischen Entstehung der verschiedenen Kapitalsorten, „die innerhalb der einzelnen Felder jeweils in Kurs sind“<sup>669</sup>. Als ‚Konstruktionsprinzipien des sozialen Raums‘ werden sie vielmehr unter dem Aspekt ihrer ungleichen Verfügung und Verteilung – das heißt als bereits gegebene Ressourcen – gefasst. Ihre jeweilige Verteilungsstruktur wird dadurch zum Ausdruck ungleicher Machtpotentiale und Klassenunterschiede, die nicht auf ein „universelles Erklärungsprinzip“<sup>670</sup> zurückgeführt werden können, da sie von Feld zu Feld variieren und dementsprechend feldspezifisch zu analysieren sind.

Vor diesem Hintergrund erweist sich beispielsweise der bestimmte Geschmack einer Person, etwa hinsichtlich des Umgangs mit dem eigenen Körper, als subjektiver Ausdruck „tiefsitzender Dispositionen und Einstellungen“ wie auch als „unwiderlegbarste Objektivierung des Klassengeschmacks“<sup>671</sup>. Die Inkorporierung und Ausformung be-

---

667 Vgl. ebda., S. 87.

668 Vgl. Bourdieu 1985, S. 11 sowie Bourdieu 1983, S. 185.

669 Vgl. Bourdieu 1985, S. 10.

670 Vgl. Bourdieu 1982, S. 195. Der Autor warnt sogar davor, eine soziale Klasse „aus den Beziehungen [zu; F.B.] bestimmen, die sie objektiv zu anderen Klassen der Gesellschaft unterhält“ – vgl. Bourdieu 1994, S. 57 – und spricht stattdessen von „einer in einem bestimmten historischen Moment gezogenen Bilanz der Klassenkämpfe“. Vgl. dazu Bourdieu 1982, S. 195.

671 Das vollständige Zitat lautet: „Der Geschmack: als Natur gewordene, d. h. inkorporierte Kultur, Körper gewordene Klasse, trägt er bei zur Erstellung des ‚Klassenkörpers‘; als inkorporiertes, jedwede Form der Inkorporation bestimmendes Klassifikationsprinzip wählt er aus und modifiziert er, was der Körper physiologisch wie psychologisch aufnimmt, verdaut und assimiliert, woraus folgt, daß der Körper die unwiderlegbarste Objek-

stimmter Geschmacksvorlieben kann sich „völlig unbewußt vollziehen“<sup>672</sup>; da jedoch die sozialen Klassen hierbei nicht die gleichen Maßstäbe anlegen und nicht „auf die gleichen Kategorien zurückgreifen, lassen sich klassenspezifische Rangstufen der Folgen erstellen“<sup>673</sup>. Anstatt also zum bloßen Träger allgemeiner Macht- und Ausbeutungsverhältnisse, werden die Akteure zu sozial Agierenden – „agents“ im Sinne von Bourdieu –, die weder als schiere ‚Charaktermasken‘ noch als souveräne Subjekte aufgefasst werden.<sup>674</sup>

Im Unterschied zu Marx, der die „großen Klassen der modernen, auf der kapitalistischen Produktionsweise beruhenden Gesellschaft“ auf die unterschiedlichen Einnahmequellen „von Arbeitslohn, Profit und Grundrente“<sup>675</sup> zurückführt, verweist Bourdieu darauf, dass „Ausagen mit universellem Anspruch über Gesamtgesellschaften oder konstitutive Gruppen dieser Gesellschaften, wie die Klassen, nichts ande-

---

tivierung des Klassengeschmacks darstellt, diesen vielfältig zum Ausdruck bringt: zunächst einmal in seinen scheinbar natürlichsten Momenten – seinen Dimensionen (Umfang, Größe, Gewicht, etc.) und Formen (rundlich oder vierschrötig, steif oder geschmeidig, aufrecht oder gebeugt, etc.), seinen sichtbaren Muskelbau, worin sich auf tausenderlei Art ein ganzes Verhältnis zum Körper niederschlägt, mit anderen Worten, eine ganz bestimmte, die tiefsitzenden Dispositionen und Einstellungen des Habitus offenbarende Weise, mit dem Körper umzugehen, ihn zu pflegen und ihn zu ernähren.“ Bourdieu 1982, S. 307.

672 Vgl. Bourdieu 1983, S. 187. Der Autor bezieht sich dort auf die „Inkorporierung von kulturellem Kapital“.

673 Vgl. Bourdieu 1982, S. 307.

674 „Die handelnden Individuen handeln nicht nur für sich, sondern – als soziale Wesen – immer auch für die Gesellschaft, das heißt über sie vermittelt macht sich Gesellschaft wirksam. Wir haben jedoch im Deutschen kein Wort, das dem ‚agent‘ mit seinem spezifischen Assoziationsraum vergleichbar wäre.“ Krais/Gebauer 2002, S. 84 (Anm. 1).

675 Vgl. Marx 1979, S. 892 und S. 893.

res als abstrakte Klassifikationen<sup>676</sup> sind. Neben die ökonomischen Positionen im sozialen Raum, die die Klassen und ihre Mitglieder objektiv voneinander unterscheiden, treten bei Bourdieu die „symbolische[n] Beziehungen“, die als „Unterscheidungszeichen“ zwischen Personen und Klassen fungieren und „kraft derer die Subjekte ihre Stellung in der Sozialstruktur ausdrücken“<sup>677</sup>. Angesichts der praxeologischen Hervorhebung des „Subjekt- und Aktivitätsfaktors“<sup>678</sup> stellt sich somit die Frage, wie einzelne Handlungen in soziale Praktiken übersetzt und in kollektive Sinnstrukturen eingebunden werden. Denn wenn hierfür weder einseitig auf allgemeine Konstrukte wie „Kultur“, ‚Struktur‘, ‚soziale Klassen‘, ‚Produktionsweisen‘<sup>679</sup> als vermeintlich „autonome Realitäten“<sup>679</sup> zurückgegriffen werden kann noch besondere „Praxisformen und Werke zum subjektiven Zweck des Han-

676 Vgl. Bourdieu 1994, S. 56.

677 Vgl. ebda., S. 57 und S. 58. Bourdieu bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Max Webers Unterscheidung zwischen „Klasse“ (ökonomische Lage in Bezug auf den Güter- und Arbeitsmarkt) und „Stand“ (soziale Stellung in Bezug auf symbolische Güter wie Ehre und Prestige), die er im Unterschied zu Weber nicht voneinander trennt, sondern „stets gleichzeitig“ in den Blick zu nehmen versucht. Denn selbst wenn „die Unterscheidungszeichen als symbolische Verdoppelung der Positionswerte, die einer jeden Stellung, einem jeden ‚Rang‘ in der Sozialstruktur anhaften“, als „Unterschiede zweiter Ordnung“ charakterisiert werden, beanspruchen sie gegenüber der „ökonomischen Ordnung“ doch eine gewisse „Autonomie“ und „Logik“ mit eigenen Zeichen und Bedeutungen. Vgl. ebda., S. 58 und S. 59. „Daher besitzen von allen Unterscheidungen diejenigen das größte Prestige, die am deutlichsten die Stellung in der Sozialstruktur symbolisieren, wie etwa Kleidung, Sprache oder Akzent und vor allem die ‚Manieren‘, Geschmack und Bildung. Denn sie geben sich den Anschein, als handelte es sich um Wesenseigenschaften einer Person [...]“. Vgl. ebda., S. 60.

678 Siehe dazu weiter oben Anm. 648.

679 Vgl. Bourdieu 1976, S. 159.

delns <sup>680</sup> für sich genommen einen geeigneten Zugang zur Sozialwelt ermöglichen, dann bietet sich nach praxistheoretischem Verständnis nur die Besinnung darauf,

„[...] daß die Praxis der Ort der Dialektik von *opus operatum* und *modus operandi*, von objektivierten und einverlebten Ergebnissen der historischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen ist.“<sup>681</sup>

In dem unter dem programmatischen Titel „Theorie der Praxis“<sup>682</sup> beziehungsweise „Logik der Praxis“<sup>683</sup> angelegten Versuch, diesen ‚Ort der Dialektik‘ begrifflich zu fassen, werden selbst einfache Modelle und Methoden sozialwissenschaftlicher Forschung zur Bestimmung alltäglicher Praktiken als Artefakte entlarvt, „die ebenso wirklichkeitsfremd wie makellos sind“<sup>684</sup>. Doch auch praktische Gewohnheiten – wie die Verwendung eines Stadtplans, der „den diskreten und lückenhaften Raum der praktisch begehbaren Wege durch den homogenen und kontinuierlichen Raum der Geometrie ersetzt“<sup>685</sup> –, verändern den Zugang zur Wirklichkeit, sofern sie eine artifizielle Sichtweise als gül-

---

680 Vgl. ebda., S. 164.

681 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 98 (Hervorhebungen im Original). An anderer Stelle wird dieser Gedanke so ausgedrückt: „Die Gesellschaftstheorie muß ein ihr vorausliegendes praktisches Wissen von Gesellschaft unterstellen und ihrem Gegenstand integrieren – dies der Tatsache zum Trotz, daß sie sich in einem ersten Stadium gegen die damit gegebenen partiellen und interesselgeleiteten Vorstellungen zu konstituieren hat“. Vgl. Bourdieu 1982, S. 728.

682 Vgl. dazu Bourdieu 1976.

683 So die Bezeichnung des 5. Kapitels in Bourdieu 1993 a.

684 Vgl. ebda., S. 155. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 608. Zu den nachfolgenden Ausführungen vgl. die entsprechenden, für den hier verfolgten Zweck überarbeiteten Passagen zur „Logik der Praxis“ in Bockrath 2008 b, S. 57-66.

685 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 154.

tig voraussetzen, die mit der „Geometrie der Sinnenwelt“<sup>686</sup> nichts mehr gemein haben. Vergleichbares lässt sich für den praktischen Einsatz des Kalenders feststellen, der

„[...] eine lineare, homogene und kontinuierliche Zeit an die Stelle der diskreten praktischen Zeit [setzt; F.B.], die aus Inselchen von inkommensurabler Dauer besteht, die einen bestimmten Rhythmus haben, nämlich den Rhythmus der Zeit, die, je nachdem, was man aus ihr *macht*, [...] rasend schnell oder schleppend vergeht [...].“<sup>687</sup>

Im Unterschied zur theoretisch angenommenen beziehungsweise modellhaft konstruierten Homogenität sozialer Sinnbezüge und Wahrnehmungsmuster folgen die praktisch erzeugten Sinnwelten einer „Logik des Ungefähren und der Verschwommenheit“<sup>688</sup>, die freilich mit Blick auf die mitunter schnell wechselnden Handlungsumstände und Anforderungen durchaus schlüssig und überschaubar ausfällt, um praktisch beherrschbar zu sein. Und das Eigentümliche dieser ‚praktischen Logik‘ beziehungsweise ‚Logik der Praxis‘ besteht darin, dass sie vollständig nur im Handeln selbst erfasst werden kann – allerdings für den Preis, dass ihre konstitutiven Bedingungen und Beschränkungen, Funktionen und Mechanismen, Illusionen und Gefahren unerkannt bleiben: „Beherrschen kann diese Logik nur, wer von ihr vollständig beherrscht wird, wer sie soweit besitzt, daß er von ihr völlig besessen, das heißt enteignet ist“<sup>689</sup>.

---

686 Vgl. ebda., S. 171. Bourdieu spricht dort vom „praktischen Sinn von Körperbewegungen“, der in der „Sprache, in der die Mathematik ihre Operationen ausdrückt“, verwandelt wird und eine andere Bedeutung annimmt. Vgl. ebda.

687 Vgl. ebda., S. 154 (Hervorhebung im Original).

688 Vgl. ebda., S. 159 (im Original hervorgehoben).

689 Vgl. ebda., S. 31. An anderer Stelle ergänzt der Autor, „worin die Wahrheit der Praxis besteht: in ihrer Blindheit gegenüber ihrer eigenen Wahrheit“. Vgl. ebda., S. 166. Wollte man diesen Gedanken dialektisch wen-

Die ‚Theorie der Praxis‘ ist freilich weit davon entfernt, ihre theoretischen Ansprüche zugunsten praktischer Erfahrungen einfach preiszugeben oder einer idealisierten Vorstellung von Praxis das Wort zu reden.<sup>690</sup> Bourdieus zahlreichen Hinweise darauf, dass man die ‚Logik der Praxis‘ zerstört, wenn man sie mit theoretischen Modellen und Konstruktionen zu erfassen versucht, verfolgen vielmehr das Ziel, sich ihrem praktischen Sinn dadurch anzunähern, dass man sie „wieder auf den ursprünglichen Boden der Praxis herunterholt“<sup>691</sup>. Damit ist gemeint, dass theoretische Konstruktionen und Erklärungen zwar zur Aufhellung begrifflicher Zusammenhänge geeignet sind, sie ihren Zweck jedoch verfehlen, wenn es um die Klärung praktischer Fragen geht: „Daß Gymnastik Geometrie ist, läßt sich durchaus sagen, sofern man darunter nicht versteht, daß der Gymnastiker Geometer ist“<sup>692</sup>. Vor dem Hintergrund, dass – um im Bild zu bleiben – Geometer im sozialen Alltag eher die Ausnahme, Gymnastiker hingegen eher die Regel sind, wird deutlich, welche Bedeutung der ‚Logik der Praxis‘ zukommt. Insoweit nämlich soziale Handlungen in erster Linie praktisch relevant sind, das heißt: praktisch hervorgebracht und verstanden werden, bevor sie theoretisch durchdrungen, analysiert und interpretiert werden, kommt es darauf an, sie in ihren aktuellen („in der Hitze des Gefechts“<sup>693</sup>) und situativen („auf der Stelle“<sup>694</sup>) Verwicklungen, Dringlichkeiten und Notwendigkeiten zu erkennen. Eben dies wird durch verallgemeinernde – synoptische, analogische, synchronisierende etc. – Totalisierungsformen gerade verhindert.<sup>695</sup> Erst wenn es ge-

---

den, so ließe sich hinzufügen, dass die ‚Wahrheit der Praxis‘ das Nicht-identische, Widerständige bleibt, das nicht begrifflich sich fassen lässt.

690 Siehe dazu weiter oben Anm. 544.

691 Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 171.

692 Vgl. ebda., S. 170.

693 Vgl. ebda., S. 150.

694 Vgl. ebda.

695 Zur historischen Entwicklung und Bedeutung dieser ‚Totalisierungsformen‘ vgl. Foucault 1974, S. 82-113.

lingt, soziale Handlungen in ihrem praktischen und körperbezogenen Sinn zu erfassen, indem beispielsweise zeitliche Abläufe in ihrer „Dauer“<sup>696</sup> und räumliche Verhältnisse als „geometrische Praxis“<sup>697</sup> bestimmt werden, erschließt sich ihre praktische Logik, die deutlich anders ausfällt als die „Logik der Logik“<sup>698</sup>

Anstelle eines äußeren, vermeintlich souveränen Standpunktes, von dem aus die beschriebenen sozialen Phänomene zum Objekt gemacht werden sowie anstelle einer Aufhebung der Distanz durch praktische Beteiligung, plädiert Bourdieu also dafür, soziale Praktiken wie Ges-

---

696 Vgl. zu dieser an Bergson anschließenden Begriffsverwendung Bourdieu 1993 a, S. 149. An anderer Stelle findet sich der Hinweis: „Die Praxis rollt in der Zeit ab und weist alle entsprechenden Merkmale auf, wie zum Beispiel die Unumkehrbarkeit, die durch Synchronisierung beseitigt wird; ihre zeitliche Struktur, d. h. ihr Rhythmus, ihr Tempo und vor allem ihre Richtung ist für sie sinnbildend“. Ebda., S. 171.

697 Loïc Wacquant verwendet ein Beispiel aus dem Bereich des Sports, um diesen Gedanken Bourdieus zu erläutern: „Der Fußballplatz ist für den Spieler in Aktion kein ‚Objekt‘, d. h. der ideelle Zeitpunkt, der eine unendliche Mannigfaltigkeit perspektivischer Ansichten zuläßt und in all seinen erscheinungsmäßigen Umformungen den gleichen Wert behauptet. Er ist von Kraftlinien durchzogen (‚Seitenlinien‘, Linien, die den ‚Strafraum‘ abgrenzen) – in Abschnitte gegliedert (z. B. die ‚Lücken‘ zwischen den Spielern), die eine Aktion von ganz bestimmter Art herbeirufen, sie auslösen und tragen, gleichsam ohne Wissen des Spielers. Der Spielplatz ist ihm nicht gegeben, sondern er ist gegenwärtig als der immanente Zielpunkt seiner praktischen Intentionen; der Spieler bezieht ihn in seinen Körper mit ein und spürt beispielsweise die Richtung des ‚Tores‘ ebenso unmittelbar wie die Vertikale und Horizontale seines eigenen Leibes. [...] Jedes Manöver, das der Spieler vollführt, verändert den Aspekt des Spielfeldes und zeichnet darin neue Kraftlinien ein, wo dann ihrerseits die Handlung verläuft und sich realisiert, indem sie das phänomenale Feld erneut verändert.“ Wacquant 1996 b, S. 42-43.

698 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 157.

ten, Gewohnheiten, Handlungen oder Urteile als Ausdrucksformen sozialen Sinns aufzufassen, die weder objektivistisch noch subjektivistisch aufzulösen sind. Der praxeologische Ansatz beschäftigt sich folglich mit den Zusammenhängen zwischen körperlichen Verhaltensweisen, praktischen Verstehensformen, feldspezifischen Bedingungen und kulturellen Sinnmustern. Zurückgewiesen werden damit all jene sozial- und kulturtheoretischen Ansätze, die Strukturen und Praxen unabhängig voneinander deuten, weshalb die Vermittlung beider Pole auch nicht zufällig im Zentrum des Habituskonzeptes von Bourdieu steht.

Der Habitusbegriff eignet sich zur Verdeutlichung des praxeologischen Ansatzes, sofern hier Zusammenhänge zwischen den jeweils eingenommenen Positionen im sozialen Raum und den aktorsbezogenen Verhaltensweisen sowie Lebensstilen deutlich werden. Bourdieu verortet den Habitus gleichsam zwischen Strukturen und Handlungen, Ordnungen und Perspektiven beziehungsweise Positionen und Dispositionen:

„Als Vermittlungsglied zwischen der Position oder Stellung innerhalb des sozialen Raums und spezifischen Praktiken, Vorlieben usw. fungiert das, was ich *Habitus* nenne, d. h. eine allgemeine Grundhaltung, eine Disposition gegenüber der Welt, die zu systematischen Stellungnahmen führt – die dabei aber, weil sie ein Niederschlag des bisherigen Lebenslaufs ist, relativ unabhängig von der im fraglichen Zeitpunkt eingenommenen Position sein kann. Es gibt mit anderen Worten tatsächlich, und das ist meiner Meinung nach überraschend genug, einen Zusammenhang zwischen höchst disparaten Dingen: wie einer spricht, tanzt, lacht, liest, was er liest, was er mag, welche Bekannte und Freunde er hat usw. All das ist eng miteinander verknüpft.“<sup>699</sup>

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass die hier benannten Zusammenhänge und Verknüpfungen am jeweils untersuchten Habitus selbst aufgezeigt werden können und nicht über allgemeine Struktur- oder intentionale Handlungsanalysen rekonstruiert werden müssen. Be-

---

699 Bourdieu 1989 b, S. 25 (Hervorhebung im Original).

reits in alltäglichen Praktiken und Gewohnheiten zeigt sich das im Verlauf des Habitusserwerbs ausgebildete Erfahrungswissen und Erfahrungskönnen, das – innerhalb bestimmter Grenzen – „in einer doppelten, strukturierten und strukturierenden Beziehung zur Umgebung“<sup>700</sup> steht. Im praxeologischen Sinne bedeutsam ist, dass dieses habituelle Wissen und Können kein intellektuelles Vermögen bezeichnet, sondern als „know how des Körpers“ beziehungsweise als „körperliche ‚Intelligenz‘“<sup>701</sup> in Erscheinung tritt. Anders als in bewusstseinszentrierten Auffassungen über Wissen (*episteme*) und Können (*techné*), in denen praktisch gewonnene Erfahrungen und Fertigkeiten (*technai*) möglichst unter vereinheitlichende Begriffe, Theorien oder Ideen subsumiert werden<sup>702</sup>, rekuriert der Habitusbegriff ausdrücklich auf praktisch eingeübte Gewohnheiten und Geschicklichkeiten (*empeiria*), die auch unabhängig von theoretischen Einsichten oder rationalen Zecksetzungen handlungskonstitutiv sind. Aufgrund routinierter Sinnerfahrungen ermöglicht der Habitus ein „praktisches Verstehen“<sup>703</sup>, das auf wieder-

---

700 Vgl. Bourdieu 2001, S. 184.

701 Vgl. ebda., S. 185.

702 Dies gilt nicht erst für das neuzeitliche Wissen, das die produktive Verknüpfung von Gesetzesvernunft und experimenteller Erfahrung in Gang gesetzt hat, sondern – in freilich spezifischer Weise – auch bereits für das wahre Wissen vom Guten (*logos*) bei Platon, das gegenüber praktischen Wissensformen und Fertigkeiten, etwa des Handwerks oder der Kriegskunst, einen universellen Geltungsanspruch erhebt. Vgl. dazu Heinrich 1986, S. 164 sowie hieran anknüpfend, Bockrath 2012 a, S. 10-14.

703 Anders als Max Weber unterscheidet Bourdieu soziale Handlungen nicht danach, ob ihnen ein subjektiver Sinn entspricht oder ob sie stattdessen als sinnfremd aufzufassen sind. Vielmehr differenziert er zwischen Handlungen, denen eine gedankliche Vorstellung über ihre Zwecke und Mittel vorausgeht sowie Praktiken, die unmittelbar auf die soziale Praxis bezogen sind und „die nur versteh[en], um zu handeln“. Der „praktische Sinn“ ist laut Bourdieu „gefangen von dem, um was es geht, völlig gegenwärtig in der Gegenwart und in den praktischen Funktionen, die sie [die Praxis;

kehrende Situationen und Gegenstände relativ sicher angewendet werden kann und zumindest im jeweils maßgeblichen sozialen Feld optionale Bewältigungsstrategien eröffnet. Im Unterschied zu mentalen Operationen, bei denen Sinnzuschreibungen intentional hervorgebracht werden, begreift Bourdieu den „praktischen Sinn“ – diesseits der Trennung zwischen physischen und psychischen Ereignissen – „als Natur gewordene, in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit“<sup>704</sup>.

Hinsichtlich seiner körperbezogenen Merkmale lässt sich der Habitus in zweifacher Weise kennzeichnen: Zunächst fungiert er als „Gedächtnisstütze“<sup>705</sup> beziehungsweise als „Speicher für bereitgehaltene Gedanken“<sup>706</sup>. Angespielt wird hiermit darauf, dass der Habitus „Natur

---

F.B.] in dieser in Gestalt objektiver Möglichkeiten entdeckt“. Folglich „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.“ Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 167 (im Original teilweise hervorgehoben). An anderer Stelle findet sich der Hinweis: „Das Handeln des praktischen Sinns stellt eine Art notwendiger Koinzidenz zwischen einem Habitus und einem Feld (oder einer Position in einem Feld) dar, was ihm den Anschein prästablierter Harmonie verleiht: 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“. Vgl. Bourdieu 2001, S. 183 (Hervorhebung im Original).

704 Vgl. ebda., S. 127.

705 Vgl. dazu Bourdieu 1976, S. 199; Bourdieu 1993 a, S. 129 sowie Bourdieu 2001, S. 181.

706 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 127. Thomas Alkemeyer und Robert Schmidt weisen dem Körper als Speicher vergangener Praktiken sowie als Medium und Agens in gegenwärtigen Praktiken eine zentrale Rolle zu und erweitern damit die Dimensionen der Körperlichkeit des Habitus im Hin-

gewordene Geschichte ist, die als solche negiert weil als zweite Natur realisiert wird“<sup>707</sup>. Im praxeologischen Sinn betrifft diese Form der Realisation vor allem den körperlich-affektiven Austausch mit der gesellschaftlichen Umgebung und schließt Akte der Bewusstwerdung weitgehend aus. Die Einkörperung gesellschaftlicher Strukturen, sozialer Regeln und kultureller Werte erfolgt primär über körperliche Lernprozesse, bei denen sich der Habitus sukzessive und entlang feldspezifischer Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata ausbildet. Dabei „dringt“, wie Bourdieu sich ausdrückt, „die Gesellschaftsordnung in die Körper ein“<sup>708</sup>. Doch ist dieses ‚Eindringen‘ nicht einfach ein passiver Vorgang. Bourdieu deutet den jeweils habituell hervergebrachten ‚sozialen Sinn‘ als „praktischen Konsens der Meinungen über den Sinn der Praktiken“<sup>709</sup> und unterstreicht damit die aktive Seite des körperlichen Handelns. So wie beim Sprechen auf der Basis eingeübter Begriffe und Wendungen scheinbar mühelos unzählige Sätze hervorgebracht werden, ohne dass die sozialen „Strukturen des sprachlichen Marktes, die sich als ein System spezifischer Sanktionen und Zensurvorgänge durchsetzen“<sup>710</sup>, erkannt werden, so unbemerkt aktualisiert sich auch in unvermittelt erscheinenden körperlichen Prak-

---

blick auf die Möglichkeiten seiner Veränderung. Siehe dazu Alkemeyer/Schmidt 2003.

707 Vgl. Bourdieu 1976, S. 171.

708 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 181.

709 Vgl. Bourdieu 2005, S. 63. Der Autor beschäftigt sich dort mit der männlichen Herrschaft als *symbolische* Gewalt und betont in diesem Zusammenhang den Aspekt ihrer Hervorbringung und Fortschreibung in den „produktiven und reproduktiven Tätigkeiten“ der beteiligten Akteure: „Die Frauen selbst wenden auf jeden Sachverhalt und insbesondere auf die Machtverhältnisse, in denen sie gefangen sind, Denkschemata an, die das Produkt der Inkorporierung dieser Machtverhältnisse sind und die in den Gegensätzen, auf denen die *symbolische* Ordnung basiert, ihren Ausdruck finden.“ Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original).

710 Vgl. Bourdieu 1990, S. 12.

tiken die Strukturseite des Handelns. Denn erst im agierenden Zustand realisiert sich „jenes unmittelbare Verhältnis der Anerkennung, das in der Praxis zwischen dem Habitus und dem Feld hergestellt wird, auf das dieser abgestimmt ist“<sup>711</sup>.

Die Praxeologie der Bewegung bleibt demzufolge gebunden an die Körperlichkeit von Praktiken. Gerade diese Immanenzbeziehung wird im scholastischen Denken verkannt und gipfelt dort in dem traditionsreichen Glauben „an den Dualismus von Seele und Körper, Geist und Materie“, der zugleich typisch ist für den „scholastischen Blick auf den Leib als äußeres Ding“<sup>712</sup>. Dem setzt Bourdieu seine Auffassung entgegen, wonach „Spontaneität und Kreativität“ auch „ohne das Zutun einer kreativen Absicht“ vorstellbar sind, ähnlich wie auch „Zweckhaftigkeit [...] ohne bewußtes Anstreben von Zwecken, Regelmäßigkeit [...] ohne Befolgen von Regeln, Bedeutsamkeit [...] ohne Absicht zu bedeuten“<sup>713</sup> gefasst werden können. Voraussetzung hierfür ist jedoch, dass die beiden Seiten des Subjekt-Objekt-Verhältnisses nicht als für sich bestehende Entitäten angesehen werden, die äußerlich aufeinander bezogen oder ursprünglich miteinander vermittelt sind, indem beispielsweise eine bewusste Intention der Handlungsausführung als notwendig vorausgesetzt<sup>714</sup> oder die Bewegung selbst als Medium einer

---

711 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 126.

712 Vgl. Bourdieu 2001, S. 171. An anderer Stelle heißt es: „Zwanzig Jahrhunderte diffuser Platonrezeption und christianisierender Deutungen des *Phaidon* führten dazu, den Körper nicht als Instrument, sondern als Hemmschuh der Erkenntnis zu sehen und den spezifischen Charakter praktischer Erkenntnis zu ignorieren, die sei es als schlichtes Hindernis auf dem Weg der Erkenntnis, sei es als bloßer Anfang eines Wissens behandelt wird.“ Ebd., S. 176 (Hervorhebung im Original). Zu ergänzen ist, dass auch weniger Körper verneinende Dialoge, wie etwa Platons *Symposion*, den vermeintlich nur geistig zu überwindenden Dingcharakter des Leibes betonen. Vgl. zu dieser Interpretation Bockrath 2000.

713 Vgl. Bourdieu 2001, S. 176.

714 Siehe dazu weiter oben Anm. 581.

leiblich gedeuteten Intentionalität gefasst wird<sup>715</sup>. Für beide Konzeptionen ist die Annahme eines entweder geistigen oder leiblichen Apriori konstitutiv – verbunden übrigens mit der übereinstimmend geteilten Auffassung, dass die tatsächliche Ausführung einer bewussten Handlung wie auch einer leiblichen Bewegung immer schon durch konkrete Vermittlungen im Subjekt-Objekt-Verhältnis bestimmt ist.<sup>716</sup> Überraschend ist diese gegensätzliche Übereinstimmung freilich nicht, wenn man an die „Widersprüchlichkeiten des philosophischen Anfangs“<sup>717</sup> denkt. Denn wie am Beispiel der Kritik so genannter Erst- bezie-

---

715 Für Merleau-Ponty ist die „Bewegungserfahrung des Leibes [...] kein Sonderfall der Erkenntnis; sie eröffnet uns eine Weise des Zugangs zur Welt und zu den Gegenständen, eine ‚Praktognosie‘, die es als eigenständig, ja vielleicht als ursprünglich anzuerkennen gilt.“ Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 170. Zur „Bewegungsintentionalität“ und der Annahme ihrer „ursprünglichen Identität“ als ein „Ich kann“ im Unterschied zum kantischen „Ich denke“ vgl. ebda., S. 136 beziehungsweise S. 166.

716 Zur Handlungsintention gehört die Handlungsausführung als kausaler Abschluss beziehungsweise reale Bestätigung ihrer vorausgesetzten Geltung. Und auch im leibintentionalen Bewegungsvollzug durchdringen sich körperliche Momente und mentale Motive, „da keine Bewegung des lebendigen Leibes psychischen Intentionen gegenüber absolut zufällig ist, aber auch kein psychischer Akt, der nicht in physiologischer Anlage wenigstens seinen Keim oder seine allgemeine Vorzeichnung hätte“. Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 113. Die ursprüngliche Erfahrung der Intentionalität, die laut Merleau-Ponty vom Leib und seinen Bewegungen ausgeht, dient dem Autor als Ausgangspunkt seiner Überlegungen, auch wenn „psychologische Motive und körperliche Anlässe“ – vgl. ebda. – im „verkörperte[n] Geist“ – vgl. dazu Merleau-Ponty 1972, S. 3 – nicht mehr zu trennen sind.

717 Siehe dazu weiter oben Anm. 1.

hungsweise Letztbegründungen<sup>718</sup> gesehen, trägt die Fixierung auf metaphysische Anfangsgründe eher dazu bei, Differenzen auf der Ebene des Grundsätzlichen auszutragen und im übrigen „mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig“ zu sein, dass man „keine Notiz davon zu nehmen erklärt“<sup>719</sup>. Nach scholastischer Lesart entsprächen die anschaulichen Vermittlungen im Subjekt-Objekt-Verhältnis bloßen Standpunktdifferenzen, ohne die Standpunkte selbst zu betreffen. Im praxeologischen Sinne bedeutsam werden sie hingegen dadurch, dass sie als Konstitutionsmomente des Subjekt-Objekt-Verhältnisses selbst in den Blick genommen werden und sich, wie es zuvor hieß, im „Ganzen der Bewegung“<sup>720</sup> aneinander abarbeiten.

Das ‚Ganze der Bewegung‘ ließe sich demnach nur für den Preis der Abstraktion von einzelnen Praktiken und Bewegungen trennen. Dieser Gedanke kam bereits bei der Bearbeitung der Frage nach dem Verhältnis von Genesis und Geltung zur Sprache.<sup>721</sup> Hier jedoch stellt er sich neu, da im praxeologischen Sinn Vollzug (Genesis) und Anspruch (Geltung) als zwei Seiten einer Medaille zu fassen sind, die sich wechselseitig beeinflussen:

„Indem sich die Menschen über Bewegungen auf ihre Umgebung beziehen, formen und erzeugen sie sich als *soziale* Subjekte selbst und machen sich die Umgebung im selben Prozess sinnvoll und zu eigen. Zum anderen ist die Umgebung, in der sich die Akteure bewegen, nicht amorph, sondern eine immer

---

718 Vgl. dazu Hegels Vorbehalte gegen „die Begeisterung, die wie aus der Pistole geschossen mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt“. Siehe Anm. 160 weiter oben.

719 So die Polemik von Hegel gegenüber Schellings Überlegungen zum ‚intellektuellen Anschauungsvermögen‘. Siehe dazu weiter oben Anm. 164.

720 Siehe dazu weiter oben Anm. 143. Wie gesehen, bezieht sich das „Ganze der Bewegung“ bei Hegel auf den „daseyenden“ Austauschprozess seiner Momente und nicht auf eine substantielle Vorstellung vom Absoluten. Siehe dazu Anm. 145 und Anm. 149 weiter oben.

721 Vgl. dazu Anm. 511 weiter oben.

schon geformte, von Machtbeziehungen, Kulturtechniken und ‚sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen‘ durchzogene und geprägte gesellschaftliche Welt, die demzufolge auch nicht *beliebig* verfü- und formbar ist [...].<sup>722</sup>

Das hier am Phänomen der körperlichen Bewegung erläuterte Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt richtet sich auf die nur wechselseitig zu erfassenden Austauschverhältnisse zwischen den sozialen Akteuren und den jeweils vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen. Die Rede von „Machtbeziehungen“, „Kulturtechniken“ und „Bedeutungsstrukturen“ weist über die Beschäftigung mit vermeintlich einfachen sozialen Tatsachen, *‚fait social comme chose‘* im Sinne von Durkheim<sup>723</sup>, be-

722 Alkemeyer 2003, S. 348. In ähnlicher Weise formuliert Gunter Gebauer: „Weil die Existenzbedingungen von Menschen gemacht werden und wiederum Menschen deren Regelmäßigkeit nach-machen, indem sie in ihrer eigenen Tätigkeit in der Praxis regelmäßig handeln, werden die Subjekte einerseits von diesen Existenzbedingungen gemacht, werden aber andererseits durch die vom Habitus hervorgebrachten Handlungen zu deren Mitkonstrukteuren.“ Gebauer 1997, S. 512. An anderer Stelle heißt es: „Bewegungen lösen also Prozesse der Verinnerlichung und der Veräußerlichung aus. Es kommt darauf an, diese *doppelte* Bewegung zu erkennen. Weder wird das Handeln von einer inneren Instanz aus gelenkt, noch determiniert die Außenwelt das Innere des Subjekts.“ Gebauer/Wulf 1998, S. 52 (Hervorhebung im Original).

723 Siehe dazu weiter oben Anm. 342. Bei dieser antispekulativen Konstruktion des Sozialen handelt es sich nicht um ein längst überholtes Konzept. So empfiehlt beispielsweise René König ein soziologisches Verständnis, aus dem „zunächst alle philosophisch ausgerichteten Betrachtungsweisen ausgemerzt“ werden sollen, damit „am Schluß eine Soziologie sichtbar wird, die nichts als Soziologie ist, nämlich die wissenschaftlich-systematische Behandlung der allgemeinen Ordnungen des Gesellschaftslebens, ihrer Bewegungs- und Entwicklungsgesetze, ihrer Beziehungen zur natürlichen Umwelt, zur Kultur im allgemeinen und zu den Einzelgebieten des Lebens und schließlich zur sozial-kulturellen Person des Men-

reits weit hinaus. Denn während im Sinne der frühen positivistischen Soziologie, analog übrigens zur damals vorherrschenden naturwissenschaftlichen Theoriebildung, subjektive Begriffsbildungen zurückgewiesen werden, um möglichst objektive Aussagen über soziale Verhältnisse treffen zu können, werden nach praxeologischem Verständnis gesellschaftliche Zusammenhänge ebenso wie einzelne Körperbewegungen gleichermaßen als voneinander abhängige Momente des Sozialen gefasst.<sup>724</sup> Die klassischen Gegensätze zwischen Subjekt und Objekt, die hier in ihrer konkreten Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft in den Blick genommen werden, beziehen sich nicht auf einfach vorgegebene beziehungsweise bereits ‚für sich‘ bestehende soziale Tatsachen, „die zunächst getrennt existieren und die sich dann gewissermaßen nachträglich ‚interpenetrieren‘“.<sup>725</sup> Anstelle ihres an-

---

schen.“ König 1958, S. 7 (im Original zum Teil hervorgehoben). Dieser positivistische Geist schreibt sich bis heute fort, wenn etwa im Rahmen der empirischen Sozialforschung die wissenschaftliche Objektivität dadurch gesichert werden soll, dass die Erhebung vom Urteil der ausführenden Person unbeeinflusst bleibt. Die Ausschließlichkeit dieses sozialwissenschaftlichen „Reinheitsgebots“ hat für die empirische Forschungspraxis zur auffälligen Konsequenz, dass die begriffstheoretischen Voraussetzungen im Verhältnis zu den formalen Gütekriterien für wissenschaftliches Arbeiten zunehmend an Bedeutung verlieren.

- 724 Vgl. dazu Alkemeyer 2003, S. 347. Unter Bezugnahme auf Reckwitz werden die „Bewegungen des Körpers [...] als die kleinsten Einheiten der sozialwissenschaftlichen Analyse verstanden“. Vgl. ebda. Reckwitz hebt an anderer Stelle entsprechend hervor, dass das Soziale aus praxeologischer Perspektive sowohl die „Materialität der Praktiken“ als auch die „Materialität der Dinge“ umfasst. Letztere beziehen sich auf bestimmte „Artefakte – von Computern bis zu Gebäuden, von Flugzeugen bis zu Kleidungsstücken“ – [...] als ein Teilelement von sozialen Praktiken“. Vgl. Reckwitz 2003, S. 290-291 (im Original teilweise hervorgehoben).
- 725 So Norbert Elias in einem Kommentar zu Talcott Parsons. Vgl. Elias 1997, S. 21. An gleicher Stelle heißt es: „Man kann es mit großer Sicher-

genommenen Dingcharakters, der nach positivistischer Lesart von außen beobachtbar und unter Ausschaltung aller vorwissenschaftlichen Begriffe objektiv erklärbar sein soll, zielt die Sozialpraxeologie auf die praktisch hergestellte und körperlich vermittelte „ontologische Komplizität“ zwischen „dem sozialen Akteur und der Welt“<sup>726</sup>, die

„[...] daraus resultiert, dass äußere gesellschaftliche Strukturen von den Menschen nicht nur zu inneren (mentalenen, psychischen usw.) Strukturen transformiert, sondern auch buchstäblich einverleibt – und damit Körper – werden. Indem sich die Menschen in der Welt bewegen, bilden sie eine ‚zweite‘ historisch gesellschaftliche Natur aus, die ihre ‚erste‘, biologische Natur dialektisch in sich aufhebt. Indem Bewegungen in den vielfältigen sozialen Praxen gebildet, geformt und eingeschliffen werden und sich damit Verhaltensroutinen und eine individuelle Körpergeschichte ausprägen, überkreuzen sich in ihnen das Natürliche und das Kulturelle, das Individuelle und das Gesellschaftliche, das Körperliche und das Mentale.“<sup>727</sup>

Auch dieser Gedanke ist nicht neu; er zählt schließlich zum Kernbestand dialektischen Denkens beziehungsweise kritischer Theoriebildung.<sup>728</sup> Neu ist allerdings der ausdrückliche Rekurs auf körperliche

---

heit aussprechen, daß die Beziehung dessen, was man begrifflich als ‚Individuum‘ und als ‚Gesellschaft‘ verarbeitet, so lange nicht erfaßbar bleiben wird, als man mit diesen Begriffen in Gedanken eo ipso so hantiert, als ob man es mit zwei getrennt existierenden Körpern zu tun hätte und überdies noch mit zwei normalerweise ruhenden Körpern, die erst sozusagen nachträglich miteinander in Berührung kommen.“ Ebda.

726 Vgl. dazu Wacquant 1996 b, S. 42.

727 Vgl. Alkemeyer 2003, S. 351. Gebauer und Wulf fassen diesen komplexen Zusammenhang in die prägnante Formel: „Der Körper ist selbst Teil der sozialen Welt, mehr noch: Diese wird ihm selbst körperlich.“ Gebauer/Wulf 1998, S. 53.

728 Erinnert sei nur an die Ausführungen Adornos „Zur Logik der Sozialwissenschaften“, hier erläutert am Beispiel des Verhältnisses zwischen Sozi-

Praktiken – wie etwa Bewegungen, Haltungen oder Gesten – als praktische Verkörperungen sozialer Kräfte und Konstellationen, die „ohne den Weg über Diskurs und Bewußtsein zu nehmen“<sup>729</sup>, einen direkten „Anknüpfungspunkt für eine soziologische Analyse der körperlichen Dimension des Sozialen“<sup>730</sup> bieten. Während bei Hegel das Empirische in der Erfahrung nicht unmittelbar, sondern selber schon begrifflich ist und mithin als geistig vermittelte Erfahrung aufgefasst wird, und auch die ‚Negative Dialektik‘, die sich zwar auf die begriffslose Seite der

---

ologie und Psychologie: „Die Subjekte, welche die Psychologie zu untersuchen sich anheischig macht, werden nicht bloß, wie man das so nennt, von der Gesellschaft beeinflusst, sondern sind bis ins Innerste durch sie geformt. Das Substrat eines Menschen an sich, der der Umwelt entgegensteht – es ist im Existentialismus wiederbelebt –, bliebe ein leeres Abstraktum. Umgekehrt ist die sozial wirksame Umwelt, sei’s noch so mittelbar und unkenntlich, von Menschen, von der organisierten Gesellschaft produziert. [...] Die Gesellschaft ist ein Gesamtprozeß, in dem die von der Objektivität umfängenen, gelenkten und geformten Menschen doch auch wiederum auf jene zurückwirken; Psychologie geht ihrerseits so wenig in Soziologie auf wie das Einzelwesen in der biologischen Art und deren Naturgeschichte.“ Adorno 1980 c, S. 140-141.

729 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 136.

730 Vgl. Kraus/Gebauer 2002, S. 76. Vorbildlich hierfür ist sicherlich Bourdieus Dekonstruktion der ästhetischen Urteilskraft, die als „Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“ ausgeführt wird. Der „Geschmack“ wird in diesem Zusammenhang zum soziologischen Anknüpfungspunkt, der „klassifiziert – nicht zuletzt den, der die Klassifikation vornimmt“. Vgl. dazu Bourdieu 1982, S. 25. Und an anderer Stelle findet sich der ausdrückliche Hinweis, „daß die, wie es so schön heißt, ‚letzten Werte‘ nichts weiter sind als erste und ursprüngliche Dispositionen des Körpers, Geschmacks- und Ekelempfindungen, in denen die vitalsten Interessen einer Gruppe ihren Niederschlag finden“. Vgl. ebda., S. 740.

Erfahrung besinnt, um sie doch als „erfahrungslos“<sup>731</sup> zurückzuweisen, gleichsam zwischen bestimmter Negation und negativer Erfahrung changiert<sup>732</sup>, um „aus der Höllenmaschine, aus dem Zwangsmechanismus eines in sich geschlossenen Denkens hinauszugelangen“<sup>733</sup>, bleiben beide dialektischen Konzeptionen doch der Aporetik des begrifflichen Denkens verhaftet. Dies gilt auch für den Versuch der ‚Ästheti-

---

731 So kritisiert Adorno die „reinen Anschauungen“ Kants als „Erfahrung ohne Erfahrung“, um ihre ganze Widersprüchlichkeit aufzuzeigen. Vgl. Adorno 1956, S. 156.

732 Zu den Unterschieden des Erfahrungsverständnisses bei Hegel und Adorno vgl. ausführlicher Bockrath 2012 b. Der hier nur anzudeutende Zusammenhang wird dort folgendermaßen erläutert: „Unmittelbarkeit, so ließe sich auch formulieren, weist über sich hinaus, ohne jedoch bereits ‚das Ganze‘ zu repräsentieren. Bei Hegel, der jeden ‚der Teile der Philosophie‘ – und damit auch jede Stufe des sich entfaltenden Bewusstseins – als ein ‚philosophisches Ganzes‘ begreift, werden die einzelnen Erfahrungselemente im Vermittlungszusammenhang begriffen, ‚so daß das System ihrer eigentlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint‘. Adorno hingegen vermeidet diese Identitätsbestimmung, der zufolge ‚Teil‘ und ‚Ganzes‘ eine begrifflich zu fassende Einheit bilden. Stattdessen besinnt er sich auf den auch von Hegel in diesem Zusammenhang verwendeten Begriff des ‚Moments‘, der systematisch gleichermaßen auf Bewegendes (Unmittelbares) wie auf Bewegtes (Vermitteltes) verweist. In beiden Aspekten erkennt Adorno jedoch keinen unveränderlichen Grund für die Erfahrungsbildung, weshalb er dafür plädiert, sie in ihrem – freilich widersprüchlichen – Zusammenhang zu begreifen. Folgt man diesem Gedanken, so steht die Unmittelbarkeit als bewegendes Moment nicht, wie bei Hegel, schon für die ‚Einheit‘ oder ‚Totalität des Ganzen‘, sondern an ihre Stelle tritt bei Adorno die Offenheit des Erfahrungsprozesses, die sich als ‚vermittelte Unmittelbarkeit [...] auf allen Stufen des sich entfaltenden Bewusstseins erneut reproduziert“<sup>44</sup>. Vgl. ebda., S. 143.

733 Vgl. Adorno 1973 c, S. 209-210.

schen Theorie', das objektivierende Denken an seine Grenzen zu führen, indem nicht mehr das Begründungsprinzip der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern die mimetische Qualität des Kunstwerks als Voraussetzung für „die Freiheit zum Objekt“<sup>734</sup> gefasst wird. Denn so sehr das Subjekt hier „durch seine Entäußerung“ – „dem Gegenteil des spießbürgerlichen Verlangens, daß das Kunstwerk ihm etwas gebe“<sup>735</sup> – verstanden wird, so sehr bleibt auch diese Haltung dem Paradigma der Bewusstseinsphilosophie verhaftet: „solange Besonderes und Allgemeines divergieren, ist keine Freiheit“<sup>736</sup>.

Der bei Adorno gegen die Geistphilosophie gerichtete Hinweis auf die „Unwahrheit des Immanenzzusammenhangs“<sup>737</sup> trifft – freilich mit umgekehrten Vorzeichen – auch die Praxeologie, sofern die praktische „Einverleibung von Kultur“<sup>738</sup> gemäß der ihr eigenen Logik „den Geist, ohne daß er es merkt, mit sich zieht“<sup>739</sup>. Zwar finden sich Beispiele dafür, dass praktisch eingeübte Verhaltensweisen und Strategien im Falle ihres Misslingens „eine Form von Nachdenken hervorrufen“; jedoch bleibt das bewusste Innehalten laut Bourdieu in erster Linie „der Praxis zugewandt“<sup>740</sup>. Mit der „Selbstreflexion“, die das Subjekt

---

734 Vgl. Adorno 1970, S. 33.

735 Vgl. ebda.

736 Vgl. ebda., S. 69. In der Kunst verändern sich vor allem die Erfahrungszugänge: „Der Prozeß zwischen Ganzem und Einzelnem ist, nachdem die obere Instanz versagte, an das Untere zurückverwiesen, an die Impulse der Details, gemäß dem nominalistischen Stande. Nur ohne jegliche Usurpation eines vorgegebenen Übergreifenden ist Kunst überhaupt noch vorzustellen.“ Ebda., S. 234.

737 Vgl. Adorno 1973 a, S. 40. Gemeint ist hier die vom Idealismus übersehene „Komplizität“ des Geistes „mit der blinden Vormacht des bloß Seienden“. Vgl. ebda., S. 41.

738 Vgl. Bourdieu 1976, S. 199 (im Original zum Teil hervorgehoben).

739 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 91.

740 Vgl. dazu Bourdieu S. 208. Dort heißt es: „Der Habitus kennt das misslingen, er kennt kritische Momente des Missverhältnisses und Miss-

in kritischer Absicht davor behütet, „sein Fürsichsein als das An und für sich zu supponieren“<sup>741</sup>, hat das, „was Pascal den ‚Automaten‘ nennt“<sup>742</sup>, freilich wenig zu tun:

„Die symbolische Herrschaft (des Geschlechts, der Ethnie, der Bildung, der Sprache usw.) entfaltet ihre Wirksamkeit nicht in der reinen Logik erkennenden Bewußtseins, sondern in dunklen Dispositionen des Habitus, denen Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata innewohnen, aus denen vor jeder bewußt getroffenen Entscheidung und willentlichen Kontrolle eine sich selber undurchsichtige Beziehung praktischen Erkennens und Anerkennens hervorgeht.“<sup>743</sup>

Allerdings, und hier schließt sich der Kreis, beschränkt sich die soziologische Objektivierungsarbeit nicht darauf, die „stumme Erfahrung der Welt als einer Selbstverständlichen“<sup>744</sup> aus Sicht der Akteure zu rekonstruieren, um sie gegen die Verfremdungen und Verzerrungen ihrer scholastischen Deutung zu schützen. Der Rekurs auf körperliche Wissensformen und praktische Verstehensleistungen dient darüber hinaus dem Zweck, die – wie es im voran stehenden Zitat heißt – „sich selber

---

klangs. Die Beziehung unmittelbarer Angemessenheit ist dann suspendiert, ein Augenblick des Zögerns kann eine Form von Nachdenken hervorrufen, die nichts mit dem eines scholastischen Denkers zu tun hat [...].“ Vgl. ebda. An gleicher Stelle spricht der Autor mit Blick auf die Improvisationskünste etwa von Musikern und Turnern sogar vom „praktische[n] Reflektieren“. Vgl. ebda., S. 209. Zu den Formen praktischen Wissens, das „in den Praktiken (des Tennisspielers, aber auch des Unterrichts, Wissenschaft-Machens usw.) selbst generiert“ wird, vgl. Alkemeyer 2012, S. 115.

741 So die ‚Negative Dialektik‘ zur notwendigen ‚Wechselwirkung‘ zwischen ‚Theorie und geistige[r] Erfahrung. Vgl. Adorno 1973 a, S. 41.

742 Vgl. Bourdieu 2001, S. 215. Ähnlich bereits Bourdieu 1993 a, S. 91.

743 Bourdieu 2001, S. 218.

744 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 126.



### 5.3 Sozialer Zeitgebrauch

Die Überschrift suggeriert, als sei Zeit wie ein Ding gegeben und ließe sich entsprechend in Gebrauch nehmen. Bei Hegel und auch bei Kant findet man die Vorstellung einer apriorisch gegebenen beziehungsweise begrifflich erzeugten Form der Zeitanschauung. Und wie die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand beziehungsweise Zeit und Begriff<sup>753</sup> danach strebt, überwunden zu werden, da die formale ebenso

---

2001, S. 245 –, spricht sich der Autor dafür aus, „die wissenschaftliche Vernunft dem Zugriff der praktischen Vernunft zu entziehen, um zu verhindern, daß die wissenschaftliche Vernunft von der praktischen Vernunft kontaminiert wird“. Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 278. Etwas später heißt es: „Die Objektivierung des Verhältnisses des Soziologen zu seinem Objekt ist [...] die Voraussetzung des Bruchs mit jener Neigung zur Investition in das Objekt, die wahrscheinlich der Ursprung seines ‚Interesses‘ an diesem Objekt ist. [...] Die teilnehmende Objektivierung, die der Gipfel der soziologischen Kunst sein dürfte, ist, in wie geringem Grade auch immer, nur dann realisierbar, wenn sie auf einer möglichst vollständigen Objektivierung des zu objektivierenden Interesses beruht, das im Tatbestand der Teilnahme zum Ausdruck kommt; und auf einer Suspendierung des Interesses und der Darstellungen, die es induziert.“ Vgl. ebda., S. 294. Die zahlreichen Übergänge zwischen epistemologischer Distanz und politischem Engagement im Leben und Werk Bourdieus zeugen freilich davon, dass Teilnahme und Objektivierung ebenso praktisch vermittelt sein können. So antwortet Bourdieu etwa auf die Frage nach der Verteidigung der Autonomie des wissenschaftlichen Feldes: „Eine der Einsichten, die sich aus dieser Art der Arbeit ergibt, ist die, daß die Freiheit keine individuelle Eigenschaft, sondern eine kollektive Errungenschaft ist. Man befreit sich nicht als einzelner, und vor allem nicht durch etwas unreife Akte der Selbstbehauptung.“ Bourdieu 1989 d, S. 54.

753 „Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches,

wie die absolute Zeitvorstellung das Zeitliche, „das in ihr ist und verläuft“, systematisch verfehlt, so ist umgekehrt „auch keine Faktizität vorzustellen, die nicht ihren Stellenwert im Zeitkontinuum besäße“<sup>754</sup>. Nicht ist demnach die Zeit eine ‚Sache der Logik‘, sondern umgekehrt wäre zu zeigen, wie objektive Zeitbestimmungen und subjektive Zeiterfahrungen miteinander vermittelt sind – ohne freilich ineinander aufzugehen, wie Adorno in seiner Kritik des subjektiven wie des objektiven Idealismus gleichermaßen hervorhebt:

„Hegel wäre noch in der Zeittheorie sein Wahrheitsmoment abzuwingen, wofern man nicht, wie er, die Logik der Zeit aus sich erzeugen läßt, sondern statt dessen in der Logik geronnene Zeitrelationen gewahrt, so wie es verschiedentlich in der Vernunftkritik, zumal im Schematismuskapitel, kryptisch genug angezeigt war. Ebenso bewahrt die diskursive Logik – unverkennbar in den Schlüssen – Zeitmomente auf, wie sie diese vermöge ihrer vom subjektiven Denken geleisteten Objektivation zur reinen Gesetzmäßigkeit entzeitlicht, abblendet. Ohne solche Entzeitlichung der Zeit wäre wiederum diese nie objektiviert worden.“<sup>755</sup>

Als ‚Sache der Logik‘ verkümmert die Zeiterfahrung zur absoluten Form beziehungsweise zum statischen Gesetz. Hiervon zehrt noch der Gegensatz zwischen *temps durée* und *temps espace*, den Bergson vergeblich gegen die Verdinglichung der lebendigen Erfahrung geltend macht. Auch der mühsamen Rückbesinnung auf die „Beweglichkeit der Dauer“<sup>756</sup>, von Bergson direkt gegen die „Ewigkeit des Begriffs“<sup>757</sup>

---

sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Aeußerlichkeit ist. Nur das Endliche ist darum der Zeit unterthan, in sofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig.“ Hegel 1999 e, S. 248 (Hervorhebung im Original).

754 Vgl. Adorno 1973 a, S. 326. An gleicher Stelle heißt es: „Keine Dynamik ohne das, woran sie statthat.“ Ebd.

755 Ebd. Siehe dazu auch Anm. 519 weiter oben.

756 Siehe weiter oben Anm. 67 im ersten Teil der Arbeit.

gerichtet, gelingt es nicht, dessen Machtansprüche abzuschütteln und sich das Leben gleichsam selbst einzuhauchen. Noch der scheinbar direkteste Zugang zur „reinen Dauer“, den Bergson dem „fundamentalen Ich“<sup>758</sup> zuschreibt, unterliegt dem Formalismus seiner Quantifizierung:

„Das zu erläutern, genügt die Trivialität, daß subjektive Zeiterfahrungen, gemessen an der Uhrzeit, der Täuschung exponiert sind, während doch keine Uhrzeit wäre ohne die subjektive Zeiterfahrung, die von jener vergegenständlicht wird.“<sup>759</sup>

Die Vergegenständlichung der Zeit im berechenbaren Rhythmus der Zeiger- und Pendelbewegungen existiert somit weder an sich noch ist „die heterogene Dauer des Ich, ohne Momente, die einander äußerlich wären“<sup>760</sup>, für sich gegeben. Beide bleiben unversöhnt. So wie der Bann des Begriffs seinen Machtanspruch gegen die Lebendigkeit der Erfahrungen im Takt gebenden Räderwerk der Uhr realisiert, wird das „dialektische Salz [...] im unterschiedslosen Fließen von Leben weggeschwemmt“<sup>761</sup>. Die ‚gelebte Dauer‘, in der Bergson zufolge das Leben über Stillstand und Tod triumphieren soll, gehört längst zur „Realität des Geistes“<sup>762</sup> – allerdings nicht, wie vom Autor hypostasiert, „oberhalb jener entscheidenden Biegung, wo sie [die Erfahrung; F.B.]

757 Siehe dazu Anm. 72 weiter oben in Teil I.

758 Zur Unterscheidung „von zwei verschiedenen Ichs“ – dem „fundamentalen Ich“ in Abgrenzung zum „Oberflächen-Ich“ – bei Bergson siehe Anm. 64 weiter oben im ersten Teil der Arbeit.

759 Adorno 1973 a, S. 327. Der Autor weist an anderer Stelle darauf hin: „Die gefeierten Intuitionen erscheinen in Bergsons Philosophie selbst relativ abstrakt, gehen kaum hinaus über das phänomenale Zeitbewußtsein, das sogar bei Kant der chronologisch-physikalischen, nach Bergsons Einsicht räumlichen Zeit zugrunde liegt“. Vgl. ebda., S. 20.

760 Vgl. Bergson 1999, S. 83.

761 Vgl. Adorno 1973 a, S. 20.

762 Siehe dazu weiter oben im ersten Teil der Arbeit Anm. 207.

von ihrem ursprünglichen Wege in der Richtung auf unseren Nutzen hin abweicht<sup>763</sup>, sondern gerade dort, „wo eine notwendig festgelegte Beziehung von Ursache und Wirkung besteht“<sup>764</sup>. Das subjektive Zeit-erleben ist vom chronometrischen Zeitbegriff kaum mehr zu unterscheiden – selbst wenn „die intuitive Verhaltensweise des Geistes“ als „archaisches Rudiment mimetischen Reagierens“ fortbesteht und als „Vorvergangenes [...] etwas über die verhärtete Gegenwart hinaus“<sup>765</sup> verspricht. Da dieses Versprechen jedoch „längst zur Waffe der Konvention gegen das unerfaßte Leben“<sup>766</sup> geworden ist, sofern die Gegenwart nur noch als ephemere, dem zwanghaften Tempo gesellschaftlicher Veränderungen angepasste Episode wahrgenommen wird, tritt auch die *intuition originelle* ebenso verdinglicht in Erscheinung wie das bei Bergson abstrakt negierte kausal-mechanische Denken. Von „freier Selbstbestimmung“ und „innerer Dauer“<sup>767</sup>, die Bergson gegen die Entzeitlichung der Zeit in Stellung bringt, fehlt nahezu jede Spur – oder allgemeiner ausgedrückt: „Das Leben lebt nicht“<sup>768</sup>.

Folgt man diesem Gedanken, so gerät man in die Schwierigkeit, dass Zeit und Leben nicht einfach zurückverwandelt werden können in das, was dem identifizierenden Denken sich versagt. Die ‚Negative Dialektik‘, die darum bemüht ist, das Besondere nicht vorschnell mit dem Allgemeinen zu versöhnen, sondern stattdessen dem Nichtidentischen am Besonderen sein Recht zu lassen, legt zugleich den Finger in die Wunde, wonach nicht diskursiv hervorzubringen ist, was der begrifflichen Bestimmung verborgen bleibt:

---

763 Siehe dazu weiter oben in Teil I Anm. 209 (im Original teilweise hervor-gehoben).

764 Siehe dazu weiter oben Anm. 247 im ersten Teil der Arbeit.

765 So Adorno 1973 a, S. 20. Siehe dazu auch Anm. 190 weiter oben.

766 Vgl. Adorno 1973 a, S. 328.

767 Siehe dazu weiter oben Anm. 512 im ersten Teil der Arbeit.

768 Diesen Aphorismus des österreichischen Schriftstellers und Feuilletonis-ten Ferdinand Kürnberger stellt Adorno seinen ‚Reflexionen aus dem be-schädigten Leben‘ voran. Vgl. dazu Adorno 1980 a, S. 20.

„Erkenntnis geht aufs Besondere, nicht aufs Allgemeine. Ihren wahren Gegenstand sucht sie in der möglichen Bestimmung der Differenz jenes Besonderen, selbst von dem Allgemeinen, das sie als gleichwohl Unabdingbares kritisiert. Wird aber die Vermittlung des Allgemeinen durchs Besondere und des Besonderen durchs Allgemeine auf die abstrakte Normalform von Vermittlung schlechthin gebracht, so hat das Besondere dafür, bis zu seiner autoritären Abfertigung in den materialen Teilen des Hegelschen Systems, zu zahlen.“<sup>769</sup>

Bei Adorno bleibt „das Bewußtsein des Besonderen, [...] nach dem in Hegel Philosophie tastet“<sup>770</sup>, undurchschaut. Und auch die mimetische „Anschmiegun an andere“<sup>771</sup> vermag nicht die im Prozess der Zivilisation aufgerissene und in jeder Individuation nochmals erfahrene Lücke zwischen Geist und Natur auszufüllen: „Von der Angleichung an die Natur bleibt allein die Verhärtung gegen diese übrig“<sup>772</sup>. Eine *Theorie* der Mimesis, die sich stattdessen auf das „Eingedenken der Natur“<sup>773</sup> besänne, wäre schon aufgrund der geforderten Einheit des logischen Denkens unmöglich.<sup>774</sup> Die ‚Negative Dialektik‘ versteht sich

---

769 Adorno 1973 a, S. 322-323.

770 Vgl. ebda., S. 323.

771 Vgl. dazu Horkheimer/Adorno 1972, S. 189.

772 Vgl. ebda., S. 190.

773 Siehe dazu Anm. 522 weiter oben.

774 Neben Platon und Aristoteles sind für Adorno drei weitere Quellen für das Verständnis von Mimesis von Bedeutung: Bei Sigmund Freud bietet die mimetische „Angleichung ans Tote“ eine regressive Möglichkeit zum Spannungsabbau; bei Roger Caillois findet sich der Gedanke des *mimétisme* als Möglichkeit der „Assimilierung an den Raum“ beziehungsweise der „Identifikation mit der Materie“; Walter Benjamin schließlich erkennt in unterschiedlichen Zeichensystemen das mimetische Vermögen, „unsinnliche Ähnlichkeiten“ hervorzubringen. Vgl. ausführlich dazu Früchtel 1986. Zwar gewinnt bei Adorno in der ‚Ästhetischen Theorie‘ das mimetische Vermögen in der Kunst objektive Gestalt; aller-

daher vornehmlich als Kritik, bis ins eigene Denken hinein, Herrschaft als unversöhnte Natur zu erkennen, anstatt „die Natur in bloße Objektivität“<sup>775</sup> zu überführen.

Ein möglicher Ausweg aus dieser Aporie liegt in der von Adorno selbst angesprochenen „Bestimmung der Differenz jenes Besonderen“<sup>776</sup> – sofern der Akzent nicht auf das Besondere, im substantiellen Sinne, sondern auf das Verhältnis unterschiedlicher Besonderheiten zueinander, im symbolischen Sinne, gelegt wird. Wie bereits gesehen, verändern sich die jeweiligen Bedeutungen der kategorialen und anschaulichen Erkenntnisbedingungen, wenn sie in verschiedenen Erfahrungskontexten aufgesucht werden, das heißt, wenn Erkenntniskritik als „Kritik der Kultur“<sup>777</sup> begriffen und die symbolischen Gestaltungen in ihrem relationalen Zusammenhang gedeutet werden. Geht man dementsprechend davon aus, dass Mythos, Sprache, Kunst und Erkenntnis ihre je eigenen, formspezifischen Gegenstandsbereiche erzeugen, ohne dass diese jedoch, wie von Cassirer im identitätsphilosophischen Sinne unterstellt, „in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“<sup>778</sup> sich überführen lassen, dann ist zunächst relevant, wie spezifische symbolische Sinnbezüge in unterschiedlichen Erfahrungskontexten praktisch hergestellt werden. Erst die ‚Bestimmung der Differenz jenes Besonde-

---

dings wird damit auch der Anspruch auf Erkenntnis fallengelassen: „Negative Dialektik und Ästhetische Theorie können nur noch ‚hilflos aufeinander verweisen““. Vgl. Habermas 1988, S. 514-515.

775 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 15.

776 Siehe dazu Anm. 769 weiter oben.

777 Siehe dazu in Kapitel 4 Anm. 230 weiter oben.

778 Vgl. zu diesem übergreifenden, an den so genannten exakten Naturwissenschaften orientierten Erkenntnisideal bei Cassirer Anm. 231 weiter oben. Zur Kritik an Cassirers einseitiger Deutung der symbolischen Formen als Objektivierungsformen des Geistes und ihrer „letzte[n] Zentrierung in der *einen* logischen Form“ siehe weiter oben Anm. 490 (Hervorhebung im Original) sowie die näheren Ausführungen hierzu in Abschn. 4.3.

ren' ermöglicht es jedoch, die – wie Bourdieu sich ausdrückt – „objektive Struktur des Relationssystems, innerhalb dessen diese Praxis sich vollzieht, zu erkennen“<sup>779</sup>. Die beiden hier angesprochenen „Ordnungen des Sozialen“<sup>780</sup> bringen die Erkenntnis-Komponente gerade dadurch ins Spiel, dass ihre subjektiven und objektiven Momente nicht mehr im Rekurs auf das bewusstseinsphilosophische Paradigma als unversöhnlich gegenübergestellt, sondern in ihrer konstitutiven Bedeutung für die verschiedenartigen Relationen zwischen sozialen Strukturen und Praktiken<sup>781</sup> verstanden werden.

---

779 Vgl. Bourdieu 1994, S. 38.

780 Vgl. ebda. An anderer Stelle spricht Bourdieu von den „Relationen zwischen objektiven Beziehungen“ und den „Relationen zwischen den Individuen“. Vgl. Bourdieu 1994, S. 39. Zu ihrer Deutung als „Momente einer Analyseform“ siehe Anm. 539 weiter oben (im Original teilweise hervorgehoben).

781 Andreas Reckwitz charakterisiert den historischen Zusammenhang des von ihm so genannten „cultural turn“ in den Sozialwissenschaften folgendermaßen: „Die Kulturtheorien und kulturwissenschaftlichen Forschungsansätze, die um die Abhängigkeit des Handelns, der Praktiken oder der Kommunikation von Sinnsystemen und Wissensordnungen zentriert sind, haben exakt in jenem Zeitraum an Einfluß gewonnen, in dem diese Sinnsysteme durch die Erfahrung ihrer Kontingenzen und Differenzen in der sozialen Welt selbst auf verschiedenen Ebenen zunehmend problematisch und damit ‚sichtbar‘ geworden sind.“ Reckwitz 2000, S. 45. Zwar bezieht sich der Autor in diesem Zusammenhang auf die „vier theoretischen Revolutionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts“ (Phänomenologie und Hermeneutik, Strukturalismus und Semiotik, Lebensform- und Sprachspieltheorie, Pragmatismus und Symbolismus), die den maßgeblichen Hintergrund für den „cultural turn“ bilden. Unbeachtet bleibt allerdings die nicht nur sozialphilosophisch entscheidende Frage, warum „die modernen sozialwissenschaftlichen Kulturtheorien nicht mehr auf dem konzeptuellen Boden der Philosophie des deutschen Idealismus“ stehen. Vgl. ebda., S. 21.

Einig ist sich Bourdieu mit der älteren Kritischen Theorie darin, dass eine Objektivierung des Subjektiven nur möglich ist, wenn die Vorstellungen, die sich die Akteure über ihre Praxis machen, zerstört werden. Sofern jedoch, „hier wie anderswo, die Phänomene im Dienste der Phänomene“<sup>782</sup> stehen, bedarf es ebenso eines Bruchs mit den eigenen Objektivierungen, die als theoretische Produkte einer anderen Logik folgen als die „auf dem Prinzip der logischen Einsparung“ beruhenden „Produkte der Praxis“<sup>783</sup>. Zwar verweist Bourdieu in praxistheoretischer Hinsicht auf ein „Bezugssystem dritter Ordnung, von dem aus sich die Einheit sowohl der Praxis und der Vorstellungen, [...] wie auch der objektiven Struktur des Relationssystems, innerhalb dessen sich diese Praxis vollzieht, zu erkennen gibt“<sup>784</sup>. Und er besteht geradezu darauf, dass die „Frage der Beziehung zwischen diesen beiden Beziehungstypen“<sup>785</sup> in die eigene Objektivierungsarbeit einzubeziehen ist, um nicht in subjektivistische oder objektivistische Verkürzungen zu verfallen beziehungsweise unmerklich vom Modell zur Realität überzugehen. Allerdings handelt es sich hierbei nicht um ein orthodoxes Konzept, das vergleichbar einem falsch verstandenen dialektischen Dreiklang<sup>786</sup> auf unterschiedliche soziale Phänomene und Gegenstände einfach anzuwenden wäre. Das Selbstverständnis der Praxeologie als *anthropologie réflexive* bemisst sich vielmehr an der wohl nur mit dem Erhalt einer gewissen Naivität und Skepsis zu gewinnenden Einsicht, dass die Praxis nicht in ihrem Begriff bereits aufgeht, sondern das Nichtidentische und Widerständige bleibt.<sup>787</sup> Doch während das Nicht-

---

782 Vgl. Bourdieu 1994, S. 15.

783 Vgl. dazu Bourdieu 1993, S. 157.

784 Vgl. Bourdieu 1994, S. 38.

785 Vgl. ebda., S. 39.

786 Gemeint ist die mechanische Aneinanderreihung von These, Antithese und Synthese. Vgl. dazu Anm. 89 weiter oben.

787 Es verwundert daher kaum, dass der praxeologische Ansatz nicht frei ist „von Widersprüchen, Lücken, Spannungen, Rätseln und ungelösten Fragen“. Vgl. dazu Wacquant 1996 a, S. 14.

identische und Widerständige bei Adorno auf seinen nur negativ bestimmbareren Begriff gebracht wird, kommt es Bourdieu darauf an, „nicht nur die Grenzen des Denkens und der Macht des Denkens zu reflektieren, sondern auch seine Voraussetzungen“<sup>788</sup>. So einig sich Kritische Theorie und Praxeologie darin sind, Theoriebildung als Herrschaftskritik zu begreifen, so unterschiedlich sind die Konsequenzen: auf der einen Seite die radikalisierte „Abkehr vom Ziel theoretischer Erkenntnis“<sup>789</sup>; auf der anderen Seite das Bemühen um eine „materialistische Theorie [...], die vom Idealismus die ‚tätige Seite‘ der praktischen Erkenntnis übernimmt“<sup>790</sup>. Angesichts dieser Konstellation entsteht zumindest der Eindruck, als würden Philosophie und Praxeologie in vertauschten Rollen agieren. Doch jenseits vermeintlicher Zuständigkeiten und angenommener Disziplinengrenzen stimmen beide Zugangsweisen letztlich darin überein, dass sie das ungeklärte Verhältnis von Geltung und Genesis zu ihrem jeweiligen Gegenstand machen.<sup>791</sup>

Das zeitliche Verhältnis von Geltung und Genesis bleibt also bestimmt durch den gegensätzlichen Zusammenhang von Konstitution

---

788 Vgl. Bourdieu 2001, S. 9.

789 So Habermas im Blick auf das Spätwerk Adornos. Vgl. Habermas 1988, S. 516.

790 Vgl. Bourdieu 2001, S. 175. „Zur Rechtfertigung eines Unterfangens, das einen Zugang zu Wahrheiten zu erhoffen hofft“, bezieht sich der Autor unter anderem auf die „Zerstörung jener Illusionen, die die philosophische Tradition produziert und reproduziert“. Vgl. ebda., S. 7. Und ein geradezu praktisch-subversiver Impuls bewegt den Soziologen, wenn er die unakademischen Waffen der Kritik in Erinnerung ruft – „Ironie, Pasticcio oder Parodie“ –, um „gegen die symbolische Gewalt, die so oft im Namen der Philosophie ausgeübt wird“, zu opponieren. Vgl. ebda., S. 8.

791 Zur Dialektik von Geltung und Genesis sowie ihre arbeitsteilige Behandlung in Philosophie und Soziologie siehe weiter oben Anm. 511 und Anm. 512.

und Geschichte.<sup>792</sup> Da dieser Zusammenhang auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen zum Ausdruck kommt, variiert zugleich das Verständnis seiner jeweiligen Bedeutung. Dementsprechend spricht etwa Norbert Elias vom „Fetischcharakter des Zeitbegriffs“, sofern „der ‚Zeit‘ selbst Eigenschaften jener Prozesse“ zugeschrieben werden, „deren Wandlungsaspekte dieser Begriff symbolisch repräsentiert“<sup>793</sup>. Das Vermögen, „das, was in einer kontinuierlichen Geschehensabfolge ‚früher‘ und was ‚später‘, was ‚vorher‘ und was ‚nachher‘ geschieht, zusammen ins Auge zu fassen und dadurch miteinander zu verknüpfen“<sup>794</sup>, wäre demnach nicht der Zeit selbst, sondern „der menschlichen Tätigkeit des Synchronisierens“<sup>795</sup> zuzusprechen. Die Entzauberung des ‚Fetischcharakters der Zeit‘ erfolgt bei Elias somit im Rekurs auf „Rolle des Menschen“ beziehungsweise dessen „Fähigkeit zur Zusammenschau des Nacheinander“<sup>796</sup>. Historisch wird diese Auffassung durch zahlreiche Hinweise auf die sozialen Bedingungen des Zeitbestimmens unterlegt, die ihrerseits einem beständigen Wandel unterliegen und folglich verschiedenartige Zeitverständnisse hervorbringen – vereinfacht gesagt: von der wiederkehrenden Beobachtung der Sonnenbahn zur Bestimmung des richtigen Zeitpunkts für Aussaat und

---

792 Man muss hierfür nicht auf Hegel verweisen. Man denke nur an die Ausführungen zum Erinnerungs- und Vorhersehungsvermögen bei Kant, die bei diesem Autor durchaus als Indiz für den geschichtlichen Ursprung der Kategorien anzusehen sind, sofern das subjektive Zeiterleben hier zum Maßstab genommen wird. Vgl. Kant 1981 f, A/B 92.

793 Vgl. Elias 2004, S. 95. Siehe dazu auch ebda., S. 149-150.

794 Vgl. ebda., S. 96.

795 Vgl. ebda., S. 95. An gleicher Stelle verwendet der Autor den Begriff des „„Zeitens““, um den Tätigkeitsaspekt des Zeitbestimmens zu betonen. Vgl. ebda.

796 Vgl. ebda., S. 97. An anderer Stelle heißt es: „Es sind stets die Lebenden des Augenblicks, auf die bezogen Ereignisse den Charakter einer Vergangenheit, einer Gegenwart oder Zukunft haben.“ Ebda., S. 102.

Ernte in agrarischen Gesellschaften<sup>797</sup> bis zur linearen Zeitordnung und der ihr angemessenen „Selbstregulierung im Sinne der ‚Zeit‘, der man fast überall in Gesellschaften einer späteren Stufe begegnet“<sup>798</sup>. Als gemeinsamer Bezugspunkt für den beschriebenen Wandel in den sozialen Organisations- und Repräsentationsformen zeitlicher Geschehnisse gilt dem Autor das *geistige Vermögen*, sich zusammen vorzustellen, was nicht zusammen geschieht:

„Zeitbestimmen beruht demnach auf der Fähigkeit von Menschen, zwei oder mehr verschiedene Sequenzen kontinuierlicher Veränderungen miteinander zu verknüpfen, von denen eine als Zeitmaßstab für die andere(n) dient. Es ist eine Leistung der *intellektuellen Synthese*, die alles andere als einfach ist.“<sup>799</sup>

Die Geltungsfrage, so könnte man diesen Gedanken aufnehmen, bleibt bei Elias gebunden an das geistige Vermögen, „sequenzbezogene Synthesen“<sup>800</sup> zwischen einzelnen Geschehensabläufen herzustellen. Das Konstitutionsproblem wird dadurch zwar in seiner historischen Dimension begreifbar, nicht jedoch gelöst, da Zeitbestimmungen weder als

---

797 Vgl. dazu ebda., S. 114-115.

798 Vgl. ebda., S. 186.

799 Vgl. ebda., S. 93 (Hervorhebung F.B.). Dies gilt laut Elias auch „für Zeitbegriffe, die das Erlebnis des Geschehensflusses“ stärker betonen und ebenfalls bereits zwischen „dem, was ‚heute‘, was ‚gestern‘ oder was ‚morgen‘ ist“ unterscheiden. Vgl. ebda., S. 105.

800 Vgl. ebda., S. 104. Ähnlich wie bei Cassirer, handelt es sich bei diesem Vermögen um eine Aktivität des Bewusstseins, die Elias – neben „den vier Dimensionen von Raum und Zeit“ – als „fünfte Dimension des Universums“ kennzeichnet: Gemeint ist hier „die Dimension des Erlebens, des Bewußtseins, der Erfahrung, oder wie immer man es ausdrücken will. Alles, was in der Reichweite von Menschen geschieht, wird nur erlebbar und repräsentierbar durch menschengeschaffene Symbole, bedarf gleichsam der Bestimmung nicht nur durch vier, sondern durch fünf Koordinaten“. Vgl. ebda., S. 105.

soziale Tatbestände im Sinne Durkheims<sup>801</sup> zu verstehen sind noch in der Logik ihrer historischen Entwicklungen aufgehen. Auch die von Elias rekonstruierten Zeitbestimmungen bleiben auf eine zumindest rudimentäre Form der Anschauung verwiesen, die nicht wiederum aus zeitlichen Ableitungen und Entwicklungen deduzierbar ist.<sup>802</sup> Oder anders gesagt: die Konstitution historischer Vermittlungen ist nicht schon identisch mit den historischen Vermittlungen ihrer Konstitution.

Demgegenüber entwickelt die Praxistheorie ihr Zeitverständnis nicht mehr im Hinblick auf das von Elias im historischen Längsschnitt untersuchte Vermögen des Zeitbestimmens als geistig bestimmte Form der Verknüpfung von Ereignissen. An die Stelle ‚intellektueller Syntheseleistungen‘, die Elias im Sinn hat, um nachzuvollziehen, „wie die Ereignisse ‚in der Zeit‘ zusammenhängen“<sup>803</sup>, treten bei Bourdieu die komplexen „Eigenschaften“ sozialer Praktiken und Strukturen, die „in der Zeit“ hervorgebracht werden und „ihren Sinn (und ihre Richtung)

---

801 Siehe dazu weiter oben Anm. 505.

802 Während bei Cassirer Raum und Zeit im Symbolisierungsprozess allmählich Gestalt gewinnen, sofern sie an ‚Erleben‘, ‚Erfahrung‘ und ‚Bewusstsein‘ gebunden sind, setzt Elias sie als unbestimmt gegeben voraus: „Doch ist der erkenntnistheoretische Status von erfahrungsbezogenen Begriffen, die – wie etwa ‚Vergangenheit‘, ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘ – diese fünfte, spezifisch menschliche Dimension repräsentieren, bis heute noch ungesichert.“ Elias 2004, S. 105. Im Vordergrund steht die Frage ihrer Entwicklung und Veränderung; die Frage nach ihrer Geltung erscheint demgegenüber sekundär und berührt laut Elias einen so „umfangreichen Kreis von Fragen, die hier nicht alle aufgegriffen werden können“. Vgl. ebda., S. 123.

803 Vgl. ebda., S. 123. Folgt man dem Autor, so bedurfte es „einer überaus langwierigen und mühsamen Denkanstrengung [...], um auf dem Wege zu einer breiteren, die lange Reihe von Synthesen unserer Vorfahren überspannenden Synthese so weit zu kommen, wie wir heute sind“ Vgl. ebda.

erst von der Zeit<sup>804</sup> erhalten. Nach praxeologischem Verständnis beziehen sich die hier angesprochenen Referenzen – ‚in der Zeit‘ und ‚von der Zeit‘ – gerade nicht auf die philosophische Unterscheidung einer immanenten beziehungsweise transzendenten Zeitlichkeit<sup>805</sup>. Der soziale Umgang mit Zeit wird vielmehr von einem praktisch ausgebildeten Sinn<sup>806</sup> für zeitliche Verhältnisse und Strukturen bestimmt, ohne allerdings in einem kausalen Sinne festgelegt zu sein. Soziale Zeit-Praktiken orientieren sich zuvörderst an praktischen Erfordernissen, die mit theoretischen Handlungs- beziehungsweise linearen Zeitmodellen nur unzureichend erfasst werden, zumal ihnen eine gewisse Unvorhersehbarkeit eigen ist. Sie „entfalten sich nicht nur *in der Zeit*, sie

---

804 Vgl. Bourdieu 1993, S. 180.

805 Nur verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die von Husserl herausgestellten Fähigkeiten des Bewusstseins, Vorhergehendes („Nicht-mehr“) zu vergegenwärtigen („Retention“) beziehungsweise Kommendes („Noch-nicht“) zu antizipieren („Protention“). Vgl. ‚Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins‘ Husserl 1965. Zur Bedeutung des zeitlichen Bewusstseins für die Präganzbildung im Prozess der Symbolgestaltung bei Cassirer siehe Anm. 248 und Anm. 356 weiter oben. Bourdieu, der bereits in den 1950er Jahren eine Dissertation über ‚Die Zeitstrukturen des Gefühlslebens‘ bei Georges Canguilhem angemeldet hatte, die unter anderem eine Auseinandersetzung mit Husserls phänomenologischer Zeiterfahrung beinhalten sollte, beschäftigt sich in seinen ethnologischen und soziologischen Studien wiederholt mit der Frage nach den sozialen Wirkungen zeitlicher Praktiken und Phänomene. Vgl. dazu etwa Bourdieu 1976, S. 378-388; 1982, S. 195-209; 1988, S. 158-179; 1993, S. 180-204; 2001, S. 265-315.

806 „Die Ausprägung des Zeithabitus ist von den in den verschiedenen Kulturen sehr unterschiedlichen Zeitnormen abhängig, die zugleich durch die Vermittlung des *praktischen Zeitsinns* nachhaltige Wirkungen auf die Sozialformen haben.“ Gebauer/Wulf 1993, S. 294-294 (Hervorhebung F.B.).

spielen zugleich *mit* der Zeit<sup>807</sup>. Bourdieu kennzeichnet dieses doppelte Verhältnis zwischen den jeweils vorherrschenden gesellschaftlichen Zeitstrukturen einerseits und den hierauf bezogenen habituellen Zeit-Schemata andererseits, die im Empfinden, Wahrnehmen, Urteilen und Verhalten der sozialen Akteure praktisch wirksam werden, als „zwei Existenzweisen der Geschichte“<sup>808</sup>, die ihrerseits fortlaufend erzeugt und über temporale Strategien beeinflusst wird:

„Die Zeit ist eben keineswegs eine transzendente Bedingung a priori von Geschichtlichkeit, sondern sie ist das, was das praktische Tun in eben dem Akt produziert, durch den es sich selbst produziert. Weil die Praxis das Produkt eines Habitus ist, der selber das Produkt der Inkorporierung der immanenten Regularitäten und Tendenzen der Welt ist, enthält sie in sich selber eine Antizipation dieser Tendenzen und Regularitäten, das heißt einen nicht-thetischen Bezug auf eine in der Unmittelbarkeit der Gegenwart angelegte Zukunft. Die Zeit erzeugt sich in eben dieser Ausführung einer Potentialität, die per definitionem die Vergegenwärtigung von etwas Nicht-Aktuellem und Entgegenwärtigung von etwas Aktuellem ist, also eben das, was der common sense als das ‚Vergehen‘ von Zeit definiert.“<sup>809</sup>

In dieser Aussage wird ‚die Zeit‘ vollständig auf die ‚sinnlich menschliche Tätigkeit‘ zurückgeführt. ‚In der Zeit‘ und ‚von der Zeit‘ beschreiben die zwei Seiten einer Medaille. Während bei Elias die Tätigkeit des Zeitbestimmens noch als ‚geistige Syntheseleistung‘ gefasst wird, die „zusammensieht, was nicht zusammen geschieht“<sup>810</sup>, aktuali-

---

807 Vgl. dazu Schmidt 2012, S. 53 (Hervorhebung im Original). Zu den Eigenheiten und Unschärfen der ‚praktischen Logik‘ siehe weiter oben Anm. 590 und Anm. 689.

808 Vgl. Bourdieu 1996 a, S. 171 (im Original hervorgehoben). Siehe dazu auch die Unterscheidung zwischen der „Objektivität erster Ordnung“ sowie der „Objektivität zweiter Ordnung“ weiter oben Anm. 541.

809 Bourdieu 1996 a, S. 172.

810 So die Kennzeichnung der Gedächtnisvorstellungen bei Elias 2004, S. 96.

sieren sich die zeitlichen Dimensionen des Vergangenen und Zukünftigen bei Bourdieu in der Gegenwart, das heißt genauer: in der sozialen Praxis:

„In dem Maße, wie die praktische Tätigkeit Sinn hat, sinnvoll ist, vernünftig, das heißt von einem Habitus hervorgebracht wird, der an die immanenten Tendenzen des Feldes angepaßt ist, transzendiert sie die unmittelbare Gegenwart durch die praktische Mobilisierung der Vergangenheit und die praktische Antizipation der in der Gegenwart im Zustand der objektiven Potentialität angelegten Zukunft. Weil er einen praktischen Verweis auf die mit der Gegenwart, deren Produkt er ist, implizierte Zukunft impliziert, verzeitlicht sich der Habitus in eben dem Akt, über den er sich verwirklicht.“<sup>811</sup>

Man kann diese Passage gwissermaßen als Kondensat des praxeologischen Zeitverständnisses lesen. Deutlich wird nunmehr, wie Praktiken dauernde Zeiteffekte hervorbringen, die an eben diese Praktiken gebunden sind, weshalb sie auch nicht aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters angemessen rekonstruiert werden können. Denn während die Praxis „in der Zeit“ abrollt, wobei „ihr Rhythmus, ihr Tempo und vor allem ihre Richtung [...] für sie sinnbildend“<sup>812</sup> ist, bietet sich dem reflektierenden Betrachter die Möglichkeit, die für die jeweilige Tätigkeit maßgeblichen Zeitbezüge auszublenden beziehungsweise „zu ignorieren und damit die Praxis zu entzeitlichen“<sup>813</sup>. Erst aus

---

811 Bourdieu 1996 a, S. 172.

812 Vgl. Bourdieu 1993, S. 149. Zur Verdeutlichung wählt Bourdieu ein schon von Husserl verwendetes Beispiel: „[W]ie bei der Musik nimmt jede Manipulierung dieser Struktur, und sei es bloß eine Veränderung der Tempi in Richtung auf Allegro oder Andante, eine Entstrukturierung an ihr vor, die nicht auf den Effekt einer simplen Änderung der Bezugssache zurückgeführt werden kann.“ Vgl. ebda. Zu Bergsons Kennzeichnung der ‚Dauer‘ am Beispiel des Wechselverhältnisses zwischen Thema und Tönen in der Musik siehe weiter oben Anm. 50 im ersten Teil der Arbeit.

813 Vgl. ebda.

sicherer Distanz lassen sich einzelne Sequenzen isolieren oder bestimmte Abläufe zusammenziehen, die im Zuge ihrer Hervorbringung einem eigenen ‚Tempo‘ folgen, das an den praktischen Dringlichkeiten ihrer Ausführung orientiert ist und nicht an den theoretischen Modellen ihrer Erklärung. Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang, wenn in der zwanglosen Rück- oder Überschau die für das praktische Verständnis maßgebliche Richtung zeitlicher Abläufe umgekehrt wird, indem etwa aus dem Ergebnis einer Tätigkeit Rückschlüsse auf vermeintlich zugrunde liegende Absichten oder angestrebte Ziele abgeleitet werden. Auch für diesen Fall wird unterstellt, dass der praktische Sinn für zeitliche Abläufe dem Modell seiner Rekonstruktion entspricht, Praktiken also – ähnlich wie Handlungen<sup>814</sup> – durch kausale Bezüge und kohärente Zusammenhänge bestimmt sind. Dem hält Bourdieu entgegen, dass die temporalen Strategien sozialer Akteure weder willkürlich ausfallen noch systematisch geplant sind, sondern im Zuge ihrer praktischen Ausbildung und Anwendung schließlich zu jener „automatischen Sicherheit“ führen, die es erlaubt, „augenblicklich auf alle möglichen ungewissen Situationen und Mehrdeutigkeiten der Praxis zu reagieren“<sup>815</sup>.

Doch so sicher die temporalen Strategien in ihrer praktischen Anwendung ausfallen mögen, so unvollkommen bleiben die Versuche ihrer theoretischen Erklärung. Am Beispiel des Gabentauschs bei den Kabylen verdeutlicht Bourdieu die praktische Bedeutung des sozialen Zeitgebrauchs:

„Alles hängt hier von der Wahl des rechten Augenblicks ab, ist eine Frage des wie. Dieselbe Aussage, Geste oder Handlung, ob man schenkt oder gegen-schenkt, herausfordert oder pariert, einlädt oder annimmt, kann je nach dem Zeitpunkt, also je nachdem, ob sie zur rechten Zeit oder zur Unzeit erfolgt, gelegen oder ungelegen kommt, völlig verschiedenen Sinn haben. Das liegt daran,

---

814 Zur Kritik an den verschiedenartigen Typen der Handlungserklärung siehe weiter oben Anm. 569.

815 Vgl. Bourdieu 1993, S. 191.

daß die Zeit, die, wie es heißt, zwischen Gabe und Gegengabe liegt, den von der Gemeinschaft geförderten und gebilligten Selbstbetrug ermöglicht, der Voraussetzung dafür ist, daß der Austausch klappt.“<sup>816</sup>

Der ‚von der Gemeinschaft‘ geforderte und geförderte ‚Selbstbetrug‘ verweist auf eine – für das praktische Gelingen sozialer Spiele – notwendige Illusion, die darin besteht, dass einzelne Aktivitäten, wie das Schenken, Annehmen und Erwidern, in der Regel so ausgeführt werden, als wenn die damit verbundenen sozialen Erwartungen und Wirkungen, insbesondere der Wertschätzung oder Missbilligung, ausgeblendet wären und keinen direkten Bezug zu den Handlungen selbst besäßen:

„Alles spielt sich so ab, als ob die Strategien, und vor allem solche, bei denen mit dem *Tempo* des Handelns oder, in der Interaktion, mit der *Pause* zwischen Handlungen gespielt wird, darauf ausgerichtet wären, für sich selbst und den anderen einen Schleier über die Wahrheit der Praxis zu breiten, den der Ethnologe schon dadurch brutal wegreißt, daß er Praktiken, die nur zur rechten Zeit und in der Zeit ausgeführt werden können, durch gegeneinander auswechselbare Bestandteile einer umkehrbaren Folge ersetzt.“<sup>817</sup>

Indem also die sozialen Mechanismen des Zeitgebrauchs aufgedeckt werden und „die objektive Wahrheit des Spiels“<sup>818</sup> ans Licht gebracht

---

816 Ebda., S. 193-194 (im Original teilweise hervorgehoben).

817 Ebda., S. 194 (Hervorhebungen im Original). Auch in scheinbar selbstlosen Aussagen wie: „Das wäre doch nicht nötig gewesen!“ oder „Das ist ja viel zu viel für mich!“, wird der soziale ‚Schleier‘, der über der ‚Wahrheit der Praxis‘ liegt, nicht etwa aufgedeckt, sondern eher noch verstärkt. Zu einer Aufdeckung käme es erst, wenn Gabe und Gegengabe als Maßstab und Ausdruck sozialer Anerkennungsverhältnisse transparent gemacht würden, wie es mitunter geschieht, wenn stillschweigende Erwartungen enttäuscht werden und in offenen Konflikten münden.

818 Vgl. ebda.

wird, kommt es zum unvermeidlichen Bruch zwischen der – wie es zuvor hieß – „Sicht der im Objekt befangenen Akteure“ und der „Sicht, von der aus diese Sicht ins Auge zu fassen ist“<sup>819</sup>. So unvermeidlich dieser Bruch ist, um die Objektivierung der zu objektivierenden Interessen zu ermöglichen, so wichtig ist es allerdings auch, das objektivierende Interesse selbst zu objektivieren, indem die eigenen sozialen Bedingtheiten und Befangenheiten – im Sinne einer „Soziologie der Soziologie und des Soziologen“<sup>820</sup> – aufgespürt werden. Zu den aufzuklärenden „blinden Flecken“<sup>821</sup> zählt der Autor die für die soziologische Objektivierungsarbeit unerlässliche Strategie, „der eigenen ‚Wahrheit‘ beim Sagen der Wahrheit über das Spiel zum Sieg und damit zum Sieg im Spiel [der Wissenschaft; F.B.] zu verhelfen“<sup>822</sup>. Erst wenn diese soziale Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Wahrheitsfindung selbst zum Gegenstand gemacht sowie das eigene Objektivierungsinteresse offen gelegt und suspendiert wird, eröffnet sich eine „umfassende Sicht“<sup>823</sup> auch auf das eigene Spiel, das man als solches nur wahrnehmen kann, wenn man aus ihm heraustritt.

Aus praxeologischer Sicht verändert sich damit der Fokus: an die Stelle epistemologischer Einsichten und ‚objektiver Wahrheiten‘ treten unterschiedliche Wahrheits- beziehungsweise Machtspiele, denen verschiedenartige Logiken des Sozialen zugrunde liegen. Für die Frage nach den sozialen Mechanismen des Zeitgebrauchs bedeutet dies, dass diese nicht schon für sich gültig sind, sondern erst verständlich werden,

---

819 Siehe dazu weiter oben Anm. 749.

820 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 294.

821 Vgl. ebda.

822 Vgl. ebda.

823 Vgl. ebda. Die hier angedeutete Wechselwirkung zwischen Inklusion und Distanz ist dem Glaube an die Bedeutung und Sinnhaftigkeit wissenschaftlicher (Macht-)Spiele geschuldet, deren – implizite und explizite – soziale Regeln anerkannt werden müssen, um sie objektivieren zu können. Zur „teilnehmenden Objektivierung“ als „Gipfel der soziologischen Kunst“ siehe weiter oben Anm. 752.

wenn sie in Relation zu konkurrierenden Zeit-Praktiken und Zeit-Verhältnissen gesehen werden.<sup>824</sup> Denn auch wenn der „Objektivismus die Objektivität“<sup>825</sup> verfehlen muss, sofern er von substantiellen Annahmen und Begriffen ausgeht, ist es umgekehrt gleichwohl möglich, unterschiedliche Objektivationen des Sozialen miteinander ins Verhältnis zu setzen, um zu einer Vorstellung des Wirklichen zu gelangen, dessen Heterogenität und Vielfalt „zur unbestreitbarsten Form der Objektivität“<sup>826</sup> gehört.

Besonders augenfällig werden die Unterschiede im sozialen Zeitgebrauch, die laut Bourdieu immer „mit der Ausübung von Macht auf die Zeit anderer“<sup>827</sup> verbunden sind, wenn kulturell differente Strukturen und Zeitdispositionen aufeinander treffen. Bereits in seinen ethnologischen Studien zur kabyliischen Gesellschaft zeigt Bourdieu, wie im

---

824 In diesem Sinne bemerkt Bourdieu im Hinblick auf die ‚Soziologie der symbolischen Formen‘: „Nichts wäre in der Tat irriger als die Annahme, die symbolischen Handlungen (bzw. deren symbolischer Aspekt) bedeuteten nichts außer sich selbst: Sie verleihen stets der sozialen Stellung Ausdruck, und zwar gemäß einer Logik, die eben die der Sozialstruktur selbst ist, d. h. die der Unterscheidung.“ Bourdieu 1994, S. 62.

825 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 203.

826 Vgl. ebda. Offen bleibt in diesem Zusammenhang freilich, ob es im Sinne von Cassirer einen „Standpunkt“ gibt, „der über all diesen Formen und der doch andererseits nicht schlechthin jenseits von ihnen liegt“. Siehe dazu weiter oben Anm. 247. Anzumerken ist, dass die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ an der *systemischen Forderung* einer „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der einen logischen Form“ festhält – siehe dazu weiter oben Anm. 490 –, wogegen die soziologische Objektivierungsarbeit als *Kritik* symbolischer Formen der Gewalt zu verstehen ist, die nicht zuletzt „in den Bahnen rationaler Kommunikation“ wirksam werden und der Logik einer „Monopolisierung des Universellen“ folgen. Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 106-107 (im Original teilweise hervorgehoben).

827 Vgl. Bourdieu 2001, S. 293.

Zuge der Verallgemeinerung des Geldverkehrs traditionelle – vor allem symbolisch ausgeübte – Herrschaftspraktiken allmählich einer ökonomisch-rationalen Logik angeglichen werden. Aufschlussreich sind diese Untersuchungen deshalb, weil in der Konfrontation vormoderne und kapitalistischer Praktiken die interessengebundenen Fiktionen unterschiedlicher Handlungslogiken deutlich werden, die trotz aller offensichtlichen Gegensätze gleichwohl darin übereinstimmen, dass sie „die Reproduktion der konformen Habitusformen gewährleisten“<sup>828</sup>. So ist für den kabyllischen Zeitsinn etwa eine ausgeprägte Gegenwartsorientierung kennzeichnend, die durch überlieferte Erfahrungen stabilisiert wird, wogegen die planende Voraussicht auf künftige Ereignisse, sofern diese über bereits gegebene Möglichkeiten hinausweisen, abgelehnt wird:

„Nichts ist der vorkapitalistischen Ökonomie in der Tat fremder als die Vorstellung der Zukunft als eines Feldes von Möglichkeiten, das dem Kalkül zur Erkundung und Beherrschung vorgegeben ist. [...] [D]as ökonomische Handeln orientiert sich vielmehr an einem in der Erfahrung direkt faßbaren oder durch die eine Tradition ausmachenden akkumulierten Erfahrungen begründeten ‚Zukünftigen‘“.<sup>829</sup>

Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Bourdieu, wie beispielsweise die Aufwendungen für landwirtschaftliche oder häusliche Gerätschaften aus Sicht der Betroffenen nicht unter Rentabilitätsgesichtspunkten – als Investition in eine vermeintlich bessere Zukunft – vorgenommen werden, sondern um im Vergleich mit anderen bestehen zu können, das heißt aus Stolz und Ehrgefühl. Während aus unternehmerischer Sicht Kapitalinvestitionen in der Regel vorausblickend erfolgen, um etwa neue Handlungsspielräume zu öffnen, orientieren sich die algerischen Bauern an den wiederkehrenden Agrarzyklen des Kalenderjahres und den hieran gebundenen unmittelbaren Interessen. Ähnlich wie in der

---

828 Vgl. Bourdieu 1976, S. 376.

829 Vgl. ebda., S. 378.

vielfach kolportierten ‚Geschichte vom armen Fischer und erfolgreichen Unternehmer‘<sup>830</sup>, vermittelt die Bindung an das Gegebene eine direkt erfahrbare Konstanz und Güte, die der ‚Irrealität des Imaginären‘<sup>831</sup> vorgezogen wird. Die Orientierung an greifbaren Gegenständen mit ihren fassbaren Qualitäten findet ihren Ausdruck unter anderem in dem verbreiteten Misstrauen gegenüber dem Geld als allgemeinem Zahlungsmittel:

„Während das getauschte Objekt seinen möglichen Gebrauch, der ebenso wie Gewicht, Farbe oder Geruch ihm eingeschrieben ist, der unmittelbaren Anschauung preisgibt, geht vom Geld, dem indirekten Gut schlechthin, keine direkte Befriedigung aus [...]. Mit dem Papiergeld hat man nicht mehr die Dinge, sondern die Zeichen ihrer Zeichen in der Hand: ‚Ein Produkt‘, so heißt es, ‚ist mehr wert als seine Entsprechung (in Geld)‘; ‚erwirbt lieber Produkte als Geld‘. Als ein Mittel, das irgendwo, von irgendwem, zu irgendeinem Handel benutzt wird, ermöglicht das Geld, ‚das zu nichts taugt, um für alles zu taugen‘, in erster Linie die Voraussage einer unbestimmten Verwendung und die Quantifizierung der unendlichen Verwendungszwecke, deren Virtualität in ihm beschlossen liegt; es erlaubt also eine richtige Buchhaltung der Erwartungen.“<sup>832</sup>

Das Geld erscheint hier nicht nur als – wie Marx sich ausdrückt – ‚der an einer Ware festhaftende Reflex der Beziehungen aller anderen Waren‘<sup>833</sup>, sondern es gilt als Versprechen auf die Zukunft überhaupt. Auch wenn sein Besitz die Befriedigung von Bedürfnissen und Wünschen in Aussicht stellt, ist ‚[e]ine Entschädigung in Geld für den Fel-lachen sinnlos, denn er wird es sogleich wieder ausgeben‘<sup>834</sup>. Schon

---

830 Die wohl bekannteste Version dieser Geschichte trägt die Überschrift: ‚Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral‘; vgl. dazu Böll 1963.

831 Vgl. Bourdieu 1976, S. 380.

832 Vgl. ebda., S. 380-381.

833 Vgl. Marx 1975, S. 105.

834 Bourdieu zitiert hier den französischen Politiker Maurice Violette, dem Mitinitiator des ‚Projet Blum-Violette‘ aus dem Jahr 1936, das vorsah,

die Verfügung über Geldmittel verlangt vom Besitzer, künftige Verwendungszwecke kalkulatorisch abzuwägen und in eine „vernünftige“ Reihenfolge zu bringen, bei der erwartbare Kosten und Aufwendungen vorausschauend miteinander ins Verhältnis gesetzt werden. Demgegenüber heftet sich das praktische Interesse der Kabylen stärker an die anschaulichen Gebrauchsqualitäten der zu tausenden Objekte – gemäß der „Fabel vom Fellachen, der mitten in der Wüste, und neben sich den prall mit Goldstücken gefüllten Schafspelz, den er gerade gefunden hatte, umkam“<sup>835</sup>. Jeder Wechsel auf die Zukunft – die nach Vorstellung der algerischen Bauern außerhalb ihrer Einflussmöglichkeiten verbleibt und „von einer gänzlich anderen Logik beherrscht wird, [...] deren zentrale Eigentümlichkeit es ist, nicht eintreten zu brauchen“<sup>836</sup> –, erscheint schon deshalb mit einem Makel behaftet, weil er die „Großzügigkeit Gottes“<sup>837</sup> strapaziert. Dementsprechend kommt Bourdieu zu dem Schluss:

„Von allen durch die Kolonialisierung eingeführten ökonomischen Institutionen und Techniken ist ohne allen Zweifel der Logik der vorkapitalistischen Wirtschaftsform am fremdesten der Kredit, der den Bezug auf eine kraft eines geschriebenen Vertrages definierte und von einem umfassenden Sanktionssystem

---

einer begrenzten Zahl von Algeriern unter bestimmten Voraussetzungen den Franzosen gleichgestellte Bürgerrechte zu übertragen. Vgl. Bourdieu 1976, S. 383.

835 Vgl. ebda., S. 381-382. An anderer Stelle zieht der Autor daraus den Schluss, „daß die Theorie der eigentlich ökonomischen Handlungen nur einen besonderen Fall innerhalb einer allgemeinen Theorie der Ökonomie von Handlungen darstellt“. Vgl. ebda., S. 345.

836 Vgl. ebda., S. 386.

837 Vgl. ebda. Der Autor bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das traditionelle Verbot des Zählens in der Öffentlichkeit als Ausdruck für eine allzu große Sorge um die eigene Zukunft.

tem garantierte abstrakte Zukunft voraussetzt, die zudem, mit dem Begriff des Interesses, den berechenbaren Wert der Zeit zur Geltung bringt.“<sup>838</sup>

Im Unterschied dazu erfolgt die Kreditvergabe bei den Kabylen im guten Vertrauen auf die Redlichkeit sowie das Ehrgefühl der beteiligten Personen:

„Da nur zwischen Personen, die sich kennen, Vereinbarungen getroffen werden können, also zwischen Verwandten, Freunden oder Verschwägerten, wird die Zukunft der Verbindung in der Gegenwart selbst gewährleistet.“<sup>839</sup>

An Beispielen wie diesen zeigt sich, wie verkürzt und oberflächlich es wäre, würde man nur von einer sozial-homogenen Zeitdimension ausgehen. Trotzdem zählt die Reduktion komplexer Zeitstrukturen und – praktiken auf lineare Abfolgen und Modelle zum gewöhnlichen Repertoire (sozial-)wissenschaftlicher Forschung. Bourdieu verweist in diesem Zusammenhang wiederholt auf einen typischen „Theoretisierungseffekt“<sup>840</sup>, wonach zeitliche Abläufe, die augenblicklich und in der „Hitze des Gefechts“ hervorgebracht werden, künstlich synchronisiert und im logisch-widerspruchsfreien Sinn vereinheitlicht werden. Im Unterschied dazu ist die soziale Praxis selbst ein Beispiel dafür, wie vergangene, gegenwärtige und vorweggenommene Zeitbezüge, die *in actu* hergestellt werden und dementsprechend heterogen ausfallen, sich überlagern, vermischen, abwechseln, ausschließen etc. Man muss, um diesen Zusammenhang erkennen zu können, nicht unbedingt auf interkulturell differente Formen des sozialen Zeitgebrauchs verweisen. Da jede soziale Praxis spezifische Zeitbezüge herstellt und dabei im Voll-

---

838 Vgl. ebda., S. 384.

839 Vgl. ebda., S. 385. Schulden wirken damit wie eine moralische Waffe, die im Falle ihrer peniblen Einforderung ebenso sticht wie im Falle ihrer großzügigen Erlassung. Zur anthropologischen Bedeutung von Schulden in der Geschichte der Ökonomie vgl. Graeber 2011.

840 Vgl. Bourdieu 1993 a, 157.

zug selbst sowohl Vergangenes aktualisiert als auch Zukünftiges präformiert, gehören ungleiche Formen des Umgangs mit Zeit auch innerhalb einer Kultur zur Normalität. „Das Verhältnis von Habitus und Feld“ charakterisiert Bourdieu demgemäß als „zwei Existenzweisen der Geschichte“.<sup>841</sup> Das bedeutet, dass zum einen der Habitus selbst in seiner Zeitlichkeit zu verstehen ist, sofern frühere Erfahrungen in ihm präsent sind,

„[...] die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstantheit der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und explizite Normen zu gewährleisten suchen“.<sup>842</sup>

Die körperlichen Dispositionen und habituellen Schemata sind zum anderen freilich ebenso abhängig von den „Erzeugnisse[n] der kollektiven Geschichte“<sup>843</sup>, die in sozialen Institutionen (Gesetze, Titel, Konventionen etc.) und materiellen Artefakten (Dinge, Gegenstände, räumliche Anordnungen, „Heterotopien“<sup>844</sup> etc.) vergangene Praktiken aufbewahren und fortschreiben, die dadurch wiederum der aktuellen Aneignungs- und Umdeutungspraxis zugänglich sind. Bourdieu lässt folglich keinen Zweifel daran, dass die „Erzeugnisse der kollektiven Geschichte“ erst durch ihre praktische Aneignung bedeutsam werden.<sup>845</sup>

---

841 Vgl. Bourdieu 1996 a, S. 171 (im Original zum Teil hervorgehoben).

842 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 101.

843 Vgl. ebda., S. 107.

844 Gemeint sind damit „andere Orte“ beziehungsweise „Gegenräume“. Zu diesen „lokalisierten Utopien“ zählen etwa Friedhöfe, Bibliotheken und Museen, die eigens geschaffen wurden, um den „gewohnten Lauf der Zeit“ zu verlangsamen. Vgl. dazu Foucault 2005, S. 10 und S. 16.

845 „[E]rst durch den Habitus findet die Institution ihre volle Erfüllung: der Vorzug der Einverleibung, der die Fähigkeit des Leibes ausnutzt, die performative Magie des Sozialen ernst zu nehmen, macht, daß König, Pries-

Da Habitus und Feld als „zwei Existenzweisen der Geschichte“ nicht widerspruchsfrei ineinander aufgehen, wird auch der soziale Zeitgebrauch überwiegend von Strategien bestimmt, die geeignet sind, „Macht über die Zeit“<sup>846</sup> zu gewinnen. Im Sinne dieses – für Bourdieu zentralen – Gedankens richtet sich die Macht gleichermaßen auf die „objektiven Tendenzen der sozialen Welt“ wie „auf die subjektiven Aspirationen und Hoffnungen“<sup>847</sup> der beteiligten Akteure. Der Autor erwähnt in diesem Zusammenhang unterschiedliche Zeitstrategien, die geeignet sind, das Handlungstempo etwa „durch Verzögern, Stunden, Vertagen oder Hinausschieben, Wartenlassen und Hoffnungmachen“ zu verlangsamen „oder umgekehrt durch Brüskieren, Überstürzen, Vorwegnehmen, Abkürzen, Überraschen, Zuvorkommen“<sup>848</sup> zu beschleunigen. Doch gleich welche Strategie gewählt wird oder angemessen erscheint, im ungleichen „symbolische[n] Kampf aller gegen alle“, bleibt das Moment der „Hoffnung oder Furcht, gepaart mit objektiver und subjektiver Ungewissheit über den Ausgang“<sup>849</sup>, sozial bestimmend. Es ist den einzelnen Habitus ebenso eingeschrieben wie den sozialen Institutionen, die den jeweiligen Investitionen im Wettbewerb um soziale Anerkennung und Wertschätzung zumindest einen gewissen Halt zu geben versuchen.

---

ter, Bankier menschgewordene Erbmonarchie, Kirche und menschgewordenes Finanzkapital sind.“ Bourdieu 1993 a, S. 107.

846 Vgl. Bourdieu 2001, S. 293.

847 Vgl. ebda.

848 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 196. Hier findet sich ebenso der Hinweis auf die „Kunst, ostentativ Zeit zu schenken (jemand seine Zeit widmen) oder aber zu verweigern (jemand fühlen lassen, daß er einem ‚kostbare Zeit‘ stiehlt). Vgl. ebda. An anderer Stelle heißt es dementsprechend: „Allmächtig ist, wer nicht wartet, wohl aber warten läßt.“ Bourdieu 2001, S. 293.

849 Vgl. ebda., S. 306.

Gegen all diese vergeblichen, weil das unaufhörliche Wechselspiel von Macht und Ohnmacht bestätigenden Versuche, verweist der Autor auf eine

„[...] gerne in den Bereich der Metaphysik verwiesene anthropologische Gegebenheit [...], nämlich die Kontingenz der menschlichen Existenz und vor allem ihre Endlichkeit, von der Pascal bemerkt, daß wir alles daransetzen, sie zu vergessen, obgleich sie das einzig gewisse im Leben ist, indem wir uns in die ‚Zerstreuung‘ stürzen oder in die ‚Gesellschaft‘ flüchten“.<sup>850</sup>

Dem Soziologen bleibt also nicht verborgen, dass die Gefahr einer Blickverengung auf die sozialen Mechanismen und Gebrauchsweisen der Zeit darin besteht, dass die Gesellschaft schließlich sich selbst feiert und verehrt – wie in der Durkheim zugeschriebenen Aussage: „Gott ist die Gesellschaft“.<sup>851</sup> Doch zieht Bourdieu hieraus keine metaphysische Konsequenz. Seine Kritik richtet sich vielmehr ebenso gegen die „scholastische Vernunft“ wie gegen „die Soziologie“, falls diese „in einer Art Theologie der letzten Instanz auftritt“.<sup>852</sup>

In dieser doppelten Opposition, die durch die Trennung hindurch dem Objekt sich nähert, offenbart sich erst der dialektische Charakter der Praxeologie.

---

850 Vgl. ebda., S. 307.

851 Vgl. ebda., S. 315. Bei Durkheim, der die religiösen Vorstellungen so genannter primitiver Gesellschaften als Projektionen eines Kollektivgeistes deutet, findet sich die Frage: „Wenn es [das ‚Mana‘ als Ausdruck für religiöse Mächte; F.B.] also sowohl das Symbol des Totem wie der Gesellschaft ist, bilden dann nicht Gott und die Gesellschaft eins?“ Vgl. Durkheim 2007, S. 284.

852 Vgl. Bourdieu 2001, S. 315.