

Hilmar Schäfer

# Die Instabilität der Praxis

Reproduktion und Transformation  
des Sozialen in der Praxistheorie

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Hilmar Schäfer  
Die Instabilität der Praxis



# Hilmar Schäfer

## Die Instabilität der Praxis

Reproduktion und Transformation des Sozialen  
in der Praxistheorie

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Dieses Buch ist die geringfügig überarbeitete Fassung der Dissertation,  
die am 19. April 2012 an der Europa-Universität Viadrina verteidigt wurde.  
Erstgutachter war Prof. Dr. Andreas Reckwitz.  
Die Publikation wurde durch die Europa-Universität Viadrina gefördert.

Erste Auflage 2013  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2013  
www.velbrueck-wissenschaft.de  
Druck: Hubert & Co, Göttingen  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-942393-66-9

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dieses Buch ist im Verlag Humanities Online  
([www.humanities-online.de](http://www.humanities-online.de)) als E-Book erhältlich.

# Inhalt

|       |  |     |
|-------|--|-----|
| I.    | <b>Einleitung</b> .....  | 11  |
| I.1   | Praxistheorie .....  | 13  |
| I.1.1 | Basisannahmen der Praxistheorie .....  | 16  |
| I.1.2 | Praxistheorie im Kontext von Soziologie<br>und Kulturtheorie .....                       | 24  |
| I.1.3 | Der Praxisbegriff im Kontext von »Regel«<br>und »Norm« .....                             | 27  |
| I.1.4 | Strukturbegriff und Nähe zum Poststrukturalismus ..                                      | 33  |
| I.2   | Stabilität und Instabilität der Praxis .....   | 38  |
| I.3   | Das Denken der Wiederholung .....  | 44  |
| I.3.1 | Poststrukturalistische Perspektiven .....  | 46  |
| I.3.2 | Analytische Perspektive und Leitfragen der Studie ...                                    | 49  |
| I.4   | Begründung der Auswahl der Theorien .....  | 52  |
| I.5   | Theorieverständnis und Theorievergleich .....  | 54  |
| I.6   | Anlage und Aufbau des Buches .....   | 60  |
| 2.    | <b>Pierre Bourdieu:</b>  |     |
|       | <b>Die statische Reproduktion des Sozialen</b> .....                                     | 63  |
| 2.1   | Praxeologische Bezüge: Wittgenstein und »Regelfolgen« ...                                | 66  |
| 2.2   | »Praxis« zwischen Subjektivismus und Objektivismus .....                                 | 68  |
| 2.2.1 | Bourdieu's Kritik am Subjektivismus .....  | 68  |
| 2.2.2 | Bourdieu's Kritik am Objektivismus .....   | 70  |
| 2.3   | Das Habituskonzept .....   | 73  |
| 2.4   | Die Körperlichkeit der Praxis .....  | 79  |
| 2.5   | Die Zeitlichkeit der Praxis .....  | 83  |
| 2.6   | Die dynamische Logik der Praxis .....  | 85  |
| 2.7   | Die soziale Welt als Feld .....  | 88  |
| 2.8   | Die Kapitalsorten .....  | 89  |
| 2.9   | Das Koinzidenzverhältnis zwischen Habitus und Feld .....                                 | 91  |
| 2.10  | Kritik an der Statik von Bourdieus Theorie der Praxis .....                              | 93  |
| 2.11  | Das Spannungsverhältnis zwischen dynamischer Praxis<br>und statischer Reproduktion ..... | 97  |
| 2.12  | Die Homogenitätsperspektive der <i>Feinen Unterschiede</i> .....                         | 105 |
| 2.13  | Die Homogenitätsperspektive der Feldtheorie .....  | 109 |
| 2.14  | Von Homogenität zu Heterogenität .....   | 112 |
| 2.15  | Zwischenfazit .....  | 114 |

|           |  |     |
|-----------|--|-----|
| <b>3.</b> | <b>Michel Foucault:</b>  |     |
|           | <b>Die historische Transformation von Praktiken</b> . . . . .                            | 121 |
| 3.1       | Diskursive Praxis . . . . .  | 124 |
| 3.1.1     | Die wiederholbare Materialität des Diskurses<br>und Foucaults Regelverständnis . . . . . | 128 |
| 3.1.2     | Diskursive Praktiken als Handlungen . . . . .  | 129 |
| 3.1.3     | Die diskursive Konstitution des Subjekts. . . . .  | 130 |
| 3.1.4     | Die Sonderstellung diskursiver Praxis . . . . .  | 132 |
| 3.1.5     | Diskursive Praxis und das Problem der<br>Transformation. . . . .                         | 133 |
| 3.1.6     | Das praxeologische Potential der Archäologie. . . . .                                    | 135 |
| 3.2       | Die Dynamik des Macht-Wissens und die Körperlichkeit<br>des Sozialen. . . . .            | 138 |
| 3.2.1     | Die Genealogie . . . . .   | 139 |
| 3.2.2     | Das produktive Machtkonzept . . . . .  | 140 |
| 3.2.3     | Das dynamische Wissenskonzept . . . . .  | 145 |
| 3.2.4     | Bewertung der dynamischen Wissenskonzeption. . . . .                                     | 148 |
| 3.2.5     | Körperlichkeit der Macht und des Wissens:<br>Die Disziplin . . . . .                     | 150 |
| 3.2.6     | Die Wiederholung disziplinärer Übungen . . . . .   | 151 |
| 3.2.7     | Das Dispositiv als Kategorie zur Analyse<br>heterogener Ensembles . . . . .              | 154 |
| 3.2.8     | Charakteristika der Genealogie. . . . .  | 156 |
| 3.3       | Gouvernementalität und Technologien des Selbst . . . . .                                 | 157 |
| 3.3.1     | Gouvernementalität . . . . .   | 159 |
| 3.3.2     | Technologien des Selbst. . . . .   | 163 |
| 3.3.2.1   | Das Thema der Sorge um sich . . . . .  | 164 |
| 3.3.2.2   | Der historische Wandel der Selbstsorge . . . . .   | 166 |
| 3.3.2.3   | Die praxeologische Methodologie<br>der Analyse . . . . .                                 | 173 |
| 3.3.2.4   | Technologien des Selbst als stabilisierende<br>Übungen . . . . .                         | 177 |
| 3.3.2.5   | Asketische Übungen als körperliche<br>Wiederholungen. . . . .                            | 179 |
| 3.3.2.6   | Zwei Formen von Übungen . . . . .  | 182 |
| 3.4       | Zwischenfazit . . . . .  | 186 |
| <b>4.</b> | <b>Judith Butler:</b>  |     |
|           | <b>Die Instabilität performativer Wiederholung</b> . . . . .                             | 195 |
| 4.1       | Das Performativitätskonzept in der<br>sprachphilosophischen Debatte . . . . .            | 198 |
| 4.1.1     | Austins Entdeckung . . . . .   | 199 |
| 4.1.2     | Derridas Kritik an Austin . . . . .  | 201 |

|      |  |            |
|------|--|------------|
| 4.2  | Performanz des Geschlechts und das Denken<br>der Wiederholung . . . . .                        | 204        |
| 4.3  | Subjektkonzeption . . . . .  | 210        |
| 4.4  | Das feministische Subjekt und die politischen Konsequenzen<br>von Butlers Perspektive. . . . . | 212        |
| 4.5  | Iterabilität und Subversion . . . . .  | 213        |
| 4.6  | Die Konzeption des Körpers . . . . .   | 217        |
|      | 4.6.1 Performative Materialisierung. . . . .   | 219        |
|      | 4.6.2 Körperwissen (mit Bourdieu) . . . . .  | 223        |
|      | 4.6.3 Leidenschaftliches Verhaftetsein und Kritik<br>der Psychoanalyse. . . . .                | 224        |
| 4.7  | Norm und Geschlecht. . . . .   | 231        |
| 4.8  | Butlers Kritik des illokutionären Verständnisses von<br>Performativität . . . . .              | 235        |
| 4.9  | Butlers Kritik der Iterabilität. . . . .   | 237        |
| 4.10 | Zwischenfazit . . . . .  | 242        |
| <br> |  |            |
| 5.   | <b>Bruno Latour: Die Stabilisierung des Sozialen in<br/>heterogenen Netzwerken . . . . .</b>   | <b>251</b> |
| 5.1  | Laborkonstruktivismus. . . . .   | 254        |
| 5.2  | Das verallgemeinerte Symmetrieprinzip . . . . .  | 256        |
| 5.3  | Die gesellschaftstheoretische Diagnose . . . . .   | 258        |
| 5.4  | Eine »variable Ontologie« . . . . .  | 260        |
| 5.5  | Die Unbestimmtheit des Sozialen . . . . .  | 263        |
| 5.6  | Wer handelt? . . . . .   | 266        |
| 5.7  | Instabilität und Stabilität des Sozialen . . . . .   | 271        |
| 5.8  | Theorie und Methode. . . . .   | 275        |
| 5.9  | Der Modus der Analyse . . . . .  | 276        |
|      | 5.9.1 Die Lokalisierung des Globalen . . . . .   | 277        |
|      | 5.9.2 Die Neuverteilung des Lokalen . . . . .  | 280        |
|      | 5.9.3 Die Verknüpfung von Orten . . . . .  | 282        |
| 5.10 | Paradigmatische Beispiele und verschiedene Dingbezüge . . . . .                                | 284        |
|      | 5.10.1 »Zwingende« Dinge . . . . .   | 285        |
|      | 5.10.2 Hybride Konstellationen . . . . .   | 290        |
|      | 5.10.3 »Rahmende« Dinge . . . . .  | 291        |
| 5.11 | Subjektivität als Effekt zirkulierender Formate . . . . .                                      | 293        |
| 5.12 | Kritik der »Plug-in«-Metapher . . . . .  | 295        |
| 5.13 | Die Körperlichkeit des Sozialen . . . . .  | 297        |
| 5.14 | Zwischenfazit . . . . .  | 303        |



|         |   |     |
|---------|---|-----|
| 6.      | Vergleichende Diskussion .....                              | 311 |
| 6.1     | Praxis als Wiederholung .....                               | 313 |
| 6.1.1   | Konzeptionen von Wiederholung .....                         | 313 |
| 6.1.2   | Ein praxeologisches Wiederholungsverständnis.....           | 321 |
| 6.2     | Praxeologische Analysekatgorien .....                       | 327 |
| 6.2.1   | Die Körperlichkeit der Praxis .....                         | 328 |
| 6.2.1.1 | Der Körper in den diskutierten Ansätzen ...                 | 328 |
| 6.2.1.2 | Inkorporation .....   | 330 |
| 6.2.1.3 | Die Trägheit des Körpers .....                              | 335 |
| 6.2.1.4 | Affektivität.....   | 338 |
| 6.2.1.5 | Die praktische Konstitution des Körpers ...                 | 341 |
| 6.2.1.6 | Der Körper als praxeologische<br>Analysekatgorie .....      | 343 |
| 6.2.2   | Die Materialität der Praxis .....                           | 346 |
| 6.2.2.1 | Materialität in den diskutierten Ansätzen... ..             | 347 |
| 6.2.2.2 | Die konstitutive Dimension des Materiellen..                | 348 |
| 6.2.2.3 | Räumlichkeit .....  | 350 |
| 6.2.2.4 | Materialität als Effekt von Wiederholung... ..              | 353 |
| 6.2.2.5 | Materialität als praxeologische<br>Analysekatgorie .....    | 354 |
| 6.2.3   | Praxis, Macht und Norm .....                                | 358 |
| 6.2.3.1 | Macht und Norm in den<br>diskutierten Ansätzen.....         | 359 |
| 6.2.3.2 | Macht als instabile Relation.....                           | 360 |
| 6.2.3.3 | Norm als spezifische Konstellation.....                     | 364 |
| 6.2.3.4 | Macht und Norm als praxeologische<br>Analysekatgorien ..... | 366 |
| 6.3     | Methodologische Prinzipien der Praxistheorie.....           | 367 |
| 6.3.1   | Dezentrierung des Subjekts .....                            | 368 |
| 6.3.2   | Relationalität der Praxis .....                             | 369 |
| 6.3.3   | Zeitlichkeit der Praxis.....                                | 370 |
| 6.3.4   | Graduelle Differenzen .....                                 | 371 |
| 6.3.5   | Transitive Methodologie.....                                | 374 |
| 7.      | Fazit .....   | 377 |
|         | Danksagung .....  | 391 |
|         | Bibliographie .....   | 393 |

## *Meinen Eltern*



# I. Einleitung

»Repetition is a form of change.«

*Brian Eno*

Sozialtheorien entwerfen verschiedene Ansätze, um die Beständigkeit und den Wandel der von ihnen betrachteten Phänomene zu erfassen. Die Frage nach dem Verständnis von Reproduktion und Transformation ist in den Praxistheorien, mit denen sich dieses Buch beschäftigt, besonders virulent, da diese dem routinemäßigen Handeln eine herausgehobene Bedeutung beimessen. Einige Positionen stellen den Begriff der Routine gar ins Zentrum ihrer Definitionen von Praxis oder Praxistheorie. So schreibt etwa Anthony Giddens im Rahmen seines praxeologischen Entwurfs: »Die Routine [...] ist die vorherrschende Form der sozialen Alltagsaktivität.«<sup>1</sup> Karl Hörning begreift soziale Praxis als »das In-Gang-Setzen und Ausführen von Handlungsweisen [...], die in relativ routinisierten Formen verlaufen.«<sup>2</sup> Auch bei Andreas Reckwitz steht der Begriff der Routine im Mittelpunkt einer Definition sozialer Praktiken als »know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen«<sup>3</sup>. Der Routinebegriff akzentuiert zum einen die nicht-bewusste und kompetente Ausführung sozialer Praktiken. Zum anderen vermittelt er den Anschein, dass jede Ausführung einer Handlung identisch ist und dass kein Raum für Abweichungen besteht.<sup>4</sup> Mit ihrem Fokus auf inkorporiertes, präreflexives Wissen scheinen Praxistheorien die Stabilität des Sozialen zu betonen, heben sie doch die unhinterfragten und zu körperlichen Selbstverständlichkeiten geronnenen Aspekte des Handelns hervor. Neigen die Praxistheorien also dazu, dem Sozialen eine Statik zu unterstellen und dessen dynamische Tendenzen auszublenden? Sind sie in der Lage, die Veränderung, den Wandel des Sozialen und die Entstehung des Neuen zu erfassen? Welches theoretische Vokabular stellen diese Ansätze zur Verfügung? Und ergibt sich aus dem Gebrauch ihres heuristischen Instrumentariums bereits eine spezifische Perspektive auf das Soziale, die entweder dessen Reproduktion oder Transformation betont?

1 Giddens 1995: 336; vgl. auch 36 f. und 54. Vgl. zu Giddens' Betonung der Routine Schatzki 1996: 137.

2 Hörning 2001: 160.

3 Reckwitz 2003: 289. Vgl. auch Reckwitz 2008d: 206 und Reckwitz 2009: 173. Vgl. zur Zentralität des Routinebegriffs für praxeologische Ansätze auch Biernacki 2007: 3608.

4 Zur Kritik der zentralen Stellung des Routinebegriffs in der Praxistheorie vgl. Bongaerts 2007.

Die Frage nach der Konzeption der Stabilität und Instabilität des Sozialen ist ein Grundproblem praxeologischer Theoriebildung, das bislang noch nicht theorievergleichend beleuchtet worden ist.<sup>5</sup> In diesem Buch soll der Blick nicht nur auf die routinisierte Reproduktion sozialer Praktiken, sondern auch auf deren Transformation gelenkt werden. Dabei soll die Frage in den Mittelpunkt der praxeologischen Debatte gestellt werden, wie Ordnung in der Praxis aufrechterhalten oder aufgelöst wird und wie sowohl die Statik als auch die Dynamik des Sozialen konzeptuell erfasst werden können. Dazu wird vorgeschlagen, soziale Praxis als Wiederholung zu begreifen, in der Wiederkehr und Veränderung miteinander paradox verschränkt sind. Indem sie Wiederholung als eine Form von Veränderung denkt, schließt diese Untersuchung an poststrukturalistische Positionen an, versteht sich jedoch in erster Linie als Beitrag zur praxeologischen Sozialtheorie. Sie diskutiert die aufgeworfenen Fragen im Rahmen eines Vergleichs der theoretischen Positionen von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour.

Vier Konzepte bilden den analytischen Fokus dieser Studie: »Praxis«, »Wiederholung« sowie das Begriffspaar »Stabilität« und »Instabilität«. Sie werden die Diskussion der theoretischen Positionen anleiten und sollen in der Einleitung entwickelt werden. Im Folgenden wird dafür zunächst das Feld der Praxistheorien charakterisiert, in einem zweiten Schritt das Problem der Konzeption von Stabilität und Instabilität in der Praxistheorie beleuchtet und darauf aufbauend die Kategorie der Wiederholung erörtert. Ausgehend von einem paradoxen Wiederholungskonzept, das sowohl Reproduktion als auch Transformation erfassen kann, werden dann die analytische Perspektive und die Leitfragen der Studie entwickelt. Es schließen sich eine Begründung der Auswahl der AutorInnen und eine Diskussion des Theorieverständnisses der Untersuchung an. In einer Reflexion des Erkenntnisinteresses und der Methode des Theorievergleichs wird dargelegt, dass dieser nicht die Synthese der Ansätze oder eine Elimination einzelner Positionen zum Ziel hat, sondern vielmehr auf eine systematische Erschließung von Analysekatégorien und auf die Pluralisierung soziologischer Optiken gerichtet ist, und sich daher den spezifischen Perspektiven, dem analytischen Vokabular und den methodologischen Prinzipien der ausgewählten Ansätze widmet. Abschließend wird ein Überblick über Anlage und Aufbau des Buches gegeben.

5 Jüngst haben sich auch Elizabeth Shove u. a. (2012) dieser Frage angenommen. Sie entwickeln ihren Ansatz jedoch nicht theorievergleichend, sondern vertreten eine eigene praxeologische Position, die Praktiken als Verbindungen von Materialien, Kompetenzen und Bedeutungen begreift und die Dynamik des Sozialen in den wechselnden Relationen zwischen diesen Elementen verortet.

Da die relativ junge Familie der Praxistheorien in sich vielfältig und heterogen ist, ist auch diese Studie mit den komplexen Überschneidungen und Divergenzen innerhalb des Feldes konfrontiert. Bezeichnend ist, dass in den inzwischen aus verschiedenen Perspektiven erfolgten Systematisierungsversuchen des praxeologischen Feldes immer wieder unterschiedliche AutorInnen in diesen Kontext gestellt oder besonders hervorgehoben werden. Es wird daher nötig sein, zunächst einen Überblick über diese Theoriebewegung zu geben und ihre Basisannahmen zu skizzieren.

## 1.1 Praxistheorie

Das junge Feld der Praxistheorien<sup>6</sup> umfasst Ansätze, die in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen beheimatet sind, unter anderem in der (Sozial-)Anthropologie, der Philosophie und der Soziologie. Die disziplinäre Bandbreite der Ansätze ist sicherlich ein wesentlicher Grund für die Heterogenität des Feldes, das von Theodore Schatzki als »loose, but nevertheless definable movement of thought«<sup>7</sup> bezeichnet worden ist. Während Pierre Bourdieu mit seiner *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (1972) die Bezeichnung »Theorie der Praxis« für seine eigene theoretische Position eingeführt hat, findet sich die erste in den Annalen praxeologischer Theoriegeschichtsschreibung verbürgte Verwendung des Begriffs »practice theory« für einen Korpus von Theorien bei der Anthropologin Sherry Ortner. In ihrem wegweisenden Aufsatz *Theory in Anthropology since the Sixties* (1984) fasst sie insbesondere die Arbeiten von Pierre Bourdieu, Anthony Giddens und dem Anthropologen Marshall Sahlins darunter zusammen. Schon Ortner – obgleich sie in ihrem Aufsatz noch nicht auf den vollen Umfang der Ansätze eingeht, die heute zum Kontext der Praxistheorie gezählt werden – stellt fest: »The practice approach is diverse, and I will not attempt to compare and contrast its many strands.«<sup>8</sup> Ortner bestimmt bereits eine Reihe von Charakteristika praxeologischer Theoriebildung, wobei das Konzept von ihr

6 Die Begriffe »Theorie sozialer Praktiken«, »Praxistheorie« und »Praxeologie« sowie »praxistheoretisch« und »praxeologisch« werden in dieser Studie synonym verwendet, da zwischen ihnen in der praxeologischen Diskussion sowie angesichts der allgemeinen Divergenzen innerhalb des Feldes keine systematische Bedeutungsdifferenz identifiziert werden konnte. Aus denselben Gründen erscheint jeder Versuch, die Begriffe »Praxis« und »Praktik« mit einer systematischen analytischen Differenz aufzuladen, künstlich.

7 Schatzki 2001: 13. Vgl. entsprechend auch Rouse 2007: 640f.

8 Ortner 1984: 146.

allerdings leicht divergierend verwendet wird.<sup>9</sup> Sie hebt erstmals die Bedeutung dieser theoretischen Strömung für die zeitgenössische Theoriebildung hervor.

Gut fünfundzwanzig Jahre später scheinen sich praxistheoretische Ansätze als sozialwissenschaftliches Paradigma etabliert zu haben. Ein untrügliches Zeichen dafür ist, dass bereits Anfang des letzten Jahrzehnts der *practice turn* oder *practical turn* ausgerufen wurde.<sup>10</sup> Des Weiteren sind einige grundlegende Arbeiten zur Genealogie und Charakteristik des praxeologischen Theoriefeldes entstanden, die teils historisch und teils theorievergleichend angelegt sind.<sup>11</sup> Überdies sind diverse englisch- und deutschsprachige Sammelbände erschienen.<sup>12</sup> Die einzelnen VertreterInnen praxistheoretischer Ansätze – und damit auch die in diesem Buch behandelten AutorInnen – werden intensiv in den verschiedensten Disziplinen rezipiert, sodass bereits ein umfangreicher Korpus an Literatur vorliegt.

Die Relevanz praxeologischer Ansätze für die Sozialwissenschaften zeigt sich außerdem in unterschiedlichen Feldern und Forschungsprogrammen. Inzwischen lassen sich eine Reihe sozialwissenschaftlicher Felder identifizieren, in denen ein praxeologisches Vokabular forschungsleitend ist: die Wissenschaftsforschung,<sup>13</sup> die Techniksoziologie,<sup>14</sup> die Arbeits- und Organisationsforschung,<sup>15</sup> die Politikwissenschaft,<sup>16</sup> die

- 9 Ortner unterscheidet die Ebene der Praktiken von einer Systemebene als »global entity« (Ortner 1984: 148) und fragt nach deren wechselseitigen Interaktionen. Sie stellt somit eine weitere Ebene des Sozialen neben die Praktiken, wobei offen bleibt, ob die Systemebene von ihr als emergentes Phänomen gefasst wird, vgl. Rouse 2007: 646.
- 10 Vgl. unter diesem »Label« den einflussreichen Sammelband Schatzki/Knorr Cetina/Savigny 2001 sowie Stern 2003, Hörning/Reuter 2004b: 10 und Biernacki 2007.
- 11 Vgl. Reckwitz 2000, Reckwitz 2003 und Rouse 2007.
- 12 Vgl. Hörning/Reuter 2004a und Calhoun/Sennett 2007a sowie die Sammelbände, die sich einzelnen praxeologischen Ansätzen widmen, hier vor allem Bourdieus Theorie der Praxis, z. B. Eder 1989, Calhoun/LiPuma/Postone 1993, Lahire 1999a, Fowler 2000, Ebrecht/Hillebrandt 2002, Hillebrandt u. a. 2006 und Suber/Schäfer/Prinz 2011.
- 13 Vgl. z. B. Pickering 1992, Pickering 1995 und Pickering/Guzik 2008. Zu den Science Studies und der Sociology of Scientific Knowledge (SSK) im Kontext der Praxistheorie vgl. Stern 2003: 197 ff.
- 14 Vgl. z. B. Schulz-Schaeffer 1999, Knorr Cetina 2001, Hillebrandt 2002, Schulz-Schaeffer 2002, Hörning 2005 sowie die im Folgenden noch ausführlich zu beleuchtenden Arbeiten von Bruno Latour bzw. der Akteur-Netzwerk-Theorie.
- 15 Vgl. z. B. Friedberg 1995, Wagenaar 2004, Schmidt 2006, Schmidt 2007, Schmidt 2008b und Schmidt 2012.

Umweltforschung,<sup>17</sup> die Gender Studies,<sup>18</sup> die Kulturosoziologie<sup>19</sup> sowie die Subjektanalyse.<sup>20</sup>

Nicht nur die empirischen Kontexte, in denen praxeologisch geforscht wird, sind divers. Auch die Frage, welche TheoretikerInnen als VertreterInnen einer praxeologischen Herangehensweise gewertet werden können, hat bisher ebenso viele Antworten gefunden wie es Versuche gibt, das Feld der Praxistheorien zu systematisieren. Als zentrale Figuren werden meist Pierre Bourdieu, Anthony Giddens und Charles Taylor genannt.<sup>21</sup> Allerdings gibt es bereits bei diesen Schlüsselautoren bei weitem keine Übereinstimmung. So wird etwa Anthony Giddens in Reckwitz' *Transformation der Kulturtheorien* noch nicht diskutiert und erst in *Grundelemente einer Theorie der Praxis* in den Kanon aufgenommen, während Pierre Bourdieu in Rouses Überblick zwar als prominenter Vertreter genannt wird, jedoch nur am Rand der Auseinandersetzung steht. Dabei widmet Rouse dem Habituskonzept, das sonst oft als paradigmatische praxistheoretische Position angeführt wird, auch einige kritische Bemerkungen.<sup>22</sup> Charles Taylor erscheint vor allem für die philosophische Auseinandersetzung relevant und hat in der soziologischen Debatte wenig Anschläge gefunden; Giddens wiederum wird in der Philosophie kaum rezipiert. Neben diesen drei zentralen Autoren sind auch die sozialtheoretische Ontologie Theodore R. Schatzkis<sup>23</sup> so-

16 Vgl. z.B. Biegelbauer/Jörke 2009 und darin insbesondere Pritzlaff/Nullmeier 2009.

17 Vgl. z.B. Röpke 2009.

18 Vgl. z.B. Hirschauer 1993, Bell 1999, Hirschauer 2001, Adkins 2003, Poggio 2006 und Wetterer 2008 sowie die im Folgenden noch ausführlich zu beleuchtenden Arbeiten von Judith Butler.

19 Vgl. z.B. Fiske 1987, Scollon 2001, Hörning/Reuter 2004a, Stäheli 2004, Roesler/Stiegler 2005, Calhoun/Sennett 2007a und Bennett u.a. 2009.

20 Vgl. z.B. Rose 1996, Reckwitz 2006a, Bröckling 2007, Reckwitz 2008a und Reckwitz 2008c.

21 Als repräsentative Auswahl an Arbeiten, die einen Überblick über das Feld der Praxistheorien geben und dieses systematisieren, werden hier folgende Texte begriffen: Ortner 1984, Schatzki 1996, Schatzki 2001, Reckwitz 2000, Reckwitz 2003, Reckwitz 2004a, Reckwitz 2004b: 40, Hörning/Reuter 2004b, Rouse 2007, Biernacki 2007 sowie Moebius 2008b. In *allen* dieser Texte wird Pierre Bourdieu als Praxistheoretiker verstanden. Oft wird seine Position außerdem paradigmatisch bzw. stellvertretend für das gesamte Feld der Praxistheorien diskutiert, z.B. in Hillebrandt 2009b. In den meisten der angeführten Texte wird auch Anthony Giddens als Praxistheoretiker behandelt, *außer* in Reckwitz 2000 und Hörning/Reuter 2004b. Charles Taylor wird *nicht* behandelt in Ortner 1984, Reckwitz 2004b, Hörning/Reuter 2004b, Biernacki 2007 und Moebius 2008b.

22 Vgl. Rouse 2007: 646–649.

23 Vgl. Reckwitz 2003, Reckwitz 2004a und Rouse 2007.



wie die Arbeiten von Harold Garfinkel bzw. der Ethnomethodologie<sup>24</sup> Teil der praxeologischen Diskussion. Schließlich wird die Auffassung, dass die Arbeiten von Michel Foucault und Judith Butler als praxistheoretische Ansätze zu verstehen sind, in einer Vielzahl von Beiträgen geteilt.<sup>25</sup> Daneben sind einzelnen Einschätzungen zufolge eine Reihe von weiteren Autoren in den Kontext der Praxistheorie gestellt worden: Bruno Latour bzw. die Akteur-Netzwerk-theorie bei Hillebrandt, Reckwitz und Schmidt;<sup>26</sup> Marshall Sahlins bei Ortner;<sup>27</sup> Luc Boltanski, Laurent Thévenot und Michel de Certeau bei Reckwitz;<sup>28</sup> Michael Oakeshott, Michael Polanyi und Alasdair MacIntyre bei Rouse;<sup>29</sup> Hans Joas bei Reckwitz und Moebius<sup>30</sup> sowie Marcel Mauss bei Moebius und Hillebrandt.<sup>31</sup> Aus dieser Übersicht wird zum einen ersichtlich, dass es sich bei den Praxistheorien um ein Feld mit unscharfen Rändern handelt, über dessen Grenzen bei Weitem kein Konsens herrscht. Zum anderen wird deutlich, dass für diese Untersuchung mit Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour ein Querschnitt von AutorInnen ausgewählt worden ist, die sich im Zentrum, in der engeren Diskussion sowie am Rand der Auseinandersetzung befinden.

### *1.1.1 Basisannahmen der Praxistheorie*

Die größte Herausforderung bei einer Diskussion von Praxistheorien als eigenständigem theoretischen Feld ist sicherlich dessen Heterogenität. Diese zeichnet sich bereits an den divergierenden Einschätzungen bezüglich der zugehörigen AutorInnen ab. Es ist folglich schwierig, eine übergreifende Definition von Praxistheorie aufzustellen.<sup>32</sup> Die Möglichkeit, die Position eines einzelnen Autoren als Maßstab zu verwenden, um andere AutorInnen daran abzugleichen, entfällt, da keine Figur so zentral gestellt werden kann, dass diese Vorgehensweise gerechtfertigt wäre. In jedem Systematisierungsversuch, der einen Überblick über das Feld zu geben sucht, wird schließlich zentral auch auf Differenzen der Ansätze verwiesen. Wenn daher im Verlauf der folgenden Untersuchung

24 Vgl. Schatzki 2001, Reckwitz 2003, Reckwitz 2004a, Reckwitz 2004b, Rouse 2007, Biernacki 2007 und Moebius 2008b.

25 Eine eingehende Übersicht wird zu Beginn der Kapitel 3 und 4 gegeben.

26 Die Zuordnung von Latours Ansatz zur Praxistheorie ist dabei nicht unumstritten. Für eine ausführliche Diskussion siehe den Beginn des Kapitels 5.

27 Vgl. Ortner 1984.

28 Vgl. Reckwitz 2003.

29 Vgl. Rouse 2007.

30 Vgl. Reckwitz 2004a und Moebius 2008b.

31 Vgl. Moebius 2008a, Moebius 2009b und Hillebrandt 2012.

32 Vgl. Stern 2003: 185–188.

stellenweise verkürzt von »der« Praxistheorie oder Praxeologie gesprochen wird, so ist immer zu bedenken, dass diese Einheit das Ergebnis einer definitorischen Arbeit ist, die inhaltliche Nähe erst herstellt.<sup>33</sup> Diese Strategie ist notwendig, um das Feld der Praxistheorien als eigenständige interdisziplinäre und sozialwissenschaftliche Theoriebewegung zu erfassen; und in diesem Rahmen erscheint es legitim, die Ähnlichkeiten der behandelten Ansätze – etwa auch bezüglich der von ihnen zurückgewiesenen Konzepte – zu betonen. Wie sind nun die Gemeinsamkeiten der praxistheoretischen Ansätze zu charakterisieren? Welche theoretischen Probleme und Lösungsvorschläge teilen sie?

Zunächst lassen sich verschiedene (sozial-)philosophische Wurzeln identifizieren, die den Hintergrund für die Entwicklung der Praxistheorie bilden: zu nennen sind hier Aristoteles' und Karl Marx' Praxisbegriffe, der amerikanische Pragmatismus, Martin Heideggers *Sein und Zeit* und die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, insbesondere die *Philosophischen Untersuchungen*. Zum Einfluss des Praxisbegriffs von Aristoteles auf aktuelle praxeologische Ansätze findet sich wenig Literatur.<sup>34</sup> Die Praxisperspektive von Karl Marx traf sowohl in der Arbeit von Anthony Giddens als auch bei Pierre Bourdieu auf Resonanz.<sup>35</sup> Auf die Bedeutung des Pragmatismus ist schon mehrfach hingewiesen worden, sie wurde bisher allerdings noch nicht systematisch herausgearbeitet.<sup>36</sup> In den meisten Texten stehen die Einflüsse Heideggers und insbesondere

- 33 Der englische Kollektivsingulär »practice theory« entschärft diese Problematik für den angloamerikanischen Sprachgebrauch.
- 34 Vgl. Hörning 2004b: 27 f. Vgl. Hetzel 2008 zum antiken Praxisbegriff bei Aristoteles, Kern 2010 zu Aristoteles im Kontext der Regelfolgen-Diskussion sowie Zenklusen 2010 zur Bedeutung von Aristoteles für Bourdieu.
- 35 Zum Marx'schen Praxisbegriff vgl. Schmidt 1974, Bernstein 1975 und Markus 1975. Zu dessen Einfluss auf Anthony Giddens vgl. Joas 1995 sowie auf Bourdieu Praxistheorie vgl. Rasmussen 1981, Müller 2008 und Schnegg 2009.
- 36 Auf die Bedeutung des Pragmatismus verweisen Schatzki 1996: 55 und 136, Reckwitz 2000: 21, 88 f., 312 und 545 Fn., Schatzki 2001: 8, Hörning 2001: 161 und 224 sowie Stern 2003: 188, ohne diese jedoch eingehend herauszuarbeiten. Erste Ansätze dazu finden sich bei Hörning 2004a und Hörning 2004b: 29–35. Zum Praxisbegriff im Pragmatismus vgl. Hetzel 2008. Die Frage, ob der Pragmatismus Inspirationsquelle für einzelne Ansätze gewesen ist oder lediglich Gemeinsamkeiten in der Herangehensweise bestehen, ist bislang noch offen. Pierre Bourdieu selbst identifiziert Ähnlichkeiten zwischen dem pragmatistischen Verständnis von Gewohnheit und seiner Habitusstheorie, vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 155. Gemeinsamkeiten und Differenzen von Bourdieus Theorie und dem Pragmatismus diskutieren Ostrow 1981, Aboulafia 1999, Shusterman 1999, Hartmann 2003: 158 ff. sowie Colapietro 2004. Für eine Kontextualisierung Wittgensteins mit dem Pragmatismus vgl. den präzisen

Ludwig Wittgensteins im Zentrum der Aufmerksamkeit.<sup>37</sup> Charles Taylor bezieht sich von allen AutorInnen am intensivsten auf Heideggers Philosophie.<sup>38</sup> Auch Giddens und Bourdieu sowie Theodore Schatzki rezipieren Heidegger.<sup>39</sup> Schatzki entwickelt seine sozialtheoretische Ontologie jedoch in erster Linie im ausführlichen Rekurs auf Wittgensteins Spätphilosophie.<sup>40</sup> Darüber hinaus spielt die praxeologische Dimension von Wittgensteins Texten sowohl für Pierre Bourdieu<sup>41</sup> als auch für Anthony Giddens' Arbeiten eine zentrale Rolle.<sup>42</sup> Ebenso ist Michel Foucaults *Archäologie des Wissens* durch Wittgensteins Verständnis vom Regelfolgen als einer Praxis beeinflusst.<sup>43</sup> Bei Judith Butler schließlich steht das Performativitätskonzept im Zentrum, das ebenfalls auf Wittgensteins Gebrauchstheorie der Bedeutung rekurriert.<sup>44</sup>

Grundsätzlich lässt sich jeder Ansatz als Praxistheorie begreifen, in dem »Praktiken« die fundamentale theoretische Kategorie oder den Ausgangspunkt einer empirischen Analyse bilden und der damit eine Reihe etablierter philosophischer und soziologischer Dichotomien zu überwinden sucht: etwa die Differenz zwischen Struktur und Handlung, Subjekt und Objekt, einer Regel und ihrer Anwendung, der Makro- und der Mikroperspektive sowie zwischen Gesellschaft und Individuum.<sup>45</sup> So will Bourdieus Theorie der Praxis erklärtermaßen eine Verbindung zwischen objektivistischer und subjektivistischer Analyse herstellen und Giddens' Theorie der Strukturierung einen Ausweg aus dem Dualismus von Struktur und Handlung aufzeigen.<sup>46</sup> Mit dem Praxisbegriff wer-

Aufsatz von Robin Haack (1982). Für eine ausführlichere Diskussion des Verhältnisses von Praxistheorie und Pragmatismus vgl. Schäfer 2012.

37 Vgl. Schatzki 1996, Rouse 2001 und Stern 2003. Zu Heideggers Praxisverständnis vgl. Koppetsch 2001. Für einen Vergleich zwischen Heidegger und Wittgenstein siehe auch Schatzki 1993, Rorty 1993 und Taylor 1995: 61–78.

38 Vgl. Reckwitz 2000: 478–522.

39 Vgl. Giddens 1995 und Joas 1995: 17–20, Bourdieu 2001 und Zenklusen 2010 sowie Schatzki 2002. Dabei ist für den Bezug auf Heidegger die einschlägige englischsprachige Interpretation durch Hubert L. Dreyfus bedeutsam gewesen, vgl. Dreyfus 1980, Dreyfus 1985 und Dreyfus 2000 sowie Stern 2003: 188–191.

40 Vgl. Schatzki 1996 sowie Schatzki 2002.

41 S. u. Kap. 2.1.

42 Vgl. Giddens 1995.

43 S. u. Kap. 3.3.1.

44 S. u. Kap. 4.1 und 4.2. Zu allgemeinen Gemeinsamkeiten und Differenzen von Performativitäts- und Praxistheorie vgl. Volbers 2011: 148–157.

45 Vgl. Schatzki 1996: 11 f. und 133, Schatzki 2001: 2 und Stern 2003: 185 f. Vgl. zur Praxistheorie im Kontext des Mikro/Makro-Dualismus Barnes 2001 und Coulter 2001.

46 Vgl. Giddens 1995. Zu Bourdieu s. u. Kap. 2.2.

den somit eine Reihe alternativer analytischer Konzepte ersetzt, um ausgehend von einem revidierten Basisvokabular eine neue Perspektive auf das Soziale zu entwickeln. Doch was ist unter dem Praxisbegriff zu verstehen?

Eine praxeologische Perspektive zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass sie Handlungen nicht isoliert betrachtet, sondern als einen Zusammenhang begreift, der bei Schatzki etwa als »field of practices«, »total nexus of interconnected human practices«<sup>47</sup> oder »organized nexus of actions«<sup>48</sup> bezeichnet wird. Eine »Praxis« ist stets in einen Kontext eingebettet und steht in Relation zu anderen Praktiken. Schon die Frage, was überhaupt *eine* oder *dieselbe* Praxis ist, lässt sich daher ausschließlich kontextuell beantworten: »the identity of a practice depends not only on what people do, but also on the significance of those actions and the surroundings in which they occur.«<sup>49</sup> Die Anerkennung der Kontextualität jeglicher Praxis und eine holistische Perspektive auf die Bedeutung von Handlungen sind daher wesentliche Charakteristika des Praxisbegriffs.<sup>50</sup> Einen zentralen Aspekt der Kontextualität von Praxis bildet die Regelmäßigkeit ihrer Hervorbringung: Als »arrays of activity«<sup>51</sup> oder »patterns of performances«<sup>52</sup> sind Praktiken regelmäßige Handlungen, die über ihre Wiederholung miteinander verbunden sind. Auf den Zusammenhang zwischen dem Praxis- und dem Regelbegriff sowie auf das Konzept der Wiederholung wird weiter unten ausführlich eingegangen (Kap. 1.1.3 und 1.3).

Der Praxisbegriff steht in einem familienähnlichen Zusammenhang mit anderen, inhaltlich verbundenen Konzepten, die in unterschiedlichen Ansätzen als leitende analytische Kategorien hervortreten können: »activity [...], performance, use, language-game, customs, habit, skill, know-how, equipment, habitus, tacit knowledge, presupposition, rule, norm, institution, paradigm, framework, tradition, conceptual scheme, worldview, background, and world-picture.«<sup>53</sup> Ergänzen ließen sich noch: Disposition, Kompetenz, Regelfolgen, Ritual, Codes, Formen, Muster oder geteilte Schemata. An dieser Aufzählung wird erneut deutlich, dass der Praxisbegriff sich in einem Feld mit unscharfen Grenzen situiert.

Praxeologische Ansätze begreifen Praxis als den Ort des Sozialen, an dem sich sowohl Gesellschaft als auch Individualität konstituieren,

47 Schatzki 2001: 2.

48 Schatzki 2002: 71.

49 Stern 2003: 186.

50 Vgl. Stern 2003: 185. Zum praktischen Holismus bei Heidegger, Merleau-Ponty und Wittgenstein vgl. Dreyfus 1980.

51 Schatzki 2001: 2.

52 Rouse 2007: 639.

53 Stern 2003: 186. Vgl. auch Turner 1994: 2.

wodurch ein dualistisches Verständnis von zwei getrennten Sphären zurückgewiesen wird. »By virtue of the understandings and intelligibilities they carry, practices are where the realms of sociality and individual mentality/activity are at once organized and linked. Both social order and individuality, in other words, result from practices.«<sup>54</sup> Gesellschaft und Individualität werden in dieser anti-essentialistischen Perspektive als beständige Hervorbringungen sichtbar. Verändern sich die Formen von Praktiken (historisch oder lokal), so verändert sich das »Wesen« der Individualität respektive der Gesellschaft. Gesellschaft erscheint nicht mehr als eine dem Individuum äußerlich gegenüberstehende Totalität, sondern beide konstituieren sich gleichermaßen auf der »flachen« Ebene der Praxis. Dem Begriff der Praxis werden weder das Denken, das Wissen noch die Bedeutung gegenübergestellt, sondern diese fallen vielmehr mit dem Handeln in eins.<sup>55</sup> Praxistheorien lehnen damit große begriffliche Totalitäten und hypostasierte Einheiten ab, wodurch sie sich leichter lokalen Kontexten und Eigenheiten zuwenden sowie Komplexität und Heterogenität besser erfassen können.<sup>56</sup> Zusammenfassend wird also in praxeologischen Positionen der zentrale Ort des Sozialen mit »Praktiken« identifiziert, wodurch die Ansätze konventionelle Dichotomien überwinden und sich für eine relationale und kontextuelle Perspektive öffnen können.

Darüber hinaus wird ein rationalistisches Verständnis des Handelns zurückgewiesen;<sup>57</sup> an die Stelle reflexiver und intentionalistischer Modelle wird ein praktisches Verstehen gesetzt, womit die Nicht-Bewusstheit und Körperlichkeit des Handelns anerkannt wird. Praxistheorien begreifen das Soziale als »field of embodied, materially interwoven practices centrally organized around shared practical understandings«<sup>58</sup>. Obwohl große Einigkeit darüber herrscht, dass praktisches Verstehen und Körperlichkeit fundamentale Dimensionen des Handelns bilden, ist deren Konzeption umstritten. Da in praxeologischer Perspektive »Verstehen«, »Wissen«, »Können« und »Praxis« als verwandte Begriffe aufgefasst werden, werden unterschiedliche Zugänge gewählt und divergierende Schwerpunkte gesetzt.

Einen Brennpunkt der praxeologischen Diskussion bildet das von Michael Polanyi geprägte Konzept des »tacit knowledge«, meist als »implizites Wissen« übersetzt. Diesem Verständnis zufolge werden Praktiken

54 Schatzki 1996: 13.

55 Vgl. Hörning 2004b: 19. Hierin liegt auch einer der wesentlichen Überschneidungspunkte mit dem amerikanischen Pragmatismus.

56 Vgl. Schatzki 1996: 12.

57 Für eine umfassende Kritik rationalistischer Handlungskonzeptionen vgl. Joas 1996.

58 Schatzki 2001: 3.

fundamental als *körperlich lokalisierte* Handlungskompetenzen begriffen.<sup>59</sup> Polanyi rekurriert in seiner einflussreichen wissenschaftstheoretischen Studie auf Gilbert Ryles Unterscheidung von *knowing how* und *knowing that* und formuliert seine viel zitierte Hauptthese, »daß wir mehr wissen, als wir zu sagen wissen«<sup>60</sup>, die ausdrücklich auch für die wissenschaftliche Erkenntnis gilt. Allgemein bezeichnet das Konzept ein Wissen, das sich jenseits der Sagbarkeit befindet und das Handeln bestimmt, ohne dass wir es (vollständig) explizieren könnten. Wesentlich ist dabei die körperliche Verfasstheit impliziten Wissens.

Die Verwendung des Begriffs des »impliziten Wissens« bzw. »tacit knowledge« ist mit mindestens zwei Problemen verbunden: Erstens durchzieht, wie Harry M. Collins pointiert darlegt, ein uneinheitliches Verständnis des Begriffs »tacit« die Diskussion, das besonders deutlich an den verschiedenen möglichen Antonymen illustriert werden kann, die ihm gegenübergestellt werden. So lässt »tacit knowledge« sich einerseits als nicht explizites Wissen begreifen, andererseits aber auch, und darauf verweist Polanyi, als nicht *explizierbares* Wissen.<sup>61</sup> Dadurch zeichnet die Begriffswahl bereits die Kontroversen um das Ausmaß der Explizierbarkeit impliziten Wissens vor. Zweitens fördert der Begriff ein Missverständnis bezüglich seines analytischen Verhältnisses zum Praxiskonzept. Auf keinen Fall sollte der Verweis auf die Existenz »impliziten Wissens« nahe legen, dass dieses eine eigenständige strukturelle Ebene darstellt und dass ein eigener logischer Schritt erforderlich ist, um zwischen implizitem Wissen und beobachtbarer Praxis zu vermitteln.<sup>62</sup> »Implizites Wissen« ist vielmehr als eine analytische Kategorie zu begreifen, die von den ausgeführten Praktiken nicht zu trennen und ausschließlich von diesen her zu erschließen ist.<sup>63</sup>

Das Konzept nimmt in praxeologischen Ansätzen eine unterschiedliche Stellung ein. So bildet »implizites Wissen« etwa in Theodore Schatzkis Sozialontologie keine zentrale Kategorie; stattdessen verwendet er den Begriff »practical understanding«.<sup>64</sup> Andreas Reckwitz definiert »Praktiken« grundsätzlich als inkorporierte Wissensordnungen,

59 Vgl. Hörning 2004b: 19–26 sowie zum Konzept des impliziten Wissens allgemein Loenhoff 2012.

60 Polanyi 1985: 14, Hervorh. getilgt. Vgl. auch Wittgensteins Hinweis, »daß man etwas wissen könne und nicht sagen« (Wittgenstein 1999: § 78).

61 Vgl. Collins 2010: 4.

62 Für ein Beispiel eines problematischen Versuchs, eine systematische Trennung zwischen implizitem Wissen und Praxis einzuführen, vgl. Meier 2004: 59 f.

63 Vgl. Collins 2001 sowie zur Öffentlichkeit und Beobachtbarkeit von Praxis Schmidt/Volbers 2011 und Schmidt 2012.

64 Vgl. Schatzki 1996.

als »know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen, deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ›inkorporiert‹ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ›verwendeten‹ materialen Artefakten annehmen.«<sup>65</sup> Auf diese Weise verbindet er zum einen die körperliche Materialität inkorporierter Handlungsschemata mit der Materialität von Artefakten, die in Praktiken einbezogen sind. Zum anderen stellt er, wie bereits erwähnt, den Routinebegriff ins Zentrum der Definition. Jede Praxis ist dabei fundamental als »skillful performance‹ von kompetenten Körpern«<sup>66</sup> zu begreifen, die auf implizitem Wissen beruht.

Die Diskussion kann an dieser Stelle zu einer allgemeinen Definition von Praxistheorie zusammengefasst werden, auch wenn die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der einzelnen Positionen in Erinnerung zu behalten sind: Praxeologische Ansätze verorten das Soziale fundamental in Praktiken und überwinden konventionelle sozialtheoretische Dichotomien, indem sie praktisches Verstehen, präreflexives Können und inkorporiertes Know-how ins Zentrum ihrer Analysen stellen. Damit ist ihre sozialtheoretische Position sowohl durch ein körperlich-praktisches Verständnis des Handelns gekennzeichnet als auch durch ihren analytischen Standpunkt, Praktiken als Grundelemente des Sozialen zu begreifen.<sup>67</sup>

Praktisches Verstehen kann in praxeologischen Ansätzen unterschiedlich akzentuiert werden. Statt körperlich angeeignete Kompetenzen in den Mittelpunkt zu stellen, können Praktiken selbst als ein kulturell zirkulierendes Repertoire aufgefasst werden, auf das im praktischen Verstehen zurückgegriffen wird. Damit wird stärker auf die Tatsache fokussiert, dass Praktiken nicht nur *von uns* ausgeführt werden, sondern auch *um uns herum* und historisch *vor uns* existieren. Praktiken sind insofern unabhängig von unserem eigenen Tun, als sie in ihrer Gesamtheit die Kultur bilden, in der wir leben. Rouse formuliert diesen Aspekt wie folgt:

65 Reckwitz 2003: 289. Vgl. auch Reckwitz 2009: 173–175.

66 Reckwitz 2003: 290. Diese Perspektive wird später in Reckwitz 2008d ergänzt, um diskursive Praktiken besser einbeziehen zu können.

67 Dabei gibt es Ansätze, die zwar körperliche Kompetenzen hervorheben, das Soziale allerdings nicht fundamental von Praktiken her verstehen. Dieser Position können etwa Marcel Mauss' »Techniken des Körpers« (Mauss 1975) zugerechnet werden, da sie zwar körperliche Kompetenzen sind, Praktiken bei Mauss jedoch nicht den zentralen Ort des Sozialen bilden, an dem sich Individualität und Gesellschaft verschränken. Mauss kann insofern zu Recht als Vorläufer der Praxistheorie begriffen werden (Moebius 2008a), würde aber nach dem hier vertretenen Verständnis nicht zum Kreis der PraxistheoretikerInnen gehören.

»Practices« thus constitute the background that replaces what earlier wholist theorists would have described as »culture« or »social structure«. The relevant social structures and cultural backgrounds are understood dynamically, however, through their continuing reproduction in practice and their transmission to and uptake by new practitioners.«<sup>68</sup>

Diese Perspektive lenkt den Blick auf die Tatsache, dass Praktiken in einer Kultur zirkulieren und aufgegriffen werden. Sie sind daher stets eingebettet in einen übersubjektiven, kollektiven Kontext, für den hier der Begriff »Praxisgeschehen« vorgeschlagen werden soll.

Praxeologische Ansätze können entsprechend leicht divergierende, aber stets mit einander verbundene Perspektiven einnehmen, die entweder die *Verteilung* von Praktiken (etwa in einem Diskurs oder einem Feld) oder die kompetente, körperliche *Ausführung* von Praktiken stärker fokussieren können. Doch unabhängig davon, ob die zirkulierende und subjektivierende Dimension von Praxis oder – mit dem Begriff des »impliziten Wissens« – die inkorporierte Dimension von Praxis betont wird, hängen diese stets zusammen und sind nicht ohne Bezug aufeinander denkbar.

In Bezug auf die Grundannahmen der Praxistheorie lässt sich eine Reihe von Problemkomplexen identifizieren, um die praxeologische Debatten kreisen. Diese betreffen insbesondere vier Aspekte: die bereits erwähnte Konzeption der Körperlichkeit von Praxis,<sup>69</sup> die Relevanz und die Konzeption der Materialität des Sozialen,<sup>70</sup> das Verhältnis zwischen Praktiken und Normativität<sup>71</sup> sowie die Erfassung von Reproduktion und Wandel.<sup>72</sup> In dieser Untersuchung steht die Frage nach der praxeologischen Konzeption von Reproduktion und Transformation im Fokus. Ausgehend von diesem zentralen Interesse werden die Problemkomplexe der Körperlichkeit, Materialität und Normativität des Sozialen erschlossen. Bevor das Interesse an der Konzeption von Stabilität und Instabilität begründet und entfaltet wird (Kap. 1.2), soll jedoch zunächst die Praxistheorie innerhalb der Soziologie und der Kulturtheorien situiert (Kap. 1.1.2), der Praxisbegriff im Kontext von den Konzepten »Regel« und »Norm« diskutiert (Kap. 1.1.3) sowie das Strukturverständnis der Praxistheorie erläutert werden (Kap. 1.1.4).

68 Rouse 2007: 645.

69 Vgl. Rouse 2007: 651–655.

70 Vgl. Rouse 2007: 676 sowie Schatzki 2001: 3, Hörning 2001, Reckwitz 2003: 290f. und Hörning/Reuter 2004b: 11f.

71 Vgl. Rouse 2007: 641–644 und 668–673.

72 Vgl. Rouse 2007: 646f.



### 1.1.2 Praxistheorie im Kontext von Soziologie und Kulturtheorie

Andreas Reckwitz hat in seiner einflussreichen Differenzierung von vier Basisvokabularen des Sozialen die Stellung der Praxistheorien als Element der Kulturtheorien herausgearbeitet und diese von strukturtheoretischen, zweck- sowie normorientierten Ansätzen abgegrenzt.<sup>73</sup> Kulturtheorien unterscheiden sich von anderen sozialtheoretischen Paradigmen dadurch, dass sie den Ort des Sozialen mit dem Sinnhaft-Symbolischen einer Kultur identifizieren. Strukturtheoretische Positionen, zu denen Émile Durkheims Frühwerk, Karl Marx' Historischer Materialismus und Georg Simmels formale Soziologie gerechnet werden können, begreifen das Soziale dagegen als nicht-sinnhafte oder materielle Strukturen. Im Paradigma des *homo oeconomicus*, das individualistische und zweckorientierte Ansätze von der schottischen Moralphilosophie bis zur Rational Choice-Theorie umfasst, wird das Soziale lediglich als Produkt eines Zusammentreffens individueller Akteure und Handlungsziele verstanden. Leitkonzepte bilden hier der Markt oder der Vertrag, die Einzelinteressen und Ressourcenverteilungen vermitteln. Normorientierte Ansätze wie Durkheims Soziologie und Talcott Parsons' normativistische Systemtheorie verorten das Soziale auf der Ebene von Sollens-Regeln, die individuelles Handeln regulieren. Sie knüpfen dabei an das intentionale Modell des *homo oeconomicus* an und ergänzen dieses durch normative, handlungsleitende Regeln. Ausgehend von Ralf Dahrendorfs einflussreicher Arbeit zum *homo sociologicus* lassen sich zwei Versionen dieses Paradigmas unterscheiden: Bei Durkheim erscheinen normative Regeln als sanktionierte soziale Erwartungen *außerhalb* der einzelnen Akteure, bei Parsons werden sie als Komplexe internalisierter Werte und Verpflichtungen begriffen, die ihre Kraft aus dem Selbstzwang innerhalb eines Individuums entwickeln und auch unabhängig von sozialen Erwartungen und Sanktionen wirken.<sup>74</sup> Sie bilden Selektionsregeln, die im Sinne von Geboten und Verboten dem Individuum angeben, welche seiner denkbaren Handlungen tatsächlich gewählt werden dürfen.<sup>75</sup> In diesem Paradigma wird das Modell eines an Verpflichtungen orientierten Handelns vertreten, bei dem den subjektiven Wünschen des Individuums gesellschaftliche Erwartungen und Pflichten gegenüberstehen, die dieses einschränken. Von Durkheim bis Dahrendorf wird diese Innen/Außen-Differenzierung von

73 Vgl. Reckwitz 2000, Reckwitz 2003, Reckwitz 2004a und Reckwitz 2005. Die folgende Darstellung stützt sich auf die dort erarbeitete Systematik.

74 Vgl. Reckwitz 2000: 124 f.

75 Vgl. Reckwitz 2003: 287.

subjektiven Neigungen des Handelnden und äußeren Ansprüchen der sozialen Umwelt vertreten.<sup>76</sup> Nicht die Regelmäßigkeit, die einem Handeln immanent ist, bildet hier das fundamentale Modell soziologischer Erklärung, sondern ein Innen/Außen-Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft, wobei diese jenem als Bündel von Erwartungen und Vorschriften in Form von Rollen gegenübertritt.<sup>77</sup>

An die Stelle der normativen oder regulativen Regeln, die im Paradigma des *homo sociologicus* erkenntnisleitend sind, treten in kulturtheoretischen Ansätzen sogenannte konstitutive Regeln.<sup>78</sup> Diese erlangen nur im Kontext einer symbolisch-sinnhaften Wissensordnung bzw. einer gemeinsamen geteilten Kultur Bedeutung. In der Perspektive der Kulturtheorien bilden Normen nicht die Erklärung für die Regelmäßigkeit des Handelns, sondern es »erscheint [...] seinerseits erklärungsbedürftig, welche Sinnmuster sie möglich machen.«<sup>79</sup> Damit weisen die Kulturtheorien eine analytische Orientierung an Normen zurück und fokussieren stattdessen kulturelle Wissensordnungen. Andreas Reckwitz differen-

76 Vgl. Reckwitz 2000: 125 f.

77 Dahrendorf verdeutlicht dies in *Homo Sociologicus* anhand von drei exemplarischen Aussagen: »Herr Schmidt ist gestern in die Kirche gegangen.« »Herr Schmidt geht sonntags regelmäßig zur Kirche.« »Herr Schmidt als gläubiger Protestant sollte sonntags regelmäßig zur Kirche gehen.« (Dahrendorf 1977: 34) Diese Sätze unterscheiden sich, wie Dahrendorf feststellt, durch mehr als nur die grammatische Form ihres Verbs. Denn nach Dahrendorf »eignet sich nur die dritte Form [!] der Aussage zur Definition der Elemente soziologischer Analyse; nur in ihr erscheinen der Einzelne und die Gesellschaft auf eine angebbare Weise vermittelt. Das bestimmte einzelne wie auch das regelmäßige Verhalten von Herrn Schmidt bleibt in gewisser Weise sein privates Eigentum [!].« (ebd.) Hier wird deutlich, dass die Regelmäßigkeit des Handelns in diesem Paradigma nicht als möglicher Ausgangspunkt soziologischer Theorie verstanden wird. Die erste und die zweite Formulierung sind aus der Perspektive des *homo sociologicus* irrelevant, weil »die Tatsache der Gesellschaft in ihnen nicht als unabhängige und bestimmende Kraft [erscheint]. Wenn wir von sozialen Rollen sprechen, dann ist stets nur von erwartbarem Verhalten die Rede, d.h. von dem Einzelnen, der sich außer ihm bestehenden Ansprüchen gegenübersteht bzw. der Gesellschaft, die den Einzelnen mit gewissen Ansprüchen konfrontiert.« (ebd.)

78 Vgl. Reckwitz 2000: 131. Eine einflussreiche Kritik an der Position normativer Regeln hat bereits Cicourel (1973) formuliert und dabei auf die Notwendigkeit zur Interpretation von Regeln verwiesen. Im Anschluss an Wittgenstein ist jedoch Cicourels Vorschlag, Basisregeln und normative Regeln zu unterscheiden, insofern zu kritisieren, als er zu einem infiniten Regelregress führt. Zu Wittgensteins Konzept des Regelfolgens, das auch das Regelverständnis der Praxistheorie kennzeichnet, vgl. Kap. 1.1.3.

79 Reckwitz 2000: 142.

ziert die Kulturtheorien in mentalistische und textualistische Ansätze sowie Theorien sozialer Praktiken.<sup>80</sup> Während mentalistische Positionen, zu denen Reckwitz Max Weber, den klassischen Strukturalismus, Claude Lévi-Strauss und Alfred Schütz zählt, die kulturellen Symbolsysteme in Form mentaler Strukturen oder kognitiver Schemata im menschlichen Geist lokalisieren, identifizieren textualistische Ansätze wie Foucaults strukturalistische Archäologie, Luhmanns Systemtheorie oder die Beiträge von Roland Barthes und Clifford Geertz das Soziale auf der Ebene von Texten, Diskursen oder Kommunikation.<sup>81</sup> Im Unterschied zu diesen Paradigmen verorten Praxistheorien, wie oben bereits ausgeführt, das Soziale zwar in kulturellen und symbolisch-sinnhaften Wissensordnungen, allerdings nicht auf der Ebene des Geistes oder von Texten – sie situieren es als praktisches Können und Verstehen in einem Feld sozialer Praktiken.

Praxistheorien bilden damit Teil einer Entwicklung der Sozialtheorie, die wesentliche Anstöße aus der Kulturtheorie und -soziologie aufgenommen hat.<sup>82</sup> Der *practice turn* als Praxeologisierungsbewegung der Theoriebildung kann im Kontext einer umfassenderen Neuorientierungswelle in den Kulturwissenschaften und einer kulturellen Neukonzeption sozialwissenschaftlicher Disziplinen begriffen werden. So ließe er sich allgemein in den *cultural turn* der Sozialwissenschaften einordnen und darüber hinaus mit dem *performative turn*, dem *body turn* und dem *material turn* kontextualisieren.<sup>83</sup>

Als ein Forschungsprogramm, das die symbolische mit der nicht-sprachlichen Dimension des Handelns verbindet, lösen Praxistheorien zunehmend die in den 1970er Jahren dominanten »Kultur als Text«-Ansätze ab. Zu dieser Bewegung hat auch der *performative turn* beigetragen, dessen Ursprung in der Sprachphilosophie liegt, der jedoch insbesondere in der Kulturtheorie interdisziplinär Anschlüsse gefunden hat.<sup>84</sup> Als eine theoretische Perspektive, die besonders auf die *körperliche* Dimension sozialen Handelns aufmerksam macht, ist die Praxistheorie auch Teil eines übergreifenden *body turns* in den Sozial- und Kulturwissenschaften.<sup>85</sup> Er ist durch eine (Wieder-)Entdeckung kör-

80 Vgl. Reckwitz 2003: 287–289.

81 Vgl. Reckwitz 2003: 288 f. sowie umfassend Reckwitz 2000.

82 Vgl. dazu auch Hörning/Reuter 2004b und Calhoun/Sennett 2007b.

83 Vgl. dazu allgemein Bachmann-Medick 2006: 7–57.

84 Vgl. Parker/Sedgwick 1995, Fischer-Lichte 2000, Krämer/Stahlhut 2001, Wulf/Göhlich/Zirfas 2001, Wirth 2002a, Kertscher/Mersch 2003, Fischer-Lichte 2004, Krämer 2004, Alexander/Giesen/Mast 2006, Bachmann-Medick 2006: 104–143, Hempfer 2011 und Volbers 2011. Speziell zum *performative turn* in der Wissenschafts- und Techniksoziologie vgl. Lincoffe 2010. Siehe auch Kap. 4.1.

85 Vgl. dazu als guten Überblick Gugutzer 2006b.

perlicher Aspekte des Sozialen gekennzeichnet.<sup>86</sup> Insbesondere ab der Jahrtausendwende ist dazu eine Reihe programmatischer Überblicks- und Sammelbände in der angloamerikanischen<sup>87</sup> sowie in der deutschsprachigen Soziologie erschienen.<sup>88</sup> Einen entscheidenden Impuls für die verstärkte Beschäftigung mit dem Körper lieferte die feministische Theorie.<sup>89</sup> Zentrale deutschsprachige Studien, die je spezifisch auf die Relevanz von Körperlichkeit verweisen, sind bereits seit den 1990er Jahren entstanden.<sup>90</sup> Der genuine Beitrag der Praxistheorien wurde dabei jedoch noch nicht umfassend erkannt. So mahnt etwa Markus Schroer (mit Hans Joas u.a.) zwar den Einbezug des Körpers in der Handlungstheorie an, versäumt dabei jedoch eine Diskussion des praxistheoretischen Feldes.<sup>91</sup> Schließlich, insofern die Praxistheorien sich – wenn auch in unterschiedlichem Maße – gegenüber dem Einfluss der Dinge auf die Sozialität geöffnet haben, lassen sie sich auch als Teil einer Bewegung begreifen, die im Rahmen eines *material turn* den genuine Beitrag von Artefakten zur sozialen Ordnung anzuerkennen und theoretisch zu erfassen sucht.<sup>92</sup>

### 1.1.3 Der Praxisbegriff im Kontext von »Regel« und »Norm«

Ein wesentlicher Impuls für die praxeologische Theoriebildung ist das Regelverständnis, das Ludwig Wittgenstein in seiner Spätphilosophie entwickelt hat. Während die sozialtheoretischen Modelle des *homo oeconomicus* und des *homo sociologicus* Regeln als autonome Entitäten betrachten, die Handlungen von außen determinieren, teilen Praxistheorien Wittgensteins konstitutives Regelverständnis.<sup>93</sup> Im Folgenden soll anhand einer Diskussion seiner Thesen zum einen verdeutlicht werden,

86 Zur Entwicklung der Körpersoziologie und zur Thematisierung des Körpers bei den soziologischen Klassikern vgl. Gugutzer 2004, Schroer 2005b und Turner 2009b.

87 Vgl. Turner 1996, Shilling 2003 und Cregan 2006.

88 Vgl. Hahn/Meuser 2002, Alkemeyer u.a. 2003, Klein 2004, Schroer 2005a, Gugutzer 2006a (und darin insbesondere Schmidt 2006), Bockrath/Boschert/Franke 2008, Böhle/Wehrich 2010.

89 Vgl. Keller 1992, Bordo 1993, Diprose 1994, Grosz 1994 und Shildrick 1997.

90 Vgl. Hirschauer 1993, Lindemann 1996 und Klein 1999.

91 Vgl. Schroer 2005b.

92 Vgl. dazu Gumbrecht/Pfeiffer 1988, Mukeriji 1994, Miller 1998, Knorr Cetina 1998, Rammert 1998, Preda 1999 und 2000, Knorr Cetina 2001, Hillebrandt 2002, Barad 2003, Tilley u.a. 2006, Barad 2007, Bennett/Joyce 2010 und Schatzki 2010 sowie die im Folgenden noch ausführlich zu beleuchtenden Arbeiten von Bruno Latour.

93 Vgl. Puhl 2002: 81 f.

wie der Regelbegriff in der Praxistheorie verwendet wird; zum anderen soll aufgezeigt werden, inwiefern sich diese Verwendung vom Normbegriff und dem normorientierten Paradigma des *homo sociologicus* unterscheidet. Damit wird das praxeologische Regelverständnis ausgehend von einer Position entwickelt, die in den folgenden Kapiteln zwar nicht im Zentrum der Auseinandersetzung steht, deren Resonanzen jedoch in den betrachteten Ansätzen identifizierbar sind.

Der Rekurs auf Wittgenstein erfolgt hier aus drei Gründen: Erstens ist Wittgensteins Konzept des Regelfolgens in der philosophischen und sozialtheoretischen Debatte eminent einflussreich gewesen. Zweitens bildet Wittgenstein, wie bereits erwähnt, einen wesentlichen Bezugspunkt für eine Reihe praxeologischer Ansätze. Damit soll freilich nicht unterstellt werden, dass alle in dieser Studie diskutierten Ansätze direkt an Wittgensteins Konzept des Regelfolgens anschließen. Vielmehr soll drittens durch die Auseinandersetzung mit Wittgenstein eine Grundlage für die folgende Diskussion geschaffen werden, da davon ausgegangen wird, dass die Einsichten von Wittgensteins Spätwerk für das Verständnis sowohl der Praxistheorie allgemein als auch der hier diskutierten Ansätze im Speziellen entscheidend sind.

Wittgenstein entfaltet seine Überlegungen zum Regelbegriff im Kontext seiner sozialphilosophischen Gebrauchstheorie der Bedeutung in den *Philosophischen Untersuchungen* und hebt dabei auf den Praxischarakter und auf die soziale Dimension des Regelfolgens ab.<sup>94</sup> Unter regelfolgendem Verhalten versteht Wittgenstein regelmäßiges Verhalten, das erlernt und jedem selbst sowie anderen verständlich ist. Regeln können von anderen Gesellschaftsmitgliedern verstanden werden, müssen den Teilnehmenden jedoch nicht bewusst sein, das heißt, man braucht sie nicht ausdrücken zu können. Eine wichtige Rolle spielt dabei das Vorhandensein einer gemeinsamen Kultur oder sozialen Gemeinschaft.

Wichtigstes Kriterium für Regelfolgen ist für Wittgenstein zunächst die Regelmäßigkeit einer Handlung, das heißt wiederholte Handlungen müssen miteinander übereinstimmen, also durch Gleichheit gekennzeichnet sein. Dabei ist, wie er feststellt, das Verständnis des Begriffs »gleich« entscheidend, denn »[d]ie Verwendung des Wortes ›Regel‹ ist mit der Verwendung des Wortes ›gleich‹ verwoben.«<sup>95</sup> »Gleich« meint hier nicht »identisch«, sondern »familienähnlich«, also durch eine Reihe

94 Gemäß seiner eigenen philosophischen Grundsätze bietet Wittgenstein dabei keine wesensbestimmende Definition des Regelfolgens. Zur Diskussion von Wittgensteins Konzept des Regelfolgens vgl. allgemein Leich/Holtzman 1981, Savigny 1988, Puhl 1998 und Puhl 2002.

95 Wittgenstein 1999: § 225. Vgl. auch Wittgenstein 1999: § 224 und Wittgenstein 1974: 344 sowie dazu Bouveresse 1999.

Gemeinsamkeiten und gradueller Differenzen gekennzeichnet.<sup>96</sup> Diese Regelmäßigkeiten des Handelns sind beobachtbar.<sup>97</sup> Sie müssen als solche wahrgenommen werden können und für andere nachvollziehbar, also erkennbar sein.<sup>98</sup> Regeln können in Form von Hypothesen gebracht werden; anstatt die mehrfach beobachteten Verhaltensregelmäßigkeiten im Einzelnen aufzuzählen, lässt sich also formulieren: »Das Verhalten der Leute folgt (vermutlich) der Regel R.«<sup>99</sup>

Regeln müssen jedoch nicht auf diese Weise expliziert werden, da sie im Alltag selbstverständlich sind – das zweite Kriterium für Regelfolgen. Sowohl von demjenigen, der der Regel folgt, als auch vom Beobachter wird das regelgemäße Vorgehen im Normalfall nicht hinterfragt; es geschieht nicht bewusst: »Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.«<sup>100</sup> Es wird daher auch üblicherweise nicht zum Streit über die Regel oder gar – wie Wittgenstein es so schön formuliert – zu »Tätlichkeiten«<sup>101</sup> kommen. Mit der Erkennbarkeit einer Regelmäßigkeit ist auch ihre Erlernbarkeit als drittes Kriterium verbunden, denn nur was als Regel erkannt wird, kann auch erlernt werden.<sup>102</sup> Die Lernbarkeit (bei Wittgenstein auch: »Abrichtung«<sup>103</sup>) ist zentral für Regelfolgen.<sup>104</sup> Dabei kann Lernen eine explizite Pädagogik oder ein implizites Nachahmen umfassen: »Man lernt das Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen.«<sup>105</sup> Mit Eike von Savigny kann auf der Grundlage dieser drei zentralen Kriterien zusammenfassend definiert werden, dass »regelmäßiges Verhalten mehrerer Leute [...] *regelfolgendes* Verhalten [ist], wenn es jedem jeweils für ihn selbst und für die anderen selbstverständlich ist und eine erlernbare Leistung darstellt«<sup>106</sup>.

Die Lernbarkeit einer Regel impliziert dabei sowohl, dass Fehler passieren können, als auch, dass es zu Korrekturverhalten durch Andere kommen kann. »Wenn es möglich ist, von jemandem zu sagen, daß er

96 Zu Wittgensteins Begriff der »Familienähnlichkeit« vgl. Wittgenstein 1999: §§ 66 und 67.

97 Vgl. Wittgenstein 1999: § 237.

98 Vgl. Wittgenstein 1999: § 237 und Winch 1966: 43. Hier schließt die philosophische Diskussion über die Möglichkeit einer Privatsprache an, die an dieser Stelle nicht ausgeführt werden kann. Vgl. den prominenten Beitrag Kripkes (1982) sowie als Überblick Candlish 1998.

99 Savigny 1999: 125.

100 Wittgenstein 1999: § 219.

101 Wittgenstein 1999: § 240.

102 Vgl. Wittgenstein 1999: § 237.

103 Wittgenstein 1999: § 6.

104 Vgl. Wittgenstein 1999: § 198.

105 Wittgenstein 1999: § 54

106 Savigny 1998: 17.

eine Regel befolgt, so bedeutet dies, daß man fragen kann, ob er das, was er tut, richtig tut oder nicht.«<sup>107</sup> Es ist also grundsätzlich möglich, dass ein Verhalten in Bezug auf das Befolgen einer Regel als fehlerhaft empfunden wird, als Verstoß gegen ein als richtig Etabliertes.<sup>108</sup> Die Empfindung eines Fehlers ist wiederum vom Vorhandensein anderer Menschen und deren korrigierend eingreifenden Handlungen abhängig. »Allein der Kontakt mit anderen Individuen ermöglicht die äußere Kontrolle der Handlungen eines Menschen, von welcher die Etablierung eines Standards nicht zu trennen ist.«<sup>109</sup> An die Stelle des Begriffs der Gesellschaft tritt bei Wittgenstein die »Lebensform« als Gesamtheit von sprachlichen und nicht-sprachlichen Praktiken; die Begriffe »Kultur« und »Lebensform« werden von Wittgenstein teilweise synonym verwendet.<sup>110</sup> Zusammenfassend ist regelfolgendes Handeln in Wittgensteins Sozialphilosophie durch folgende Kriterien gekennzeichnet: Regelmäßigkeit, Selbstverständlichkeit, Lernbarkeit sowie die Möglichkeit, Fehler zu machen, und das Vorhandensein von Gesellschaft.

Regeln sind nach Wittgenstein konstitutiv durch eine Unschärfe gekennzeichnet. Dies verdeutlicht er am Beispiel des Wegweisers.<sup>111</sup> Wittgenstein stützt sich auf die Beobachtung, dass ein Wegweiser die zu verfolgende Richtung niemals *exakt* anzeigt. Vielmehr kann ich, nachdem ich ihn passiert habe, in Zweifel geraten, ob ich mich noch auf dem richtigen Weg befinde. Selbst eine Kette von Wegweisern wäre immer noch offen für verschiedene Deutungsmöglichkeiten. Diese Unschärfe stellt jedoch kein Problem dar, solange der Wegweiser unter normalen Umständen seinen Zweck erfüllt.<sup>112</sup> Bezogen auf seine Gebrauchstheorie der Sprache zeigt dieses Beispiel, dass Sprache auch ohne die absolut genaue Bestimmung einer Bedeutung funktioniert, ja, dass ein Ideal der Genauigkeit weder vorgesehen ist noch hilfreich wäre. Vielmehr erscheint Wittgenstein die Unschärfe konstitutiv für die Funktionsfähigkeit von Regeln. Es gibt daher Wittgenstein zufolge auch »keine scharfe Grenze zwischen einem regellosen und einem systematischen Fehler«<sup>113</sup>, sondern ausschließlich graduelle Unterschiede.

Im Zentrum von Wittgensteins Verständnis des Regelfolgens steht der Praxisbegriff: »[D]er Regel folgen« ist eine Praxis.«<sup>114</sup> Regelfolgen

107 Winch 1966: 45.

108 Vgl. Wittgenstein 1999: § 143

109 Winch 1966: 46. Diese »kommunitaristische« Interpretation Wittgensteins vertreten auch Saul Kripke und Richard Rorty, vgl. Puhl 2002: 96.

110 Vgl. Savigny 1998.

111 Vgl. Wittgenstein 1999: § 85 und § 87.

112 Vgl. Wittgenstein 1999: § 87.

113 Wittgenstein 1999: § 143.

114 Wittgenstein 1999: § 202. Vgl. Taylor 1995: 178.

stellt ein Können dar, ein *know how*, das auf einem sozial angeeigneten Wissen beruht. Wissen, Können, eine Technik beherrschen, Verstehen, Praxis und Regelfolgen sind Wittgenstein zufolge verwandte Begriffe.<sup>115</sup> Entsprechend umfasst Wittgensteins einflussreicher Begriff des »Sprachspiels«, der in Verbindung mit den Überlegungen zum Regelfolgen steht, Äußerungen und Tätigkeiten, also verbale und nonverbale Handlungen und versteht diese als eng miteinander »verwoben«. <sup>116</sup> Die praktische Dimension des Regelfolgens ist eine zentrale Einsicht von Wittgensteins Gebrauchstheorie der Sprache, deren Konsequenzen nicht zu unterschätzen sind und die die Sozialtheorie entscheidend bereichert hat.<sup>117</sup>

Praxeologische Ansätze teilen Wittgensteins Auffassung des Regelfolgens und weisen die Konzeption autonomer oder »regulativer« Regeln zurück, die den Paradigmen des *homo oeconomicus* und des *homo sociologicus* zugrunde liegt. PraxistheoretikerInnen folgen Wittgenstein darin, dass eine Regel nicht unabhängig von der Praxis zu denken ist: »Eine Regel bzw. ihre Formulierung oder Repräsentation *als solche* kann nicht bestimmen, welches Verhalten mit ihr übereinstimmt; sie leistet dies nur vor dem Hintergrund etablierter Reaktionen, Praktiken, Gepflogenheiten und Institutionen«<sup>118</sup>. Sie ist keine autonome Entität, sondern findet sich ausschließlich in der Praxis. Da somit ein Zusammenhang zwischen der Praxisimmanenz und der Produktivität von Regeln besteht, kann dieses Regelverständnis als »konstitutiv« bezeichnet werden: Regeln sind insofern konstitutiv, als sie der Produktion derjenigen Interessen und Handlungen immanent sind, die sie vorgeblich erst regulieren. Der Eindruck, dass eine Regel im Voraus bereits alle ihre zukünftigen Anwendungen bestimmt, ist lediglich eine Illusion, die auf der Selbstverständlichkeit der Regel im Handlungsablauf beruht und erst im Rückblick entsteht.<sup>119</sup> Dementsprechend zwingt eine Regel Wittgenstein zufolge die Handelnden nicht im logischen Sinne zur Fortsetzung einer bestimmten Handlung (wie er am Beispiel der Fortset-

115 Vgl. Wittgenstein 1999: § 150.

116 Wittgenstein 1999: § 7. Vgl. auch Savigny 1998: 9–11.

117 Zur Rezeption Wittgensteins in den Sozialwissenschaften vgl. die einflussreiche Arbeit von Winch (1966) und die Beiträge in Wiggershaus 1975. Auch Vertreter einer an Wittgenstein anschließenden Philosophie (Puhl 2002) sowie einer an Wittgenstein anschließenden Historischen Semantik (Busse 1987: 194–202) betonen die Bedeutung der Praxis. Vgl. dagegen die Position von Thomas Macho (2002), der den Begriff des Regelfolgens textuell versteht und vorschnell mit dem »Lesen« einer Kultur identifiziert. Eine Subsumption des Regelfolgenbegriffs unter die Metapher des Textes erscheint wenig sinnvoll, da dabei die körperlich-praktische Dimension des Handelns verkannt wird.

118 Puhl 2002: 85. Vgl. auch Puhl 2002: 91.

119 Vgl. Wittgenstein 1999: § 238 sowie Puhl 2002: 91–95.



zung einer mathematischen Reihe zeigt), sondern sie ist im »psychologisch-empirischen Sinne«<sup>120</sup> abhängig von den erhaltenen Erklärungen und den Reaktionen auf einen vergangenen Gebrauch und damit stets eingebettet in Intersubjektivität und Gesellschaft. Wenn wir also von »Regeln« sprechen, so meinen wir damit Regelmäßigkeiten, die wir im Verhalten anderer oder bei uns selbst *festgestellt* haben und die sich *am* richtigen oder falschen Verhalten *zeigen*.<sup>121</sup>

Die sozialtheoretischen Konsequenzen von Wittgensteins Erkenntnis der praktischen Existenz von Regeln lassen sich auch mit dem soziologischen Normbegriff in Beziehung setzen. Dabei löst, wie Klaus Puhl feststellt, der Praxis- den Normbegriff als zentrale Kategorie für das Verständnis des Sozialen ab: »Da Regeln nur in Abhängigkeit von kontingenten Gepflogenheiten, etablierten Reaktionen und Institutionen eine normative Kraft zukommt, sind es letztlich die soziale Praxis und die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, die durchsetzen, was als gleiches oder abweichendes Verhalten gilt und was entsprechend sanktioniert oder belohnt wird.«<sup>122</sup> Aus Wittgensteins Spätphilosophie folgt demnach eine praxeologische Perspektive, die den Normbegriff als nachgeordnete Kategorie versteht und stattdessen Praktiken – und folglich ein konstitutives Regelverständnis – ins Zentrum stellt. Pointiert ließe sich zur Abgrenzung der Positionen formulieren, dass im Paradigma des *homo sociologicus* Handlungen ausgehend von Normen begriffen werden, während in praxeologischen Ansätzen Normen ausgehend von Praktiken verstanden werden.

Im Anschluss an Wittgensteins Praxisverständnis stellt sich auch die Frage nach der Ordnung des Sozialen neu, die nun nicht mehr durch starre Normen garantiert werden kann. Vielmehr kommt die Fragilität und Instabilität des Verhältnisses von Norm und Abweichung deutlicher zum Vorschein, weil »in die Art und Weise, wie die soziale Ordnung zustande kommt, ihre Infragestellung und ›Störung‹ schon angelegt oder ›eingebaut‹ und keine ihr äußerliche Bedrohung«<sup>123</sup> ist. Wenn Regeln keine starren, äußerlichen Komplexe sind, die Verhalten determinieren, dann besteht in jeder Situation immer auch die Möglichkeit des Scheiterns, der Abweichung, der Übertretung von Regeln, des Fehlermachens.<sup>124</sup> Die sozialtheoretische Perspektive wird so auf die vielfältige Konstitution und wiederholte Aufrechterhaltung von Regeln

120 Puhl 1998: 133.

121 »Dass jemand implizit einer Regel folgt, oder einer impliziten Regel folgt, kann nur heißen, dass sich ihr Verhalten vom Standpunkt der dritten Person aus als mit dieser Regel übereinstimmend beschreiben lässt.« (Puhl 2002: 85).

122 Puhl 2002: 87.

123 Puhl 2002: 87.

124 Vgl. Puhl 2002: 89.

in der Praxis gelenkt. Dadurch lässt sich im Ausgang von Wittgensteins Philosophie bereits das Problem der Ordnung entwickeln, das den Interessenschwerpunkt dieser Untersuchung bildet. Dieses Problem wird im übernächsten Abschnitt genauer eingeführt, in dem die Frage nach der Konzeption von Stabilität und Instabilität in der Praxistheorie allgemein beleuchtet wird (Kap. 1.2). Die praxeologischen Charakteristika, die hier exemplarisch als Konsequenzen aus Wittgensteins Verständnis des Regelfolgens entwickelt worden sind, werden im weiteren Verlauf anhand der zu diskutierenden Positionen eingehend erörtert. Mit einer praxeologischen Regelkonzeption ist auch ein spezifisches Verständnis von Struktur verbunden, das im Folgenden herausgearbeitet sowie mit der poststrukturalistischen Kritik am Strukturbegriff kontextualisiert werden soll.

#### 1.1.4 *Strukturbegriff und Nähe zum Poststrukturalismus*

Bei der Identifikation ihrer Basisannahmen sowie bei der Verortung der Praxistheorie im Kontext von Soziologie und Kulturtheorie ist bereits angeklungen, dass sie in einem spezifischen Verhältnis zur Kategorie der Struktur steht.<sup>125</sup> Anthony Giddens' Theorie der Strukturierung bildet hier sicherlich den Beitrag zur Praxistheorie, der sie am umfassendsten aus einer Kritik und Reformulierung des Strukturbegriffs entwickelt. Daher nimmt dieser bei Giddens gegenüber dem der Praxis eine dominante konzeptuelle Rolle ein.<sup>126</sup> Im Zentrum der Theorie der Strukturierung steht das Konzept der Dualität der Struktur, mit dem der Dualismus zwischen Struktur und Handeln sowie die Innen/Außen-Differenzierung zwischen Individuum und Gesellschaft überwunden und ersetzt werden sollen.<sup>127</sup> Dabei werden Handeln und Struktur als einander rekursiv konstituierende Dimensionen begriffen, wobei die Akteure die Bedingungen für ihr Handeln in ihrer Praxis reproduzieren.<sup>128</sup> Struktur wird somit wesentlich temporal gedacht. Strukturmo-

125 Die Praxistheorie lässt sich daher auch mit der sozialwissenschaftlichen Debatte um das Verständnis von Struktur in Bezug setzen. Zum Strukturbegriff in der Soziologie sowie zur Systematisierung strukturtheoretischer Positionen vgl. neben Giddens auch Reckwitz 1997, López/Scott 2000, Bernardi/González 2007 und Ritzer 2008: 500 ff. Zur Dichotomie von Handeln/Struktur bzw. agency/structure vgl. Sewell 1992, Shilling 1999, Schimank 2007 und Ritzer 2008: 520 ff.

126 Der Praxisbegriff bildet bei Giddens eine Elementarkategorie, die verwendet wird, um »Struktur« zu beschreiben, und wird selbst nicht definiert.

127 Vgl. Giddens 1995: 77.

128 Vgl. Giddens 1995: 52. Giddens entwickelt ausgehend vom Konzept der Dualität der Struktur eine Perspektive auf das Soziale, die dieses als

mente bestehen Giddens zufolge dann, wenn »Beziehungen über Zeit und Raum hinweg stabilisiert werden.«<sup>129</sup> Struktur wird auf diese Weise als regelmäßige und stabile Hervorbringung, als ein raumzeitliches Phänomen begriffen, das sich sowohl in den Praktiken der Akteure als auch in den körperlich angeeigneten »Erinnerungsspuren«<sup>130</sup> realisiert, die diese Praktiken orientieren. Der Begriff der »Erinnerungsspur« ließe sich dabei mit der in anderen praxeologischen Ansätzen bevorzugt verwendeten Kategorie des »impliziten Wissens« übersetzen. Im Zusammenhang mit der Körperlichkeit der Praxis nimmt, wie eingangs bereits erwähnt, der Routinebegriff eine zentrale Stellung in Giddens' Theorie ein: »Routinisierte Praktiken sind der wichtigste Ausdruck der Dualität der Struktur in Bezug auf die Kontinuität sozialen Lebens.«<sup>131</sup>

Mit dem Ansatz von Giddens sind eine Reihe analytischer Konsequenzen verbunden: Erstens wird der Strukturbegriff nicht mit Zwang identifiziert, da Handeln durch Strukturen nicht bloß eingeschränkt, sondern überhaupt erst ermöglicht wird.<sup>132</sup> Zweitens begreift Giddens Handlungen nicht als diskrete und isolierte Elemente; stattdessen wird ein kontextuelles Verständnis von Handlungen als Praktiken vertreten, da soziale Aktivitäten je spezifisch räumlich und zeitlich gerahmt sind.<sup>133</sup> Drittens unterliegt das Handeln der Subjekte Giddens zufolge einem praktischen Bewusstsein, dessen Reflexivität Grenzen gesetzt sind. So können Akteure zwar auf Nachfrage Gründe für ihr Handeln angeben, dieses Reflexionsvermögen bildet jedoch im Alltag nicht den Normalfall, ist stets in soziale Praktiken eingebunden und auch durch das körperliche Unbewusste begrenzt.<sup>134</sup> Viertens schließlich ist neben dieser Körperlichkeit stets die Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Sozialen analytisch einzubeziehen. Für Giddens' Theorie der Strukturierung besteht daher zusammenfassend »[d]as zentrale Forschungsfeld der Sozialwissenschaften [...] weder in der Erfahrung des individuellen Akteurs noch in der Existenz irgendeiner gesellschaftlichen Totalität, sondern in den über Zeit und Raum geregelten gesellschaftlichen Prak-

ein »System« begreift, das durch Regeln und Ressourcen organisiert ist. Dabei unterscheidet er zwei Aspekte von Regeln (normative Elemente und Signifikationscodes) sowie zwei Aspekte von Ressourcen (autoritative Ressourcen und allokativen Ressourcen), vgl. Giddens 1995. Auf die genaue Konzeption von Giddens' Sozialtheorie kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu auch Cohen 1987, Sewell 1992, Joas 1995 und Reckwitz 1997: 93–105.

129 Giddens 1995: 45.

130 Giddens 1995: 69.

131 Giddens 1995: 336.

132 Vgl. Giddens 1995: 78.

133 Vgl. Giddens 1995: 54 f. und 123.

134 Vgl. Giddens 1995: 53 und 335.

tiken.«<sup>135</sup> Damit grenzt Giddens sich sowohl von funktionalistischen und strukturalistischen Positionen ab, die Strukturen im Außen der Subjekte verorten, als auch von hermeneutischen, phänomenologischen und interpretativen Ansätzen, bei denen subjektive Erfahrungen und Interpretationen des Sozialen den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden.<sup>136</sup> Von beiden Perspektiven übernimmt Giddens jedoch auch zentrale Einsichten und gelangt zu einer Neukonzeption des Strukturbegriffs, die für praxeologische Ansätze in ihrer Überwindung des Dualismus von Struktur und Handeln sowie in ihrem Verweis auf die Körperlichkeit, Kontextualität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Sozialen paradigmatisch ist. Mit dem Konzept der Dualität der Struktur entwickelt Giddens einen prozessorientierten Strukturbegriff, in dem die Praktiken der Akteure Ereignisse darstellen, die Strukturmomente als raumzeitliche Kontinuität erzeugen. Die Praxistheorie trifft sich dabei in Teilen mit kritischen Reformulierungen des Strukturverständnisses durch poststrukturalistische Ansätze.

Unter dem Begriff »Poststrukturalismus« wird eine Reihe theoretischer Entwicklungen zusammengefasst, deren gemeinsamer Bezugspunkt eine kritische Auseinandersetzung mit strukturalistischen Positionen bildet. Im Strukturalismus zielte die Kulturanalyse auf die Identifikation konstitutiver Strukturen, die verschiedenen Phänomenen als abstrakte und geschlossene Zeichen- und Regelsysteme zugrunde liegen. Sie wurden als überzeitlich begriffen und daher synchron, d.h. ahistorisch, herausgearbeitet. Dabei vertrat bereits der Strukturalismus ein Denken in Relationen, dessen Verfahren in der Zerlegung eines Phänomens in einzelne Elemente und dem daran anschließenden Studium ihrer Differenzbeziehungen besteht. Mit dieser Perspektive ist eine theoretische Dezentrierung des Subjekts verbunden, durch die eine an den individuellen Intentionen von Handelnden orientierte Analyse überwunden wird. Hierin liegen sowohl fundamentale Gemeinsamkeiten strukturalistischer Positionen mit Giddens' Theorie der Strukturierung als auch mit Wittgensteins Konzeption von Bedeutung und Regelfolgen.<sup>137</sup> Die grundlegende strukturalistische Analysehaltung der Relationalität und der Dezentrierung des Subjekts charakterisiert auch noch ihre späteren kritischen Reformulierungen durch den Poststrukturalismus. Ab Ende der 1960er Jahre formieren sich in der Philosophie, die durch den *linguistic turn* nun eine sprachtheoretische Wendung vollzogen hat,

135 Giddens 1995: 52.

136 Vgl. Giddens 1984b sowie Giddens 1995: 25–36 und 68.

137 Giddens (1987) verweist, trotz seiner Kritik an (post-)strukturalistischen Ansätzen, positiv auf deren Dezentrierung des Subjekts und bezieht sich explizit auf Wittgensteins philosophisches Erbe, vgl. Giddens 1984b, Giddens 1987: 204 ff. sowie Giddens 1995: 36 und 71 ff.

vielfältige Beiträge, die den Strukturalismus weiterentwickeln und radikalieren. Die Ansätze, etwa von Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean-François Lyotard oder Roland Barthes, sind sehr heterogen. Als wesentliche konzeptuelle Neuorientierungen gegenüber dem Strukturalismus lassen sich mit Stephan Moebius und Andreas Reckwitz unter anderem die Verschiebungen hin zum Spiel der Zeichen und zur kulturellen Dynamik, zum konstitutiven Außen und zu den kulturellen Widersprüchen asymmetrischer Differenzmarkierung sowie zur Verzeitlichung und historischen Entuniversalisierung identifizieren.<sup>138</sup> Dabei werden strukturalistische Positionen über sich selbst hinausgeführt, sodass der Poststrukturalismus gleichzeitig in einem Kontinuitäts- und Differenzverhältnis zum Strukturalismus steht, woraus er seine eigentliche Sprengkraft gewinnt.

Im Rahmen der hier verfolgten Fragestellung ist insbesondere die poststrukturalistische Kritik des Strukturbegriffs relevant. Sie besteht darin, Zeitlichkeit und Ereignishaftigkeit als konstitutive Dimensionen für Sprache und Sozialität zu begreifen.<sup>139</sup> In einer Bewegung, die sich von einem geschlossenen Strukturverständnis löst, gelangen poststrukturalistische Ansätze zu einem Konzept von Struktur als einem offenen Prozess. Eine Fixierung von Bedeutungen erscheint ihnen in der Prozesshaftigkeit eines unendlichen Spiels von Zeichen stets aufgeschoben.<sup>140</sup> Der Strukturbegriff wird radikalisiert, dessen totalisierende Tendenzen überwunden. Die poststrukturalistischen Perspektiven gehen von einer Struktur ohne Zentrum aus und betonen deren Unabgeschlossenheit, Offenheit, Mehrdeutigkeit und Unkontrollierbarkeit.

Wesentliche Impulse für diese Perspektive gehen von Jacques Derrida aus. Er begründet die Unmöglichkeit der Schließung von Struktur und die beständige Verschiebung von Sinn mit der Denkfigur des »konstitutiven Außens«, indem er darauf verweist, dass eine Differenzbeziehung zum Anderen für die Identitätsbildung notwendige Voraussetzung ist und dass die Spur des Anderen, die Spur des nur vermeintlich Ausgeschlossenen, daher stets in das Innere einer Struktur eingeschlossen ist.<sup>141</sup> Auf diese Weise unterläuft sich deren Kohärenz selbst, weshalb

138 Vgl. Moebius/Reckwitz 2008: 13.

139 Giddens (1987) hebt die poststrukturalistische Temporalisierung von Struktur als analytischen Gewinn hervor. Er kritisiert jedoch die in (post-)strukturalistischen Ansätzen fehlende Akteursperspektive, die diese zugunsten einer problematischen Faszination mit dem Spiel der Codes und mit dem Text aufgegeben hätten, vgl. Giddens 1987: 210 ff.

140 Vgl. Derrida 1999.

141 Mit der Kategorie der »Spur« eröffnet Derrida eine dritte Position neben Anwesenheit und Abwesenheit. In der Spur ist gleichzeitig das Abwesende anwesend und das Anwesende abwesend, sie lässt sich daher weder der einen noch der anderen Seite des Dualismus zuordnen.

Struktur als fundamental unabschließbar begriffen werden muss.<sup>142</sup> Letztlich wird daher der Strukturbegriff selbst problematisch und vom Poststrukturalismus parasitär verwendet, da das Denken beweglicher Differenzen die üblichen Konnotationen der Kategorie unterläuft: Sinn wird als unablässiges Spiel der Zeichen begriffen, dessen Dynamik nicht stillzustellen ist; es kommt zu einem Entgleiten und Scheitern von Sinn. Mit seinem Verweis auf die beständige Bewegung der Zeichen betont der Poststrukturalismus sowohl die Zeitlichkeit als auch die Ereignishaftigkeit von Struktur. Dabei liegt für Derrida in jeder Zitation, in jeder Wiederholung eines Zeichens ein ereignishafter Bruch mit seinem Kontext.<sup>143</sup> Diese Wiederholbarkeit eines Zeichens verbindet Derrida in seiner Diskussion der performativen Äußerung, von der er als »der ereignishaftesten« aller Äußerungsarten<sup>144</sup> spricht, mit der Ereignishaftigkeit des Sprechens und allgemein des Signifikationsprozesses. Ein Ereignis ist dabei nur als Wiederholung denkbar.<sup>145</sup>

Der Poststrukturalismus und die Praxistheorie treffen sich in ihrer Kritik eines geschlossenen, statischen Strukturbegriffs und weisen die synchrone Perspektive des Strukturalismus zurück.<sup>146</sup> Einer ihrer wesentlichen Berührungspunkte liegt in der Betonung der Zeitlichkeit und Ereignishaftigkeit von Struktur, die zusammen die Prozessorientierung beider Positionen bilden und die über den Strukturalismus hinausweisen. Dem Verständnis von praxeologischen und poststrukturalistischen Ansätzen zufolge ist Struktur ein zeitlicher Verlaufsprozess, der durch Ereignisse hervorgebracht wird. Diese prozessuale Konzeption von Strukturbildung eröffnet dabei grundsätzlich auch die Möglichkeit, die Verschiebung einer Struktur im Ereignis zu denken. Allerdings verweist

142 Vgl. Derrida 1976b.

143 Vgl. Derrida 1999: 335–339. Zur eingehenden Diskussion des Wiederholungsbegriffs s. u. Kap. 1.3.1.

144 Derrida 1999: 347.

145 Vgl. Derrida 1999: 346 und Derrida 2003: 36. Derrida entwickelt dabei einen dekonstruktiv gewendeten, paradoxen Begriff des Ereignisses, der ein Denken absoluter Präsenz sowie die Einzigartigkeit eines Vorkommnisses zurückweist, indem er das Ereignis der Schrift bzw. der Sprache von dessen Wiederholbarkeit aus erfasst. In diesem Sinne spricht Derrida von der »unmöglichen Möglichkeit« des Ereignisses, vgl. Derrida 2003.

146 Neben ihrer Kritik eines statischen Strukturbegriffs bestehen Überschneidungen zwischen poststrukturalistischen und praxeologischen Ansätzen auch in ihrer Dezentrierung des Subjekts und einer fundierenden Intention sowie in ihrer Zurückweisung des Ursprungsdenkens. Beide teilen außerdem die strukturalistische Methode der Zerlegung und der Analyse von Relationen. Siehe dazu unten die Diskussion methodologischer Prinzipien der Praxistheorie (Kap. 6.3).

der Poststrukturalismus anders als die Praxistheorie im Rekurs auf die nicht auszulöschende Spur des Anderen ausdrücklich auf die *konstitutive* Unmöglichkeit, eine Struktur zu schließen. Damit betont er die Radikalität der prozessualen Dynamik von Struktur und Praxis, ja sogar die Unterminierung und Auflösung des Prozesses selbst.<sup>147</sup> Während also nachvollziehbar ist, dass soziologische Ansätze, die poststrukturalistische Impulse aufgreifen, »einen ihrer Abgrenzungspunkte in einem starren und allumfassenden Strukturbegriff [finden], der keinen Raum für Abweichungen, Verschiebungen und Brüche lässt«<sup>148</sup>, ist offen, wie die Praxistheorie die Möglichkeit der Verschiebung einer Struktur im Ereignis konzeptuell erfasst und ausgestaltet.

Damit ist präzise das analytische Interesse dieser Untersuchung angesprochen, in deren Zentrum die Frage nach der Konzeption von Stabilität und Instabilität in praxeologischen Ansätzen steht. Dabei legt die Affinität zwischen praxeologischen und poststrukturalistischen Basisannahmen mit ihrer Betonung der Zeitlichkeit und Ereignishaftigkeit von Struktur – bei all ihrer Differenzen – nahe, poststrukturalistische Perspektiven in die Bearbeitung dieser Frage mit einzubeziehen.

## 1.2 Stabilität und Instabilität der Praxis

Die Konzeption von Reproduktion und Transformation bildet, wie bereits erwähnt, einen Problemkomplex der Praxistheorie, der bisher noch nicht systematisch und theorievergleichend bearbeitet worden ist. Im Folgenden wird zunächst die Spezifität des praxeologischen Verständnisses von sozialer Ordnung herausgearbeitet, danach wird das Begriffspaar Stabilität/Instabilität eingeführt und schließlich wird auf die bisherige Debatte über praxeologische Positionen zur Stabilität und Instabilität der Praxis verwiesen.

In der Soziologie stehen Fragen nach den Makrostrukturen sozialer Ordnung, nach der Aufrechterhaltung sowie der Auflösung von Ordnungsmustern und nach der Abweichung einzelner Individuen von etablierten Normen im Zentrum des Interesses. Das Problem der Ordnung bildet somit einen Kernbereich soziologischer Forschung und Theoriebildung.<sup>149</sup> Mit dem Interesse an sozialer Ordnung ist eine Reihe von Fragen verbunden, die ein weites Spektrum an thematischen Bezügen umfassen. Sie reichen von der Suche nach Erklärungen für die Statik von Herrschaftsverhältnissen und für die Persistenz von Ungleichheit bis hin zu der Frage, wie sozialer Wandel begründet werden kann. In

147 Vgl. Stäheli 2000b: 59 und Moebius 2008b: 66.

148 Stäheli 2000b: 15.

149 Vgl. Joas/Knöbl 2011: 37.

diesem Zusammenhang kann die Thematik der Ordnung auch mit normativen und ethischen Aspekten verbunden werden, etwa wenn gefragt wird, ob eine gegebene soziale Ordnung harmonisch, ausgewogen oder gerecht ist.<sup>150</sup>

Zur Charakterisierung des praxeologischen Ordnungsverständnisses lassen sich zwei fundamentale Dimensionen soziologischer Konzeptionen von Ordnung herausarbeiten: Erstens können soziologische Ansätze dahingehend differenziert werden, ob sie soziale Ordnung auf das Individuum oder auf die Gesellschaft zurückführen. Während utilitaristische und individualistische Ansätze, die dem Paradigma des *homo oeconomicus* angehören, Ordnung grundsätzlich als Ergebnis der Koordination oder Kooperation zwischen Individuen verstehen,<sup>151</sup> begreifen andere theoretische Ansätze die Herstellung von sozialer Ordnung stets ausgehend von der makrostrukturellen oder gesellschaftlichen Ebene.<sup>152</sup> So verorten marxistische Positionen die Ursache für Ordnung letztlich in den Produktionsverhältnissen, die in der kapitalistischen Gesellschaft durch eine Ungleichverteilung der Produktivkräfte geprägt sind. Im soziologischen Paradigma des *homo sociologicus*, das einer Kritik an utilitaristischen und individualistischen Konzeptionen entspringt, wird soziale Ordnung ausgehend von der Frage begriffen, wie Individuen sich normativen Zwängen der Gesellschaft unterwerfen. Bei Émile Durkheim werden diese Zwänge als soziale Erwartungen außerhalb des Individuums lokalisiert. Parsons begreift sie wiederum als internalisierte Werte und Verpflichtungen, die ihre Kraft aus dem Selbstzwang innerhalb eines Individuums entwickeln und auch unabhängig von sozialen Erwartungen und Sanktionen wirken.

Zweitens lassen sich die Ansätze dahingehend differenzieren, ob sie eher den sozialen Konsens oder die agonistischen Tendenzen der Gesellschaft betonen und damit die Statik oder die Dynamik des Sozialen hervorheben. Während Parsons' normativistischer Funktionalismus wesentlich auf einen moralischen Konsens als Voraussetzung für soziale Ordnung abstellt, ist die marxistische Position grundsätzlich konfliktorientiert, insofern die Gesellschaft als fundamental von Klassenkämpfen gekennzeichnet verstanden wird. Mit dem Anomiebegriff prägte Durkheim in *Der Selbstmord* eine einflussreiche Bezeichnung für eine prekäre Ordnung und eröffnete damit eine Perspektive auf soziale Ungleichgewichte und abweichendes Verhalten. Auch andere Ansätze haben in der Folge ihren Fokus auf Desintegration gelegt und das Aufbrechen stabiler Bindungen untersucht oder sozialen Wandel historisch verfolgt.<sup>153</sup>

150 Vgl. Schatzki 1996: 15 f.

151 Vgl. etwa Elster 1989 sowie dazu Schatzki 1996: 15.

152 Zum Folgenden sowie allgemein zur Konzeption von Ordnung in der Soziologie vgl. Giddens 1984a: 112–124 und Wrong 1994.

153 Vgl. Weymann 1998.



Entsprechend wurde versucht, Theorien danach zu unterscheiden, ob sie Ordnung oder Transformation bzw. Wandel für erklärungsbedürftig halten. Damit wurde häufig auch die Frage verbunden, ob sie das Soziale eher konsens- oder eher konfliktorientiert begreifen.<sup>154</sup> Dagegen wurde eingewandt, dass auch die soziologischen Klassiker sowohl als Theoretiker der Stabilität wie des Wandels verstanden werden können und dass eine scharfe Trennung zwischen Ordnungs- und Konfliktmodellen überholt erscheint.<sup>155</sup> Letztlich handelt es sich also stets um eine Frage der *Tendenz* zur Betonung eines der beiden Aspekte in den einzelnen Theorien sowie in ihren einflussreichen Interpretationen. Auch die Klassiker des soziologischen Kanons lassen sich dabei »gegen den Strich lesen«, um die jeweilige »andere Seite der Medaille« in der Rezeption stärker zu betonen.

Ausgehend von den zwei identifizierten Differenzierungen soziologischer Konzeptionen sozialer Ordnung lässt sich nun die Spezifität des praxeologischen Verständnisses herausarbeiten. Während soziologische Ansätze allgemein also entweder individuelle Koordination oder gesellschaftlichen Zwang in das Zentrum der Erklärung stellen, entwerfen Praxistheorien ein ganz anderes Verständnis sozialer Ordnung, die sie in kontinuierlichen, lokalen und praktischen Hervorbringungen verorten. Da sie die Dichotomie von Individuum und Gesellschaft auflösen und das Soziale stattdessen auf der Ebene von Praktiken verorten, wird auch die Entstehung sozialer Ordnung ausgehend von Praktiken konzeptionalisiert: »Both social order and individuality [...] result from practices.«<sup>156</sup> Aus praxeologischer Perspektive geht es dabei um die Frage, inwiefern Ordnung kontinuierlich in alltäglichen Praktiken hergestellt und aufrechterhalten wird. Wie Giddens formuliert: »The true locus of the ›problem of order‹ is [...] of how *continuity of form* is achieved in the day-to-day conduct of social activity.«<sup>157</sup> In dieser Hinsicht haben die interpretativen, interaktionistischen und ethnomethodologischen Ansätze innerhalb der Soziologie den Weg für ein praxeologisches Verständnis von Ordnung geebnet.<sup>158</sup> In der Praxistheorie wird Ordnung fundamental als ein *zeitlicher* Prozess verstanden, der

154 Vgl. Horton 1974.

155 Vgl. Hondrich 1978: 322 f. sowie Lockwood 1992.

156 Schatzki 1996: 13. Armin Nassehi hebt in seiner ansonsten kritischen Diskussion der Praxistheorie die Leistung der dort als »Praxissoziologie« bezeichneten Ansätze hervor, darauf aufmerksam zu machen, dass soziale Ordnung »in der Praxis selbst modifiziert, stabilisiert oder sogar erzeugt werden« muss (Nassehi 2006: 230). Dabei verweist er außerdem auf die zentrale Stellung des Wiederholungsbegriffs für die Praxistheorie sowie auf Gabriel Tarde, vgl. Nassehi 2006: 230 f.

157 Giddens 1979: 216. Vgl. Cohen 1987: 290 ff.

158 Vgl. Giddens 1984a sowie Schatzki 1996: 213 f. Fn. 23.

in seinem Verlauf analysiert werden muss. Damit steht die Frage nach der regelmäßigen und gleichförmigen Hervorbringung von Praktiken im Zentrum.<sup>159</sup> Nicht nur sozialer Wandel muss in zeitlicher Hinsicht untersucht werden, auch die relative Stabilität einer sozialen Ordnung muss als regelmäßige und kontinuierliche Hervorbringung in der Zeit, als Verlaufsform begriffen werden. Offen ist jedoch noch, wie sich die Praxistheorie bezüglich der zweiten Dimension der Konzeption sozialer Ordnung situiert – also der Frage nach der Betonung von Statik oder Dynamik.

Zur Diskussion dieses Problems wurde in der vorliegenden Studie das Begriffspaar »Stabilität/Instabilität« gewählt, denn es liefert eine Nomenklatur, die sowohl in den bearbeiteten Ansätzen Pierre Bourdieus, Michel Foucaults, Judith Butlers und Bruno Latours als auch in der Sekundärliteratur Verwendung findet, die jedoch in keinem der Ansätze eine zentrale analytische Stellung einnimmt. Es handelt sich daher um Kategorien, die zur vergleichenden Analyse geeignet erscheinen, ohne dabei die Position eines der behandelten theoretischen Ansätze auf die anderen zu übertragen und diese damit begrifflich zu hegemonialisieren. Die Auswahl der Begriffe »stabil« und »instabil« erfolgt im Hinblick auf die zeitliche Konzeption von Ordnung in der Praxistheorie. Sie rekurrieren nicht auf die physikalischen Bezeichnungen »stabil«, »labil« und »indifferent«, mit denen *synchron* räumliche Lagepositionen eines Körpers differenziert werden. Dagegen beschreiben die Begriffe in der Verwendung, die hier vertreten werden soll, grundsätzlich *diachrone* Verlaufsformen. Mit dem Begriff »Stabilität« wird im Folgenden die gleichförmige Reproduktion einer Praxis in der Zeit bezeichnet. Wenn damit eine Form von Statik benannt wird, so ist diese stets als kontinuierliche Hervorbringung zu begreifen. Wir sprechen dann umgangssprachlich davon, dass eine Handlung »gleich« ist bzw. bleibt. Der Begriff »Instabilität« bezeichnet dagegen die Verschiebung und die zeitliche Transformation von Praktiken, die auch mit dem Phänomen der Entstehung des Neuen und mit sozialem Wandel verbunden sind. Wie diese Transformationen im Alltag empfunden werden, ist dabei kontextspezifisch und hängt – ebenso wie die Erfahrung von Konstanz – auch von unterschiedlichen Beobachterpositionen ab. Das Begriffspaar »Stabilität/Instabilität« umfasst damit allgemein sowohl die konventionellen Dualismen »Statik/Dynamik« als auch »soziale Reproduktion/sozialer Wandel«.<sup>160</sup> Für sich genommen findet der Begriff »Stabilität« auch in

159 Vgl. Reckwitz 2000: 134f.

160 Da die Begriffe »Stabilität« und »Instabilität« stets aufeinander bezogen sind, müsste der Titel dieses Buches eigentlich »Die (In-)Stabilität der Praxis« lauten. Die technizistische Hässlichkeit dieser Konstruktion verbietet jedoch eine solche Überschrift, weshalb sich, als Korrektiv zur bisherigen Debatte, für »Instabilität« entschieden wurde.

der bisherigen Debatte um die Ordnungskonzeption der Praxistheorie Verwendung, auf die nun genauer eingegangen wird.

Sherry Ortner hat bereits in ihrem wegweisenden Aufsatz von 1984 die Frage nach Reproduktion und Wandel aufgeworfen und es als Aufgabe der Praxistheorie gesehen, »to explain [...] the genesis, reproduction, and change of form and meaning of a given social/cultural whole«. <sup>161</sup> Praxeologische Ansätze schreiben sich dabei in eine seit langem geführte kulturtheoretische Diskussion über das Verhältnis von Statik und Dynamik in der Theoriebildung ein. So wurde teilweise die Tendenz der sozialwissenschaftlichen Theorie kritisiert, Kultur als statisch aufzufassen, <sup>162</sup> während andererseits vor einer Überbetonung ihrer Dynamik gewarnt wurde. <sup>163</sup> Dieser Warnung liegt eine spezifisch soziologische Sorge zugrunde, dass die Beharrungskraft des Sozialen, also seine Fähigkeit zur Reproduktion und damit die Existenz herrschaftssichernder Ungleichheitsverhältnisse unterbewertet werden könnten.

Theodore Schatzki beschreibt die Herausforderung, das Verhältnis von Transformation und Reproduktion zu analysieren, in seiner ersten Studie wie folgt:

»Of course, people often suddenly alter which practices they are engaged in, such that entities can abruptly possess different meanings, anchor different spaces of places, and be acted toward differently. [...] Usually, however, people participate steadily in given practices, meaning that they inhabit a world of stably meaningful objects, events, and people.« <sup>164</sup>

Gerade in diesem augenscheinlich widersprüchlichen Zitat spannt sich die Problematik umfassend auf: Die Praxistheorie muss in der Lage sein, sowohl die allgemeine Beharrungskraft und Stabilität als auch die spontane Transformationsfähigkeit sozialer Praxis analytisch erfassen zu können. Dabei steht der Verweis auf die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse dem Interesse gegenüber, auch die Möglichkeiten zu deren politischer Subversion sowie allgemein die schöpferische Kreativität des Handelns zu erfassen. Auch in der deutschsprachigen Diskussion ist die praxeologische Theoriebildung zwischen diesen beiden Polen verortet worden. <sup>165</sup> Obwohl PraxistheoretikerInnen grundsätz-

161 Ortner 1984: 149.

162 Vgl. Archer 1988: 1–21 und Featherstone 1995: 13.

163 Vgl. etwa Strauss/Quinn 1998: 3 ff.

164 Schatzki 1996: 116.

165 Vgl. Reckwitz 2000: 617 ff., Hörning 2001: 23 f., Reckwitz 2003: 284 und 294, Hörning 2004a, Hörning 2004b, Reckwitz 2004b sowie Reckwitz 2006b: 718–721. Für einen praxeologischen Ansatz, Kreativität als spezifische Tätigkeit empirisch zu beleuchten, vgl. Krämer 2013. Für

lich darin übereinstimmen, dass soziale Regelmäßigkeiten nur innerhalb kontinuierlich reproduzierter Praktiken aufrechterhalten werden, weichen die Auffassungen hinsichtlich der Stabilität von Praktiken beträchtlich voneinander ab.<sup>166</sup> In diesem Zusammenhang ist auf die Vielfalt sowie die historische und kontextuelle Variabilität von Praktiken zu verweisen, die sich empirisch durch fundamental unterschiedliche Grade an Stabilität auszeichnen: »Practices range from ephemeral doings to stable long-term patterns of activity.«<sup>167</sup> Eine universalistische Beantwortung der Frage nach einem »Wesen« von Praktiken verbietet sich daher für praxeologische Ansätze. So stellt Andreas Reckwitz fest: »Statt allgemein ›die‹ Routinisiertheit oder ›die‹ Unberechenbarkeit von Praktiken vorauszusetzen, ist zu rekonstruieren, wie sich historisch-lokal spezifische Komplexe von Praktiken durch sehr spezifische Mittel auf ein hohes Maß an Routinisiertheit oder auf ein hohes Maß an Unberechenbarkeit festlegen lassen.«<sup>168</sup> Letztlich ist die Charakterisierung einer Praxis als stabil oder instabil daher eine fundamental empirisch zu klärende Feststellung. Auch Joseph Rouse verweist in seinem eher sozialphilosophisch orientierten Überblick über praxeologische Ansätze darauf,

»that different social practices [...] vary in their stability over time, such that the extent to which social practices sustain a relatively stable background for individual action would be a strictly empirical question, admitting of no useful general philosophical treatment apart from characterizing some of the considerations that might generate continuity or change.«<sup>169</sup>

Somit ist die empirische Offenheit der Praxistheorie für die gegebene Vielfalt sozialer Phänomene gerade auch für philosophisch ausgerichtete Konzeptionen zentral. In den Formulierungen von Rouse werden die Position und das Forschungsinteresse der vorliegenden Untersuchung verdichtet charakterisiert. Wenn das Ziel der Theoriediskussion keine abstrakte Festlegung auf eine stabile oder instabile »Natur« von Praktiken sein kann, so muss die Frage nach der Konzeption von Reproduktion und Transformation in der Praxistheorie anders gestellt werden. Hier sind zwei Perspektiven möglich, zwei Wege, die eine praxeologische Theoriearbeit beschreiten kann: Zum einen können Tendenzen der Theorien herausgearbeitet werden, eher die Stabilität oder eher die

eine gesellschaftstheoretische Studie der Genese und Transformation des Kreativitätsdispositivs vgl. Reckwitz 2012.

166 Vgl. Rouse 2007: 646f.

167 Rouse 2007: 639.

168 Reckwitz 2004b: 52. Vgl. ebenso Reckwitz 2003: 297.

169 Rouse 2007: 647.

Instabilität sozialer Praxis zu betonen. Zum anderen können diejenigen Analysekatoren identifiziert und beleuchtet werden, denen in den Ansätzen jeweils die Funktion zugeschrieben wird, soziale Stabilität hervorzubringen – z. B. Körper, Materialität oder Macht und Norm. Beide Perspektiven sollen in diesem Buch erstmals in das Zentrum einer umfassenden theorievergleichenden Analyse gestellt und in Bezug auf die Positionen von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour verfolgt werden. Dabei wird vorgeschlagen, die Problematik des Verhältnisses von Stabilität und Instabilität der Praxis ausgehend vom Begriff der Wiederholung zu erfassen.

### 1.3 Das Denken der Wiederholung

Wie bereits ausgeführt, versteht die Praxeologie Handlungen als gleichförmig in der Zeit reproduzierte und dadurch von Regelmäßigkeit gekennzeichnete Praxis. Die Erkenntnis, dass Praxis und Regelfolgen mit dem Gebrauch des Wortes »gleich« verwoben sind, geht auf Wittgenstein zurück (Kap. 1.1.3). Im Alltag wird eine Handlung als »gleich« bezeichnet, wenn in ihrer zeitlichen Wiederkehr eine Regelmäßigkeit identifiziert wird; dann wird auch davon gesprochen, dass sich eine Handlung wiederholt ereignet hat. Der Wiederholungsbegriff erfasst eine Grundposition der praxeologischen Perspektive: so geht deren Handlungskonzept nicht von isolierten Ausführungen aus, sondern begreift die einzelne Handlung immer schon als Teil übersubjektiv geteilter, kollektiver Praktiken. Entsprechend wird der Wiederholungsbegriff beispielsweise in Giddens' Ansatz verwendet, um den Kern der praxeologischen Konzeption von Regelmäßigkeit zu beschreiben: »Der Wiederholungscharakter von Handlungen, die in gleicher Weise Tag für Tag vollzogen werden, ist die materiale Grundlage für das, was ich das rekursive Wesen des gesellschaftlichen Lebens nenne.«<sup>170</sup> Auch hier wird Wiederholung mit dem Begriff der Gleichheit verbunden. Doch inwiefern sind Wiederholungen von Praktiken als »gleich« zu bezeichnen? Um die Regelmäßigkeit und Stabilität/Instabilität einer Praxis analytisch begreifen zu können, muss das Phänomen der Wiederholung theoretisch beleuchtet werden. Im Folgenden werden dazu unterschiedliche philosophische Konzeptionen von Wiederholung erörtert, um das Denken der Wiederholung für verschiedene Nuancen ihres Verständnisses zu sensibilisieren.

Welche Möglichkeiten bestehen allgemein und abstrakt, Wiederholung zu denken?<sup>171</sup> Auf den ersten Blick ließe sich Wiederholung als

170 Giddens 1995: 37.

171 Die folgenden Überlegungen schließen an Waldenfels 2001 an. Vgl. dazu

Wiederholung des Gleichen mit der Formel  $a = a$  abbilden. Dabei stellt sich jedoch ein logisches Problem: Dass man nie zweimal in denselben Fluss steigt, hat schließlich bereits die griechische Philosophie erkannt. Mit dem Sprichwort wird darauf hingewiesen, dass ein Ereignis, das sich wiederholt, nicht dasselbe ist, insofern sich die Bedingungen, unter denen es auftritt, bei seinem Wiederauftreten verändert haben. Mindestens der veränderte Kontext der Wiederholung führt bereits eine Differenz in die Wiederholung ein. Formelhaft lässt sich dies als  $a - a'$  schreiben.

Dennoch wird im Alltagsverständnis davon gesprochen, dass bei einer Wiederholung das Gleiche wiederkehrt, und die Identität beider Instanzen einer Wiederholung betont. Das Auftreten einer Wiederholung stellt daher sowohl den Begriff des »Selben« wie auch des »Anderen« infrage und ist folglich in einem Zwischenbereich anzusiedeln. »Daß etwas noch einmal auftritt schließt die reine Andersheit ( $a - b$ ) ebenso aus wie die schlichte, unvermittelte Selbigkeit.«<sup>172</sup> Ebenso setzt die Wiederholung das zeitliche Nacheinander einer Abfolge voraus und fordert dementsprechend eine diachrone Betrachtungsperspektive:  $a^t - a^{t+1}$ . Das Auftreten eines Ereignisses steht mit seiner vergangenen und möglichen zukünftigen Existenz in Verbindung. Die Betonung der Zeitlichkeit der Wiederholung verweist dabei besonders auf den Spalt zwischen den beiden Instanzen des Auftauchens eines Elements und begreift die »Zeit als eine[n] Vorgang der Verschiebung, der Verzögerung, des Aufschubs, durch den der Wiederholungsprozeß sich weiter verschärft.«<sup>173</sup> Bernhard Waldenfels hat daher pointiert von einem »Paradox der Wiederholung« gesprochen, da die Wiederholung sich dadurch auszeichnet, »Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen«<sup>174</sup> zu sein. Dieses Paradox steht auch im Zentrum der poststrukturalistischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Wiederholung. Die Relevanz dieser Perspektive für das Verständnis von Wiederholung ergibt sich aus den inhaltlichen Überschneidungen zwischen der praxeologischen und der poststrukturalistischen Kritik und Reformulierung des Strukturbegriffs.

auch Hörning 2004a: 144 und Hörning 2004b: 33–35 in Bezug auf die Praxistheorie sowie Stäheli 2000a: 161–183 in Bezug auf die Systemtheorie.

- 172 Waldenfels 2001: 6. Im Deutschen gibt es die Unterscheidung zwischen dem »Selben« und dem »Gleichen«, die von Waldenfels hier nicht reflektiert wird. Dabei wird sprachlich dem »Gleichen« ein geringeres Maß an Identität als dem »Selben« zugeschrieben. Die Überlegungen von Waldenfels treffen dennoch auf beide Kategorien zu.
- 173 Waldenfels 2001: 15. Auf die zentrale Bedeutung der Zeitlichkeit im Denken der Wiederholung verweist bereits Kierkegaard (1984: 7).
- 174 Waldenfels 2001: 7. Eine andere treffende Formulierung findet sich

1.3.1 *Poststrukturalistische Perspektiven*

Aus einer poststrukturalistischen Perspektive haben sich insbesondere Jacques Derrida und Gilles Deleuze mit der Logik von Wiederholung und Differenz beschäftigt. Die Ansätze stimmen in ihrer Kritik der Identitätslogik sowie in der Betonung des Differenzbegriffs überein. Jacques Derridas Philosophie der Differenz folgt der Kritik des identifizierenden Denkens, die bereits von Theodor W. Adorno vertreten wurde. Sein Versuch, »die Differenz zu denken«, also das Andere, Verschiedenartige nicht auf das Gleiche zurückzuführen, steht im Kontext einer umfassenden Kritik der metaphysischen Fundierung des Denkens. Ausgehend von der These, dass philosophische Kategorien wie »Begründung«, »Prinzip« oder »Zentrum« letztlich Synonyme für »Präsenz« sind und dass sie als metaphysische Begriffe ein in dichotomen Begriffspaaren organisiertes Denksystem tragen, das stets derjenigen Einheit mit größerer Nähe zur Präsenz oder Unmittelbarkeit eine höhere Bedeutung zuweist,<sup>175</sup> formuliert Derrida eine Kritik am Präsenzdenken, mit der er diese fundamentale Hierarchisierung im Denken aufbrechen will. Damit soll die Suche nach Unmittelbarkeit, der Mythos des Ursprungs, grundsätzlich zurückgewiesen werden.<sup>176</sup>

Derridas Philosophie geht von der Sprache und insbesondere ihrer Schriftlichkeit aus und kritisiert die strukturalistische Position der Sprachwissenschaft. Gegen deren Unterstellung einer geschlossenen Struktur differentieller sprachlicher Verweise setzt Derrida den Gedanken, dass »es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann«<sup>177</sup>. Sein Verständnis von Sprache und Bedeutung entwickelt er dabei – kontraintuitiv – aus der Verallgemeinerung der Eigenschaften von Schriftlichkeit.<sup>178</sup> Nicht die mündliche Sprache erscheint hier als Grundlage der Schrift, sondern konstitutive Merkmale der Schrift werden von Derrida als paradigmatische Grundlage jeglicher semantischer Kommunikation gefasst. In einer schriftlichen Mitteilung sind Autor und Empfänger abwesend, sodass das Geschriebene sowohl von der Intention seiner Autorin als auch von der Interpretation durch seine vorgesehene Adressatin abgelöst wird, ja sogar den Tod beider überdauern kann. Das konstitutive Merkmal von Schrift, in der Abwesenheit jeglicher Sinngarantien zu

bei Urs Stäheli: »Was zwei Ereignisse miteinander verbindet, trennt sie gleichzeitig voneinander.« (2000a: 171).

175 Vgl. Derrida 1976b: 424 ff.

176 Vgl. Derrida 1976b.

177 Derrida 1976b: 424.

178 Vgl. Derrida 1999.

funktionieren, also grundsätzlich lesbar zu sein, liegt dabei in ihrer Wiederholbarkeit begründet.<sup>179</sup> Derrida prägt für diese genuine Eigenschaft den Begriff der »Iterierbarkeit« oder »Iterabilität«<sup>180</sup>, der sich aus dem Sanskrit ableitet. In der strukturellen Wiederholbarkeit, die die Möglichkeit des Bruchs mit dem Horizont der Kommunikation impliziert, verortet er die Kraft des schriftlichen Zeichens. Aus dieser Kerneigenschaft der Schrift entwickelt Derrida im nächsten Schritt die Logik der Iterierbarkeit *jedes Zeichens*: Für jedes Zeichen gilt, dass es durch Zitieren aus einem Kontext herausgelöst und in einen neuen Kontext gestellt werden kann. Mit dieser Bewegung weist Derrida die absolute Determinierung und Festlegung des Gesagten durch den Kontext zurück, da Zeichen sich konstitutiv von dem Bewusstsein und der Intention des Sprechers ablösen, somit ihren Ursprung verlieren und zitierbar sind.

In der Logik der Iterierbarkeit ist die Wiederholung mit der Andersheit verbunden.<sup>181</sup> Ein unüberwindbarer Spalt zwischen dem Auftauchen eines Elements und seinem wiederholten Auftauchen garantiert dessen Wiederholung und stellt gleichzeitig die Identität des Elements grundsätzlich infrage. Nur, wenn ein Zeichen sich von sich selbst trennen kann, kann es wiederholt auftauchen. Die Suche nach dem Original erübrigt sich dabei; das Zeichen ist immer schon Wiederholung: »Alles fängt mit der Reproduktion an.«<sup>182</sup> Das System der sprachlichen Differenzen ist bei Derrida nicht mehr stabil und an fest zuschreibbare Signifikate gebunden, sondern als Prozess des ständigen Sich-Unterscheidens und Aufeinander-Verweisens von Signifikanten gefasst, als ein Spiel der Differenzen ohne Zentrum und festen Grund, das gleichwohl die einzige Grundlage von Sprache und Bedeutung darstellt. Mit der Logik der Iterabilität wird eine Wiederholung ohne Original denkbar, die stets Verschiebungen einschließt.<sup>183</sup>

Im Unterschied zu Derrida, dessen philosophische Haltung durch eine kritische Skepsis gegenüber Ontologien gekennzeichnet ist, begreift Gilles Deleuze die Aufgabe poststrukturalistischer Philosophie als Begründung einer neuen Ontologie. Deleuze weist Identität als fundierendes Konzept zurück und entwirft eine Philosophie, die das Sein vom Werden, die Identität vom Differenten und das Eine vom Vielen aus denkt. Mit dieser Haltung rekurriert Deleuze auf Friedrich Nietzsches Idee der ewigen Wiederkunft: »Die ewige Wiederkunft läßt nicht ›das Selbe‹ wiederkehren, die Wiederkehr bildet vielmehr das einzige Sel-

179 Vgl. Derrida 1999: 333 f. Vgl. dazu Schubbach 2007: 146–154.

180 Derrida 1999: 333.

181 Vgl. Derrida 1999: 333.

182 Derrida 1976a: 323.

183 Dieser Gedanke ist, wie noch zu zeigen sein wird, insbesondere für Judith Butlers Ansatz zentral.



be dessen, was wird. [...] Eine solche durch die Differenz hervorbrachte Identität wird als Wiederholung bestimmt.«<sup>184</sup> Das »Selbe« wird bei Nietzsche ausgehend vom Differenten gedacht und Identität als Funktion einer Wiederholung begriffen.

Deleuze ersetzt in seiner Philosophie die Begriffe Substanz und Wesen mit den Begriffen Mannigfaltigkeit und Ereignis. Jedes Ding ist eine ständig im Fluss befindliche Mannigfaltigkeit.<sup>185</sup> Unterhalb der Identität gibt es Deleuze zufolge Differenzen, Kontingenz, Pluralität, Mannigfaltigkeit: »Die Differenz steht hinter jedem Ding, hinter der Differenz aber gibt es nichts.«<sup>186</sup> Wiederholung und Differenz gehen dabei ein komplexes Verhältnis miteinander ein. Aus der Anerkennung, dass jeder Identität Differenz zugrunde liegt, folgt dann der Verweis auf die Singularität jeder Wiederholung. Deleuze unterscheidet zunächst die Wiederholung von der Allgemeinheit, die er als in den Registern qualitativer Ähnlichkeit und quantitativer Äquivalenz beschreibbare Gesetzmäßigkeit versteht und als falsches Denken der Wiederholung kritisiert.<sup>187</sup> Dieses Denken, das die Austauschbarkeit einzelner Elemente ohne irgendeine Form von Verlust impliziert, lehnt Deleuze ab und definiert »wiederholen« als »sich verhalten, allerdings im Verhältnis zu etwas Einzigartigem oder Singulärem, das mit nichts anderem ähnlich oder äquivalent ist.«<sup>188</sup>

Deleuze unterscheidet mit der »nackten« und der »verkleideten« (auch »bekleideten« oder »maskierten«) Wiederholung zwei verschiedene Typen und bestimmt ihre Relation.<sup>189</sup> Während die »nackte« Wiederholung als statische Wiederholung des Selben erscheint, die in Begriffen der Gleichheit, Kommensurabilität und Symmetrie beschrieben wird, erscheint die »verkleidete« Form als dynamische Wiederholung, die die Differenz umfasst und mit den Begriffen Ungleichheit, Inkommensurabilität und Asymmetrie assoziiert ist. Dabei identifiziert Deleuze die erste als Wirkung der zweiten, versteckten Form, die im Innern der ersten als eine Art von Tiefenstruktur verborgen ist, und kommt zu dem Schluss, dass »das Innere der Wiederholung [...] immer von einer Differenzordnung affiziert [wird]«<sup>190</sup>. Mit dem Verweis auf das Wirken einer »verkleideten« Wiederholung als Prozess der Differenz vertritt Deleuze ein emphatisches Konzept von Wiederholung, das um den Begriff der Singularität zentriert ist und ein Denken der Wiederholung als Wieder-

184 Deleuze 1992a: 65.

185 Vgl. Smith 2008: 157.

186 Deleuze 1992a: 84

187 Vgl. Deleuze 1992a: 15–17.

188 Deleuze 1992a: 15.

189 Vgl. Deleuze 1992a: 37–45.

190 Deleuze 1992a: 44.

holung des Nicht-Identischen etablieren will.<sup>191</sup> Die Wiederholung des Selben muss folglich als prekäres Grenzereignis verstanden werden, da Instabilität stets noch in die stabilste Wiederholung eingeschrieben ist. Die statische Wiederholung ist bloß der Effekt des eigentlichen, dynamischen Kerns des Wiederholungsprozesses.

### 1.3.2 Analytische Perspektive und Leitfragen der Studie

Das Fazit aus den poststrukturalistischen Philosophien von Derrida und Deleuze lautet, dass eine statische Wiederholung lediglich als Effekt eines zugrundeliegenden Prozesses dynamischer Verschiebungen verstanden werden kann. An die Stelle der Identitätslogik tritt damit ein Denken der Differenz. Poststrukturalistische Perspektiven können daher die Theoriebildung für Brüche, Mehrdeutigkeiten und die Instabilität sozialer Praxis sensibilisieren.<sup>192</sup> Mit den Differenztheorien von Derri-

191 In seiner philosophischen Ontologie finden sich dabei auch Anschlussstellen, Wiederholung als konkrete körperliche Aneignung zu verstehen. Den Zusammenhang zwischen Wiederholung, körperlicher Aneignung und Subjektivität erfasst Deleuze mit dem Begriff der Gewohnheit, vgl. Deleuze 1992a: 102–110 sowie dazu Zechner 2003: 65 f. Subjekte werden als eine Mannigfaltigkeit körperlich angenommener Gewohnheiten konzipiert, wobei Deleuze im Kontext seiner vitalistischen Ontologie den Bereich der Konstitution des Subjekts gedanklich bis ins Organische verlängert: »Jeder Organismus ist mit seinen rezeptiven und perzeptiven Elementen, aber auch in seinen Eingeweiden, eine Summe von Kontraktionen, Retentionen und Erwartungen. [...] Man muß dem Herz, den Muskeln, den Nerven, den Zellen eine Seele zuschreiben, allerdings eine betrachtende Seele, deren ganze Rolle in der Annahme von Gewohnheit (contracter l'habitude) besteht.« (Deleuze 1992a: 102 und 104) Die Gewohnheit besteht in der passiven Synthese der Erwartung, dass etwas weitergeht, dass bestimmte Elemente in einer Serie fortgesetzt werden. Auch wenn einzelne Elemente seiner metaphysischen Überlegungen für die soziologische Theoriebildung sperrig erscheinen mögen, kann eine Auseinandersetzung mit dem Gewohnheitsbegriff bei Deleuze für die Praxistheorie fruchtbar sein, jedoch an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Als wichtige Gemeinsamkeit wäre dabei die Körperlichkeit des Handelns sowie die Fundierung des Seins im Haben, als wichtigste Differenz – etwa zu Bourdieus Ansatz – die Vielheit des Ichs anstelle eines einheitlichen Habitus zu berücksichtigen.

192 Poststrukturalistische Perspektiven werden, nachdem sie zunächst in der Literatur- und Kulturwissenschaft aufgenommen wurden, seit einiger Zeit, davon seit etwas mehr als zehn Jahren im deutschsprachigen Raum, auch in der Soziologie intensiv rezipiert. Wichtige Beiträge dieser Rezeption sind Game 1991, Lash 1991, Rosenau 1992, Seidman 1994, Hetherington 1997, Stäheli 2000a, Stäheli 2000b, Moebius 2002, Moebius 2003, Reckwitz 2006a, Reckwitz 2006b, Stäheli 2007a, Reckwitz

da und Deleuze lässt sich allerdings nicht direkt und umstandslos in der Soziologie arbeiten. Es bedarf vielmehr eines Übersetzungsschrittes, um die von ihnen aufgeworfene Denkfigur in eine soziologische Perspektive zu integrieren und somit das soziologische Denken selbst einer Verschiebung zu unterziehen.<sup>193</sup>

Was wäre der theoretische Gewinn einer Befremdung des soziologischen Denkens der Wiederholung durch poststrukturalistische Impulse? Die poststrukturalistischen Ansätze können die Soziologie zunächst allgemein dafür sensibilisieren, dass Identität nicht wesentlich zu verstehen ist, sondern sich aus unterschiedlichen Elementen zusammensetzt. Zweitens verweisen sie darauf, dass Identität kontinuierlich neu hervorgerufen werden muss und somit drittens stets prekär ist. Wenn das Denken der Wiederholung einem engen Identitätsbegriff untergeordnet wird, besteht die Gefahr, dass die soziologische Theorie die Statik des Sozialen überbetont. Damit lässt sich die Instabilität der Praxis ebenso wenig erfassen wie sozialer Wandel, Kreativität und Spontaneität. Gleichzeitig lautet die spezifisch soziologische Frage an die poststrukturalistischen Differenztheorien, weshalb soziale Ordnungen dennoch Bestand haben und empirisch eine relative Stabilität aufweisen. Es gilt daher auch nach der anderen Seite des dynamischen Wiederholungsprozesses zu fragen: nach der zumindest temporären Schließung von Struktur, nach Prozessen der Verfestigung, nach lokalen Fixierungen und Stabilisierungsmechanismen. In diesem Spannungsfeld bewegen sich, wie bereits ausgeführt, die praxeologischen Ansätze zur Konzeption der Stabilität und Instabilität des Sozialen.

Den Praxistheorien stellt sich damit die Aufgabe, gleichermaßen die »verändernde und erhaltende Kraft der Wiederholung«<sup>194</sup> soziologisch zu erfassen. Poststrukturalistische Ansätze sensibilisieren in diesem Zusammenhang die theoretische Perspektive dafür, die Wiederholung nicht mit der absoluten Identität und der sozialen Reproduktion zu identifizieren, sondern auch die Verschiebung, die mit jeder Wiederholung verbunden ist, anzuerkennen und als konstitutiv zu begreifen.<sup>195</sup>

2008b und Moebius/Reckwitz 2008. Zu den Impulsen der Derrida'schen Philosophie für die Konzeption von Subjektivität siehe auch Schubach 2007.

193 Zu den Möglichkeiten und Effekten einer parasitären Befremdung der Soziologie durch poststrukturalistische Impulse vgl. Stäheli 2000b.

194 Waldenfels 2001: 12.

195 Ein soziologischer Vorläufer poststrukturalistischer Konzeptionen von Wiederholung ist Gabriel Tarde. Auch für Tarde »besteht ein unauflösbarer Zusammenhang zwischen Wiederholung und Veränderung« (Borch/Stäheli 2009b: 30). Im Zuge der Ausarbeitung seines differenzphilosophischen Wiederholungsverständnisses rekurriert Gilles Deleuze auf Tarde, dessen Nachahmungskonzept er als Vorläufer seiner Philoso-

Damit können sie die praxeologische Diskussion in zweierlei Hinsicht bereichern: Sie werfen zum einen die Frage auf, inwiefern die praxeologischen Ansätze konzeptuell überhaupt ein dynamisches Verständnis der Wiederholung zulassen. Im Anschluss an die Differenzierung unterschiedlicher Wiederholungsverständnisse bei Deleuze kann daher untersucht werden, ob Wiederholung in den jeweiligen Positionen als statisch oder dynamisch begriffen wird. Zum anderen schärfen sie den analytischen Blick für mögliche Verschiebungen von Regelmäßigkeiten und für transformierende Wiederholungen. Soziale Ordnung, Handlungsmuster oder Praktikenkomplexe sind demzufolge als stets prekäre Verfestigungen zu begreifen und die differenten Modi dieser Verfestigungen anhand konkreter Mechanismen der Stabilisierung des Sozialen zu analysieren. Ausgehend vom Modell der regelmäßigen Wiederholung von Praktiken muss ein praxistheoretischer Ansatz letztlich nach der Stabilität des Sozialen ebenso wie nach der Auflösung und Durchkreuzung dieser Stabilität fragen; dazu muss das Konzept der Wiederholung für ein paradoxes Denken von Ambivalenz geöffnet werden. Aus den bisher angestellten allgemeinen Überlegungen zu den Konzepten »Stabilität/Instabilität« und »Wiederholung« lassen sich drei eng miteinander verbundene Komplexe von Leitfragen für diese Untersuchung generieren, die auf das analytische Potential der im Folgenden zu diskutierenden Ansätze einerseits sowie daran anschließender praxeologischer Forschungsvorhaben andererseits zielen:

Erstens: Auf welche Weise wird in unterschiedlichen Praxistheorien Wiederholung konzipiert? Kann die jeweilige Konzeption als statische Wiederholung oder als verschiebende, transformierende Wiederholung identifiziert werden? Wie lässt sich die Ambivalenz von Stabilität und Instabilität durch ein paradoxes Denken der Wiederholung erfassen?

Zweitens: Welche Mechanismen stabilisieren den Ansätzen zufolge die Wiederholung von Praxis? Auf welche analytischen Kategorien wird die Stabilität des Sozialen zurückgeführt? Wie werden die Irritation oder die Auflösung von Stabilität erfasst, und inwiefern wird die Instabilität der Praxis einbezogen?

Drittens: Welche analytischen Konsequenzen ergeben sich für eine praxistheoretische Heuristik? Welche methodologischen Prinzipien kennzeichnen eine praxeologische Analyse, die das Konzept der Wiederholung in das Zentrum ihrer Perspektive stellt?

phie begreift, vgl. Deleuze 1992a: 44f., 106–108 und 259 sowie dazu Balke 1998, Alliez 2009 und Balke 2009. Zu einem Vergleich zwischen Tardes Konzeption von Nachahmung und den poststrukturalistischen Positionen von Derrida und Butler vgl. Moebius 2009a. Moebius identifiziert im Denken der Wiederholung als Triebkraft sozialer Prozesse und Strukturen eine Gemeinsamkeit zwischen Tardes Soziologie der Nachahmung und dem Poststrukturalismus.

Diese drei Fragenkomplexe liegen zunächst der Diskussion der ausgewählten Theorien zugrunde und organisieren im Anschluss daran auch die Systematik des Vergleichskapitels. Im Folgenden soll nun die Auswahl der theoretischen Positionen vor dem Hintergrund der inhaltlichen Nähe zwischen strukturalismuskritischen und praxeologischen Ansätzen begründet werden.

#### 1.4 Begründung der Auswahl der Theorien

In dieser Studie werden die theoretischen Ansätze von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour ausgehend von den entwickelten analytischen Leitfragen miteinander kontextualisiert. Warum wurden diese AutorInnen ausgewählt? Wie bereits verdeutlicht wurde, stehen Praxistheorien für eine Überwindung der Dichotomie von Handeln und Struktur. Das verbindende Element der hier zu diskutierenden Ansätze besteht darin, dass sie, wenn auch in unterschiedlichen Ausgestaltungen, kritische Reaktionen auf den Strukturalismus darstellen. Damit unterscheiden sie sich von anderen praxeologischen Positionen wie etwa der Ethnomethodologie, Theodore Schatzkis Sozialontologie oder Charles Taylors auf Heidegger rekurrierende Sozialphilosophie.

Pierre Bourdieu, der sich selbst als einen »genetischen Strukturalisten« bezeichnet hat, reklamiert gegenüber strukturalistischen Ansätzen sowohl die historische Dimension als auch die Einbeziehung der Akteursperspektive, indem er seinen Ansatz einer Theorie der Praxis im Spannungsfeld zwischen Subjektivismus und Objektivismus entwickelt. Sein Habitusbegriff vermittelt – gleich einem Scharnier – zwischen Struktur und Handlung. Michel Foucault, der als zentrale Figur zunächst strukturalistischer, dann poststrukturalistischer Theoriebildung gilt, hat diese Bezeichnungen stets zurückgewiesen. Mit seinen historischen Studien bricht er die strukturalistische Fixierung auf die synchrone Betrachtung von Differenzen zugunsten einer diachronen Perspektive auf. Judith Butler bezieht sich neben dem Performativitätsbegriff John L. Austins zum einen auf Michel Foucault sowie zum anderen auf das Iterabilitätskonzept von Jacques Derrida. Auch ihr Denken ist daher stark von poststrukturalistischen Positionen beeinflusst. Mit der Diskussion Butlers wird auch ein Anschluss zum *performative turn* hergestellt, auf dessen konzeptuelle Nähe zu praxeologischen Ansätzen allgemein verwiesen wird.<sup>196</sup> Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie<sup>197</sup> schließlich ist in vielerlei Hinsicht von Gilles Deleuze inspiriert,

196 Näheres dazu s. u. Kap. 4 sowie Volbers 2011: 148–157.

197 Diese Studie konzentriert sich mit Bruno Latour auf einen der Protago-

auf den er allerdings nur selten explizit verweist.<sup>198</sup> Latours Denken lässt sich als »post-strukturalistisch«<sup>199</sup> bezeichnen, insofern er den Strukturbegriff radikal in Frage stellt und zugunsten zirkulierender Elemente auflöst.

Es soll allerdings in dieser Studie nicht darum gehen, den Nachweis zu erbringen, inwiefern die einzelnen AutorInnen strukturalistisch oder poststrukturalistisch argumentieren – eine Diskussion, die müßig und in Teilen (immer noch) unnötig leidenschaftlich aufgeladen erscheint. Auch die Frage, ob ein Ansatz letztlich in seiner Gänze als praxeologisch oder nicht bezeichnet werden kann, soll hier nicht im Zentrum stehen. Zwar werden Elemente dieser Diskussionen hier eine Rolle spielen. Vielmehr soll aber jenseits eines schematisierenden Interesses an Klassifikation verfolgt werden, wie die AutorInnen die Wiederholung von Praktiken konzipieren, mit welchen Analysekatégorien sie die Stabilität und Instabilität der Praxis erfassen und welche methodologischen Prinzipien aus ihren Ansätzen folgen. Wie sich im Verlauf der Untersuchung erweisen wird, können aus jedem der vier Ansätze spezifische Beiträge zur Praxistheorie gewonnen werden – hier seien die Leserinnen und Leser auf die einzelnen Kapitel sowie die vergleichende Diskussion verwiesen. Die Auswahl der Ansätze gründet dabei auf spezifischen Schwerpunkten, die in der Debatte um die jeweiligen Positionen hervortreten und die in die praxeologische Theoriebildung eingebracht bzw. darin verstärkt werden sollen: die Kritik an der Statik von Bourdieus Theorie sozialer Praxis und der Fokus Butlers auf performative Verschiebung als politischer Subversion; die Anerkennung der Körperlichkeit des Handelns

nisten der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT). Zwar ist hier eine stärkere Anbindung an ein gemeinschaftliches Theorie- und Forschungsprogramm gegeben als dies bei den anderen diskutierten Positionen der Fall ist, sodass eine Kontextualisierung mit der gesamten Spannweite der ANT durchaus gewinnbringend sein könnte. Doch zum einen bedeutet die Wahl eines einzelnen Autors als Ausgangspunkt noch nicht, dass dessen Theoriebildung kohärent wäre. Zum anderen ist eine Grenzziehung unausweichlich, denn die ANT von einem Autor her aufzuschließen erscheint nicht weniger problematisch als die Gruppe der zur ANT dazugehörigen AutorInnen zu bestimmen. Letztlich ist die Verengung auf Latours Position innerhalb der ANT also eine forschungspragmatische Entscheidung, die in keinem Fall nahe legen soll, dass eine Beschäftigung mit anderen an dem Theorieprojekt beteiligten AkteurInnen nicht auch lohnenswert wäre.

198 Latour verdeutlicht seinen Bezug auf Deleuze insbesondere, wenn er auf Gabriel Tarde rekurriert, vgl. Latour 2001b, da eine Verbindung zwischen Latour und Deleuze in ihrer Tarde-Lektüre besteht. Vgl. zum Verhältnis von Latour und Deleuze auch Balke/Röllli 2011: 13 f. und 16 ff.

199 Vgl. Reckwitz 2008e.

bei Bourdieu, Foucault und mit Einschränkungen auch bei Butler und Latour; die Betonung der Materialität des Sozialen insbesondere bei Latour (aber auch bei Foucault) sowie Foucaults Perspektive auf graduelle historische Transformationen kultureller Praktiken. Diese unterschiedlichen theoretischen Schwerpunkte der ausgewählten AutorInnen erlauben die Annahme, dass eine Kontrastierung der vier Positionen gewinnbringende Impulse für die praxeologische Theoriebildung entwickeln kann. Als Grundlage für die theorievergleichende Perspektive wird nun zunächst das Theorieverständnis dieser Untersuchung entwickelt sowie im Anschluss das Verfahren des Theorievergleichs diskutiert.

## 1.5 Theorieverständnis und Theorievergleich

Eine Theoriearbeit erfordert zumindest eine knappe Darlegung ihres Theorieverständnisses. Dabei darf nicht vergessen werden, dass »Theorie« letztlich selbst ein Begriff ist, für den konkurrierende Definitionen existieren, und dass sowohl außerwissenschaftliche Verständnisse als auch disziplinspezifische und innerhalb der Disziplinen wiederum divergierende Verwendungen des Begriffs unterschieden werden müssen.<sup>200</sup> Theorien können als ein geschlossenes System von Sätzen auftreten, als eher offenes, relationales Vokabular, als heuristisches Suchverfahren oder auch als Ontologie.<sup>201</sup> Im Unterschied zu Alltagstheorien sind soziologische Theorien dann erfolgreich, wenn sie neue Sichtweisen auf das Soziale eröffnen, scheinbar Vertrautes aus einer anderen Perspektive beleuchten und somit nachhaltig befremden.<sup>202</sup> Bezieht man sich auf die binnensoziologische Differenzierung von Sozialtheorien, Theorien mittlerer oder begrenzter Reichweite und Gesellschaftstheorien,<sup>203</sup> so sind praxeologische Ansätze grundsätzlich den Sozialtheorien zuzurechnen, insofern sie fundamental mit der Frage nach dem Verständnis des Sozialen selbst befasst sind. Als Sozialtheorien bestimmen praxeologische Ansätze, »was unter Sozialität verstanden werden soll und wie soziale Phänomene allgemein begriffen werden können«<sup>204</sup>.

200 Diese widerstreitenden Definitionen können mit Bourdieu wissenschaftssoziologisch als Einsätze in der intra- und interdisziplinären Auseinandersetzung begriffen werden. Vgl. Bourdieu 1981, Bourdieu 1988, Bourdieu 1993a, Bourdieu 1998b und Bourdieu 2004b.

201 Vgl. Rorty 1989: 21–51, Kalthoff 2008 und Schatzki 2010: 125.

202 Vgl. Amann/Hirschauer 1997 und Kneer 2009.

203 Vgl. z.B. Lindemann 2008c im Rekurs auf Simmel und Merton. Zur Entwicklung und Definition des Begriffs »social theory« vgl. Turner 2009a.

204 Lindemann 2005: 45.

Innerhalb der Familie der Praxistheorien gibt es bezüglich des eigenen Theoriestatus unterschiedliche Modelle und Positionierungen,<sup>205</sup> sodass, wie Stefan Hirschauer bemerkt, der Theoriebegriff der Praxistheorien offen ist. Sie situieren sich auf einer Achse zwischen dem ausformulierten theoretischen Vokabular Bourdieus, das aber gleichzeitig gegen eine scholastische Intellektualisierung des Sozialen gerichtet ist, und der notorischen »Theorieabstinez« Garfinkels.<sup>206</sup> Ihren sozialtheoretischen Anspruch erheben die Praxistheorien »gewissermaßen als ›modest grand theories‹ [die] den Status ihrer Aussagen reduzieren, indem sie bloße *frameworks* von Begriffen und Annahmen anbieten, in deren Rahmen substantielle Theorien spezifischer Praktiken formuliert werden können.«<sup>207</sup> Praxistheorien erscheinen daher besonders fruchtbar, wenn ihr theoretisches Vokabular »möglichst *dünn*«<sup>208</sup> ist, um eine Formulierung von Andreas Reckwitz aufzugreifen. Dabei ist das Verhältnis zwischen empirischer Forschung und Theoriebildung in der Praxistheorie besonders eng.<sup>209</sup> Wenn also von *Theorien* der Praxis gesprochen werden kann, so nicht als formales System von Sätzen zur Erklärung und Vorhersage sozialer Phänomene, sondern in dem Sinne, dass sie Modelle, Fallstudien, abstrakte Typologien, Genealogien und Beschreibungsvokabulare zur Analyse des Sozialen bieten.<sup>210</sup>

In diesem Sinne wird auch der Theoriebegriff in dieser Studie verwendet. Es handelt sich dabei um ein post-empiristisches Verständnis, das Theorien nicht als ein falsifizierbares System von Sätzen, sondern als offenes Vokabular mit relationalen Bezügen und unscharfen Rändern begreift.<sup>211</sup> Praxistheorien lassen sich als ein Ensemble beobachtungsleitender Annahmen verstehen. Von ihrer Antwort auf die Frage nach dem Charakter des Sozialen hängen etwa die Auswahl der zu analysierenden Gegenstände oder der verwendeten Forschungsmethoden ab.<sup>212</sup> Auf diese Weise bestimmen Praxistheorien als Sozialtheorien fundamental darüber, »was dem soziologischen Blick überhaupt erscheint«<sup>213</sup>. Grundsätzlich wird jeder Zugriff auf einen soziologischen Gegenstand stets von dem einen oder anderen theoretischen Vokabular geleitet, und es ist unmöglich, sich unabhängig von einer theoretischen Beschrei-

205 Vgl. Stern 2003: 187.

206 Vgl. Hirschauer 2008: 172 f.

207 Hirschauer 2008: 172.

208 Reckwitz 2004b: 52.

209 Vgl. Schmidt 2012 sowie auch Schmidts (2011) Konzept der Praxeographie.

210 Vgl. Schatzki 2001: 3 f. und Stern 2003: 187.

211 Vgl. zur post-empiristischen Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften Bohman 1991 und Vielmetter 1999.

212 Vgl. Kalthoff 2008: 12 f. und Schatzki 2010: 125.

213 Nassehi 2004: 186. Vgl. auch Lindemann 2005: 48.



bungssprache auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu beziehen. Ein archimedischer Punkt zur Bewertung von Beschreibungssprachen existiert nicht – aus dieser Erkenntnis ergeben sich auch Konsequenzen für eine theorievergleichende Perspektive.

Was heißt es grundsätzlich, Theorien miteinander zu vergleichen? Mit welchem Ziel und auf welche Weise sollte man sich dieser Aufgabe widmen? Zunächst ist festzuhalten, dass ein Theorievergleich ebenso wie ein empirisches Forschungsvorhaben von einem Erkenntnisinteresse geleitet und von einer Methode getragen wird. Diese gilt es im Folgenden zu explizieren. Die vorliegende Studie vertritt vor dem Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Theorievergleichsdebatte<sup>214</sup> eine

214 Nach dem Positivismusstreit der 1960er Jahre sollte es in der »Theorienvergleichsdebatte« darum gehen, konkurrierende Theorien zu evaluieren und »schlechtere« Ansätze durch »bessere« zu ersetzen. Sie nahm ihren Ausgang in einer von Karl-Otto Hondrich (1976) angestoßenen Diskussion auf dem 17. Soziologentag 1974 in Kassel. Einige Vertreter, die sich auf eine von Karl Popper abgeleitete Eliminationskonkurrenz von Theorien beriefen, erhofften sich durch die Synthese soziologischer Theorien auf höherer Ordnung einen Erkenntnisfortschritt in den Sozialwissenschaften, vgl. Opp 1978 und Hondrich 1978. Zur Eliminierung der als problematisch angesehenen »Redundanz der verschiedenen Theorien untereinander« sollten »bisher scheinbar unverbundene Theorien zu einer Theorie höheren Abstraktionsgrades« (Hondrich 1976: 19) zusammengefasst werden. Die Gegenposition verwies unter Bezug auf die Theoriebeladenheit der Beobachtung (Winch 1966: 25) sowie ein kohärenztheoretisches Verständnis von Wahrheit (Winch 1966: 111 f.) darauf, dass es keinen Ort außerhalb eines bestehenden Paradigmas geben kann, von dem aus die Entscheidung für eine Theorie getroffen werden könnte, vgl. Klinkmann 1981. Bereits 1978 resümierte Joachim Matthes den Stand der Debatte mit Norbert Klinkmanns Einschätzung, dass »ein interparadigmatischer Theorienvergleich als systematisch betriebenes Unternehmen unmöglich und zudem auch überflüssig ist« (Klinkmann 1978, zit. n. Matthes 1978: 20). Klinkmann schlägt stattdessen eine andere Art von Vergleich vor, »die nicht auf die Hierarchisierung von Ansätzen abzielt, die nicht nach einer krampfhaft erstellten Methodologie vorgeht, sondern eine, bei deren Durchführung den beteiligten Wissenschaftlern an der Erweiterung ihrer noch partikular-paradigmatischen Sichtweisen gelegen ist« (Klinkmann 1981: 258). Ausgehend von einem pluralistischen Paradigma sollte es dabei nicht um eine Konkurrenz, sondern um eine Ergänzung von Theorien gehen. Die Nachwirkungen der »Theorienvergleichsdebatte«, die Ende der 1970er Jahre ohne einen Konsens verebbte, sind in den wenigen größeren theorievergleichenden Projekten, die seitdem publiziert worden sind, zu spüren. Vgl. Klüver 1991, Greshoff 1992, Klüver 1993, Greshoff 1994, Schmid 1996 und Greshoff/Kneer 1999. So wurde die Eliminationskonkurrenz von Theorien durch den Wunsch nach einer Beschreibung ihrer »Grundverhält-

wissenschaftstheoretische Position, die Erkenntnisfortschritt als »stetiges Entdecken, Entfalten und Zusammenfügen von Perspektiven«<sup>215</sup> versteht. Die Ansätze, die hier verglichen werden, werden daher nicht als geschlossene Aussagesysteme aufgefasst, die im empirischen Abgleich mit der »Wirklichkeit« als deren bessere oder schlechtere Beschreibung evaluiert werden können. Die »Wirklichkeit« zeigt sich niemals selbst und gibt auch nicht den Gebrauch eines mehr oder weniger adäquaten Vokabulars zu ihrer Beschreibung vor.<sup>216</sup> Daher kann von keiner Position *jenseits* der Theorie über deren Angemessenheit und Wahrheit geurteilt werden.<sup>217</sup> Entsprechend muss die Möglichkeit einer »Reduzierung der Perspektivität« durch »Vergleiche höherer Ordnung«<sup>218</sup> zurückgewiesen werden. Stattdessen soll hier davon ausgegangen werden, dass unterschiedliche Theorien verschiedene Aspekte der Wirklichkeit hervorheben können,<sup>219</sup> weshalb eine nicht reduzierbare Pluriperspektivität auf das Soziale ausdrücklich anerkannt werden muss.<sup>220</sup> Daraus möglicherweise resultierende widersprüchliche Beschreibungen der Wirklichkeit stellen angesichts der Komplexität des Sozialen keine aufzulösenden Probleme dar.<sup>221</sup> Vielmehr bildet die »Multiperspektivität« selbst die einzig »angemessene« Darstellung des Sozialen, sofern dieser Begriff überhaupt gestattet ist. Die Grundlage für das hier verfolgte Erkenntnisinteresse bildet folglich zunächst die Anerkennung einer irreduziblen Pluriperspektivität auf das Soziale. Es kann daher nicht um eine Reduktion, sondern nur um eine Entfaltung von Perspektiven gehen. Wie kann diese erreicht werden?

Hier soll Armin Nassehis Weg eines Vergleichs beschritten werden, der nicht bei den Resultaten, sondern bei den »Anfängen« von Theorien ansetzt und danach fragt, wie diese zu ihren Ergebnissen kommen.<sup>222</sup> Wenn Theorien als Instrumente unserer Weltsicht jeweils einen unterschiedlichen *bias* haben und die Möglichkeit eines neutralen Abgleichs

nisse« und nach der Gewinnung von »Relationalwissen« ersetzt. Vgl. Greshoff/Kneer 1999: 9, Greshoff 1999: 16–18 und Kneer 1999. Selten werden jedoch in theorievergleichenden sozialwissenschaftlichen Arbeiten Ziele und Methoden des Theorievergleichs überhaupt expliziert und problematisiert.

215 Klinkmann 1982: 255.

216 Vgl. Rorty 1989: 24–26.

217 Vgl. Kneer 2009: 125 und Kalthoff 2008: 15.

218 Biebricher 2005: 24.

219 Vgl. Schimank 1999: 279.

220 Zur Soziologie als einer multiparadigmatischen Wissenschaft vgl. exemplarisch Ritzer 1975 sowie die Übersicht in Eckberg/Hill 1980 und Richter 2001.

221 Vgl. Schimank 1999: 279 f.

222 Vgl. Nassehi 2004: 155 und 185 f.

ausgeschlossen ist, so bleibt zumindest (bzw. ausschließlich) der Weg, die Instrumente hinsichtlich ihrer Brennpunkte und Limitationen zu betrachten. Ein solcher Ansatz kann nur aus dem Vergleich heraus entwickelt werden, denn nur im Spiegel anderer Perspektiven ist es möglich, sich von einer bestimmten Optik zu distanzieren. Allein diese Form der Kontrastierung ist geeignet zu zeigen, wie eine Theorie »darüber entscheidet, *was* dem soziologischen Blick überhaupt erscheint«. <sup>223</sup> Die impliziten Grenzen von Theorien werden im Unterschied zu explizit gesetzten Grenzen in einer vergleichenden Perspektive überhaupt erst sichtbar. Aber auch die Stärken einer Theorie können erst im Vergleich sichtbar gemacht werden. <sup>224</sup> Wichtig ist, dabei zu betonen, dass Begriffe wie »Stärke« oder »Schwäche« ausschließlich relational im Verhältnis zu den anderen verglichenen Positionen und niemals absolut bestimmbar sind. Es kann also bei einem Vergleich nicht darum gehen, mit welchen Theorien die Wirklichkeit »besser« oder »angemessener« erfasst werden kann, sondern nur darum, was mit den Theorien sichtbar gemacht werden kann und was ihrem Blick entgeht. Das allgemeine Ziel des hier verfolgten Theorievergleichs besteht also darin, an den Optiken zu arbeiten, die den soziologischen Blick lenken, und neue Sichtweisen kontrastierend zu erschließen. Dieses übergreifende Erkenntnisinteresse liegt dem spezifischeren Interesse an den Konzeptionen von Wiederholung, Stabilität und Instabilität in den einzelnen Ansätzen zugrunde. Dabei bildet das Ziel des Theorievergleichs keine Vereinheitlichung der vier diskutierten Perspektiven, sondern vielmehr eine Ausdifferenzierung analytischer Kategorien und heuristischer Prinzipien. Wie wird dabei vorgegangen?

Ein Theorievergleich beginnt letztlich immer mit der Unterstellung einer Gemeinsamkeit, so marginal sie auch sein mag, um davon ausgehend Differenzen zu entfalten. Er wird hier in der Überzeugung durchgeführt, dass sich zeigen wird, dass die ausgewählten Ansätze paradigmatische Berührungspunkte teilen und daher einander nah genug sind, um sie vergleichen zu können, und fern genug, um gewinnbringend miteinander kontrastiert werden zu können. Wie bereits ausgeführt wurde, ist mit den Begriffen »Stabilität« und »Instabilität« ein Vokabular gewählt worden, das den bisherigen Positionen in der Debatte entnommen worden ist, jedoch in keinem der einbezogenen Ansätze eine zentrale analytische Stellung einnimmt. Auf diese Weise soll sichergestellt werden, dass die Ansätze miteinander in Beziehung gesetzt werden können, ohne die Perspektive einer Position dominant zu stellen.

Dem allgemeinen Erkenntnisinteresse des Theorievergleichs an einer Pluralisierung soziologischer Optiken sowie dem spezifischen Erkennt-

223 Nassehi 2004: 186.

224 Vgl. Biebricher 2005: 19 f.

nisinteresse an der Konzeption der Stabilität und Instabilität der Praxis anhand eines paradoxen Denkens der Wiederholung entspricht dabei die methodische Vorgehensweise, bei der Lektüre der einzelnen Ansätze theorieimmanente Widersprüche herauszuarbeiten. Die theoretischen Einzeldiskussionen sind darauf angelegt, Ambivalenzen innerhalb der Positionen zu identifizieren und diese für das paradoxe Denken von Stabilität und Instabilität sowie für eine plurale Ausgestaltung soziologischer Optiken aufzugreifen. So werden bereits in den autorenzentrierten Kapiteln Anschlussstellen an verschiedene, teilweise widersprüchliche Aspekte innerhalb der einzelnen Ansätze gesucht, wodurch eine Öffnung der praxeologischen Perspektive und eine Sensibilisierung des heuristischen Instrumentariums für ambivalente Konstellationen erreicht werden soll.

Eine letzte methodische Entscheidung entspringt der oben gewonnenen Einsicht, dass Praxistheorien keine universalistischen Aussagen über *die* Natur *der* Praxis treffen können, sondern sich stets auf konkrete Ausschnitte des Sozialen beziehen. Diese Feststellung fordert eine grundsätzliche Sensibilität gegenüber den lokalen Bezügen praxeologischer Verallgemeinerungen. Der folgende Theorievergleich erkennt daher ausdrücklich den Empiriebezug soziologischer Theoriebildung an, vertritt dabei jedoch nicht die Perspektive eines »empirischen Theorievergleichs«, wie sie bisher im Sinne einer Eliminationskonkurrenz verstanden worden ist.<sup>225</sup> Er folgt stattdessen Stefan Hirschauers Verweis auf die »Empiriegeladenheit von Theorien«<sup>226</sup>. Hirschauer entwickelt ein Verständnis des Empiriebezugs soziologischer Theorien, das komplementär zur »Theoriebeladenheit der Beobachtung« steht. Während diese als epistemologischer Konsens gilt, wird oft vergessen, dass theoretische Aussagen stets auf spezifische empirische Felder und Phänomene bezogen sind. Unter »Empiriegeladenheit« versteht Hirschauer die Fallbezogenheit und empirische Sättigung theoretischer Abstraktion und rekurriert auf Thomas Kuhns Gebrauch des Paradigmenbegriffs im Sinne von »exemplarischen Situationen« oder Beispielfällen. Viele Ansätze lassen sich Hirschauer zufolge nicht angemessen verstehen, wenn die »in ihnen *eingelassenen* empirischen Fälle«<sup>227</sup> nicht berücksichtigt werden. Sein übergeordnetes Ziel bildet eine stärkere Durchdringung von Theoriebildung und empirischer Forschung im Sinne einer »fruchtbare[n] *Hybridisierung*, bei der Theorie und Empirie wechselseitig Innovationsdruck aufeinander ausüben.«<sup>228</sup> Indem sowohl die Theoriebeladenheit der Beobachtung als auch die Empiriegeladenheit der

225 Vgl. dazu z. B. die Beiträge in Opp/Wippler 1990.

226 Vgl. Hirschauer 2008.

227 Hirschauer 2008: 169.

228 Hirschauer 2008: 184.

Theorie im soziologischen Forschungsprozess fundamental anerkannt werden, sollen die übliche Differenzierung in empirische Forschung und Theoriebildung sowie die darauf aufbauende institutionelle Trennung hinterfragt und überwunden werden. Hirschauer plädiert entsprechend dafür, »Theorien mit der Frage zu rezipieren, welcher Fall hier eigentlich in Form oder Inhalt generalisiert wird.«<sup>229</sup>. Das Prinzip, stets die Fallbezogenheit der theoretischen Entwürfe zu berücksichtigen, wird den folgenden Vergleich begleiten, der damit auch eine stärkere Sensibilität gegenüber den lokalen Bezügen praxeologischer Verallgemeinerungen zum Ziel hat. Bevor die Untersuchung beginnt, soll abschließend ein Überblick über die Anlage und den Aufbau des Buches gegeben werden.

## 1.6 Anlage und Aufbau des Buches

Gegenüber bisher erfolgten Vergleichen und Systematisierungen praxeologischer Theorien will diese Studie in mehrfacher Hinsicht Neues bieten: (1) Zunächst bezieht sich die Untersuchung nicht allein auf Bourdieu und diskutiert diesen nicht als paradigmatischen Praxistheoretiker, sondern situiert ihn in einem Kontext weiterer Ansätze. Durch die Kontrastierung mit den anderen Positionen können die konzeptuellen Spezifika seines Ansatzes verdeutlicht werden. (2) Mit Judith Butler und Bruno Latour werden zudem AutorInnen einbezogen, die bislang im praxeologischen Kontext weniger intensiv diskutiert worden sind. Während das Interesse an Butler von ihrem Fokus auf die jeder Wiederholung von Praktiken innewohnende Verschiebung ausgeht, liefert Latours Akteur-Netzwerk-Theorie einen wichtigen Beitrag zu der Frage, inwiefern und auf welche Weise Praxistheorien auch materielle Arrangements in ihre Analysen einbeziehen können. (3) Bei der Diskussion Michel Foucaults werden auch seine Arbeiten vor dem sogenannten »Spätwerk« beleuchtet, das im Kontext der Praxistheorie oft besonders hervorgehoben wird. Dabei soll auch das praxeologische Potential der früheren Studien entfaltet werden. Das Spätwerk mit dem zentralen Begriff der »Technologien des Selbst« wird dann hauptsächlich unter den Aspekten der Genealogie von Praktiken sowie der Analyse ihrer Vermittlungsformen gelesen. Ein Schwerpunkt wird dabei auf den in der sozialwissenschaftlichen Diskussion bislang weniger beachteten Ausführungen Foucaults zu den Technologien des Selbst und den sich daraus für praxeologische Analysen ergebenden methodologischen Konsequenzen liegen. (4) Der in der Theoriediskussion analysierte Textkorpus der einzelnen AutorInnen umfasst dabei jeweils einen Großteil

229 Hirschauer 2008: 172.

ihrer Arbeiten und bezieht, sofern diese Unterscheidung zutrifft, sowohl theoretische Entwürfe als auch empirische Studien ein. Eine Ausnahme bildet Butler, bei der die politischen Essays ausgeblendet werden mussten und eine Konzentration auf die sozialtheoretisch relevanten Schriften erfolgt ist. Dem Kapitel zu Butler wird dabei ein kurzer Exkurs zur Genese des Performativitätskonzepts vorangestellt. (5) Mit der Frage nach dem Verhältnis von Reproduktion und Transformation in den einzelnen Ansätzen steht ein Brennpunkt der praxeologischen Debatte im Zentrum des Interesses, der bislang noch nicht systematisch und theorievergleichend diskutiert worden ist. (6) Der Theorievergleich rekurriert auf die jeweilige Konzeption von Wiederholung. Durch eine Einbeziehung poststrukturalistischer Impulse wird der Begriff insofern geöffnet, als der Blick nicht nur auf die Identität der Wiederholung gelenkt wird, sondern auch die ihr zugrunde liegende Differenz einbezogen wird, um das Paradox der Wiederholung zu erfassen. (7) Die Diskussion der einzelnen Positionen zielt unter anderem darauf, theorieimmanente Widersprüche und Ambivalenzen herauszuarbeiten, um auf diese Weise die praxeologischen Analysekatoren sowohl für die Stabilität als auch für die Instabilität der Praxis zu sensibilisieren. (8) Der Vergleich der AutorInnen verfolgt eine heuristische Perspektive, die auf mögliche praxeologische Forschungen bezogen ist und sich sowohl auf die Differenzierung von Analysekatoren und methodologischen Prinzipien konzentriert als auch die »Empiriegeladenheit« soziologischer Theoriebildung einbezieht.

Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel, in denen zunächst die Positionen von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour einzeln beleuchtet werden, um darauf folgend in einem gesonderten Kapitel einen umfassenden, von den analytischen Dimensionen ausgehend organisierten Vergleich zu entwickeln. Dieser baut auf dem zuvor im Detail erarbeiteten Verständnis der Ansätze auf. Die Kapitel, die den einzelnen Positionen gewidmet sind, beginnen jeweils mit einer Einordnung des Ansatzes in die praxeologische Diskussion sowie mit einem Überblick über den Aufbau des einzelnen Kapitels. Sie enden mit einem Zwischenfazit der Analyseergebnisse, das bereits auf den abschließenden Vergleich hin fokussiert ist, jedoch noch nicht kontrastierend verfährt. Die Schlussdiskussion gliedert sich in drei Teile: Zunächst werden die analytischen Vorentscheidungen und Tendenzen der AutorInnen in Bezug auf ihre jeweiligen Wiederholungsverständnisse herausgearbeitet. Im zweiten Teil werden dann zentrale Analysekatoren vergleichend diskutiert, bevor im dritten Teil heuristische Prinzipien aus den vier theoretischen Positionen entwickelt werden, die eine praxeologische Methodologie kennzeichnen und Forschungsarbeiten anleiten können.



## 2. Pierre Bourdieu: Die statische Reproduktion des Sozialen

Pierre Bourdieu eingangs als Praxistheoretiker vorzustellen, muss anmuten wie das sprichwörtliche Vorhaben, Eulen nach Athen zu tragen, ist es doch unstrittig, dass es sich bei seiner Sozialtheorie um einen praxeologischen Ansatz handelt. Schließlich kommt Bourdieus *Entwurf einer Theorie der Praxis* die Bedeutung zuteil, den Praxisbegriff als Kennzeichen seiner Perspektive und damit auch als Bezeichnung für das gesamte Feld praxeologischer Positionen etabliert zu haben. Bourdieu nimmt somit eine herausgehobene Stellung in diesem Feld ein. Dennoch – oder vielmehr gerade deshalb – ist darauf hinzuweisen, dass seine Theorie nicht das Modell für alle anderen praxeologischen Ansätze bildet. Zu divers sind die Anschlüsse an die philosophischen und soziologischen Wurzeln der Praxistheorie, zu divers auch die disziplinären Kontexte, aus denen die unterschiedlichen Beiträge stammen, als dass Bourdieus Theorie der Praxis als zentraler Referenzpunkt der praxeologischen Theoriefamilie gelten könnte. Insofern stellt auch Bourdieus Position lediglich eine *spezifische Variante* praxeologischer Theoriebildung dar.

Obwohl Bourdieu mit seinem Ansatz eine profilierte Position der Praxistheorie bildet, ist paradoxerweise dessen genuin praxeologisches Potential in der soziologischen Rezeption noch nicht vollständig ausgeschöpft worden.<sup>1</sup> Diese hat sich im deutschsprachigen Raum zunächst insbesondere auf die Ungleichheitsforschung<sup>2</sup> und die damit zusammenhängende Analyse von Lebensstilen<sup>3</sup> konzentriert sowie die bildungssoziologische Dimension von Bourdieus Arbeiten und die Frage nach der Reproduktion der Eliten aufgegriffen.<sup>4</sup> In den kultursoziologischen Anschlüssen an Bourdieu, die durch die Arbeiten von Axel Honneth, Hans-Peter Müller und Klaus Eder angestoßen wurden,<sup>5</sup> steht dabei zunächst auch die strukturorientierte gegenüber der praxeologischen Dimension von Bourdieus Ansatz im Zentrum.<sup>6</sup> Eva Barlösius führt die primäre Beschäftigung mit dem Konzept des Lebensstils in der deutschsprachigen Sozialwissenschaft darauf zurück, dass die Arbeiten Bourdieus nicht chronologisch ins Deutsche übersetzt worden sind, sodass

1 Vgl. Barlösius 2006: 186 und Hillebrandt 2009a.

2 Vgl. Vester u. a. 1993, Herz 1996 und Engler/Krais 2004.

3 Vgl. Müller 1992, Mörth/Fröhlich 1994 und Georg 1998.

4 Vgl. Krais 2001 und Hartmann 2002.

5 Vgl. Honneth 1984, Müller 1986 und Eder 1989.

6 Für einen Überblick über die Rezeption Bourdieus in den deutschsprachigen Sozialwissenschaften vgl. Krais 2005 und Fröhlich/Rehbein 2009.



etwa die Rezeption von Bourdieus *Die feinen Unterschiede* gegenüber derjenigen von *Entwurf einer Theorie der Praxis und Sozialer Sinn*, denen das gleiche Maß an Aufmerksamkeit zukommen sollte, dominiert hat. Infolgedessen seien auch Konzepte wie »Doxa«, »praktischer Sinn« und »Logik der Praxis« bislang weniger beachtet worden.<sup>7</sup> Barlösius betont in ihrer Darstellung die genuin praxeologische Dimension von Bourdieus Ansatz und fordert deren stärkere Berücksichtigung in der zukünftigen Forschung ein.

Jüngst hat sich in der Soziologie eine Rezeptionslinie konstituiert, die eben diese praxeologische Position Bourdieus gegenüber einer sozialstrukturellen Lesart deutlicher akzentuiert und das darin liegende Potential stärker entfalten will. Andreas Reckwitz hat die Stellung von Bourdieus Ansatz innerhalb des Feldes praxeologischer Theoriebildung verdeutlicht.<sup>8</sup> Frank Hillebrandt und Robert Schmidt stehen ebenfalls für genuin praxeologische Anschlüsse an Bourdieu, wobei Hillebrandt insbesondere dessen Rezeption von Marcel Mauss hervorhebt und eine praxeologische Theorie des Tauschens vorlegt, während Schmidt eine ethnographische Erweiterung der Bourdieuschen Methodologie vorschlägt.<sup>9</sup> Theodore R. Schatzki hat schon früh die praxeologischen Implikationen von Bourdieus Ansatz für die Sozialtheorie behandelt.<sup>10</sup>

Im Zentrum der folgenden Auseinandersetzung steht die Frage nach den dynamischen und den statischen Aspekten von Bourdieus Theorie der Praxis. Dabei lässt sich ein grundlegendes Spannungsverhältnis zwischen der allgemeinen Anerkennung einer dynamischen »Logik der Praxis« auf der einen Seite und einer letztlich dominanten Fokussierung der Statik sozialer Reproduktion auf der anderen Seite identifizieren. Eine Tendenz zur Betonung der Statik des Sozialen ist in der Bourdieu-Rezeption bereits vielfach adressiert worden. Diese Kritik wird in die Überlegungen einbezogen. Hier soll jedoch ein fundamentaler Widerspruch innerhalb von Bourdieus Ansatz zwischen der grundsätzlichen Anerkennung der Instabilität und der Betonung der Stabilität der Praxis umfassend herausgearbeitet und dabei auch ein Strang der Kritik zurückgewiesen werden, der die Ursache für die statische Tendenz von Bourdieus Theorie der Praxis ausschließlich im Habituskonzept verortet. Dagegen wird argumentiert, dass die statische Tendenz von

7 Vgl. Barlösius 2006: 176 f.

8 Vgl. Reckwitz 2000 sowie Reckwitz 2003.

9 Vgl. Hillebrandt 2009a, Hillebrandt 2012, Schmidt 2011 und Schmidt 2012. Für weitere praxeologische Kontextualisierungen Bourdieus siehe auch Certeau 1988: 112–129, Janning 1991, Hörning 2001: 167–179, Ebrecht/Hillebrandt 2002, Meier 2004, Reckwitz 2004b und Moebius 2008a.

10 Vgl. Schatzki 1987, Schatzki 1996, Schatzki 1997 und Schatzki 2002.

Bourdieu's Ansatz nicht auf eine einzelne Kategorie, sondern auf die gesamte Architektur seiner Theorie zurückgeführt werden muss. Dabei wird deutlich, dass deren Statik sich einem fundamentalen Interesse Bourdieus an der Konstruktion homogener Einheiten verdankt.

In der Darstellung und Kritik von Bourdieus Theorie der Praxis wird sich diese Untersuchung sowohl mit der zentralen Kategorie des Habitus als auch mit deren relationaler Stellung innerhalb von Bourdieus Soziologie beschäftigen. Dabei werden außerdem der Feld- und der Kapitalbegriff behandelt sowie insbesondere Bourdieus Konzeption des Verhältnisses zwischen Habitus und sozialer Welt, das von ihm als »Koinzidenz«, also als Einklang begriffen wird, beleuchtet. Außerdem werden Bourdieus Studie *Die Feinen Unterschiede* zum Zusammenhang von Lebensstil und sozialer Ungleichheit sowie eine Reihe anderer, von Bourdieu exemplarisch herangezogener, empirischer Fälle einbezogen. Die praxeologische Rezeption und kritische Diskussion Bourdieus konzentriert sich oftmals ausschließlich auf das Habituskonzept.<sup>11</sup> Der folgenden Argumentation liegt jedoch die Überzeugung zugrunde, dass eine Beschränkung auf den Habitusbegriff allein weder die Anlage seiner Theorie der Praxis noch deren spezifische Konzeption des Verhältnisses von Stabilität und Instabilität der Praxis erfassen kann.

Zur praxeologischen Kontextualisierung Bourdieus wird eingangs dessen Anschluss an Ludwig Wittgenstein nachgezeichnet, da die Verortung Bourdieus im Feld der soziologischen Theorie in engem Zusammenhang mit seiner Kritik eines spezifischen Regelverständnisses steht, die er im Rekurs auf Wittgenstein entwickelt. Dabei treten die Gemeinsamkeiten zwischen Bourdieus sozialtheoretischer Grundposition und Wittgensteins praxeologischer Konzeption des Regelfolgens hervor. Danach wird ausgehend von Bourdieus Abgrenzung von subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen der spezifische Standpunkt seiner Theorie verdeutlicht, dessen zentrale Kategorie das Habituskonzept bildet. Mit dieser analytischen Kategorie ist Bourdieu in der Lage, sowohl die Körperlichkeit als auch die Zeitlichkeit der Praxis zu erfassen. Darauf aufbauend wird ausgeführt, inwiefern Bourdieus Anerkennung der dynamischen Logik der Praxis mit anderen Elementen seiner Theorie in Konflikt gerät. Dazu werden Feldtheorie und Kapitalkonzept erläutert sowie eingehend das Koinzidenzverhältnis zwischen Habitus und Feld beleuchtet. Aus der Darstellung der Kritik an der Statik von Bourdieus Ansatz wird auch eine Kritik an diesen Einwänden entwickelt. Anstatt den bekannten Positionen zu folgen, wird vielmehr das Spannungsverhältnis zwischen dynamischer Praxis und sozialer Reproduktion aus-

11 So beschränkt etwa Andreas Reckwitz in *Transformation der Kulturtheorien* seine Darstellung explizit auf das Habituskonzept, vgl. Reckwitz 2000: 308–346 und 309 Fn.

führlieh herausgearbeitet. Dabei werden sowohl Bourdieus empirische Referenzfälle als auch die Studie *Die feinen Unterschiede* in die Diskussion einbezogen. Auf diese Weise wird die Problematik der Homogenitätsperspektive Bourdieus umfassend analysiert. Zunächst jedoch zu Bourdieus Rekurs auf Ludwig Wittgenstein.

## 2.1 Praxeologische Bezüge: Wittgenstein und »Regelfolgen«

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der strukturalen Anthropologie in *Entwurf einer Theorie der Praxis* hinterfragt Bourdieu auch deren Regelverständnis, das er im Rekurs auf die sprachphilosophische Position des späten Wittgenstein kritisiert. Wo die Ethnologie Praxis als Befolgung von expliziten oder impliziten Regeln verstanden hat, die es für den Ethnologen aufzuzeichnen und zu systematisieren gilt, stellt Bourdieu die Frage nach den Ursachen für regelmäßiges Handeln mit dem Habitusbegriff auf veränderte Weise.<sup>12</sup> Im Zusammenhang mit Bourdieus Diskussion und Abgrenzung von objektivistischen wie subjektivistischen Positionen gleichermaßen, auf die im Folgenden noch genauer eingegangen wird, stellt Bourdieu weit reichende Überlegungen zum Gebrauch des Regelbegriffs an und beruft sich dabei auf Ludwig Wittgensteins Regelverständnis.<sup>13</sup> Wittgenstein und den Philosophen der Normalsprache kommt das Privileg zu, zu den wenigen Philosophen zu gehören, auf die Bourdieu in positiver Weise Bezug nimmt.<sup>14</sup> So bezeichnet Bourdieu Wittgenstein als »eine Art Retter in intellektueller Not«<sup>15</sup> und dessen Verständnis des Regelfolgens als besonders hilfreich für die Entwicklung seiner praxeologischen Perspektive. Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff hat ihren Ursprung im ethnologischen Kontext seiner Analyse kabyllischer Heiratsstrategien. Entgegen der strukturalistischen Position, die von einer mechanischen Befolgung von Regeln als objektiven Normen ausgeht, erkennt Bourdieu als junger Ethnologe, dass die kabyllischen Familienverhältnisse sich durch deutliche Handlungsspielräume auszeichnen und familiale

12 Vgl. Bourdieu 1992c: 99.

13 Zu Bourdieus Bezug auf Wittgenstein vgl. Bouveresse 1993, Chauviré 1995, Schatzki 1997, Taylor 1999, Puhl 2002: 83–85, Gebauer 2005, Rehbein 2006: 76, 102–107 und 199, Vollbers 2009 sowie Zenklusen 2010: 105–129.

14 Auch John L. Austin, von dem Bourdieu den Begriff der »scholastic view« übernimmt, gilt ihm als wichtige philosophische Referenz, vgl. Bourdieu 2001: 22 f. und 44.

15 Bourdieu 1992a: 28.

Allianzen spezifischen lokalen Strategien und Kontexten unterworfen sind.<sup>16</sup> In seinem *Entwurf einer Theorie der Praxis* nimmt Bourdieu dann ausführlich auf Wittgensteins Verständnis des Regelfolgens als Praxis Bezug.<sup>17</sup> Dabei wird für Bourdieu, wie er später bemerkt, die Frage »Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne daß ihnen eine Befolgung von Regeln zugrunde liegt?«<sup>18</sup> zum Kernproblem, von dem ausgehend er seine soziologische Perspektive umfassend entwickelt. Zur Erklärung von Regelmäßigkeit rekurriert Bourdieu also nicht auf den Regelbegriff, weil dieser im Sinne autonomer Regeln verstanden werden, also den Eindruck hervorrufen kann, Akteure würden implizite oder explizite Regeln mechanisch ausführen. Den Begriff der »Regel« ersetzt Bourdieu, je nach Kontext, durch die Konzepte »Spiel«, »praktische Sinn«, »Strategie« oder »Habitus«.<sup>19</sup> Bourdieus theoretischer Entwurf ließe sich somit als Soziologisierung des Wittgenstein'schen Regelfolgens begreifen.<sup>20</sup> Insbesondere dem Habitus-Konzept, dessen spezifische Stellung in Bourdieus relationalem Theoriesystem weiter unten genauer beleuchtet wird, kommt dabei die Funktion zu, regelmäßiges Verhalten zu erklären, ohne auf den Begriff der »Regel« zurückgreifen zu müssen. An die konzeptionelle Stelle des Regelbegriffs treten Habitus als »Systeme dauerhafter *Dispositionen*, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ›geregelt‹ und ›regelmäßig‹ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein«<sup>21</sup>.

16 Vgl. Schultheis 2008: 106.

17 Die Diskussion wird später in Bourdieu 1987: 74–76 wieder aufgenommen. Auch in Bourdieu 1992b und Bourdieu 1992c wird Bourdieus Rekurs auf Wittgensteins praxeologisches Verständnis des Regelfolgens deutlich, ohne dass dieser explizit erwähnt wird. Vgl. zu Bourdieu 1992c auch Balke 2003: 146 f.

18 Bourdieu 1992b: 86.

19 Vgl. Bourdieu 1976: 159–163 und 203–227, Bourdieu 1992b: 81 und 85 sowie Bourdieu 1992c: 100.

20 Vgl. Taylor 1999 und Gebauer 2005. Boike Rehbein weist darauf hin, dass Bourdieu den Regelbegriff durch den Strategiebegriff ersetzt, vgl. Rehbein 2006: 104–107, wobei allerdings teilweise in der Zusammenfassung von Wittgensteins Auffassung der Eindruck entsteht, dieser stelle ein regulatives Verständnis autonomer Regeln ins Zentrum seiner Philosophie, etwa wenn als Grundlage seiner Position die »Verinnerlichung von Regeln« (104) ausgegeben wird.

21 Bourdieu 1976: 165. Vgl. auch Bourdieu 1992b: 85 und 87. Dies bedeutet nicht, dass Bourdieu mit seiner Reformulierung des Regelfolgenproblems in den Begriffen von Habitus, Disposition und Strategie die mit dem Kon-

An dieser Definition wird deutlich, dass Bourdieu in seiner soziologischen Theorie des Handelns weder von einer expliziten noch von einer impliziten Befolgung autonomer Regeln ausgeht, sehr wohl aber von einer praktischen Beherrschung auf der Grundlage eines impliziten Wissens, worin er mit Wittgensteins praxeologischem Verständnis des Regelfolgens übereinstimmt.<sup>22</sup> Im Folgenden soll nun herausgearbeitet werden, wie Bourdieu ein an Wittgenstein orientiertes Praxisverständnis aus der zweifachen Abgrenzung von subjektivistischen und objektivistischen Positionen entwickelt und welche Rolle Körperlichkeit und Zeitlichkeit in diesem Kontext spielen.

## 2.2 »Praxis« zwischen Subjektivismus und Objektivismus

Als Bourdieu im Paris der 1950er Jahre seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt, dominierten zwei intellektuelle Strömungen die Geisteswissenschaften: die strukturelle Anthropologie und der philosophische Existentialismus, deren Vertreter Claude Lévi-Strauss bzw. Jean-Paul Sartre waren. Die Konfrontation mit diesen theoretischen Schulen prägte Bourdieus intellektuelle Entwicklung, an deren Beginn die Kritik beider Positionen steht. Dabei ist der Einfluss von Lévi-Strauss bei weitem der bedeutsamere gewesen. So waren die Forschungen, die Bourdieu zwischen 1955 und 1961 in Algerien durchführte, zu Beginn noch stark von Lévi-Strauss' strukturaler Anthropologie geprägt.<sup>23</sup> Ausführlich beschreibt Bourdieu in *Sozialer Sinn*, welche Anziehungskraft das strukturalistische Paradigma auf ihn ausübte und zu welchem Erkenntnisgewinn es ihm verhalf. Im Unterschied dazu bezieht sich Bourdieu ausschließlich negativ auf die Subjektphilosophie Jean-Paul Sartres.

### 2.2.1 Bourdieus Kritik am Subjektivismus

Jean-Paul Sartres voluntaristischer Subjektivismus bildet eine Zielscheibe von Bourdieus Kritik. Der Existentialismus geht von der Freiheit des Subjekts aus, jederzeit seine Handlungen selbst zu bestimmen. Er

zept des Regelfolgens verbundenen Einsichten verabschiedet, wie Karsten R. Stueber (2005) behauptet, dessen Kritik an Bourdieu daher ins Leere zielt. Darüber hinaus führt vielmehr Stuebers Einführung einer zweiten Ordnung von Dispositionen zur Evaluierung normativer Angemessenheit zu einem falschen Verständnis von Praxis, wohingegen bei Bourdieu, ganz im Sinne Wittgensteins, der Norm- im Praxisbegriff aufgeht. Zum Normbegriff bei Bourdieu vgl. auch Balke 2003: 145–148.

22 Vgl. Puhl 2002: 84 f.

23 Vgl. Müller 2005: 24–28, Schultheis 2008 und Schultheis 2011.

versteht jede Handlung als Konfrontation zwischen Subjekt und Welt, die keine Vorgeschichte des Akteurs kennt, und vernachlässigt somit vollständig die Bedeutung sozialer Strukturen.<sup>24</sup> Bourdieus Soziologie hat dagegen einen entschieden anderen Ausgangspunkt, der in der Verwunderung darüber liegt, dass sich »die bestehende Ordnung mit ihren Herrschaftsverhältnissen [...], von einigen Zufällen abgesehen, letzten Endes mit solcher Mühelosigkeit erhält und daß die unerträglichsten Lebensbedingungen so häufig als akzeptabel und sogar natürlich erscheinen können.«<sup>25</sup> Entsprechend fragt sich Bourdieu, warum Herrschaft die (implizite) Zustimmung der Beherrschten findet und sich soziale Ungleichheit reproduziert. Er vertritt im Unterschied zu Sartre die Position, dass die sozialen Akteure in ihren Handlungen nicht vollkommen frei sind, da sie aufgrund der Inkorporierung sozialer Strukturen Einschränkungen und Grenzen unterliegen, die sie unmöglich überschreiten können. An die Stelle des existentialistischen, absoluten Freiheitsgedankens setzt Bourdieu somit eine soziologisch gewendete »konditionierte und bedingte Freiheit«<sup>26</sup>.

Neben Sartres Subjektphilosophie zählt Bourdieu auch phänomenologische und interpretative Ansätze zum subjektivistischen Pol soziologischer Theoriebildung.<sup>27</sup> Deren Rekurs auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung, den er für eine wichtige theoretische Perspektive hält, muss Bourdieu zufolge objektiviert und die Primärerfahrung mit den unhintergehbaren sozialen Strukturen in ein Verhältnis gesetzt werden, welche die Wahrnehmung der Akteure leiten und strukturieren. Den Bezugspunkt von Bourdieus soziologischem Entwurf bilden daher nicht als persönlich und individuell verstandene Erfahrungen, sondern kollektiv angeeignete Wahrnehmungsschemata. Da die Grenzen ihres Wahrnehmens und Handelns den Akteuren nicht bewusst sind, werden die meisten Entscheidungen auch nicht nach dem Prinzip der rationalen Wahl getroffen. Handlungen mögen sich objektiv auf einen Zweck ausrichten, dürfen aber nicht einer intentionalistischen Logik untergeordnet werden:

»Die Handlungstheorie, die ich (mit dem Begriff Habitus) vorschlage, besagt letzten Endes, daß die meisten Handlungen der Menschen etwas ganz anderes als die Intention zum Prinzip haben, nämlich erworbene Dispositionen, die dafür verantwortlich sind, daß man das Handeln als zweckgerichtet interpretieren kann und muß, ohne

24 Vgl. Bourdieu 1987: 79.

25 Bourdieu 2005: 7.

26 Bourdieu 1987: 103.

27 Vgl. Bourdieu 1987: 51–53. Zum Verhältnis zwischen Bourdieus Position und der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys vgl. ausführlich Bongaerts 2003 und Prinz 2013.

deshalb von einer bewußten Zweckgerichtetheit als dem Prinzip dieses Handelns ausgehen zu können«<sup>28</sup>.

Ebenso scharf wie die Abgrenzung von Sartre fällt entsprechend Bourdieus Kritik am methodologischen Individualismus soziologischer Rational-Choice-Ansätze aus. Nicht nur deren Fixierung auf rationale, bewusste Entscheidungen, sondern auch ihre Abstraktion von körperlichen und zeitlichen Aspekten des Handelns kritisiert Bourdieu als intellektualistische Fehlschlüsse von Modellen, welche die Logik der Praxis verkennen und eine wissenschaftliche »Logik der Logik« an ihre Stelle setzen.<sup>29</sup> Bourdieus Begriff des »Akteurs« ist daher auch nicht, wie teilweise in der sonstigen soziologischen Verwendung üblich, im Sinne einer Verkürzung auf rationale und intentionale Aspekte des Handelns aufzufassen.<sup>30</sup> Zum Verständnis der objektiven, das Handeln der Akteure beschränkenden Strukturen, schließt Bourdieu an die von Ferdinand de Saussure begründete und von Levi-Strauss fortgesetzte strukturalistische Linie an.

### 2.2.2 Bourdieus Kritik am Objektivismus

Komplexer und bedeutsamer als Bourdieus Positionierung gegenüber subjektivistischen Theorien ist sein Verhältnis zum Strukturalismus, dessen Denken er aufgreift und dabei erheblich kritisiert und revidiert. Aus Bourdieus früher theoretischer und empirischer Arbeit in Algerien, in deren Rahmen er sich selbst vom Philosophen über die Rezeption der Ethnologie zum Soziologen wandelte, stammt sein positiver Bezug auf den Strukturalismus, mit dem »die strukturelle *Methode* oder einfacher das relationale Denken in die Sozialwissenschaften eingeführt wurde, das mit dem substantialistischen Denken bricht und dazu führt, jedes Element durch die Beziehungen zu charakterisieren, die es zu anderen Elementen innerhalb eines Systems unterhält und aus denen sich sein

28 Bourdieu 1998a: 167 f.

29 Vgl. Bourdieu 1987: 87–96 sowie Bourdieu/Wacquant 1996: 153 und 156–160.

30 Vereinzelt wird daher auch in der deutschsprachigen Sekundärliteratur (entgegen der üblichen Übersetzung) anstelle des Begriffs »Akteur« der Begriff »Aktor« oder »Agent« gebraucht, da Bourdieu mit der Verwendung von »agent« statt »acteur« einer intentionalistisch und rationalistisch verkürzten Kategorie entgehen wollte. Diese ungewöhnliche begriffliche Entscheidung wird hier jedoch nicht aufgegriffen, sondern im Vertrauen darauf, dass Bourdieus Abgrenzung vom subjektivistischen Akteurskonzept stets reflektiert wird, der allgemeinen Verwendung von »Akteur« in der deutschsprachigen Primär- und Sekundärliteratur gefolgt.

Sinn und seine Funktion ergeben.«<sup>31</sup> Dieses Denken in Relationen wird in Algerien zum Grundstein von Bourdieus theoretischer Arbeit und wird alle seine folgenden Analysen prägen.<sup>32</sup> Wie zentral der Kontakt mit dem Strukturalismus auch für Bourdieus Konversion vom Philosophen zum Soziologen gewesen ist, lässt sich an seiner Würdigung der strukturalen Anthropologie ablesen: Sie habe »die Wissenschaft vom Menschen geadelt und sie durch Verweis auf Saussure und die Linguistik zur Königswissenschaft erhoben, auf die sich nun zwangsläufig auch die Philosophen beziehen mussten«<sup>33</sup>. So öffnete Lévi-Strauss damit auch dem Philosophen Bourdieu den Zugang zur »Wissenschaft vom Menschen«.<sup>34</sup>

Bourdieu teilt mit dem Strukturalismus Saussures die Annahme, dass Bedeutung in der Differenz zweier Elemente besteht,<sup>35</sup> bevorzugt allerdings den Ausdruck »relational« gegenüber dem Begriff »strukturalistisch«<sup>36</sup>. Allgemein lässt sich der Strukturalismus mit Gilles Deleuze als ein Denken beschreiben, in dem »der Platz den Vorrang hat vor dem, der ihn einnimmt«<sup>37</sup>, in dem also die Relationen, und nicht eine Substanz oder ein Wesen, die Bedeutung bestimmen. Bourdieu weist jeglichen Essentialismus zurück und geht stattdessen davon aus, dass die Wirklichkeit durch Relationen strukturiert ist. Dieses Primat der Relationen bildet die Grundlage von Bourdieus soziologischer Wissenschaftstheorie.<sup>38</sup>

Die relationale Perspektive Bourdieus äußert sich unter anderem in der fundamentalen Bedeutung, die den Klassifikationsschemata des Habitus und den Positionen der Akteure im sozialen Raum beigemessen

31 Bourdieu 1987: 12.

32 Als Bourdieu sich für seine Algerienstudien durch ungeordnete und ohne Methode aufgezeichnete ethnologische Sammlungen an Beschreibungen nordafrikanischer Rituale arbeitete, um die algerische Gesellschaft zu verstehen, half ihm Lévi-Strauss' Verständnis der Mythologien der Indianer als einer Sprache mit genuiner Logik und Existenzberechtigung (Bourdieu 1987: 9) dabei, seine eigene Zugangsweise zur ethnologischen Forschung und seinen theoretischen Ansatz zu entwickeln, den er im Verlauf seiner Forschungen weiter ausbauen sollte.

33 Bourdieu 1992a: 21. Vgl. Dosse 1997: 92–95.

34 Bemerkenswert erscheint außerdem, dass Michel Foucault dort die größte Zustimmung von Bourdieu erhält, wo dieser ihn als einen Strukturalisten begreift, vgl. Bourdieu 1998a: 75 und Bourdieu 2001: 226. Vgl. zum Verhältnis der Ansätze von Bourdieu und Foucault auch Schäfer 2009 und Reckwitz 2011.

35 Vgl. Bourdieu 1982: 279.

36 Vgl. Bourdieu 1997b: 67.

37 Deleuze 1992c: 19.

38 Vgl. Bourdieu 1970a und Vandenberghe 1999.



sen wird, 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.«<sup>39</sup> Positionen im sozialen Raum werden in einem relationalen Netz durch Verhältnisse von Beziehung, Differenz und Distanz gekennzeichnet. Relationen werden als objektive Strukturen verstanden, die unabhängig von den Subjekten existieren und, ohne dass es diesen bewusst wäre, ihren Handlungen zugrunde liegen – ganz im Sinne des strukturalistischen Paradigmas.

Mit seiner bekannten Analyse der Raumstruktur des kabyliischen Hauses und ihrer symbolischen Bedeutung hatte Bourdieu eine Studie vorgelegt, die ganz der strukturalistischen Anthropologie verpflichtet war.<sup>40</sup> In diesem Aufsatz werden die verschiedenen Bereiche des kabyliischen Hauses strikt in Dichotomien wie innen/außen, hell/dunkel usw. unterteilt und dabei jeweils einem Geschlecht zugeordnet.<sup>41</sup> Damit werden den einzelnen Bereichen des Hauses strukturelle Bedeutungen zugesprochen, die nicht nur einer ausschließlich dualistischen Logik entspringen, sondern auch diachron invariant und vor allem unabhängig

39 Bourdieu 1992d: 138.

40 1963–64 verfasst und 1970 zunächst in einer Festschrift für Claude Lévi-Strauss erschienen, wird der Text prominent als eine von drei ethnologischen Studien der kabyliischen Gesellschaft in Bourdieus *Entwurf einer Theorie der Praxis* erneut publiziert. Bourdieu integriert ihn hier unkommentiert in sein frühes theoretisches Hauptwerk von 1972. Als der Text dagegen 1980 in *Sozialer Sinn* erneut erscheint, sieht sich Bourdieu veranlasst, sich von seiner Analyse zu distanzieren. Er nannte sie seine »letzte Arbeit als unbefangener Strukturalist« (Bourdieu 1987: 23) und kritisiert sie in einer Fußnote, da »diese Interpretation des Raums des Kabylenhauses innerhalb der Grenzen der strukturalistischen Denkweise« (Bourdieu 1987: 468) bleibt. Dieser viel zitierte Aufsatz, den Bourdieu mehrfach publiziert hat und der als exemplarisch für Bourdieus Raumanalysen gilt, erschien ihm nun rückblickend theoretisch nicht mehr angemessen.

41 Diese dichotome Zuordnung wird beispielsweise an folgendem Ausschnitt deutlich: »Der niedere und dunkle Teil des Hauses steht dem hohen Teil auch gegenüber wie das Weibliche dem Männlichen: außer daß die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern die Frau mit den meisten Sachen betraut, die zum dunklen Teil des Hauses gehören, besonders mit dem Tragen des Wassers, Brennholzes oder Mists und mit der Versorgung der Tiere, reproduziert der Gegensatz zwischen dem hohen und niederen Teil im Innern des häuslichen Raums den Gegensatz zwischen drinnen und draußen, zwischen dem weiblichen Raum, dem Haus[, ] und seinem Garten, dem männlichen Raum.« (Bourdieu 1987: 473) Hier läßt sich sehr gut die dualistische Logik und die Unterstellung einer ahistorischen Invarianz und Unabhängigkeit vom sozialen Standpunkt erkennen.

von den Interpretationen unterschiedlicher Akteure und ihrer sozialen Standpunkte zu existieren scheinen. Bourdieu reproduziert in diesem Text noch Elemente einer objektivistischen Perspektive, die er später selbst kritisiert: die Auffassung, die Subjekte seien lediglich Träger einer Struktur, sowie die damit zusammenhängende Reduktion »ihre[r] Handlungen auf simple Randerscheinungen der Fähigkeit der Struktur, sich nach ihren eigenen Gesetzen zu entwickeln und andere Strukturen zu determinieren«<sup>42</sup>. Dieser von Bourdieu kritisierten Perspektive liegt der oben bereits diskutierte autonome Regelbegriff zugrunde, der Regeln als transzendente Entitäten ansieht, die von außen auf die Handelnden einwirken, und der mit einem falschen Verständnis regelfolgenden Verhaltens als einer mechanischen Ausführung verbunden ist. Entsprechend formuliert Bourdieu als Hauptvorwurf gegenüber dem Strukturalismus, dass dieser die Subjekte zu »Epiphänomenen der Struktur«<sup>43</sup> degradiert. Bourdieu dagegen will mit seiner Theorie der Praxis »die leibhaftigen Akteure wieder ins Spiel bringen«<sup>44</sup>. Gegen die strukturalistische Fixierung auf die synchrone Betrachtung von Strukturen und die gleichzeitige Vernachlässigung des subjektiven Standpunkts grenzt er sich in zweierlei Hinsicht ab: in der Betonung der Körperlichkeit sowie in der Betonung der Zeitlichkeit der Praxis. Die zentrale analytische Kategorie, mit der diese theoretische Bewegung verirklicht wird, ist der Habitus. Bevor diese beiden Dimensionen von Bourdieus theoretischer Neuorientierung im Einzelnen diskutiert werden, soll daher im Folgenden näher auf das Habituskonzept eingegangen werden.

### 2.3 Das Habituskonzept

Der prominenteste und auch in der Bourdieu-Rezeption am kontroversesten diskutierte Begriff ist die Kategorie des »Habitus«. In einem allgemeinen, unspezifischen Gebrauch bedeutet »Habitus« Körperbau, Gewohnheit oder Benehmen, doch der Begriff hat auch eine lange philosophische und soziologische Tradition. Er findet zunächst bei Aristoteles Verwendung, dann unter anderem in der Scholastik Thomas von Aquins und der Phänomenologie Edmund Husserls, aber auch bei Max Weber, Émile Durkheim und Marcel Mauss.<sup>45</sup> Bourdieu gebraucht den Begriff zuerst systematisch in einem Aufsatz über Erwin Panofsky, in einem Nachwort zu dessen *Gothic Architecture and Scholasticism* (frz.

42 Bourdieu 1987: 78.

43 Bourdieu 1992a: 28.

44 Bourdieu 1992a: 28.

45 Vgl. Bourdieu 1997b: 61–64, Bourdieu 1992a: 30 sowie Krais/Gebauer 2002: 26–30.

1967), in dem Panofsky die Kategorie »Habitus« gewählt hatte, um die ästhetische Einheit der künstlerischen Produktion einer kunsthistorischen Epoche zu erklären.<sup>46</sup> Panofsky arbeitet darin heraus, wie die Architektur der gotischen Kathedrale, die Bildhauerei, die Literatur und die Gestaltung von Handschriften wesentliche Charakteristika mit der scholastischen Philosophie Thomas von Aquins teilen. Der Habitusbegriff gab Panofsky die »Möglichkeit, im Zentrum des Individuellen selber Kollektives zu entdecken; Kollektives in Form von Kultur«<sup>47</sup>, und damit entgegen der kunsthistorisch üblichen Tendenz zur Individualisierung und zur Betonung des schöpferischen Genies zu erklären, warum die ästhetischen Gestaltungsprinzipien in unterschiedlichen künstlerischen Disziplinen zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt homolog sind. Ohne dass sie sich explizit miteinander abstimmen, bekommen so die scheinbar einzigartigen Arbeiten der Künstler ähnliche Züge. Der Habitus bildet das zugrunde liegende »vereinigende und explikative Prinzip für ein dem Anschein nach disparates Zusammenspiel von Verhaltensformen«<sup>48</sup>. Wie auch Panofsky, für den die Fähigkeit zur Schöpfung aus kunsthistorischer Perspektive elementar ist, will Bourdieu mit dem Habitusbegriff die kreative Dimension menschlicher Produktion bei gleichzeitigem Verweis auf die Existenz übersubjektiver Homologien hervorheben.

Charakteristisch ist im Vergleich zu anderen Verwendungen des Habitusbegriffs die zentrale Position, die er in Bourdieus Theorie einnimmt. Er bezeichnet hier ein inkorporiertes Ensemble von »Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata«<sup>49</sup>, das gleichzeitig individuell angeeignet und kollektiv geteilt ist und das ebenso die Bewertungen und Klassifikationen wie die Ausführung der Praktiken einzelner Akteure strukturiert. Er wirkt als Orientierung in der sozialen Welt, als Sinn für den Verlauf impliziter Grenzen und als das Handeln bestimmender praktischer Sinn. Die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata sind sowohl strukturierende Strukturen, da sie »Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen«<sup>50</sup> sind, als auch strukturierte Strukturen, die durch Sozialisation bedingt sind und sich in Relation zur sozialen Welt entwickeln, in der sich ein Akteur bewegt.<sup>51</sup>

46 Vgl. Bourdieu 1970b. Die Entstehung des theoretischen Konzepts, für das Bourdieu schließlich den Begriff »Habitus« fand, lässt sich allerdings bis zu seinen frühen Arbeiten über Algerien zurückverfolgen. Vgl. Schultheis 2000, Kraus/Gebauer 2002: 18–23 und Kraus 2004: 97–102.

47 Bourdieu 1970b: 132.

48 Bourdieu 1970b: 155.

49 Bourdieu 1987: 101.

50 Bourdieu 1987: 98.

51 Vgl. Bourdieu 1976: 165.

Der Habitus ist verantwortlich für das praktische Erkennen der sozialen Welt und für die Interpretation und Erfahrung sozialer Praktiken. In welcher Form man der Welt Aufmerksamkeit entgegenbringt und worauf die Aufmerksamkeit fällt, ist stets eine Funktion des Habitus. Da die kognitiven Strukturen, mit denen der Akteur die Welt erfasst, aus der Sozialisation resultieren, sind die Konstruktionselemente der Welt von dieser selbst konstruiert worden.<sup>52</sup> Das Erkennen, Interpretieren und Bewerten erfolgt also vor dem Hintergrund kognitiver Strukturen, die als inkorporierte soziale Strukturen ein Produkt der Gesellschaft sind. Indem die Klassifikationsschemata des Habitus auf die soziale Welt »appliziert«<sup>53</sup> werden, werden diejenigen Teilungsprinzipien eingesetzt, die aus der Erfahrung dieser Welt resultieren. Bourdieu denkt diese Teilungsprinzipien als organisierende Dichotomien, die als Ordnungsprinzipien »die Sicht der Welt [...] festlegen«<sup>54</sup>. Entlang semantischer Oppositionen, die Eigenschaften beschreiben und Gruppen konstituieren, klassifizieren die Akteure die Welt und konstruieren dabei die Ordnung der sozialen Wirklichkeit.<sup>55</sup>

Der Habitus erscheint in Bourdieus Schriften in verschiedenen Synonymen als ein System von Schemata, als ein »Sinn« oder als ein System von Dispositionen. Der Begriff »Disposition« ist dabei nach Bourdieu besonders geeignet, den Habitus zu charakterisieren, da er darauf hinweist, dass dieser sowohl Ergebnis einer Strukturierung als auch ein inkorporierter Zustand ist, vor allem aber »eine *Tendenz*, ein [ ] *Hang* oder eine *Neigung*«<sup>56</sup>. Damit wird der Habitus als generatives System beschrieben, das »sinnvolle Praxis und sinnstiftende Wahrnehmung«<sup>57</sup>

52 Vgl. Bourdieu 2001: 174, 194.

53 Vgl. Bourdieu 2001: 235.

54 Bourdieu 2001: 239.

55 Vgl. beispielhaft die Klassifikationen »Reiche/Arme, Weiße/Schwarze, Inländer/Ausländer usw.« (Bourdieu 2001: 239) oder »schwer–leicht, glänzend–trüb usw.« (Bourdieu 1992d: 147). Hier zeigen sich deutlich die strukturalistischen Bezüge von Bourdieus Theorie.

56 Bourdieu 1976: 446 Fn. 39. Mit diesem Verständnis des Habitus als »Disposition« überschneidet sich Bourdieus Sozialtheorie mit pragmatistischen Positionen zur Handlungstheorie, vgl. Schäfer 2012. Für einen historischen Abriss zum Gebrauch des mit dem Habitusbegriff familiären Konzepts »Habit« in der Soziologie vgl. Camic 1986 und Camic 2001. Dabei erwähnt Camic jedoch Pierre Bourdieus Ansatz nur am Rande und bezeichnet selbst in dem Lexikonbeitrag von 2001 Arbeiten von Ostrow, Joas, Bourdieu und Giddens aus den 1980er und 1990er Jahren noch als »future possibilities«. Zum Begriff der »Praxis« im Pragmatismus und zu dessen antiken Bezügen vgl. die fundierte Kontextualisierung von Hetzel 2008.

57 Bourdieu 1982: 278.

in Bezug auf konkrete Situationen *hervorbringt*. Dieses praktische Wissen des Habitus ist ein »Know-how«, das mit Michael Polanyi auch als ein »implizites Wissen« (*tacit knowledge*) beschrieben werden kann, ein intuitives Wissen, das nicht mitteilbar ist und mehr umfasst »als wir zu sagen wissen«<sup>58</sup>. Das erworbene und körperlich lokalisierte Wissen ist reflexiv nicht zugänglich und zeigt sich lediglich in der Praxis der Akteure.<sup>59</sup> In seiner Gesamtheit bildet es die Identität des Akteurs: »Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.«<sup>60</sup> Das praktische Wissen des Habitus ist als Ensemble von Handlungsschemata »einheitsstiftende[s] Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis«<sup>61</sup> und damit die Grundlage der kohärenten Generierung von angemessenen Praktiken. Die »Gesamtheit der Praxisformen eines Akteurs«<sup>62</sup> bezeichnet Bourdieu als »Lebensstil«. Das Handeln des Habitus muss dabei als Improvisation gedacht werden, die internalisierten Beschränkungen unterliegt. Der Habitus ist ein praktischer Sinn, »der einem sagt, was in einer bestimmten Situation zu tun ist«<sup>63</sup>. Er zeigt sich in der Fähigkeit eines Akteurs, auf unterschiedliche Situationen in sinnhafter Weise zu reagieren, ohne dass einzelne Handlungsschritte im Vorhinein festgelegt wären.<sup>64</sup> Bourdieu will damit das kreative Potential des Habitus betonen.

58 Polanyi 1985: 14, Hervorh. getilgt. Polanyi bezeichnet mit dem Begriff »tacit knowledge« diejenige Dimension des Handelns, die sich nicht vollständig explizieren lässt. Er übernimmt Gilbert Ryles Unterscheidung von *knowing how* und *knowing that* und bezieht diese auch auf die wissenschaftliche Erkenntnis. Zum Konzept des »tacit knowledge« vgl. auch Collins 2001.

59 Daher darf die Vorstellung einer der Praxis zugrundeliegenden Wissensordnung nicht in der Hinsicht missverstanden werden, diese ließe sich von der Praxis isoliert betrachten. Diesen Fehler begeht Michael Meier, wenn er zwischen Wissen und Praktiken differenziert und unterstellt, das »Verhältnis zwischen implizitem praktischem Wissen und den Schemata des Habitus« (Meier 2004: 66) ließe sich bestimmen. Zur Beobachtbarkeit und damit »Öffentlichkeit« von Praxis vgl. Schmidt/Volbers 2011 und Schmidt 2012.

60 Bourdieu 1987: 135.

61 Bourdieu 1982: 283.

62 Bourdieu 1982: 278.

63 Bourdieu 1998a: 41 f.

64 Bourdieu verdeutlicht dies mit einem Verweis auf das Konzept der generativen Grammatik von Noam Chomsky. Das Habituskonzept gleicht Chomskys Theorie, insofern es ein System beschreibt, das etwas ermöglicht. Die generative Grammatik ermöglicht es dem Sprecher, unendlich viele Sätze zu bilden; der Habitus ermöglicht es dem Akteur, angemessene Praktiken auszuführen, die innerhalb der Grenzen des generativen

Die Funktionsweise des Habitus lässt sich am Beispiel des Geschmacks beschreiben.<sup>65</sup> Die Wahrnehmung von Orten oder Gegenständen, ihre Einordnung und Bewertung und schließlich daraus resultierende Haltungen oder Handlungen greifen dabei in der Praxis untrennbar ineinander. Mit dem unterschiedlichen Geschmack, den Akteure entwickeln, ist im weiteren Sinne auch ein Sinn für implizite Grenzen verbunden und das Gefühl eines Akteurs dafür, was für ihn richtig ist. Dies schließt ein präreflexives Erkennen unsichtbarer Grenzen ein (die jedoch im Rahmen der Lebensstilanalyse empirisch sichtbar gemacht werden können),<sup>66</sup> die den Rahmen abstecken, in dem sich der Akteur »am richtigen Platz« fühlt. Die Schemata des Habitus bilden dabei ein praktisches Wissen, das dem Akteur nicht bewusst ist und das Bourdieu als »sense of one's place« bezeichnet. »Der *sense of one's place* ist ein praktischer Sinn [...], ein praktisches Wissen, das nichts von sich weiß [une connaissance pratique qui ne se connaît pas]«<sup>67</sup>. Er wirkt als internalisiertes Korrektiv, welches das Überschreiten von Grenzen im Vorhinein verhindert. Die Grenze zwischen objektiven Ausschlussmechanismen und nicht bewusster Vermeidung desjenigen, was einen Akteur ausschließt, verschwimmt. Bestimmte Orte werden gemieden, an anderen stellt sich das Gefühl ein, »am richtigen Platz« zu sein. Es entwickelt sich eine Vorliebe für bestimmte Objekte, die bevorzugt werden, andere werden abgelehnt. In der Aussage »Das ist nichts für mich« findet dieser implizite Sinn für Grenzen seine idealtypische Formulierung.<sup>68</sup> Als Produkt eines Lern- und Konditionierungsprozesses bildet der Habitus auf diese Weise ein nicht gewähltes Prinzip, das zur Grundlage aller Wahlen wird.<sup>69</sup>

Die Schemata des Habitus werden von einer Gruppe, die denselben Sozialisationsbedingungen unterliegt, kollektiv angeeignet. Daher sind

Systems improvisiert werden. Das Habituskonzept unterscheidet sich jedoch auch charakteristisch von Chomskys generativer Grammatik, da es von erworbenen und nicht von anthropologisch universalen Schemata ausgeht, vgl. Bourdieu 1999: 286.

65 Vgl. Bourdieus Studie *Die feinen Unterschiede*, in der er empirisch den Zusammenhang zwischen Geschmack, Habitus und sozialer Position belegt und »wider die charismatische Ideologie, die Geschmack und Vorliebe für legitime Kultur zu einer Naturgabe stilisiert, [...] den sozialisationsbedingten Charakter kultureller Bedürfnisse« beweist (Bourdieu 1982: 17). Vgl. dazu auch Prinz 2009.

66 Vgl. Bourdieu 1982.

67 Bourdieu 2001: 238; frz. Bourdieu 1997a: 221. Die Formulierung »sense of one's place« übernimmt Bourdieu von Erving Goffman, vgl. Bourdieu 2001: 236f.

68 Vgl. Bourdieu 1982: 735.

69 Vgl. Bourdieu 2001: 191.

die inkorporierten Strukturen einer Gruppe von Akteuren homolog und ihre Praktiken »ohne jede direkte Interaktion und damit erst recht ohne ausdrückliche Abstimmung einander angepasst«<sup>70</sup>. Die Ursache für die Ähnlichkeit der Praktiken und Präferenzen einer Gruppe von Akteuren liegt Bourdieu zufolge daher in der übersubjektiven Homologie der körperlich angeeigneten Strukturen begründet und damit nicht in einer situativen, intersubjektiven Abstimmung, die im interaktionistischen Paradigma das Zentrum der soziologischen Erklärung bildet.

Die Wahlen, Klassifikationen oder Praktiken bringt der Habitus präreflexiv hervor, ohne dass ihnen bewusste Entscheidungen zugrunde liegen würden. Der Akteur findet sich immer schon in seiner Welt zu recht und hinterfragt in der Regel die seinen Entscheidungen und Einstellungen zugrunde liegenden Strukturen nicht. Diese »gewohnheitsmäßige[ ] Verwurzelung mit der alltäglichen Ordnung des Ungefragten und Selbstverständlichen«<sup>71</sup> bezeichnet Bourdieu als »Doxa«. Der Begriff der Doxa, der einen wichtigen Aspekt von Bourdieus Machttheorie bildet, beschreibt das Gefühl des »unmittelbaren Verwachsenseins« des Individuums mit der Gesellschaft«<sup>72</sup>, das sich herstellt, wenn die kognitiven Strukturen des Individuums den Strukturen der Sozialordnung entsprechen. Wenn der Akteur ein doxisches Verhältnis zu Welt hat, zweifelt er nicht an der sozialen Ordnung, sondern nimmt sie als gegeben hin, sodass diese in der Konsequenz als legitim und natürlich erscheint. Dieser Effekt »doxische[r] Unterwerfung«<sup>73</sup>, der den Anschein der Legitimität hervorruft, ist Bourdieu zufolge eine zentrale Ursache für die Reproduktion sozialer Ungleichheit.

Mit dem Habituskonzept überwindet Bourdieu die sozialwissenschaftliche Trennung in struktur- und handlungstheoretische Ansätze und hebt die klassische Dichotomie einer Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft auf. Das Individuum wird bei Bourdieu grundlegend als bereits vergesellschaftetes verstanden, da sich in ihm das Soziale fundamental durch Inkorporation eingelagert hat. Auf diese Weise wird die Konzeption einer wechselseitigen Einwirkung antagonistischer Sphären, die viele soziologische Entwürfe prägt, überwunden.<sup>74</sup> Für Bourdieu lässt sich dagegen Individualität nicht unabhängig von einem sozialen Kontext denken. »Wenn man vom Habitus redet, dann geht man davon aus, dass das Individuelle und selbst das Persönliche,

70 Bourdieu 1987: 109

71 Bourdieu 1982: 668.

72 Janning 1991: 52 f.

73 Bourdieu 2001: 227.

74 Vgl. Bourdieu 2001: 200f. Zu der darin implizierten Kritik an der sozialwissenschaftlichen Rollentheorie des *homo sociologicus* vgl. Krais/Geibauer 2002: 66–81.

Subjektive etwas Gesellschaftliches ist, etwas Kollektives. Der Habitus ist die sozialisierte Subjektivität.«<sup>75</sup> Individualität im engeren Sinn existiert für Bourdieu dabei nur in Form einer graduellen Abweichung, die er als Variante übersubjektiver Strukturen versteht. Die Mitglieder einer Klasse sind in dieser Perspektive durch »ein Verhältnis der Vielfalt in Homogenität« gekennzeichnet, bei dem ein individueller Stil eines spezifischen Habitus »im Vergleich zum Stil einer Epoche oder Klasse immer nur eine Abwandlung« ist.<sup>76</sup> Deutlich kommt hier Bourdieus praxeologische Perspektive zum Ausdruck, wonach Individualität stets eine Funktion sozialer Strukturen ist. Dabei tritt die innere Vielfalt einer Gruppe hinter ihren statistisch geteilten Gemeinsamkeiten zurück. Mit diesem Blickwinkel fokussiert Bourdieu, wie noch zu zeigen sein wird, die Kohärenz und Homogenität des Sozialen.

Die Dichotomie von Individuum und Gesellschaft ist Teil einer Reihe von etablierten (sozial-)wissenschaftlichen Dualismen, deren Auflösung Bourdieus Theorie zum Ziel hat: die Teilung der Soziologie in Mikro- und Makroperspektiven, die falschen »Alternativen von Determiniertheit und Freiheit, Konditioniertheit und Kreativität, Bewußtem und Unbewußtem«<sup>77</sup> und die Dichotomien von Freiheit und Zwang sowie Körper und Geist.<sup>78</sup> Im Folgenden wird nun genauer auf die körperliche Dimension eingegangen, die in klassischen strukturalistischen Ansätzen vernachlässigt wird.

## 2.4 Die Körperlichkeit der Praxis

Das Habituskonzept geht, entgegen einer cartesianischen Gegenüberstellung von Körper und Geist, von einer engen Verbindung zwischen kognitiven Strukturen und Einverleibung aus.<sup>79</sup> Kognitive Strukturen begreift Bourdieu als Dispositionen eines Körpers und nicht als im Bewusstsein angesiedelt.<sup>80</sup> Die Bildung der Dispositionsstrukturen erfolgt

75 Bourdieu/Wacquant 1996: 159.

76 Bourdieu 1987: 113, Hervorh. getilgt.

77 Bourdieu 1987: 103.

78 Vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 19 und 41 sowie Bourdieu 1992b: 84. Den Anspruch der Überwindung etablierter philosophischer und sozialwissenschaftlicher Dualismen teilt Bourdieu, wie er selbst auch bemerkt, mit dem Pragmatismus, vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 155 sowie Schäfer 2012.

79 Vgl. Bourdieu 2001: 35 sowie dazu Schmidt 2008a.

80 Vgl. Bourdieu 2001: 225. Die unterschiedlichen Begriffe »Körper« und »Leib« für das französische »corps« bei Bourdieu sind Übersetzungseffekte und verweisen nicht auf die philosophische Trennung zwischen Leib und Körper, vgl. Barlösius 2006: 39 Fn.



als Einverleibung sozialer Strukturen, wobei der Körper »als Speicher sozialer Erfahrung«<sup>81</sup> fungiert. In enger Verwandtschaft mit dem Begriff »Habitus«, jedoch mit einer signifikanten Bedeutungsdivergenz, gebraucht Bourdieu auch die Kategorie »Hexis«<sup>82</sup>. Dieser Begriff umfasst die im engeren Sinne somatischen Praktiken wie das Gehen oder das Einnehmen einer bestimmten Körperhaltung als grundlegende und am schwersten veränderbare körperliche Haltungen und Bewegungen.<sup>83</sup> Die den Körper vergesellschaftenden Mechanismen treffen auf einen biologischen Organismus, der spezifischen Erfordernissen und Grenzen unterliegt. Entgegen dem Versuch, menschliches Verhalten auf der Basis von universalen anthropologischen Konstanten zu erklären, geht Bourdieu ausschließlich von einer natürlichen Prädisposition menschlicher Körper aus, von »der *Konditionierbarkeit* als natürlicher Fähigkeit, nicht naturgegebene, beliebige Fähigkeiten zu erwerben«<sup>84</sup>. An anderer Stelle weist er zwar, in scheinbarem Widerspruch, darauf hin, dass die Sozialisation nicht alle anthropologischen Eigenschaften des biologischen Individuums zum Verschwinden bringe, führt jedoch in diesem Zusammenhang lediglich die theoretische Möglichkeit des Gedächtnisverlusts und damit einhergehend der erworbenen Fähigkeiten an.<sup>85</sup> Somit bestimmt er die – wenn man so will – »biologische Restgröße«, die sich der Sozialisation gegenüber als widerständig erweist, als äußerst gering. Die Vergesellschaftung setzt allerdings bei einem biologischen Organismus an, der spezifischen Grenzen unterliegt, und bildet mit dem Habitus eine »zweite[ ] Natur«<sup>86</sup> heraus. Dieser somatische

81 Krais/Gebauer 2002: 75. Vgl. auch Meuser 1999: 128. Der Begriff des »Speichers« darf dabei jedoch nicht in der Hinsicht missverstanden werden, das Wissen des Habitus sei ein Faktenwissen im Sinne des *knowing that* (Ryle).

82 »Habitus« ist die lateinische Übersetzung des griechischen Begriffs »Hexis« aus der aristotelischen Philosophie und somit ursprünglich gleichbedeutend, vgl. Bourdieu 1997b: 62 sowie Holder 2009.

83 Er bezeichnet damit einen Bereich von Praktiken, für den Marcel Mauss in seiner Analyse der *Techniken des Körpers* von 1934 den Habitusbegriff eingeführt hatte, vgl. Mauss 1975. Wie Mauss verweist auch Bourdieu auf die Differenz von männlichen und weiblichen Körperhaltungen, ihre Bedingtheit durch Sozialisation (und nicht durch biologische Faktoren) sowie die sozialen Bedeutungen, die mit ihnen verknüpft sind, vgl. Bourdieu 1987: 129–134 und Bourdieu 2001: 181. Das Erlernen einer Körperhaltung im Verlauf der Sozialisation geschieht Bourdieu zufolge mimetisch, indem Kinder das Verhalten der Erwachsenen nachahmen, vgl. Bourdieu 1976: 190.

84 Bourdieu 2001: 175.

85 Vgl. Bourdieu 2001: 201 und Bourdieu 1992e: 57.

86 Bourdieu 1992b: 84

Aspekt des Habitus erklärt die Dauerhaftigkeit der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata. So wurzelt die Trägheit des Habitus gegenüber Veränderungen – von Bourdieu »Hysteresis« genannt – in einer Trägheit des Körpers, der sich neuen Gegebenheiten nicht ohne weiteres anpassen kann, sondern zunächst neu trainiert werden muss.<sup>87</sup> Mit dem Begriff der Hysteresis macht Bourdieu darauf aufmerksam, dass die habituellen Schemata von einer Stabilität gekennzeichnet sind, die letztlich in einer körperlichen Widerständigkeit begründet liegt. Da es eine besondere Form der Arbeit erfordert, dem Körper neue Vermögen beizubringen, entwickeln die bereits inkorporierten Schemata eine eigene Qualität der Resistenz Veränderungen gegenüber.<sup>88</sup>

Der Modus körperlichen Lernens, ein Konditionierungsprozess, der als »Training« oder »Dressur«<sup>89</sup> gefasst werden kann, funktioniert analog zur Anpassung des Körpers, wie es beim Erlernen des Umgangs mit einem Instrument geschieht. Erst durch den Gebrauch des Instruments stellt sich bei der Benutzung eine immer größer werdende Sicherheit und Verbesserung der Fähigkeit ein, die sowohl intuitivem Probieren wie auch methodischem Vorgehen entspringen kann. Daher ist es letztlich der Benutzer, der »sich von dem Instrument benutzen, ja durch es instrumentalisieren«<sup>90</sup> lässt.

Ein Akteur bildet aufgrund seiner Erfahrung der ihn beeinflussenden sozialen Welt einen spezifischen Habitus aus. In einem fortwährenden Sozialisationsprozess schließen sich »soziale Ordnungen, Vorstellungen, Klassifikationsschemata, Wissensbestände« zu einem »komplexen Erfahrungswissen«<sup>91</sup> zusammen, welches in Form inkorporierter Wahrnehmungs- und Denkschemata wiederum die Grundlage für die Wahrnehmung sowie für die Klassifikation und Bewertung der künftigen Erfahrung bildet.<sup>92</sup> Die Vergangenheit des Akteurs ist also stets gegenwärtig, da die Schemata des Habitus aus früheren Erfahrungen resultieren.

Die Erfahrungen, die zur Ausbildung des Erfahrungswissens führen, sind so vielfältig wie die sozialen Einflüsse und Interaktionen, in die ein

87 Vgl. Bourdieu 1987: 238 f.

88 Vgl. Bourdieu 1982: 238 f. und Bourdieu 2001: 207.

89 Bourdieu 2001: 220.

90 Bourdieu 2001: 183.

91 Kraus/Gebauer 2002: 63.

92 Wahrnehmung, Bewertung und Handlung werden in Bourdieus Praxistheorie eng miteinander verbunden und lassen sich nur analytisch trennen. Nach Bourdieu darf Erkenntnis nicht als ein passiver Akt gedacht werden, der von Objektivität und Universalität gekennzeichnet ist. Objekte der Erkenntnis sind stattdessen stets konstruiert, und zwar vor dem Hintergrund des Habitus als zugrunde liegendem Ensemble von Wahrnehmungsschemata, vgl. Bourdieu 1987: 97.

Akteur eingebunden ist. Sie sind über verschiedene Formen des Lernens vermittelt.<sup>93</sup> Lernen bedeutet hier tätiges »Umgehen mit« und »Einbezogenheit in«, d. h. die aktive Teilnahme an sozialen Interaktionen. Diese Lernprozesse sind nur insofern »keine[ ] mühseligen«<sup>94</sup>, als sie den Akteuren in der Regel nicht bewusst sind.<sup>95</sup> Es handelt sich aber um langwierige Prozesse einer anhaltenden Inkorporierung, da es komplexe soziale Spiele sind, an die die Akteure sich anpassen.<sup>96</sup> Dies gilt sowohl für den Erwerb bestimmter Körperhaltungen als auch für das Erlernen von Klassifikationsschemata.<sup>97</sup> Die Akteure erfahren die »Rangordnungen und Klassifikationssysteme, die den – zumal kulturellen – Objekten, den Institutionen (wie der Schule) oder auch der Sprache eingebunden sind [...] und die Bewertungen, Urteile, Rangzuweisungen und Maßregelungen, die, in den alltagspraktischen Begegnungen und Interaktionen gang und gäbe, von den eigens dafür eingerichteten Institutionen wie Familie und Schule aufoktroiert werden«<sup>98</sup> im wahrsten Sinne des Wortes »am eigenen Leib«. Die Familie und die Schule spielen als Instanzen der Reproduktion die wichtigste Rolle bei der Inkorporierung des Habitus. In der Familie wird ein primärer Habitus ausgebildet,<sup>99</sup> der im Verlauf einer schulischen und ggf. universitären Laufbahn weiter geformt wird.<sup>100</sup> Die Selektion, die in der Schule und

93 Bourdieu unterscheidet am Beispiel der kabyllischen Gesellschaft drei verschiedene Formen des Lernens. Als erste beschreibt er ein unmerkliches Vertrautwerden mit einer Haltung oder Handlung, etwa bei der mimetischen Nachahmung der Körperhaltung der Erwachsenen durch die Kinder. Als zweite Form benennt er das Lernen durch ausdrückliche Vorschrift und Überlieferung, wie es das Schulsystem prägt, und schließlich drittens als Zwischenform »strukturelle Übungen« (Bourdieu 1976: 192, Hervorh. getilgt) in Form von Rätseln oder Spielen mit rituellem Charakter, bei denen Kinder in einer Als-Ob-Situation spielerisch soziale Prinzipien erlernen.

94 Bourdieu/Wacquant 1996: 205.

95 Zur Wandelbarkeit des Habitus s. u. Kap. 2.11.

96 Vgl. Kraus/Gebauer 2002: 62 f.

97 Vgl. Bourdieu 1987: 136–139.

98 Bourdieu 1982: 734.

99 Vgl. Bourdieu 2001: 210.

100 Den Schülern und Studenten werden dabei nicht nur technische Fähigkeiten und Kompetenzen vermittelt, die Ausbildung beeinflusst vielmehr ihren Habitus umfassend. So muss etwa im Medizin- oder Ökonomiestudium »eine ganze Körperhaltung, eine ganze Seins- und Denkweise vermittelt werden, die mit der sozialen Definition des Arztes oder des Großunternehmers zu einem bestimmten Zeitpunkt verbunden ist und die verlangt, daß er ein Bürger ist, wohlherzogen, reserviert, Zweireiher mit Weste bevorzugt usf.« (Bourdieu 1991a: 87).

in der Universität vorgenommen wird, stützt sich auf den in der Familie ausgebildeten Habitus. Es werden Akteure bevorzugt, die dem Ausbildungsziel entsprechende Dispositionen mitbringen, deren Habitus also zur weiteren Umgestaltung prädisponiert ist. Dieser Selektionsprozess funktioniert implizit und automatisch, so dass »nie zu entscheiden [ist], ob letztlich der Akteur oder die Institution wählt«<sup>101</sup>. Die diachrone Herausbildung des Habitus ist ein Aspekt historischer Entwicklung, an dem sich Bourdieus fundamentale Berücksichtigung der Zeitdimension in seinem Ansatz zeigt.

## 2.5 Die Zeitlichkeit der Praxis

Entgegen der strukturalistischen Vernachlässigung der diachronen Perspektive, von der sich Bourdieu kritisch abgrenzt,<sup>102</sup> will er anerkennen und herausarbeiten, wie fundamental Handeln von Zeitlichkeit gekennzeichnet ist. Jeglicher Vollzug der Praxis ist untrennbar mit dem Verlauf der Zeit verbunden, denn die von den Akteuren verfolgten Strategien sind durch Rhythmen und Vorausgriffe auf die Zukunft gekennzeichnet sowie durch Verweise auf Vergangenes gesättigt.<sup>103</sup> Wie Bourdieu in Anlehnung an Marcel Mauss' Studium des Gabentauschs herausarbeitet, sind sowohl die Irreversibilität der Tuns als auch die tatsächliche Dauer von Handlungen und die Existenz von Pausen im Handlungsablauf konstitutiv für die menschliche Praxis.<sup>104</sup> Auch bei der Ausbildung des Habitus in der Sozialisation ist daher Bourdieu zufolge stets die Zeitdimension zu beachten. Die Formierung der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata geschieht im historischen Verlauf der Sozialisation eines Akteurs, wobei von einer grundsätzlichen theoretischen Wandel-

101 Bourdieu 2001: 211.

102 Vgl. Schultheis 2008: 104 und Moebius 2007.

103 Die Anerkennung der Zeitdimension hat für Bourdieu auch erkenntnistheoretische Implikationen. Die alltägliche Praxis der Akteure unterscheidet sich durch die Form ihrer Zeitlichkeit fundamental von der soziologischen Reflexion, die wesentlich zeitenthoben ist. Da die Zeit der Wissenschaft nicht identisch mit der Zeit der Praxis ist, darf die wissenschaftliche Vernunft nicht mit der Vernunft der Akteure gleichgesetzt werden und die spezifische Ökonomie des alltäglichen Handelns in ihren zeitlichen Bezügen, ihrer Dringlichkeit und ihrer Unumkehrbarkeit nicht vergessen werden. Vgl. dazu Bourdieu/Chamboredon 1991 und Bourdieu 1998b. Zu Bourdieus Konzept wissenschaftlicher Reflexivität vgl. auch Langenohl 2011.

104 Vgl. Bourdieu 1976: 217–227. Zum Rekurs von Bourdieu auf Mauss sowie zu dessen Bedeutung als wichtiger praxistheoretischer Bezugspunkt vgl. Moebius 2008a, Hillebrandt 2009a und Hillebrandt 2012.

barkeit des Habitus auszugehen ist.<sup>105</sup> Die Sozialisation wird als ein Prozess aufgefasst, der niemals abgeschlossen ist. Allerdings werden Prozesse der Habitusbildung bei Bourdieu ausgeblendet und der Habitus nicht in seinem Werden analysiert.<sup>106</sup> Im Rahmen der Genese des Habitus fußt später Gelerntes immer auf früher Erlerntem, insofern die bereits ausgebildeten Wahrnehmungs- und Denkschemata die neuen Erfahrungen einordnen. Der Habitus ist als Produkt der Geschichte offen und wandelbar und stellt kein unausweichliches Schicksal dar. Die Habitusbildung ist prinzipiell unabgeschlossen, da neue Erfahrungen den Habitus ständig verändern und ihn an neue Situationen anpassen: »Die [ ] praktischen Prinzipien zur Organisation des Gegebenen werden ausgehend von der Erfahrung häufig angetroffener Situationen konstruiert und können bei wiederholtem Scheitern überholt oder verworfen werden.«<sup>107</sup> Diese Veränderung ist aber nie radikal, da sie sich stets vor dem Hintergrund der bereits inkorporierten Strukturen vollzieht.<sup>108</sup> Das System der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata bildet ein relativ stabiles Ensemble von Strukturen, das durch seine Verflechtung ein hohes Maß an Trägheit erreicht. Daher steht der theoretisch ständig möglichen Veränderung des Habitus gleichzeitig eine beharrende, die Strukturen perpetuierende Dimension gegenüber.

Nicht nur die Habitus der Akteure, auch die objektiven Strukturen der sozialen Welt haben eine Geschichte. Bourdieu plädiert mit seinem Ansatz für eine »strukturelle Geschichte, die die jeweiligen Zustände der untersuchten Struktur immer zugleich als das Produkt der früheren Kämpfe um den Erhalt und die Veränderung dieser Struktur und als den Ursprung der aus ihnen resultierenden Veränderungen darstellt«<sup>109</sup>. Wie die Genese des Habitus bezieht Bourdieu auch die Genese der sozialen Welt in seine Perspektive ein. In Habitus und sozialer Welt begegnen sich zwei historisch gewordene Zustände des Sozialen, zwei »Geschichten«:<sup>110</sup> auf der einen Seite die Strukturen eines Feldes als Ergebnisse vergangener Kämpfe, auf der anderen Seite die Dispositionen des Akteurs, die sich im Habitus als »leibhaft gewordene[ ] Geschichte«<sup>111</sup>, als Sediment der sozialen Welt eingelagert haben. Mit den analytischen Begriffen »Habitus« und »Feld« führt Bourdieu sowohl

105 Vgl. Bourdieu 2001: 183 f.

106 Auf die Notwendigkeit, die mit der Sozialisation verbundene Ausbildung des Habitus empirisch genauer zu erforschen, verweist Cicourel (1993).

107 Bourdieu 2001: 174.

108 Vgl. Bourdieu 2001: 207 und Bourdieu/Wacquant 1996: 168.

109 Bourdieu/Wacquant 1996: 121

110 Vgl. Bourdieu 1997b: 73.

111 Bourdieu 1985: 69.

den Zeitaspekt als auch den Körperaspekt in seine Theorie sozialer Praxis ein. Bourdieu hat seiner Position die Bezeichnung »genetischer Strukturalismus«<sup>112</sup> gegeben. Der Zusatz »genetisch« verweist dabei auf die historische Dimension sowohl der Genese von Dispositionen durch Inkorporierung als auch der Genese objektiver sozialer Strukturen in einem Feld.<sup>113</sup> Auf die Feldtheorie wird später noch genauer eingegangen (Kap. 2.7).

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass der Habitus in körperlicher und zeitlicher Dimension als eine Kategorie entworfen wird, mit der sowohl der Wandel als auch die Beharrungskraft inkorporierter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata erfasst werden können. Dabei werden Elemente der Trägheit, die eine relative Beständigkeit des Habitus verursachen, einer grundsätzlichen Gestaltbarkeit und Transformationsfähigkeit gegenübergestellt, die potentiell immer gegeben ist. Diese Konzeption des Habitus steht im Zusammenhang mit Bourdieus Anerkennung einer dynamischen Logik der Praxis.

## 2.6 Die dynamische Logik der Praxis

Die von Bourdieu eingeführten Kategorien zielen darauf ab, die genuin praktische Verfasstheit menschlichen Handelns in die soziologische Theorie einzubeziehen und fundamental zu berücksichtigen, was Bourdieu die »Logik der Praxis« nennt: »Begriffe wie Habitus, Praxis usw. hatten unter anderem die Funktion, daran zu erinnern, daß es ein praktisches Wissen gibt, eine praktische Erkenntnis, die ihre eigene Logik hat, nicht reduzierbar auf die Logik der theoretischen Erkenntnis«<sup>114</sup>. Dabei liegt bereits in der eben herausgearbeiteten Zeitlichkeit der Praxis ein wesentlicher Unterschied zur ihrer wissenschaftlichen Erforschung. So hebt Bourdieu den unhintergehbaren Bruch zwischen dem alltäglichen Handeln und seiner wissenschaftlichen Analyse hervor, der darin besteht, dass letztere zeitenthoben und von momentanen Verpflichtungen und Zwängen, die im normalen Handlungsablauf bestehen, gelöst operiert.<sup>115</sup> Darin liegt auch die Gefahr begründet, dass die Wissenschaft dem Alltagshandeln Reflexivität und Rationalität unterstellt, die vielmehr Kennzeichen ihrer eigenen, spezifischen Perspektive auf die Welt sind.

112 Bourdieu 1992a: 31.

113 Vgl. Bourdieu 1992a: 32.

114 Bourdieu 1991b: 275.

115 Vgl. Bourdieu: »Es gibt eine Zeit der Wissenschaft, die nicht die der Praxis ist.« (1976: 217).

Die Charakteristika der »Logik der Praxis« benennt Bourdieu in seinen Arbeiten in unterschiedlich deutlicher Weise. Besonders klar treten sie an einer Stelle in seinem mittleren theoretischen Hauptwerk *Sozialer Sinn* zutage. Bourdieu berichtet hier aus seiner Forschung in Algerien, wie er bei der ethnologischen Analyse kabyllischer Rituale auf »unzählige Widersprüche«<sup>116</sup> stieß, sobald er versuchte, die ihnen zugrundeliegenden Differenzen endgültig zu fixieren. Die Widersprüche rufen bei ihm irriige Bestrebungen hervor, sie »zu lösen, anstatt sie von vornherein zu akzeptieren und darin die Auswirkungen der Grenzen zu sehen, die für die immer nur im Groben bis zu einem gewissen Punkt schlüssige *praktische Logik* wesentypisch sind«<sup>117</sup>. Bourdieu referiert diese Probleme ausführlich, um zu zeigen, »wie schwierig es war, sich dieser durch die strukturalistische Vulgata noch verstärkten sozialen Anforderung zu entziehen, die [ihn, HS] nach der perfekten logischen Geschlossenheit des Systems suchen ließ.«<sup>118</sup> An dieser Stelle wird also deutlich die strukturalistische Tendenz zur Konstruktion von systematischer Geschlossenheit und Homogenität einer Kultur als ein Ansatz kritisiert, welcher der »Logik der Logik« verpflichtet ist, und dieser die Logik der Praxis gegenüberstellt, die Bourdieu als eine »Logik des Ungefähren und der Verschwommenheit«<sup>119</sup> begrift. Im Kontext seiner Kritik des »saubere[n] und perfekte[n]«<sup>120</sup> Modells der Berbergesellschaft, das vor ihm von der Ethnologie aufgestellt wurde, wird dabei Bourdieus Modell sozialer Praxis als Kontrastfolie sichtbar. Die ethnologische Konstruktion von Geschlossenheit, so erkennt Bourdieu, ließe sich nur halten, wenn man »erstens das Beliebige aller dieser Aufteilungen ignoriert, die dazu noch je nach Ort fließend und variabel sind [...], zweitens die permanente Dynamik der Einheiten außer acht läßt, die *historisch* nach der Logik von Vereinnahmung oder Verschmelzung [...] oder nach der Logik der Spaltung [...] entstehen und vergehen; und wenn man drittens schließlich die *Verschwommenheit* negiert, die für die eingeborenen Begriffe in ihrer praktischen Verwendung [...] wesentypisch ist«<sup>121</sup>.

Drei Aspekte der praktischen Logik werden hier benannt: Erstens die Beliebigkeit der Einteilungen, die lokal fließend und variabel sind (Kontingenzt, Lokalität); zweitens eine permanente Dynamik, gekennzeichnet durch historischen Wandel, Spaltung und Verschmelzung (Temporalität, Hybridität) sowie drittens eine grundsätzliche Verschwommenheit (Unschärfe, Kontextabhängigkeit). In Abgrenzung von einer homogenen,

116 Bourdieu 1987: 25.

117 Bourdieu 1987: 25.

118 Bourdieu 1987: 25.

119 Bourdieu 1987: 159. Vgl. auch Bourdieu 2001: 104 f.

120 Bourdieu 1987: 155.

121 Bourdieu 1987: 155 f.

universalen, fixierten, zentrierten, geschlossenen Struktur plädiert Bourdieu hier für eine praxistheoretische Perspektive, die einer kontingenten, lokalen, temporär instabilen, hybriden, unscharfen, heterogenen und dezentrierten Struktur oder kurz: der Instabilität der Praxis Rechnung trägt.<sup>122</sup> Damit stellt Bourdieu einer statischen Konzeption der Wiederholung von Praxis ein dynamisches Verständnis gegenüber.

Es ist diese Dynamik, die Bourdieu mit dem Habituskonzept als genuine »Logik der Praxis« anerkennen und in die sozialwissenschaftliche Theorie einbringen wollte. In diesem Sinne betont er auch besonders die Fähigkeit des Habitus, auf Situationen spontan mit angemessenen Improvisationen reagieren zu können. Gleichzeitig will Bourdieu mit seiner Theorie Herrschaftsmechanismen und die damit zusammenhängende Reproduktion sozialer Ungleichheit aufzeigen; dieses Interesse entspringt dem Ausgangspunkt von Bourdieus soziologischer Verwunderung über die Rigidität der bestehenden Verhältnisse. Daher wird der Habitus auch als eine Kategorie verstanden, die implizite Grenzen aufrecht erhält, die von den Akteuren nicht überschritten werden können. Freiheit und Zwang, Improvisation und Beschränkung werden somit im Habitus aufs Engste miteinander verwoben.<sup>123</sup>

Die Identifikation der Grenzen des Habitus mit den Grenzen seiner Erzeugung, also den Bedingungen seiner Herausbildung, ist das Kernelement von Bourdieus Erklärung sozialer Reproduktion. Der Habitus steht auf diese Weise für die »Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf«<sup>124</sup>. Der Mechanismus, der diese Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf garantiert und somit für eine statische Wiederholung von Praktiken sorgt, liegt im Einklang zwischen Habitus und sozialer Welt begründet, den Bourdieu als Koinzidenzverhältnis beschreibt. Auf diese Beziehung zwischen dem Habitus und der sozialen Welt, vor deren Hintergrund er entsteht und an die er angepasst ist, wird im Zuge einer Kritik an Bourdieus Ansatz noch genauer eingegangen. Die Konzeption des Koinzidenzverhältnisses führt, wie noch im Detail zu zeigen sein wird, zu einem Spannungsverhältnis innerhalb von Bourdieus Theorie (Kap. 2.9 und 2.11). Zuvor müssen jedoch als Grundlage auch die Konzepte des sozialen Feldes und des Kapitals erläutert werden.

122 In den zitierten Formulierungen kommt Bourdieu poststrukturalistischen Ansätzen erstaunlich nahe, die Struktur als einen offenen Prozess verstehen und denen eine Fixierung von Bedeutung in dieser Prozesshaftigkeit eines unendlichen Spiels von Zeichen stets aufgeschoben scheint, vgl. Schäfer 2011.

123 Vgl. Bourdieu 1987: 103.

124 Bourdieu 1987: 101. Vgl. auch Bourdieu 2001: 185.



## 2.7 Die soziale Welt als Feld

Jeder Akteur bewegt sich in einem sozialen Raum, der aus verschiedenen Feldern gebildet wird. Mit dem Feldbegriff bezeichnet Bourdieu einen relativ autonomen, abgegrenzten Mikrokosmos im sozialen Raum.<sup>125</sup> In einem Feld befinden sich sowohl Akteure als auch Institutionen, die jeweils spezifischen Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Es lassen sich nach Bourdieu verschiedene soziale Universen unterscheiden, etwa das Feld der Politik, das wissenschaftliche Feld, das künstlerische Feld oder das Feld der Religion, die wiederum in Subfelder unterteilbar sind.<sup>126</sup> Diese gesellschaftlichen Bereiche sind jeweils unterschiedlich strukturiert. Die objektiven Strukturen eines Feldes und die darin herrschenden Gesetze entsprechen nicht denjenigen, die im Makrokosmos herrschen, der das Feld umgibt. Das Feld ist jedoch auch nicht vollständig autonom, da äußere Zwänge auf die Akteure und Institutionen im Feld einwirken können.<sup>127</sup> Je größer die Autonomie eines Feldes, desto größer ist der Brechungseffekt, d. h. die Fähigkeit des Feldes, äußere Zwänge in die feldspezifische Logik zu übersetzen.<sup>128</sup> Die »relative Autonomie« variiert von Feld zu Feld sowie im historischen Verlauf.

Die Analyse Bourdieus arbeitet die Genese der Strukturen sozialer Felder heraus, die sie als das Resultat der Machtkämpfe zwischen Akteuren versteht, das sich in der Struktur des Feldes objektiv verfestigt hat. Gleichzeitig bilden die objektiven Strukturen des Feldes wiederum die Basis und die Ursache für die Auseinandersetzungen. Innerhalb der Felder nehmen die Akteure Positionen ein, die umkämpft sind, und verfolgen Strategien, die auf Machtaneignung und -erhaltung zielen. Die Handelnden richten dabei allerdings ihre Praxis nicht durch bewusste Berechnung von Gewinnchancen auf das Erreichen maximalen Profits aus.<sup>129</sup> Die scheinbar zukunftsbestimmten Strategien sind vielmehr, wie alle Formen menschlicher Praxis, als Ergebnis erfolgreicher Sozialisation wesentlich von der Vergangenheit des Akteurs geprägt und in den Schemata des Habitus inkorporiert.<sup>130</sup> Soziale Felder bilden »Kampf-

125 Das Feld, obwohl schon früh als Begriff verwendet, entwickelt Bourdieu erst im Verlauf seiner Arbeit zu einem tragenden Konzept, vgl. Müller 2005: 35–37.

126 Vgl. Bourdieu 1993b, Bourdieu 1999 und Bourdieu/Wacquant 1996: 124. Zu Bourdieus Soziologie des künstlerischen Feldes vgl. Wuggenig 2011.

127 Vgl. Bourdieu 1998b: 18f.

128 Vgl. Bourdieu 1999: 349.

129 Vgl. Bourdieu 1993b: 113.

130 Vgl. Bourdieu 1987: 114.

felder, auf denen um Wahrung oder Veränderung der Kräfteverhältnisse gerungen wird.«<sup>131</sup> Als typische Form des Konflikts benennt Bourdieu beispielsweise den Kampf zwischen Herrschenden und Anwärtern auf Herrschaft, der in den Feldern unterschiedlich ausgeprägt ist.<sup>132</sup> Dabei unterscheidet Bourdieu wiederum die möglichen Positionen für Neuankömmlinge in »Orthodoxe« und »Häretiker«.<sup>133</sup> Mit ihrer Differenzierung sozialer Felder trägt die Feldtheorie der Tatsache Rechnung, dass Herrschaft, etwa im wissenschaftlichen oder politischen Feld, unterschiedliche Formen annimmt und auf verschiedene Art errungen werden kann.

Einen Inhalt der Kämpfe bildet das Streben nach der Akkumulation von Kapital, das im Feld ungleich verteilt ist und dessen Besitz die Struktur der objektiven Beziehungen zwischen den Akteuren sowie die Position eines Akteurs im Feld festlegt. Die Position eines Akteurs im Feld und die Handlungsmöglichkeiten, die sich ihm bieten, sind abhängig von dem Volumen und von der Struktur des akkumulierten Kapitals, das die Struktur der Machtverhältnisse bestimmt.<sup>134</sup> Mit dem Kapitalbegriff bezeichnet Bourdieu eine von einzelnen Akteuren akkumulierte Größe, die verschiedenen feldspezifischen Austausch- und Konvertierungsprozessen unterliegt. Er führt damit ein erweitertes Kapitalkonzept ein, das über ein ökonomisch verengtes Verständnis hinausgeht.<sup>135</sup>

## 2.8 Die Kapitalsorten

Es lassen sich vier Grundformen von Kapital unterscheiden, die für konkrete Analysen durch jeweils feldspezifische Kapitalsorten ergänzt werden können: ökonomisches, kulturelles, soziales und symbolisches Kapital.<sup>136</sup> Die Kapitalsorten zeichnen sich durch eine je spezifische Eigenlogik und Wirksamkeit aus. Sie fungieren als Einsätze im sozialen Spiel, und ihre jeweilige Bedeutung, die einer potentiellen Revision unterliegt, ist das Ergebnis feldspezifischer Kämpfe. Die Kapitalakkumulation einzelner Akteure ist das Resultat vergangener Kämpfe um Ressourcen und gleichzeitig die Basis für zukünftige Kämpfe um Macht

131 Bourdieu 1985: 74.

132 Bourdieu 1993b: 107.

133 Die Neuankömmlinge, mit wenig Kapital ausgestattet, haben die Wahl zwischen risikofreien Sukzessionsstrategien oder kostenintensiveren und gewagteren Subversionsstrategien, die eine Machtverschiebung im Feld zum Ziel haben. Vgl. Bourdieu 1976: 332 und Bourdieu 1981: 270f.

134 Vgl. Bourdieu 1999: 365 und Bourdieu/Wacquant 1996: 128.

135 Vgl. Bourdieu 1992e: 50–52.

136 Vgl. Bourdieu 1992e und Bourdieu 1999.

bzw. Kapital. Insofern liegt es auch an der Ungleichverteilung von Kapital, dass in einem sozialen Spiel »nicht alles gleich möglich oder gleich unmöglich ist«<sup>137</sup>. Das ökonomische Kapital ist als Maßeinheit für das materielle Vermögen, das ein Akteur besitzt, in Geld übertragbar.<sup>138</sup> Die Summe sozialen Kapitals beschreibt das Eingebundensein eines Akteurs in ein »dauerhafte[s] Netz[ ] von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens«<sup>139</sup> und bestimmt seine Möglichkeit, auf die Unterstützung anderer Akteure zurückgreifen zu können, um eigene Ziele durchzusetzen.

Das kulturelle Kapital steht mit (als legitim anerkannten) Kenntnissen im schulischen und beruflichen Bereich im Zusammenhang. Es existiert in inkorporiertem, objektiviertem oder institutionalisiertem Zustand. Als inkorporiertes kulturelles Kapital bildet es die Maßeinheit für (in erster Linie schulische und universitäre) Bildung, die über Abschlusszeugnisse und Titel institutionalisiert werden kann. Das inkorporierte Kapital lässt sich auch als eine Ansammlung von Kompetenzen verstehen,<sup>140</sup> die persönlich in langwierigen Prozessen angeeignet werden müssen. Diese Bedingungen sind für alle Akteure zunächst dieselben, wobei ökonomisches und soziales Kapital den Zugang zu Bildung sowie die Aneignungsprozesse erleichtern können. Objektiviert liegt kulturelles Kapital in Kulturgütern vor, in Büchern, »Instrumenten oder Maschinen, in denen bestimmte Theorien und deren Kritiken, Problematiken usw. Spuren hinterlassen haben«<sup>141</sup>. Das symbolische Kapital unterliegt, im Unterschied zum ökonomischen und zum kulturellen Kapital, nicht einer Logik der Knappheit, sondern einer Logik der Anerkennung durch andere Akteure. Es wird als akkumulierte Größe der Wertschätzung gedacht, welche die anderen Akteure eines Feldes kollektiv gewähren.<sup>142</sup> Diese gesellschaftliche Anerkennung ist stets auf die anderen Kapitalarten bezogen und kann deren Effizienz steigern.<sup>143</sup>

Alle Kapitalsorten sind durch Akkumulationsprozesse an den einzelnen Akteur gebunden, aber nicht deckungsgleich mit dem Habitus. Lediglich das inkorporierte kulturelle Kapital bildet »einen Bestandteil der Dispositionen des Habitus«<sup>144</sup> und lässt sich daher nicht auf andere Personen übertragen, sondern ausschließlich durch eigene Arbeit erwerben. Das ökonomische Kapital lässt sich dagegen am leicht-

137 Bourdieu 1992e: 50.

138 Vgl. Bourdieu 1992e: 52.

139 Bourdieu 1992e: 63, Hervorh. getilgt.

140 Vgl. Lareau/Weininger 2004.

141 Bourdieu 1992e: 53. Vgl. dazu Hillebrandt 2009a: 44 Fn.

142 Vgl. Bourdieu 1987: 125.

143 Vgl. Bourdieu 1982: 396.

144 Schwingel 2000: 87. Vgl. Bourdieu 1992e: 56.

testen transferieren und konvertieren. Auch die Konvertierbarkeit und die Bedeutung einer Kapitalsorte variieren von Feld zu Feld. Die Akkumulation sowie die Konvertierung jeglicher Form von Kapital sind wiederum fundamental mit dem Verlauf der Zeit verbunden, der die Aneignungsmöglichkeit in unterschiedlicher Weise beeinflusst. Darüber hinaus lassen sich verschiedene Reproduktionsstrategien differenzieren, mit denen Akteure oder soziale Gruppen die diachrone Übertragung der Kapitalsorten zu gewährleisten versuchen.<sup>145</sup> Die Trägheit und Persistenz der verschiedenen Kapitalsorten ist ein Element, mit dem Bourdieu die Statik des Sozialen und die Reproduktion von Ungleichheit theoretisch erfasst. Nachdem nun auch die Begriffe »Feld« und »Kapital« entwickelt worden sind, ist zu fragen, wie die Kategorien in Bourdieus Theorie relational verbunden sind.

## 2.9 Das Koinzidenzverhältnis zwischen Habitus und Feld

Der Habitus wird durch die Position bestimmt, die der Akteur oder eine Gruppe von Akteuren im sozialen Feld einnimmt, und ihre Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die immer als Ergebnis der Erfahrung der Strukturen eines spezifischen Feldes gefasst werden müssen, sind auf dieses spezielle Feld abgestimmt. Bourdieu weist darauf hin, dass die Dispositionen des Habitus ihre Wirkung nur dann entfalten, wenn die objektiven Strukturen und die inkorporierten Strukturen im Einklang sind, also wenn sich Feld und Habitus in einem harmonischen Verhältnis befinden, das er als »Koinzidenz« bezeichnet.<sup>146</sup> Dann stellt sich Orientierung in der sozialen Welt ein, das Handeln geschieht »wie von selbst« und der Akteur fühlt sich mit seiner Umgebung verbunden »wie ein Fisch im Wasser«<sup>147</sup>.

Dieser Zustand der Übereinstimmung von Habitus und Feld bildet dabei den von Bourdieus Sozialtheorie betrachteten Regelfall. So geht Bourdieu davon aus, dass Habitus und Feld stets einen Zustand der Koinzidenz anstreben, der sich, einem osmotischen Gleichgewicht ähnlich, von selbst einstellt, da die objektiven Strukturen eines Feldes und seine Eigenlogik im Habitus in Form generativer Schemata inkorporiert sind. Die Anpassung an das Feld geht so weit, dass die Akteure die objektive

<sup>145</sup> Vgl. Bourdieu 2004a: 329–337.

<sup>146</sup> Vgl. Bourdieu 2001: 188–193. Das präreflexive und sich selbst aktualisierende Aufeinander-Abgestimmtsein von Habitus und sozialer Welt ist Hans Joas und Wolfgang Knöbl zufolge eine Übernahme ethnomethodologischer Einsichten, vgl. Joas/Knöbl 2011: 547.

<sup>147</sup> Bourdieu/Wacquant 1996: 161.

Chancenstruktur des sozialen Spiels verinnerlicht haben und ihre Praktiken stets implizit auf die Durchsetzung ihrer Strategien ausgerichtet sind.<sup>148</sup> Komplementär dazu wird das Koinzidenzverhältnis auch durch die Tendenz des Habitus hervorgebracht, die Bedingungen herbeizuführen, die für seine Durchsetzung am günstigsten sind. Der Akteur stellt mit seiner alltäglichen Praxis ständig das Koinzidenzverhältnis zwischen Habitus und Feld, Dispositionen und Position, aufs Neue her. Er schafft sich selbst eine an den Habitus angepasste Umgebung, indem er, von Sympathien und Antipathien geleitet, Entscheidungen trifft, die stets einen harmonischen Zustand anstreben – sei es auf dem Gebiet beruflicher Entscheidungen, in der Auswahl bevorzugter Gegenständen oder in Bezug auf die gepflegten Freundschaften.<sup>149</sup> Auf diese Weise wird die präreflexive Übereinstimmung von objektiven und inkorporierten Strukturen in der alltäglichen Praxis erneuert, und der Habitus findet sich stets gleichen oder ähnlichen objektiven Strukturen gegenüber, wie jene, die auch seine Herausbildung bedingten: »Tritt kein bedeutender Umschwung ein [...], dann sind die Bedingungen seiner [d. h. des Habitus, HS] Herausbildung auch die seiner Verwirklichung«<sup>150</sup>. In diesem Fall garantiert also der Habitus die statische Wiederholung von Praktiken, die immer schon an die jeweilige Situation und die soziale Welt, mit der sich der Habitus im Einklang befindet, abgestimmt sind.

Falls jedoch ein solcher Umschwung stattfindet, trifft ein bereits etablierter Habitus auf einen (mehr oder weniger) unterschiedlichen Denkmodus und eine andere Form der Wirklichkeitskonstruktion. Es kommt zu einer Verwerfung zwischen dem in der Vergangenheit erworbenen Habitus und dem neuen Feld, sodass die inkorporierten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata nicht mehr an die soziale Wirklichkeit des Feldes, dem der Habitus gegenübersteht, angepasst sind. Der Habitus kann dann keine situationsadäquaten Praktiken mehr hervorbringen; es kommt zum Scheitern, zum Misslingen und zu Unterbrechungen in der sozialen Reproduktion.<sup>151</sup> An dieser Verwerfung zeigt sich der Doppelcharakter des »Hysteresis«-Effekts. Während er einerseits die Stabilität des Habitus in der Zeit garantiert, so ist er andererseits der Grund für die Nicht-Angepasstheit von Praktiken, wenn der Akteur das Feld wechselt.<sup>152</sup> Gerade die Beharrungskraft des Habitus wird demnach von Bourdieu auch für das Scheitern von Praktiken verantwortlich gemacht. Hier könnte nun ein Ansatzpunkt dafür liegen, die Dynamik der Praxis zu entfalten, indem temporäre und situative Ver-

148 Vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 164.

149 Vgl. Bourdieu 2001: 192.

150 Bourdieu 2001: 192.

151 Vgl. Bourdieu 2001: 204–209.

152 Vgl. Bourdieu 2001: 206.

werfungen zwischen Habitus und Feld herausgearbeitet werden, indem also diejenigen Fälle und Konstellationen fokussiert werden, in denen kein Koinzidenzverhältnis besteht. In diesen Fällen würden Praktiken keiner statischen Wiederholung unterliegen, die bestehende Verhältnisse reproduziert, sondern eine signifikante Verschiebung produzieren und im Extremfall als misslungen, als nicht angepasst, bewertet werden.

Bourdieu geht jedoch davon aus, dass auch in den Fällen des »Umschwungs« nach einer gewissen Übergangsphase stets wieder ein Zustand der Koinzidenz erreicht wird. Außerdem sieht er nur in wenigen Grenzfällen die Existenz eines »bedeutenden Umschwungs« gegeben. Diese Beispiele werden später eingehend analysiert, wenn die Diskussion des Koinzidenzverhältnisses fortgesetzt wird (Kap. 2.11). Aufgrund der weit reichenden Annahme, dass sich im Wechselspiel von Habitus und Feld stets ein Zustand der Koinzidenz herstellt, führt Bourdieu wieder einen Determinismus der Struktur ein, indem die Praktiken als durch Strukturen bedingt gedacht werden, die wiederum von den Praktiken reproduziert werden – der Eindruck eines geschlossenen Kreislaufs entsteht. Diese Tendenz zur Statik des Sozialen ist von der Bourdieu-Kritik bereits früh bemängelt worden. Sie soll im Folgenden knapp zusammengefasst werden. Darüber hinaus wird eine exemplarische Anti-Kritik einer charakteristischen Argumentationsfigur bestimmter Einwände gegen Bourdieu entwickelt.

## 2.10 Kritik an der Statik von Bourdieus Theorie der Praxis

Bourdies Ansatz ist von Beginn an kritisch rezipiert worden.<sup>153</sup> Es werden ihm allgemein reduktionistische Züge vorgeworfen und dabei vor allem materialistische oder utilitaristische Tendenzen identifiziert.<sup>154</sup>

153 Die ersten kritischen Würdigungen in der deutschsprachigen Rezeption finden sich bei Krais 1981, Honneth 1984 und Müller 1986. Die ersten englischsprachigen Kritiken formulieren Hall 1978, DiMaggio 1979 sowie Garnham/Williams 1980 und damit insbesondere Vertreter der Cultural Studies. Zum Verhältnis von Bourdieu und den Cultural Studies vgl. Hillebrandt 2011.

154 Vgl. zur Kritik an der utilitaristischen Orientierung Bourdieus Honneth 1984 und Swartz 1997: 68. Zur Diskussion Bourdieus im Kontext des Utilitarismus vgl. auch Joas/Knöbl 2011. Eine andere Variante der Kritik liegt darin, Bourdieu als einen materialistischen Denker zu begreifen, der die genuine Dimension der Bedeutung oder der Kultur allgemein ausblendet, vgl. Evens 1999. Diese Kritik neigt jedoch dazu, die objektivistischen Tendenzen von Bourdieu Arbeiten zu überschätzen und deren praktische Dimension grundsätzlich zu vernachlässigen. Zur Kritik

Auch wird eingewandt, dass die historische Spezifität des Habitus- und Kapitalbegriffs nicht hinreichend geklärt ist.<sup>155</sup> Insbesondere jedoch ist die Statik seiner Perspektive zur Zielscheibe einer Kritik geworden, die ausgehend von unterschiedlichen Schwerpunkten ähnlich gelagerte Einwände formuliert. Zum einen legen die Stellungnahmen den Fokus auf eine makrosoziologische Argumentation und bemängeln, dass Bourdieu sozialen und kulturellen Wandel nicht erklären kann.<sup>156</sup> Zum anderen konzentrieren sie sich auf eine Mikro-Perspektive, und werfen der Theorie sozialer Praxis vor, dass mit dem Habitusbegriff Innovation und kreatives Handeln nur unzureichend erfasst werden können.<sup>157</sup> Da Bourdieu jedoch die Dichotomie von mikro- und makrosoziologischer Betrachtung mit seiner Theorie überwinden wollte, diskutieren andere Kritiker diese beiden Aspekte in enger Verbindung mit einander.<sup>158</sup> Dabei steht insbesondere das Habituskonzept in Zentrum der Kritik, da dessen systematischer Stellung innerhalb von Bourdieus Theorie die Vermittlung zwischen Struktur und Handeln zukommt.<sup>159</sup> Je nach

an Evens' Verständnis von Bourdieus Soziologie vgl. King 2000: 418 f. In der Variante der Kritik des »Strong Program« von Jeffrey Alexander (und Philip Smith) besteht der Vorwurf des Determinismus darin, dass Bourdieu ein reduktionistisches Verständnis von Kultur vertritt und diese lediglich in Abhängigkeit von sozialstrukturellen Faktoren betrachten könne, vgl. Alexander 1995 und Alexander/Smith 2001: 141. Die Kritik des »Strong Program in Cultural Sociology«, die sehr harsch ausfällt, geht dabei zum Zwecke der Abgrenzung des eigenen Programms extrem schematisch vor und vernachlässigt das in der relationalen Stellung der Begriffe »Habitus« und »Feld« begründet liegende Potential zur Überwindung von Subjektivismus und Objektivismus. Zur Kritik an der Bourdieu-Kritik des Strong Program vgl. Potter 2000, Crossley 2001 und Gartman 2007.

155 Vgl. Calhoun 1993: 83.

156 Vgl. Garnham/Williams 1980: 222 f., Müller 1986: 182 ff., Miller 1989, Lash 1993: 201 ff. und Jenkins 2002: 81 ff.

157 Vgl. Certeau 1988: 112–129 und Dalton 2004. Richard Harkers Auffassung, bei Bourdieu bereits »reflexivity and change« (1984: 121) fundamental einbezogen zu sehen, erscheint dagegen als eine zu wohlwollende Lektüre, die einige Probleme ausblendet, die in der vorliegenden Studie eingehend beleuchtet werden sollen. Auch die Bezeichnung Bourdieus als »Denker der Kreativität« (Gebauer 2005: 162) muss in diesem Zusammenhang als irreführend zurückgewiesen werden.

158 Vgl. Jenkins 1982, King 2000, Reckwitz 2000: 619–635, Ebrecht 2002 und Reckwitz 2004b.

159 Eva Barlösius fasst eine Reihe dieser unterschiedlichen Kritiken pointiert zusammen, wenn sie im Habituskonzept »eine ›weiche Variante‹ des Determinismus« (Barlösius 2006: 186) realisiert sieht.

argumentativem Schwerpunkt erscheint daher im Zusammenhang mit der Kritik an der Statik von Bourdieus Ansatz das Habituskonzept als »objektivistisch«, »deterministisch«, »reduktionistisch« oder »mechanistisch«. Daher richtet sich ein Teil der Einwände grundlegend gegen den Habitusbegriff als analytische Kategorie. Exemplarisch sei hier der Standpunkt von Anthony King herausgegriffen, der in einem Beitrag die Linie der Kritik am Habituskonzept systematisiert, die dessen objektivistische Verkürzung bemängelt, und der für eine stärkere Anerkennung der offenen Logik der Praxis plädiert. Kings Lektüre von Bourdieu unterliegt dabei jedoch einem Missverständnis, das seine Kritik teilweise ins Leere laufen lässt, attackiert er doch ein mechanistisches Verständnis des Handelns, gegen das sich Bourdieu ausdrücklich verwahrt hat und das mit dem Habitusbegriff keineswegs transportiert werden soll. Diese Problematik soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

In Kings Argumentation erscheint der Habitus als eine Entität, die mechanisch Handlungen der Akteure vorzeichnet: »The habitus which determines action directly, leaves no room for error, mistake, or conscious enfringement for, under its cold survey, individuals become like numbers in a mathematical equation in which there can, logically only be one answer.«<sup>160</sup> An dieser Formulierung Kings zeigt sich deutlich, dass King den Habitus als direkt handlungsdeterminierenden Faktor versteht, der keine Abweichung vom immer schon vorgegebenen Ergebnis zulässt. Es kann jedoch gezeigt werden, dass King damit einer Fehlinterpretation des Habituskonzepts erliegt. Nicht das Ergebnis einer Wahl selbst ist, wie King Bourdieus Theorie unterstellt,<sup>161</sup> festgelegt, sondern lediglich die Grenzen, innerhalb derer sich die Wahl vollzieht. Wie bereits dargestellt worden ist, ist der Habitus grundlegend als ein System von Dispositionen zu verstehen, das angemessene Praktiken mit einer gewissen *Wahrscheinlichkeit* und *Regelmäßigkeit*, jedoch nicht mit absoluter Sicherheit und situationsenthobener Konsequenz hervorbringt. Auch Bourdieus Verständnis des Regelfolgens wird von King falsch gedeutet. So geht Bourdieu mit dem Habituskonzept nicht, wie King behauptet, davon aus, »that social practices are [...] governed by unknown, opaque rules which social agents apply without thinking and without really knowing«<sup>162</sup>. Gerade gegen ein so beschriebenes mechanistisches, regulatives Regelverständnis setzt Bourdieu das Modell der Dispositionsstruktur des Habitus, mit dem er den Regelbegriff theoretisch überwinden und ablösen will. King versteht den Habitus daher fälschlich als determinierende, mechanistische Entität, während der Begriff in Bourdieus Ansatz lediglich die Stellung einer Disposi-

160 King 2000: 430.

161 Vgl. King 2000: 425.

162 King 2000: 424.



tionsstruktur einnimmt. Nur *in der Praxis*, an den Wahlen, Äußerungen, »Stellungnahmen« zeigt sich ein Habitus – eine scheinbar unbedeutende, aber letztlich folgenreiche konzeptionelle Feinheit. King folgert aus seiner Bourdieu-Lektüre, dass der Habitusbegriff *an sich* eine problematische Qualität aufweist. Er plädiert dafür, die Praxistheorie von dem mit ihr – aus seiner Perspektive – inkompatiblen Habitusbegriff zu trennen, ohne jedoch einen konkreten Vorschlag zu formulieren, wie sie, insbesondere in Bezug auf die körperliche Dimension des Handelns, ohne den Habitus zu konzipieren sei.<sup>163</sup>

Die Existenz eines Spannungsverhältnisses zwischen einer instabilen Logik der Praxis und einer Tendenz zur Betonung von Stabilität in Bourdieus Ansatz wird in der vorliegenden Studie ebenfalls kritisiert. Es soll jedoch gezeigt werden, dass diese Probleme aus der spezifischen Ausgestaltung und Verwendung des Habitusbegriffs im umfassenden Theoriekontext resultieren und dass das Habituskonzept daher nicht isoliert betrachtet werden darf. Stattdessen soll herausgearbeitet werden, dass nicht das Konzept des Habitus an sich, sondern Bourdieus Tendenzen zu dessen Homogenisierung das problematische Spannungsverhältnis mit der Logik der Praxis in seiner Theorie hervorrufen.

Anthony King homogenisiert dagegen selbst das Habituskonzept, wenn er von einer deterministischen Reproduktion des Sozialen ausgeht, in der die objektiven Strukturen mechanisch angeeignet und mechanisch kopiert werden. In Kings Perspektive ist es gar nicht möglich, Widersprüche innerhalb des Habitus zu denken, während es in Bourdieus Perspektive theoretisch zwar möglich wäre, aufgrund spezifischer theoretischer Entscheidungen jedoch ausgeschlossen ist. Um die Probleme innerhalb von Bourdieus Theorie zu verstehen, die das Spannungsverhältnis zwischen einer Tendenz zur Betonung der Statik des Sozialen auf der einen und dem Willen zur Anerkennung der Logik der Praxis auf der anderen Seite hervorrufen, muss daher über den Habitusbegriff hinaus Bourdieus Konzeption des Verhältnisses von Habitus und sozialer Welt eingehend beleuchtet werden. Aufgrund von Bourdieus Wissenschaftsverständnis, nach dem alle analytischen Kategorien relational mit einander verbunden sind, lassen diese sich nicht isoliert betrachten. Im weiteren Verlauf der Diskussion sollen daher nun die problematischen Aspekte von Bourdieus Theoriebildung herausgearbeitet werden, die das Spannungsverhältnis innerhalb seines Ansatzes auslösen. Dabei werden einerseits diejenigen Textstellen und

163 Eva Barlösius formuliert einen ähnlich gelagerten Einwand, wenn sie fragt, »ob es überzeugend ist, die Vielfalt von Abstimmungen, Anpassungen und Harmonisierungen, die zudem auf verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen stattfinden, mit einer einzigen Vermittlungsinstanz erklären zu wollen.« (Barlösius 2006: 183).

exemplarischen empirischen Fälle einbezogen, mit denen Bourdieu eine dynamischere Lesart seiner Konzepte nahe legt, und andererseits Widersprüche in seiner Argumentation herausgearbeitet.

### 2.11 Das Spannungsverhältnis zwischen dynamischer Praxis und statischer Reproduktion

Auf den Vorwurf, seine Theorie habe objektivistische oder mechanistische Züge, antwortet Bourdieu, dass die Generierung angemessener Praktiken durch den Habitus sich in relativer Freiheit vollziehe, also jenseits eines dualistischen Verständnisses absoluter Freiheit auf der einen und mechanischer Wiederholung auf der anderen Seite steht: »Da der Habitus eine unbegrenzte Fähigkeit ist, in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, steht die konditionierte und bedingte Freiheit, die er bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen«<sup>164</sup>. Dass Bourdieu diesen Anspruch, Freiheit und Begrenzung nicht als Widerspruch aufzufassen, sondern stets aufeinander bezogen zu denken, mit dem Habituskonzept einzulösen versucht, zeigt sich an seinem Verständnis des Habitus als Dispositionsstruktur und der zentralen Vorstellung der »Neigung«: Die Praktiken der Akteure sind nicht im Vorhinein festgelegt, aber sie tendieren dazu, bestimmte Regelmäßigkeiten aufzuweisen, die statistisch belegt werden können. Mit diesem Anspruch zur Auflösung des Widerspruchs von Freiheit und Zwang tritt Bourdieu an – ob er ihn in der Anlage seiner gesamten Theoriearchitektur jedoch eingelöst hat, bleibt in der weiteren Diskussion noch herauszuarbeiten.

In Bezug auf den Vorwurf der Statik lässt sich fragen, inwiefern Bourdieu in seinen Arbeiten die Möglichkeit habituellen Wandels mit einbezogen und theoretisch beleuchtet hat. Zum einen betont Bourdieu allgemein, dass die inkorporierten Schemata einem ständigen Wandel unterliegen. Dieser vollzieht sich jedoch stets innerhalb gewisser Grenzen und immer in Beziehung zur sozialen Welt.<sup>165</sup> Bourdieu erwähnt außerdem die Möglichkeit willentlicher Transformationen des Habitus, die wiederholte Übungen ähnlich eines sportlichen Trainings voraussetzen;<sup>166</sup> dies könne jedoch nur bestimmte Bereiche des Habitus betreffen bzw. in einem eingeschränkten Rahmen erfolgen. Bourdieus

164 Bourdieu 1987: 103.

165 Vgl. Bourdieu 2001: 184.

166 Vgl. Bourdieu 2001: 220.

Bemerkungen legen nahe, dass dabei etwa an eine Korrektur der Körperhaltung oder an Rhetoriktraining zu denken ist, das sowohl die verbale Äußerungsfähigkeit als auch den Gebrauch der Stimme verändern kann. Daneben gibt es Bereiche des Wahrnehmens und Denkens, die überhaupt nicht willentlich veränderbar scheinen. Zwar könne der Habitus durch »Sozioanalyse« verändert werden in einem »Bewußtwerdungsprozeß, der es dem einzelnen erlaubt, seine Dispositionen unter Kontrolle zu bringen«<sup>167</sup>. Diesen Weg schränkt Bourdieu an derselben Stelle jedoch gleich wieder ein, wenn er darauf verweist, dass »die Möglichkeit und Wirksamkeit dieser Form der Eigenanalyse«<sup>168</sup> selbst wieder dem jeweiligen Habitus unterliegen. Grundsätzlich hebt Bourdieus Soziologie damit die Konstanz und Trägheit des Habitus hervor, die sich aufgrund des oben beschriebenen Mechanismus der unwillkürlichen Anpassung zwischen Habitus und sozialer Welt einstellt. Die Kritik, dass Bourdieu mit seiner Perspektive auf die Selbstverständlichkeit einer alltäglichen Aktualisierung des Koinzidenzverhältnisses von Habitus und Feld seiner Theorie das Modell eines geschlossenen Kreislaufs der Reproduktion unterstellt, ist damit noch nicht entkräftet.<sup>169</sup>

Eine weitere Reaktion Bourdieus auf die vorgebrachte Kritik zielt darauf ab, die Wirkungskraft des Habitus einzuklammern und andere Grundlagen des Handelns als den praktischen Sinn anzuerkennen. So sei der Habitus nicht das ausschließliche Prinzip des Handelns, sondern lediglich »ein Produktionsprinzip von Praktiken unter anderen«<sup>170</sup>. Es könne in Ausnahmefällen oder »Krisensituationen« dazu kommen, dass das Handeln durch andere Prinzipien, etwa das bewusste oder rationale Kalkül, geleitet wird.<sup>171</sup> Bourdieu widerspricht damit selbst der Schlüsselstellung, die er dem Habituskonzept in seiner Theorie beimisst. Gleichzeitig wird der praktische Sinn des Habitus als am häufigsten eingesetztes Prinzip der Handlungsgenerierung bestimmt, wenn Bourdieu auf das Diktum von Leibniz verweist, wonach wir », in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten«<sup>172</sup> sind. Doch dieses von Bourdieu

167 Bourdieu/Wacquant 1996: 167 Fn. 56.

168 Bourdieu/Wacquant 1996: 167 Fn. 56.

169 Auch in einer seiner seltenen direkten Repliken auf seine Kritiker kann Bourdieu die Vorwürfe eines reproduktiven Zirkels nicht entkräften. Vielmehr weist er (nachdem er einen großen Teil seines Beitrags einer soziologischen Analyse des wissenschaftlichen Feldes sowie der internationalen Zirkulation der Ideen gewidmet hat) die Tendenz von Habitus und Feld, sich selbst zu reproduzieren, gerade positiv als theoretische Innovation gegenüber einer finalistischen und utilitaristischen Theorie des Handelns aus, vgl. Bourdieu 1993a: 274.

170 Bourdieu 1989a: 397.

171 Vgl. Bourdieu 1989a: 397.

172 Bourdieu 1989a: 397.

häufig herangezogene, in seiner Pauschalität wenig überzeugende Zitat, lässt eine Frage unbeantwortet: Inwiefern gilt Bourdieus Theorie für das verbleibende Viertel? Es liegt die Vermutung nahe, dass Bourdieu das Zitat ausschließlich verwendet, um sich ein argumentatives »Hintertürchen« offen zu halten. Es steht jedenfalls in einem deutlichen Spannungsverhältnis zu der heuristischen Bedeutung, die dem Habituskonzept in Bourdieus Theorie zukommt. Auch gibt es keinen Ansatz bei Bourdieu, das »restliche Viertel« mit dem »Dreiviertel« des Habitus zu vermitteln, da seine Studien ausschließlich die habituelle Dimension des Handelns fokussieren.

Im Zusammenhang mit der selbst gesetzten Einschränkung des Habituskonzepts weist Bourdieu auch darauf hin, dass die habituellen Dispositionen durch Virtualität gekennzeichnet sind und nur im Verhältnis zu einer spezifischen sozialen Konstellation wirksam werden. In ihrer Funktion, angemessene Praktiken zu generieren, sind die Schemata des Habitus stets auf konkrete Situationen ausgerichtet. »Der Habitus – man darf nicht vergessen, daß es sich um ein System von Dispositionen handelt, das heißt von Virtualitäten, Potentialitäten – wird erst *im Verhältnis* zu einer bestimmten Situation manifest. [...] Man muß sich ihn wie eine gespannte Feder vorstellen, die nur auf den Anstoß wartet«<sup>173</sup>. Die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata fungieren also nur so lange als praktisches Wissen wie der Habitus eines Akteurs und die soziale Welt, in der er sich bewegt, im Einklang sind. Nur in diesem Fall sind sie in der Lage, angemessene Praktiken zu erzeugen, und die Welt wird als sich von selbst verstehende erfahren. Das unmittelbare Aufeinander-Abgestimmt-Sein von Habitus und Feld ist also nur eine der möglichen Grundlagen des Handelns.<sup>174</sup> Es muss daher ein harmonisches Verhältnis, in dem sich die inkorporierten Schemata des Habitus mit den objektiven Strukturen in Übereinstimmung befinden, von einer Disharmonie unterschieden werden, die vorliegt, wenn ein Habitus mit Strukturen konfrontiert wird, denen er nicht angepasst ist.

In *Meditationen*, seiner späten theoretischen Studie, widmet Bourdieu einer Reflexion dieser Missverhältnisse zum ersten Mal einen eigenständigen Abschnitt, der auch als Antwort auf einige gegen seine Theorie vorgebrachte Einwände verstanden werden kann. Bourdieu führt aus, dass der Habitus »weder notwendigerweise angemessen noch notwendigerweise kohärent«<sup>175</sup> sei und das Konzept sehr wohl »das Mißlingen, [...] kritische Momente des Mißverhältnisses und Mißklangs«<sup>176</sup> kenne. Welche »Momente« der Unangepasstheit des Habitus und des Schei-

173 Bourdieu/Wacquant 1996: 168.

174 Vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 165.

175 Bourdieu 2001: 206.

176 Bourdieu 2001: 208.

terns von Praxis versucht Bourdieu hier zu adressieren? Wie kommt es zum Misslingen? Und wie lassen sich diese »Momente« lokalisieren und theoretisch begründen? Schnell wird deutlich, dass die von Bourdieu angeführten »Missverhältnisse« einen relativ begrenzten Ausschnitt des Sozialen umfassen. Seine Beispiele beziehen sich auf durch Revolutionen hervorgerufene Umwälzungen als soziale Ausnahmesituationen, auf die historische Situation im kolonialen Algerien, die er als junger Ethnologe studierte, auf den Effekt des »sozialen Alterns« sowie auf extreme soziale Auf- oder Abstiege.<sup>177</sup> Bei der Beschreibung entsprechender Ausnahmefälle beschränkt sich Bourdieu damit auf größere historische Konstellationen und weicht auf eine von der alltäglichen Praxis abgehobene Ebene aus. Von den in *Meditationen* genannten Beispielen sollen zwei im Folgenden genauer betrachtet werden: die Konstellation im kolonialen Algerien und die Konstellation des »sozialen Alterns«.

Das erste Beispiel, das Bourdieu zur Beschreibung einer Konstellation des Missverhältnisses zwischen Habitus und sozialer Welt heranzieht, stammt aus seiner sozio-ethnologischen Forschung in Algerien. Bourdieu hatte noch während seines Militärdienstes in Algerien 1957 begonnen, die Situation im französisch besetzten Algerien statistisch und ethnographisch zu dokumentieren. Den Großteil seiner Studien, für die er sich quantitativer und qualitativer Methoden bediente, führte er zwischen 1958 und 1962 durch. Im Verlauf seiner Arbeit stellte Bourdieu fest, dass die algerische Bevölkerung das französische Wirtschaftssystem nicht problemlos annehmen konnte. Er entwickelte in seinen Studien die These, dass der ökonomische Habitus der Algerier aufgrund spezifischer kultureller Differenzen, die aus der früheren, vorkapitalistischen Wirtschaftsform resultierten, nicht vollständig an die von der Kolonialmacht auferlegte Ökonomie angepasst war.<sup>178</sup> Während um 1960

177 Vgl. Bourdieu 2001: 206f. Einige der Beispiele hat Bourdieu bereits zuvor diskurtiert, vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 164f. Die Studie *Der Staatsadel*, auf die er im Zusammenhang mit kritischen Fragen nach der Logik sozialer Reproduktion verweist und die Bourdieu zufolge »das System des Verhältnisses von mentalen und sozialen Strukturen, von Habitus und Feldern und von ihrer immanenten Dynamik [!] in seiner ganzen Komplexität [!] artikuliert« (Bourdieu/Wacquant 1996: 175), enthält zwar kurze Passagen zur Diskrepanz zwischen Position und Disposition, aber keine systematische Reflexion der Nicht-Angepasstheit von Habitus, wie Bourdieus Ausführungen nahe legen, sondern fokussiert hauptsächlich Homogenität und Reproduktion. Vgl. Bourdieu 2004a.

178 Obwohl Bourdieu in seinen Algerien-Studien den Habitusbegriff noch nicht systematisch verwendet, ist der Gedanke dort bereits angelegt oder findet sogar stellenweise Verwendung, vgl. Schultheis 2000, Kraus/Gebauer 2002: 18–23 und Kraus 2004: 97–102. Auch rückblickend ver-

im Süden Algeriens noch die traditionelle Wirtschaft dominierte, war im urbanen Raum sowie in der von Bourdieu beforschten Kabylei der Einfluss der kapitalistischen Wirtschaftsweise bereits deutlich erkennbar.<sup>179</sup> Die algerische Wirtschaft war fundamental von der Logik des Tauschs geprägt und kannte wesentliche Elemente der kapitalistischen Ökonomie – wie beispielsweise das System des Kredits und die Institution des Berufs – nicht.<sup>180</sup> Die Loslösung von dieser traditionellen Ordnung und der Eintritt in das zeitgenössische kapitalistische Wirtschaftssystem war, wie Bourdieu verdeutlicht, an »unsystematische Veränderungen des Habitus«<sup>181</sup> gebunden, die dieses neue System gleichzeitig mitbrachte und voraussetzte. In der Folge dieser Parallelität von zwei differenten kulturellen Bezugsrahmen kam es bei den Akteuren zu Bezügen auf ambivalente Handlungs- und Rechtfertigungsmuster, etwa die eigene Tätigkeit als Beruf betreffend. Bourdieu arbeitet heraus, wie die Akteure »auf doppeldeutige Ideologien, die kapitalistische und vorkapitalistische Logiken vermischen, zurückgreif[en], um den Status von Tätigkeit als Beschäftigung zu rechtfertigen«<sup>182</sup>, zwischen diesen parallelen Bezugsrahmen hin und her wechseln und sich damit in einer »zwiespältige[n] Wirklichkeit«<sup>183</sup> bewegen. In den zitierten Interviewpassagen wird deutlich, dass die Algerier ein Verständnis von Arbeit haben, das die Bedeutung einer Tätigkeit (im Unterschied zur Faulheit) abstrakt schätzt, ohne deren Wert an ihrem Ertrag zu messen. Während in der traditionellen, bäuerlichen Ökonomie Produktivität und gesellschaftlicher Nutzen der Arbeit untrennbar miteinander verbunden sind, kommt es durch die gespaltenen kulturellen Logiken zu einer Loslösung der Dimension der gesellschaftlichen Bedeutung einer Arbeit als eine der Gemeinschaft geschuldete Pflicht von dem Aspekt ihrer tatsächlichen ökonomischen Funktion. Der Beruf bleibt dabei eine abstrakte Idee, die aus dem kapitalistischen Wirtschaftssystem unabhängig von der Rentabilität der Tätigkeit übernommen wurde.

Anfang der 1960er Jahre, als Bourdieu seine Studien durchführt, entwickelt sich die Berufsorientierung zu einer dominanten Anforderung

wendet er das Habituskonzept zur Beschreibung der kolonialen Situation in Algerien, z. B. in Bourdieu 2001: 207.

179 Vgl. Bourdieu 2000: 79 f. Ausführlich beschreibt Bourdieu dabei die sozialen Konsequenzen der ökonomischen Veränderungen: die Bedrohung der Autorität des Familienvorstands, die Zersplitterung der Familie, eine wachsende wirtschaftliche Abhängigkeit der Frau und die sich verringernde Abhängigkeit der Jungen von den Eltern, vgl. Bourdieu 2000: 80–83.

180 Vgl. Bourdieu 2000 und Bourdieu 2003.

181 Bourdieu 2000: 63.

182 Bourdieu 2000: 76.

183 Bourdieu 2000: 77.

rung. Es erscheint immer zwingender, einen Beruf zu haben, sodass fast jeder nun Händler wird oder, wie Bourdieu mit einem zentralen Interview-Zitat belegt, jeder, der einen Führerschein besitzt, sich plötzlich Chauffeur nennt.<sup>184</sup> »Man kann also gleichzeitig an die unbedingte Verpflichtung zur Arbeit erinnern, und sei es auch nur für fast gar nichts, und dabei hervorheben, daß dieses Produkt, so lächerlich gering es auch scheinen mag, nicht verachtenswert ist.«<sup>185</sup> Ohne die traditionelle Ökonomie der kabyllischen Algerier zu berücksichtigen, lässt sich dabei nicht verstehen, warum die Menschen Beschäftigungen wählten und arbeiten gingen, ohne dadurch einen Verdienst zu erlangen. Diese Haltung ist Bourdieu zufolge homolog mit der Unabhängigkeit von Investition und Ertrag, durch die das traditionelle Wirtschaften der Kabylen gekennzeichnet war, das eine geldmäßige Berechnung der eingesetzten Mittel und aufgewendeten Arbeitszeit nicht kannte.<sup>186</sup> Vor dem alleinigen Hintergrund einer westlich-kapitalistischen wirtschaftlichen Rationalität kann dieses Verhalten nicht erklärt werden, und Bourdieu berichtet daher auch an anderer Stelle, dass es ihm am Beginn seiner Forschung zunächst selbst schwer gefallen sei, die Beweggründe der Straßenhändler und »Chauffeure« nachzuvollziehen.<sup>187</sup> In der kolonialen Situation im kabyllischen Algerien ließen seine Beobachtungen der dualistischen Bezugsrahmen Bourdieu somit »die Universalität der sogenannten rationalen ökonomischen Dispositionen in Frage [...] stellen«<sup>188</sup>, womit er die Weber'sche These von der kulturellen Fundierung ökonomischen Handelns und ökonomischer Rationalität ethnographisch bestätigte.

Bourdieu bezeichnet das Phänomen der doppelten Handlungs- und Rechtfertigungslogiken in seinen späteren Arbeiten als »zerrissene, in sich widersprüchliche Habitus [...], deren innere Gespaltenheit Leiden verursacht.«<sup>189</sup> Diese Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit ist in dem Beispiel Bourdieus auf eine Konstellation zurückzuführen, welche eine gesamte Gesellschaft zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt betrifft. Der homogene, traditionell geprägte ökonomische Habitus der Kabylen trifft dabei auf die homogenen Anforderungen des französischen Wirtschaftsmodells, wodurch sich ein gespaltenen Habitus herausbildet. Mit dieser Konstellation lassen sich zwar die widersprüchlichen Handlungen der Algerier erklären, jedoch nicht allgemein die Möglichkeiten des Scheiterns von Praktiken begründen. Vielmehr

184 Vgl. Bourdieu 2000: 13.

185 Bourdieu 2000: 77.

186 Vgl. Bourdieu 2000: 77.

187 Vgl. Bourdieu 2000: 15.

188 Bourdieu 2001: 205.

189 Bourdieu 2001: 206.

scheint die ökonomische Konstellation in Algerien selbst wiederum eine gewisse Stabilität zu entwickeln.

Eine mögliche Erklärung für Bourdieus Fixierung auf die Statik und Reproduktion von Praxis besteht sicher darin, dass er seine Sozialtheorie am Beispiel einer im Vergleich sozialstrukturell relativ undifferenzierten Gesellschaft, des kabyliischen Algeriens, entwickelt hat.<sup>190</sup> Dieser Umstand könnte die Tendenz seiner Theorie zur Betonung der Stabilität mitbegründen. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass sich in ausdifferenzierten Gesellschaften das Verhältnis von Habitus und sozialer Welt komplexer darstellt.<sup>191</sup> Dennoch ist eine der wenigen widersprüchlichen Konstellationen, auf die Bourdieu in Bezug auf Frankreich eingeht, der Prozess des »sozialen Alterns«, der nun als zweite exemplarische Konstellation diskutiert wird.

Als zweites Beispiel für ein Missverhältnis des Habitus recurriert Bourdieu in *Meditationen* auf Verhältnisse, in denen Akteure Dispositionen verhaftet bleiben können, »die durch den Wandel der objektiven Bedingungen (soziales Altern) obsolet geworden sind«<sup>192</sup>. In *Das Elend der Welt* findet sich dazu ein Abschnitt, der diese Konstellation illustriert.<sup>193</sup> Hier kommen Gewerkschafter zu Wort, die sich angesichts veränderter Arbeitsbedingungen nutzlos fühlen, ihre Kompetenzen nicht mehr anwenden können und die Welt nicht mehr verstehen. In einer historischen Situation, in der post-industrieller ökonomischer Wandel neue Arbeitsbedingungen und neoliberale Ideologien hervorgebracht hat, finden sich für die Gewerkschafter »die Grundlagen der alten Solidaritätsformen zerstört«<sup>194</sup>. Die Interviewten »spüren, daß angesichts neuer Formen der Ausbeutung, die besonders von der Deregulierung der Arbeit und der Zunahme der Zeitarbeit begünstigt werden, die traditionellen Formen gewerkschaftlichen Engagements nicht mehr ausreichen.«<sup>195</sup> Die »Ernüchterung« der Gewerkschafter, die keine Anhänger mehr finden, schlägt sich in einer »Art kollektiver Entmutigung«<sup>196</sup> nieder. Bourdieu belegt dies ausführlich mit Interviewzitat, in denen die Betroffenen ihre Weltsicht schildern: »Wir haben nichts mehr, an was wir uns klammern könnten«<sup>197</sup>. Oder: »Vielleicht habe ich mich verän-

190 Vgl. Reckwitz 2004b: 49. Als weiterer impliziter Referenzfall und Ausgangspunkt der Theoriebildung Bourdieus, der diesen *bias* verursacht, wird dort außerdem der Bezug auf das französische Bürgertum identifiziert.

191 Vgl. Ebrecht 2002: 236 und Raphael 2004: 275.

192 Bourdieu 2001: 206f.

193 Vgl. Bourdieu 1997: 369–373.

194 Bourdieu 1997: 371.

195 Bourdieu 1997: 372.

196 Bourdieu 1997: 370.

197 Interviewzitat eines Gewerkschafters in Bourdieu 1997: 373.



dert, oder die Welt um mich herum hat sich verändert, oder ich habe es nicht mitgekriegt, wie sich die Dinge verändert haben, ich weiß nicht, aber auf jeden Fall fühle ich mich ein bißchen verloren.«<sup>198</sup> Es handelt sich hier zwar um individuelle Schicksale, gleichzeitig aber wiederum um eine gesellschaftliche Konstellation, welche die Nicht-Angepasstheit des gewerkschaftlichen Habitus an die objektiven Strukturen des Feldes der Ökonomie – genauer der post-industriellen Produktion unter neoliberalen Arbeitsbedingungen – hervorruft. Es geht Bourdieu auch in diesem Beispiel nicht um das Scheitern einzelner Praktiken in konkreten Kontexten und Situationen, nicht um situatives Scheitern.

Die Nichtangepasstheit der Habitus wird in beiden von Bourdieu zum Beleg der Existenz von Missverhältnissen herangezogenen Fällen aus einer spezifischen historischen Konstellation heraus erklärt, in der die Koinzidenz zwischen Habitus und sozialer Welt gestört ist. Die Perspektive auf kontextuelle und situative Missverhältnisse und das Scheitern von Praxis wird damit ausgeblendet und stattdessen jeweils ein gesamter Habitus in einer bestimmten Konstellation als problematisch gekennzeichnet. Diese Homogenität des Habitus, der im äußersten, auf historische Ausnahmen beschränkten Fall als »gespaltener Habitus« gedacht werden kann, zieht sich durch das gesamte Werk Bourdieus und prägt auch noch die in *Meditationen* erstmals systematisch berücksichtigte Frage nach Missverhältnissen und dem Misslingen von Praxis.<sup>199</sup> Auf diese Weise wird der Habitusbegriff von Bourdieu auf eine Kategorie reduziert, die stets Kohärenz sichert. Die Kohärenz des Habitus bildet dabei ein Element von Bourdieus allgemeiner Fokussierung auf Homogenität, die im Folgenden noch ausführlich herausgearbeitet werden soll.

Der Habitus kennt bei Bourdieu also zwar Missverhältnisse, jedoch nur in großen, als homogen konstruierten Konstellationen. Bourdieu antwortet damit bezeichnenderweise auf die kritischen Einwände mit einer Aufzählung von Ausnahmen, die wenig Beweiskraft haben, wenn es um den Komplex situativer Missverhältnisse geht. Er hat dieses Pro-

198 Interviewzitat eines Gewerkschafters in Bourdieu 1997: 371.

199 Die Annahme der Homogenität des Habitus steht dabei in einer Kontinuität mit dem Gebrauch des Konzepts bei Erwin Panofsky, auf den Bourdieu bei seiner frühesten Verwendung des Begriffs rekurriert (Kap. 2.3). Auch bei Panofsky wird der Habitusbegriff sehr umfassend als Begriff für die künstlerische und philosophische Kohärenz einer gesamten Epoche verwendet. Im Anschluss daran beschreibt Bourdieu dann mit dem Begriff zunächst noch eine *ganze Kultur* zu einem konkreten *historischen Zeitpunkt*, um erst später dann einzelne Klassen und Lebensstile zu differenzieren. Die umfassende Verwendung des Habitusbegriffs als einer Kategorie der Kohärenz behält Bourdieu jedoch durchgängig bei.

blem vermutlich gesehen, denn es lässt sich zeigen, dass seine grundsätzliche Ambivalenz dieser Frage gegenüber in einer unscheinbaren strategischen Formulierung kulminiert. So bemerkt er zum Koinzidenzverhältnis: »Die den objektiven Bedingungen vorgreifende Angepaßtheit des Habitus ist ein *Sonderfall*, der (in den uns vertrauten Universen) zwar besonders häufig auftritt, den man aber nicht verallgemeinern sollte«<sup>200</sup>. Diese Rede vom »häufigsten Sonderfall« lässt das Verhältnis von angepassten Habitus und Ausnahmefällen semantisch in der Schwebe. Mit dem wiederholten und offensichtlich systematisch eingesetzten Gebrauch dieses Oxymorons<sup>201</sup> kann Bourdieu die Instabilität und Dynamik von Praxis gleichzeitig theoretisch anerkennen und trotzdem von der statischen Reproduktion sozialer Praxis als Regelfall ausgehen. Eine eingehende Untersuchung alltäglicher Situationen, in denen die Harmonie zwischen Habitus und Feld gestört ist, liefert Bourdieu aber nicht, und so vermag sein Ansatz es nicht, situative Verschiebungen von Praktiken sowie ihre Unschärfe und Verschwommenheit sichtbar zu machen. Diese Analyseperspektive vernachlässigt Bourdieu, da seine Soziologie auf die Konstruktion einheitlicher Lebensstile zielt und die Erklärung sozialer Reproduktion von Ungleichheit über das Interesse an kontextuellen Betrachtungen stellt. Dies soll zunächst anhand einer Kritik an der Konzeption seines Hauptwerks *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilkraft* verdeutlicht werden. Im nächsten Schritt erfolgt dann eine Diskussion der Homogenitätsperspektive in Bezug auf die Feldtheorie.

## 2.12 Die Homogenitätsperspektive der *Feinen Unterschiede*

In der Studie *Die feinen Unterschiede*, die dem Zusammenhang von sozialer Position und Geschmack gewidmet ist, werden Lebensstile von Bourdieu als kohärente Praktikenkomplexe konstruiert und jeweils auf einen Klassenhabitus bezogen. Bourdieu unterscheidet in seiner Studie die »herrschende«, »mittlere« und »untere« bzw. »Arbeiterklasse«, die jeweils durch einen spezifisch ausgeprägten Geschmack charakterisiert werden: den »Luxusgeschmack« der herrschenden Klasse, die in besonderer Weise ästhetische Werte zur Kenntnis nimmt; den bildungsbeflissenen Geschmack der Mittelklasse, die an sozialem Aufstieg interessiert ist, sowie den »Notwendigkeitsgeschmack« der unteren Klasse, die Dinge nach ihrer Nützlichkeit bewertet und sich vehement vom als

200 Bourdieu 2001: 204.

201 Vgl. dazu die Verwendung in Bourdieu 2001: 186 sowie Bourdieu/Wacquant 1996: 164 f. und 168.

überflüssig wahrgenommenen Luxuskonsum der herrschenden Klasse abgrenzt.<sup>202</sup> Dabei nimmt Bourdieu im Zuge seiner Relationierung des »Raums der Positionen« mit dem »Raum der Lebensstile« eine eindeutige Zuordnung von Klassenlagen, Habitus und Lebensstilen vor. Wie er selbst im methodischen Appendix zu den *Feinen Unterschieden* verdeutlicht, basiert bereits das Design des Fragebogens, mit dem die der Studie zugrundeliegenden Daten erhoben worden sind, auf der »Annahme einer Kohärenz des Geschmacks«<sup>203</sup>. Diese Überbetonung der Kohärenz von Identitäten und Geschmack ist vielfach in die Kritik geraten.

Früh haben Jörg Blasius und Joachim Winkler aus empirischer Perspektive eine Kritik an der Methodologie der *Feinen Unterschiede* formuliert sowie die Übertragbarkeit der Ergebnisse auf deutsche Verhältnisse geprüft.<sup>204</sup> Darin sehen sie, neben anderen methodischen Kritikpunkten, die Korrespondenz des sozialen Raums mit dem Raum der Lebensstile nicht hinreichend plausibel belegt. Sie berichten in Bezug auf ihren eigenen Datensatz, mit dem sich durchaus Ergebnisse Bourdieus für deutsche Verhältnisse bestätigen ließen, auch von deutlichen Schwierigkeiten, die einzelnen Fraktionen innerhalb einer Klasse eindeutig einem Lebensstil zuzuordnen, da sich hier »sowohl identische als auch konträre Merkmale«<sup>205</sup> zeigten. Dies zieht zwar nicht Bourdieus Ergebnisse in Zweifel, die mit der Vorgehensweise auch weder überprüft werden konnten noch sollten. Es lässt jedoch die Homogenitätsannahme Bourdieus zumindest fraglich erscheinen, da unterhalb der für die drei Klassen konstruierten Kohärenz uneindeutige und widersprüchliche Zuordnungen sichtbar werden.

Auch Stefan Hradil hatte bereits 1989 in seiner empirischen Kritik von Bourdieus Kulturtheorie darauf hingewiesen, dass dessen sozialstrukturelle Kategorien zu eng gefasst sind, da sich in der zeitgenössischen Gesellschaft »[e]ine ganze Reihe von ungleichen strukturellen Risiken und Einflüssen, mithin von habitusrelevanten Lebensbedingungen, [...] über große Teile der Bevölkerung, ungeachtet ihrer Klassenzugehörigkeit«<sup>206</sup> erstreckten. Hradil hat die Auffassung vertreten, dass eine »wachsende Bedeutung klassenübergreifender Disparitäten in der Sozialstruktur«<sup>207</sup> in der empirischen Analyse berücksichtigt werden müsse. Die Vorstellung homogener Erfahrungen einer gesamten

202 Vgl. Bourdieu 1982.

203 Bourdieu 1982: 787.

204 Dabei wurden analog zu Bourdieus Vorgehensweise Daten auf ähnliche Weise erhoben und ebenfalls mittels multivariater Korrespondenzanalyse auf einander bezogen, vgl. Blasius/Winkler 1989.

205 Blasius/Winkler 1989: 88.

206 Hradil 1989: 120f.

207 Hradil 1989: 121.

Klasse wird von ihm ebenfalls in Zweifel gezogen.<sup>208</sup> Hradil kommt zu dem Ergebnis, dass Bourdieu seine Kategorien »inhaltlich sehr wenig auslastet«<sup>209</sup>, und führt diese geringe Auslastung auf die Konstruktion homogener Einheiten zurück. So wird der umfassendere Begriff des »sozialen Raums« auf die Kategorie der Klasse reduziert; der Habitus, der als Kategorie potentiell für verschiedene Analysedimensionen anschlussfähig ist, wird zum Klassenhabitus verengt, und der umfassendere Begriff der Praxis wird ebenfalls weitgehend mit der Kultur einer gesamten Klasse identifiziert.<sup>210</sup> Zusammengenommen rufen diese heuristischen Entscheidungen jenen Anschein kultureller Homogenität hervor, der in den oben diskutierten Einwänden gegen Bourdieu in vielfältiger Weise kritisiert worden ist.<sup>211</sup>

Die in der aktuellen soziologischen Diskussion um Geschmack eminent einflussreiche *omnivore*-These von Richard Peterson (und Roger Kern) zielt dagegen in die Richtung, die Inkohärenz von Präferenzen und Lebensstilen analytisch stärker zu berücksichtigen.<sup>212</sup> Peterson ist auf der Basis einer Analyse der Musikrezeption der oberen und der unteren Schicht zu dem Schluss gekommen, dass die geschmacklichen Präferenzen sich sozial nicht mehr in »legitimen« und »illegitimen« Geschmack, sondern in »omnivorous taste« und »univorous taste«<sup>213</sup> trennen lassen. Dadurch wird berücksichtigt, dass die Angehörigen der oberen Schicht einen weiteren Raum musikalischer Stilrichtungen rezipieren, also geschmacklich vielfältiger orientiert sind als die Arbeiterklasse.

Auch Bernard Lahire, auf dessen Bourdieu-Kritik im Folgenden noch einmal zurückzukommen sein wird (Kap. 2.14), hat sich gegen die Kohärenzhypothese des Habitus gewandt und mit *La Culture des Individus. Dissonances culturelles et distinction de soi* (2004) eine Studie zu Geschmackspräferenzen vorgelegt, die von »pluralen Akteuren« und dissonanten Dispositionen ausgeht.<sup>214</sup> Darin hat Lahire, ausgehend von einer Re-Lektüre der Daten Bourdieus, auch die klare Einteilung und klassenbezogene Zuordnung dreier Formen des Geschmacks in den *Feinen Unterschiede* kritisiert und argumentiert, dass es sich bei seiner eigenen Perspektive auf die Inkohärenz des Geschmacks nicht um einen

208 Vgl. Hradil 1989: 125.

209 Hradil 1989: 136.

210 Vgl. Hradil 1989: 136.

211 Für eine weitere empirische Kritik an der Statik des Habitusbegriffs vgl. aus der Perspektive der Soziologie des Sports Gebauer 2003. Vgl. außerdem Schmidt 2004.

212 Vgl. Peterson/Kern 1996.

213 Vgl. Peterson 1992.

214 Vgl. Lahire 2004 und Lahire 2011.

historischen Effekt handelt, der veränderten kulturellen Präferenzen geschuldet ist, sondern dass auch das Material Bourdieus aus den 1960er Jahren bereits deutlich stärkere Inkohärenzen aufweist, als dies in der Konstruktion der drei Lebensstile letztlich sichtbar wird.<sup>215</sup>

Eine ähnlich gelagerte empirische Kritik und Erweiterung der *Feinen Unterschiede* hat jüngst die Forschungsgruppe um Tony Bennett für den britischen Raum vertreten.<sup>216</sup> Bennett u. a. übertragen in *Culture, Class, Distinction* (2009) die Vorgehensweise der *Feinen Unterschiede* auf die britische Kultur und greifen dabei auch Ergebnisse aus den Cultural Studies auf. Während sie die Bedeutung von Bourdieus Arbeit hervorheben, formulieren sie gleichzeitig eine eigene Position, die in dreierlei Hinsicht über Bourdieu hinausführt. Erstens gehen sie im Unterschied zu Bourdieu davon aus, »that [the] relational organisation of the social is much more complex and multi-dimensional in form than the picture painted in *Distinction*«<sup>217</sup>. Die Kategorie »Klasse« wird deshalb in ihrer Studie um die Dimensionen Alter, Geschlecht und Ethnizität ergänzt. In Bezug auf den Habitus wird dabei zweitens keine Kohärenz unterstellt, sondern vielmehr auf heterogene Überschneidungen und Widersprüchlichkeiten abgestellt: »Our evidence suggests [...] that the habitus – if, indeed, we are to retain the concept – is more typically written across in complex and sometimes contradictory ways, depending on how class, gender, age and ethnicity interact in the process of person formation.«<sup>218</sup> Daraus folgt drittens, dass kulturelles Kapital, indem es von seinem alleinigen Bezug auf die Klassendimension gelöst wird, ebenfalls nicht mehr als einheitliche Kategorie verstanden werden kann, sondern in »several kinds of cultural assets« aufgebrochen werden muss, »revealing the varied ways in which cultural resources are organised and mobilised across different kinds of social relations.«<sup>219</sup> Mit *Culture, Class, Distinction* haben Bennett u. a. sowohl einen empirischen Anschluss als auch eine empirische Kritik an Bourdieu vorgelegt, welche die Konzepte »Habitus« und »kulturelles Kapital« nicht als homogen versteht, sondern diese von der Klassendimension löst und somit Heterogenität sichtbar machen kann.

Die empirische Kritik an Bourdieu, in der die Konzeption der *Feinen Unterschiede* bemängelt wurde und die in eigenen Studien zu zeitgenössischen Phänomenen der Geschmacks- und Lebensstilausprägung stärker die Inkohärenz und Pluralität von Dispositionsstrukturen, Präferenzen und Lebensstilen fokussiert, trifft sich dabei bemerkenswerterweise mit

215 Vgl. Lahire 2004: 166–174.

216 Vgl. Bennett u. a. 2009.

217 Bennett u. a. 2009: 3.

218 Bennett u. a. 2009: 3.

219 Bennett u. a. 2009: 3.

der poststrukturalistischen Kritik an Homogenitätsvorstellungen hinsichtlich kultureller Identität.<sup>220</sup> So lässt sich Bourdieu vorwerfen, dass er in *Die feinen Unterschiede* für seine empirische Analyse aus dem Habitus eine auf Konsistenz und Einheitlichkeit angelegte Kategorie konstruiert, ein »vereinheitlichendes Prinzip, das die Praktiken eines Subjekts so aufeinander abstimmt, dass es nicht zum Stillbruch kommt.«<sup>221</sup> Bourdieu betont durch die selbst gewählte heuristische Engführung seiner Kategorien die Kohärenz der analysierten Einheiten und akzentuiert systematisch die Geschlossenheit und Statik des Sozialen mit dem Ziel, eine Tendenz zur Reproduktion sozialer Ungleichheit aufzuzeigen.<sup>222</sup> Er stellt mit diesem Ansatz in seiner empirischen Fokussierung von Homogenität ein geschlossenes Modell über die offene und dynamische Logik der Praxis, die er mit seiner Theorie eigentlich fundamental anerkennen wollte. Die Homogenitätsperspektive Bourdieus lässt sich auch in Bezug auf die Feldtheorie nachzeichnen.

### 2.13 Die Homogenitätsperspektive der Feldtheorie

Auch seine Konzeption des sozialen Feldes ist in die Bewertung von Bourdieus Theorie der Praxis einzubeziehen. Neben der grundsätzlichen Frage nach der historischen Spezifität des Feldbegriffs sowie dessen Universalität<sup>223</sup> ist insbesondere das Verhältnis der einzelnen Felder zueinander von Bourdieus Kommentatoren als unzureichend ausgearbeitet oder problematisch angesehen worden. Unstrittig ist, dass Bourdieu den sozialen Raum in eine Vielzahl von Feldern aufgelöst hat, vom Feld der Literatur über das Feld der Politik und das Feld der Philosophie bis hin zum Feld der Religion und zum Feld der Macht. Offen bleibt dabei allerdings, ob die Gesellschaft lediglich die Summe unterschiedlicher Felder bildet oder ob Bourdieu darüber hinaus von

220 Vgl. zu entsprechenden poststrukturalistischen Impulsen Reckwitz 2006b: 718–721.

221 Stäheli 2000b: 48.

222 Insofern ist auch Eva Barlösius' als Verteidigung von Bourdieus Perspektive formulierter Verweis auf die empirische Bestätigung seiner Theorie nicht überzeugend, dass er »in den von ihm untersuchten Anwendungen [...] jeweils starke Belege für eine große innere Stimmigkeit von Strukturen, Habitus und sozialer Praxis sowie eine ausgeprägte Homologie zwischen dem Raum der Positionen und dem Raum der Perspektiven [fand].« (Barlösius 2006: 183). Vielmehr ist im Lichte der diskutierten Kritik zu berücksichtigen, dass der Anlage von Bourdieus empirischen Analysen bereits die Kohärenzhypothese seiner Theoriearchitektur zugrundeliegt.

223 Vgl. Calhoun 1993.

einem beherrschenden Feld oder einem Feld der Gesellschaft ausgehen wollte.<sup>224</sup> Auch das unklare Verhältnis der Konzepte »soziales Feld« und »sozialer Raum« ist in der Bourdieu-Kritik schon früh diskutiert worden.<sup>225</sup> Eindeutig ist, dass Akteure sich stets in einem umfassenden sozialen Raum und in einem spezifischen sozialen Feld bewegen. Offen bleibt dagegen, inwiefern Akteure *mehreren* sozialen Feldern angehören – sodass die daraus für die Konstitution des Habitus resultierenden Konsequenzen analytisch nicht erfasst werden können. Die Frage, wie Felder abzugrenzen sind, die Bourdieu selbst aufgeworfen hat, trägt in diesem Zusammenhang noch zusätzlich zur Komplexität des Problems bei, da sie sich lediglich empirisch beantworten lässt.<sup>226</sup>

Zusammengenommen gehen diese theoretischen Unklarheiten bezüglich der Verhältnisse zwischen Feldern von der Tatsache aus, dass Bourdieu vernachlässigt hat zu analysieren, wie Felder aufeinander bezogen sind und welche Widersprüche sich aus den Verhältnissen zwischen Feldern ergeben.<sup>227</sup> Diese heuristische Entscheidung trägt ebenfalls zur Betonung von Kohärenz und Homogenität in Bourdieus Ansatz bei. Geht man, wie Bourdieu, von einer vielfach in Felder differenzierten Gesellschaft aus, in denen die soziale Welt jeweils durch eigene Logiken gekennzeichnet ist, so lässt sich die Kohärenzthese des Habitus, der ja an verschiedene Felder angepasst sein müsste, umso schwerer halten. Wie Jörg Ebrecht bemerkt, muss gerade »vor dem Hintergrund der gravierenden Strukturdifferenzen zwischen den unterschiedlichen sozialen Feldern [...] die Annahme, dass diese sich in eine stabile und kohärente Habitusformation integrieren lassen, [...] höchst zweifelhaft erscheinen.«<sup>228</sup>

Zudem tendiert Bourdieu auch in Bezug auf die Dynamiken innerhalb von Feldern zur Annahme von Homogenität. Obwohl er einerseits betont, dass jedes Feld durch eigene Logiken – Modi der Kapitalakkumulation und -konversion, verfolgte Strategien – gekennzeichnet ist, fokussiert er gleichzeitig in allen Feldern ähnliche soziale Mechanismen und scheint damit die Geltung feldübergreifender universaler Gesetze unterstellen zu wollen. So reduziert Bourdieu beispielsweise die Komplexität der grundsätzlichen Dynamik innerhalb eines Feldes vorschnell auf das Grundmodell eines doppelten Kampfes zwischen den Neuanrückenden im Feld und den Etablierten einerseits sowie eines Kampfes um Anerkennung unter den Neuanrückenden andererseits,

224 Vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 37 sowie Rehbein 2006: 110.

225 Vgl. Blasius/Winkler 1989: 73.

226 Vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 124 ff. und 135 sowie Rehbein 2006: 108 f.

227 Vgl. Swartz 1997: 128 f. und Couldry 2004: 171.

228 Ebrecht 2002: 236.

die sich in Orthodoxe und Häretiker einteilen lassen. Dieses Schema sozialer Dynamik, das verallgemeinert für alle Felder gelten soll, findet sich etwa in Bourdieus bedeutenden Analysen sowohl des wissenschaftlichen als auch des literarischen Feldes.<sup>229</sup>

Boike Rehbein moniert darüber hinaus, dass bei Bourdieu »das Verhältnis zwischen Institution, Organisation und Feld, ebenso wie das Verhältnis zwischen Feldern als Kampffeldern und Bereichen von Gesellschaft, die nicht wie ein Kampf funktionieren (wie einige Typen von Freundschaft, Spiel, Kommunikation)«<sup>230</sup> unklar bleiben. Nicht nur die umfassende Dynamik der Kämpfe im Feld, sondern auch andere Formen sozialer Organisation werden demnach systematisch ausgeblendet. Daher hat Bernard Lahire bereits kritisch gefragt, ob nicht die Strukturen und Logiken in den unterschiedlichen Feldern so different sind, dass diese letztlich gar nicht in einer gemeinsamen Kategorie »Feld« aufgehen können, sondern die Pluralität des Sozialen hier auch begrifflich hervorgehoben werden müsste.<sup>231</sup>

Würden all diese Aspekte sozialer Dynamik, die Bourdieu in seinen Analysen bewusst vernachlässigt, in die grundlegende Perspektive auf soziale Differenzierung einbezogen, würde das gesamte Modell des Sozialen seine Tendenz zur Betonung der Statik verlieren. In Bourdieus Konzeption dagegen, ausgehend von der Annahme eines Koinzidenzverhältnisses von Habitus und Feld, verstärken die homogenisierenden Tendenzen bezüglich des Feldes auch den homogenen Anschein des Habitus, wodurch jegliche Abweichung von einem Verhältnis des Einklangs zwischen objektiven Strukturen des Feldes und inkorporierten Strukturen in der Analyse systematisch ausgeblendet wird. In der Konsequenz wird die analytische Leistung der Kategorien grundsätzlich fraglich. Schließlich bestätigt sogar Bourdieu selbst, dass man im Regelfall »durchaus sagen [kann], daß der Effekt des Habitus und der Effekt des Feldes in gewisser Weise redundant sind.«<sup>232</sup> Wenn dies tatsächlich so ist, verlieren jedoch die relationalen analytischen Kategorien »Habitus« und »Feld« einen Großteil ihres heuristischen Wertes.

229 Vgl. Bourdieu 1988 und Bourdieu 1999.

230 Rehbein 2006: 110. Rehbein zieht hier auch den Schluss, dass Bourdieu diese Fragen vernachlässigt hat, weil er sich mit seiner Arbeit auf die Analyse sozialer Ungleichheit konzentrieren wollte.

231 Vgl. Lahire 1998 und Lahire 1999b.

232 Bourdieu/Wacquant 1996: 163.



## 2.14 Von Homogenität zu Heterogenität

Mit der Reduktion des analytischen Potentials seiner Kategorien sowie mit der empirischen Fokussierung auf Kohärenz und Homogenität, die in den vorangegangenen Abschnitten ausführlich beschrieben worden sind, befinden sich Elemente von Bourdieus Theorie in einem Spannungsverhältnis mit dem Ausgangspunkt seiner sozialtheoretischen Perspektive, die ausdrücklich die offene Logik der Praxis gegenüber einer strukturalistischen Konstruktion von geschlossenen kulturellen Systemen anerkennen wollte. Bourdieus Interesse an empirischen Belegen für die Mechanismen der Reproduktion sozialer Ungleichheit tritt somit in Konkurrenz zu dem Interesse, dem Eigensinn der menschlichen Praxis in theoretischer und empirischer Hinsicht gerecht zu werden. Die Existenz eines Antagonismus zwischen der praxeologischen Perspektive und deterministischen, reproduktiven Tendenzen innerhalb von Bourdieus Soziologie ist in der Kritik bereits vereinzelt angesprochen worden.<sup>233</sup> Diese Erkenntnis stützt auch die eingangs zitierte Aufforderung, die praxeologische Dimension von Bourdieus Ansatz stärker herauszustellen. Darüber hinaus ist für eine Revision der Theorie Bourdieus bereits die stärkere Berücksichtigung der Widersprüchlichkeit von Praxis und die verstärkte Erforschung von Konstellationen der Nicht-Angepasstheit von Habitus und Feld vorgeschlagen worden.<sup>234</sup> In diesem Zuge ließe sich auch Heterogenität innerhalb des Habitus, etwa in Form eines in unterschiedliche Ebenen stratifizierten Habitus, in die soziologische Betrachtung einbeziehen.<sup>235</sup> Mit dem bereits diskutierten Ansatz aus *Culture, Class, Distinction* hat die Forschungsgruppe um Tony Bennett einen Vorschlag vorgelegt, wie Bourdieus Kategorien »Habitus« und »kulturelles Kapital« weiter verwendet und konzeptionell verändert werden können, um die Heterogenität des Sozialen besser erfassen zu können.

Der am besten ausgearbeitete Entwurf einer Soziologie, die ausgehend von Bourdieus Kategorien stärker auf Pluralität fixiert ist, stammt

233 Vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005: 249. Auch Jean-Claude Passeron und Claude Grignon (1989) sahen bereits früh ein Spannungsverhältnis zwischen Bourdieus Interesse an der Erklärung der Reproduktion von Machtstrukturen und seiner Anerkennung einer genuinen Logik der Praxis.

234 Vgl. Collins 1993: 134 und Hörning 2001: 169. An anderer Stelle habe ich ausgeführt, wie ausgehend von einer poststrukturalistischen Re-Lektüre von Bourdieus Theorie sein Ansatz verstärkt für die Widersprüchlichkeit und Dynamik der Praxis geöffnet werden kann, vgl. Schäfer 2011.

235 Vgl. Brubaker 1993: 223 f. und 226 f.

von Bernard Lahire. In seinem Vorschlag einer Individualisierung der Soziologie plädiert Lahire dafür, jenseits der Kohärenz des Habitusbegriffs die Pluralität von Dispositionen, verstanden als multiple inkorporierte Gewohnheiten, zu analysieren.<sup>236</sup> In dieser »sociology at the level of the individual«<sup>237</sup> werden Widersprüchlichkeit und Heterogenität als fundamental anerkannt und »variations between and within individuals«<sup>238</sup> berücksichtigt. Die Soziologie des »pluralen Akteurs« unterscheidet dabei stärker und schwächer ausgeprägte Dispositionen, die zudem von differenter Stabilität gekennzeichnet sind.<sup>239</sup> Eine in der Soziologie allgemein übliche Fokussierung auf Homogenität erklärt Lahire mit einem ausgeprägten Interesse an der Darstellung klar abgrenzbarer Einheiten: »When sociologists are reluctant to distinguish between strong and weak dispositions, this is because they prefer to give clear-cut pictures of the cultures and the symbolic universes they describe rather than ›mitigated‹, ›average‹ or ›half-tone‹ situations.«<sup>240</sup> Ausgehend von dieser Charakterisierung eines in der Soziologie üblichen *bias* sowie von dem Versuch, die Tendenz zur Konstruktion von Homogenität und Kohärenz zu überwinden, trifft sich Lahires Soziologie mit einer poststrukturalistischen Kritik an der Unterstellung einer Geschlossenheit kultureller Systeme. In seiner korrespondierenden Studie kultureller Präferenzen, die intra-individuelle Variationen gegenüber Differenzen zwischen Klassen stärker berücksichtigt und anstelle von »Lebensstilen« dissonante kulturelle »Profile« herausarbeitet, hat Lahire diese Perspektive empirisch umgesetzt und bestätigt.<sup>241</sup> Lahires Plädoyer für die Anerkennung der inneren Pluralität von Individuen führt jedoch auch zu einer psychologischen Soziologie<sup>242</sup> und zu einer stärker biographisch orientierten Forschung,<sup>243</sup> die wiederum mit spezifischen Problemen behaftet sind.<sup>244</sup> Nichtsdestotrotz erweist sich Bourdieus Ansatz als fruchtbar für theoretische und empirische Anschlüsse, die das Habituskonzept aufgreifen und kritisch reformuliert weiter verwenden. Während also bereits an der Revision von Bourdieus Theorie der Praxis gearbeitet wird, sollen nun abschließend die kritische Diskussion zusammengefasst und die heuristischen Besonderheiten von Bourdieus Theoriearchitektur aus praxeologischer Perspektive bewertet

236 Vgl. Lahire 1998, Lahire 2000 und Lahire 2003.

237 Lahire 2003: 332; Hervorh. getilgt.

238 Lahire 2003: 351.

239 Vgl. Lahire 2003: 339.

240 Lahire 2003: 340.

241 Vgl. Lahire 2004 und Lahire 2011.

242 Vgl. Lahire 1999c.

243 Vgl. Lahire 2002.

244 Zur Kritik an Lahires Ansatz vgl. Peter 2004.

werden. Dabei werden auch einige weitere Vorschläge zur stärkeren Berücksichtigung von Heterogenität formuliert.

### 2.15 Zwischenfazit

Das Zentrum der Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Theorie der Praxis bildete die Frage nach den dynamischen und den statischen Aspekten seines Ansatzes. Bourdieu vertritt eine Perspektive auf soziale Praxis, die im Rekurs auf Ludwig Wittgensteins Philosophie des Regelfolgens eine Orientierung der Sozialtheorie am Konzept autonomer Regeln zurückweist (Kap. 2.1). Er grenzt sich von subjektivistischen und objektivistischen Positionen ab und entwickelt aus deren Kritik zwei fundamentale Einsichten, die für das Verständnis seines Ansatzes bedeutsam sind. Zum einen wendet er sich gegen den Gedanken absoluter Freiheit und spricht stattdessen von der bedingten oder relativen Freiheit sozialer Akteure. Diese Zurückweisung voluntaristischer Standpunkte entspringt einer tiefen Verwunderung darüber, dass sich herrschende Ungleichheitsverhältnisse erhalten und von den Akteuren weitgehend akzeptiert werden (Kap. 2.2.1). Zum anderen will er Subjekte nicht als »Epiphänomene« der Struktur begreifen – womit er den Strukturalismus attackiert – sondern als »leibhaftige Akteure« in seine Theorie einbeziehen (Kap. 2.2.2). Dazu führt Bourdieu den Habitusbegriff ein, mit dem die Praxeologie in der Lage ist, die körperliche wie die zeitliche Dimension des Sozialen zu berücksichtigen. Mit dem Habitus stehen inkorporierte Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata im Zentrum der Theorie, die situativ angemessene Praktiken generieren. Dabei löst die praxeologische Perspektive die Dichotomie von Individuum und Gesellschaft auf, insofern individuelle Dispositionen als immer schon kollektiv angeeignet verstanden werden und Individualität als Effekt übersubjektiv geteilter Schemata begriffen wird (Kap. 2.3). In der körperlichen und zeitlichen Dimension wird der Habitus von Bourdieu als Kategorie zwischen Wandel und Beharrung entwickelt. So erscheint der Körper als grundsätzlich sozial gestaltbar und unabgeschlossen veränderbar, seine Transformationsfähigkeit wird jedoch von einer Widerständigkeit eingeschränkt, die selbst körperlich begründet ist. Die inkorporierten Schemata erweisen sich als relativ dauerhaft, da sie durch komplexe und langwierige Lernprozesse in nicht-bewusste Bereiche des Denkens und Handelns eingegangen sind. Bourdieu bezeichnet die Trägheit und Beharrungskraft des Körpers als »Hysteresis« (Kap. 2.4). Zudem bilden in der Vergangenheit angeeignete Schemata die Grundlage für gegenwärtige Wahrnehmungen und Klassifikationen, sodass auch in dieser Hinsicht Veränderungen nicht radikal möglich sind, da sie sich stets vor dem Hintergrund bereits inkorporierter Dispo-

sitionen vollziehen (Kap. 2.5). Habitusbildung wird bei Bourdieu zwar als unabgeschlossen gedacht, allerdings hat er Habitus nicht empirisch in ihrem Werden analysiert. Insgesamt erweist sich der Habitus jedoch als eine ambivalente theoretische Kategorie, mit der potentiell sowohl die Stabilität als auch die Instabilität der Praxis erfasst werden kann.

Bourdieu's Soziologie zielt darauf, die genuine »Logik der Praxis« theoretisch berücksichtigen zu können. In seiner Kritik an strukturalistischen Konzeptionen von geschlossenen kulturellen Systemen plädiert Bourdieu radikal dafür, die Instabilität der Praxis anzuerkennen und ihre kontingenten, lokalen, hybriden und dynamischen Aspekte zu beachten (Kap. 2.6). In der Ausgestaltung seiner Theoriearchitektur, insbesondere in der spezifischen Konzeption des Koinzidenzverhältnisses zwischen Habitus und Feld, führt Bourdieu jedoch einen deterministischen Kreislauf ein, demzufolge die objektiven Strukturen des Feldes und die inkorporierten Schemata des Habitus einander stets reproduzieren. Im Regelfall, so Bourdieu, stellt sich das Koinzidenzverhältnis zwischen Habitus und Feld von selbst her, sodass inkorporierte und objektive Strukturen sich stets im Einklang befinden. Auf diese Weise werden die Grenzen des Habitus mit den Grenzen seiner Erzeugung, also den Bedingungen seiner Herausbildung identifiziert und die Konstanz der Praxis in der Zeit unterstellt. Dieser Aspekt von Bourdieus Theorie betont die Stabilität der Praxis und die Statik des Sozialen. Allerdings zeigt sich, dass auch das »Hysteresis«-Konzept als ambivalente Kategorie verstanden werden kann, da die Widerständigkeit inkorporierter Schemata, die nicht an eine gegebene Situation angepasst sind, das Scheitern und Misslingen von Handlungen auslösen kann (Kap. 2.9).

Die Statik von Bourdieus Theorie ist bereits vielfach in die Kritik geraten. Zunächst mag dafür die Kategorie des Habitus selbst verantwortlich scheinen, die in der Bourdieu-Rezeption als »mechanistisch«, »objektivistisch«, »deterministisch« oder »reduktionistisch« bezeichnet worden ist. Allerdings ist es ein Fehler, das Konzept isoliert zu betrachten und die Probleme von Bourdieus Perspektive ausschließlich auf den Habitus zurückzuführen, wie exemplarisch an der Position von Anthony King demonstriert worden ist (Kap. 2.10). Stattdessen ist vorgeschlagen worden, das Spannungsverhältnis innerhalb von Bourdieus Theorie umfassend zu beleuchten, indem sowohl Textstellen untersucht wurden, in denen Bourdieu eine dynamischere Lesart seiner Konzepte nahe legt, als auch die empirischen Referenzfälle einbezogen wurden, die Bourdieu als exemplarisch erachtet. Auf diese Weise konnten Widersprüche innerhalb seines Ansatzes im Detail herausgearbeitet werden (Kap. 2.11).

Bourdieu beteuert zunächst grundsätzlich, dass durchaus Missverhältnisse zwischen Habitus und sozialer Welt bestehen können. Zwar nennt er entsprechende Beispiele, beschränkt sich dabei jedoch auf ei-

nige wenige historische Konstellationen und große, als homogen konstruierte soziale Einheiten. Er bezieht sich zum einen auf die Konstellation im kolonialen Algerien, die er als junger Ethnologe untersucht hat. Hier hat er herausgearbeitet, wie die algerische Bevölkerung sich in einem Konflikt zwischen traditionellen, vorkapitalistischen Logiken der Ökonomie und dem Wirtschaftssystem der französischen Kolonialherrschaft befand. Bourdieu beschreibt dies als eine innere Gespaltenheit, die doppelte Handlungs- und Rechtfertigungslogiken erzeugt. Später stellt er diese Konstellation als einen »gespaltenen Habitus« dar. Zum anderen erörtert er den Mechanismus des »sozialen Alterns«, den er in *Elend der Welt* exemplarisch an Interviewaussagen von Gewerkschaftern herausgearbeitet hat. Deren Habitus erweist sich aufgrund seiner Trägheit nicht an post-industrielle und neoliberale Entwicklungen in der Ökonomie angepasst.

Es scheinen also in Bourdieus Perspektive erstens kaum Ausnahmen zu existieren, in denen ein Akteur nicht immer schon an die soziale Welt angepasst ist. Zweitens bezieht sich Bourdieu mit diesen Ausnahmen auf historische Konstellationen und argumentiert damit auf einer Ebene, die von einer situativen Betrachtung alltäglicher Missverhältnisse abstrahiert. Drittens kann der Habitus im äußersten, auf historische Ausnahmen beschränkten Fall als »gespaltenen Habitus« gedacht werden, als eine widerstreitende Kombination von zwei Einheiten, die in sich wiederum als homogen begriffen werden. Bourdieu vertritt somit eine Homogenitätsperspektive auf das Soziale und vernachlässigt es, alltägliche Situationen zu analysieren, in denen Habitus und soziale Welt nicht aufeinander abgestimmt sind. Dass Bourdieu in dieser Tendenz selbst einen Widerspruch zur instabilen Logik der Praxis gesehen hat, lässt sich an einer unscheinbaren Formulierung aufzeigen: Bourdieu bezeichnet das Koinzidenzverhältnis zwischen Habitus und Feld systematisch mit einem Oxymoron als »häufigsten Sonderfall«, um auf diese Weise gleichzeitig die Dynamik von Praxis theoretisch anerkennen und trotzdem von einer statischen Reproduktion als Regelfall ausgehen zu können (Kap. 2.11).

Die Tendenz zur Betonung der Statik prägt auch Bourdieus empirische Analysen, die ebenfalls die Kohärenz des Sozialen fokussieren, indem sie auf die Konstruktion homogener Einheiten zielen. Am Beispiel seiner Studie *Die feinen Unterschiede* ist dabei herausgearbeitet worden, dass Bourdieus Aufweis von Homogenität einer systematischen analytischen Entscheidung entspringt (Kap. 2.12). Ebenso unterstützt seine Ausgestaltung des Feldkonzepts die Tendenz zur Fixierung auf Homogenität und statische Reproduktion und setzt diese fort (Kap. 2.13). Zwar geht Bourdieu von dynamischen Machtverhältnissen innerhalb der Felder aus und versteht diese als Konfliktfelder, in denen um die Bewahrung oder Veränderung dieser Verhältnisse gekämpft wird. Insofern ist seine

Perspektive zunächst alles andere als statisch angelegt. Die Komplexität dieser grundsätzlichen Dynamik reduziert Bourdieu jedoch vorschnell auf zwei Dimensionen: einerseits Auseinandersetzungen zwischen Neuankömmlingen im Feld und Etablierten sowie andererseits Kämpfe um Anerkennung innerhalb der Gruppe der Neuankömmlinge, die er als Konfrontationen zwischen Orthodoxen und Häretikern begreift. Ähnlich wie beim »gespaltenen Habitus« erschöpft sich also Bourdieus Perspektive auf soziale Dynamik in der Konzeption einer dichotomen Opposition. Die beiden ineinander geschachtelten Binaritäten beruhen wiederum auf der Konstruktion in sich homogener und klar differenzierbarer Akteursgruppen.

Die Ursache der Überbewertung der Statik des Sozialen bei Bourdieu liegt also in seinem Fokus auf Kohärenz und Homogenität begründet, der wiederum aus seinem Interesse an den Mechanismen der Reproduktion sozialer Ungleichheit folgt. Die fundamentale Anerkennung der Instabilität von Praxis, die er seiner Sozialtheorie mit der »Logik der Praxis« zugrunde legen wollte, hat Bourdieu somit weder in der Anlage seiner theoretischen Konzepte noch in seinen empirischen Studien eingelöst.

Da Bourdieus Praxeologie, wie eingangs erwähnt, einen spezifischen Ansatz einer Theorie sozialer Praxis und nicht das Modell für die gesamte Theoriefamilie bildet, kann in Bezug auf seine Position – ebenso wie in Bezug auf jede andere – gefragt werden, welche Aspekte davon in welcher Hinsicht fruchtbar für praxeologische Forschungsperspektiven erscheinen. Praxeologische Analysen sind also nicht daran gebunden, die Architektur von Bourdieus Theorie der Praxis unkritisch zu übernehmen, sondern können spezifische Anschlüsse suchen. Dabei ist jedoch die Relationalität von Bourdieus Kategorien einzubeziehen, sodass diese auch nicht bruchlos von einander gelöst und isoliert aufgegriffen werden können. Selektive Anschlüsse müssten daher je spezifisch erarbeitet und begründet werden. Wie ist das analytische Potential von Bourdieus Theorie zu bewerten? Welche Implikationen haben die einzelnen Elemente für eine praxeologische Heuristik? Zunächst gebührt Bourdieu als zentraler Figur der praxeologischen Debatte das Verdienst, nicht nur die Praxistheorie in die Soziologie eingeführt, sondern auch ihren Ort innerhalb der Sozialtheorie bestimmt zu haben, indem er sie gleichermaßen von subjektivistischen wie objektivistischen Positionen abgegrenzt hat. Dabei steht Bourdieus Ansatz für einige fundamentale Einsichten, die im Brennpunkt der praxeologischen Theoriebildung liegen. Diese betreffen die Überwindung einer Reihe von etablierten (sozial-)wissenschaftlichen Dichotomien, die Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sowie die körperliche und die zeitliche Dimension der Praxis.

Die umfassenden Probleme seiner Version von Praxistheorie sind jedoch benannt worden. In der Theoriearchitektur Bourdieus (ausgehend von der Unterstellung der Homogenität des Habitus sowie der damit verbundenen Hypothese eines statischen Koinzidenzverhältnisses von Habitus und Feld) tendiert der Habitusbegriff dazu, eine deterministische Kategorie zu bilden, die ausschließlich die gleichförmige Reproduktion des Sozialen erfassen kann. In dieser Konzeption wird der Begriff zu einer theoretischen Leerstelle, die von sozialen Strukturen ungebrochen durchlaufen wird und diese reproduziert, ohne sie dabei zu verschieben. Bourdieu vertritt damit eine statische Konzeption der Wiederholung von Praktiken, mit der soziale Reproduktion auf einen deterministischen Mechanismus verkürzt wird. Darüber hinaus erscheint es problematisch, dass Bourdieu mit seiner Theorie grundsätzlich von situativen Betrachtungen und kontextuellen Argumentationen abstrahiert. Die Bedeutung konkreter situativer Konstellationen lässt Bourdieu dabei vollkommen im Habitusbegriff aufgehen, der – aufgrund der Hypothese der Koinzidenz – keinen außergewöhnlichen Situationen ausgesetzt zu sein scheint, da er so konzipiert wird, dass er immer schon an jede mögliche Situation angepasst ist. Bourdieus Theoriearchitektur hat damit entscheidende Nachteile für praxeologische Forschungen, die neben der Stabilität des Sozialen auch dessen Instabilität erfassen und die Wiederholung auch als dynamische, verschiebende Kategorie begreifen wollen.

Das Koinzidenzverhältnis wird bei Bourdieu allerdings nur zu einem Mechanismus statischer Wiederholung von Praxis, weil Habitus und Feld als homogen verstanden und empirisch konstruiert werden. Dabei erscheint Bourdieus Fokus vor dem Hintergrund der hier geführten Auseinandersetzung insofern kontingent, als die Kohärenz und Homogenität seiner analytischen Kategorien in diesen selbst nicht notwendig angelegt ist. Begreift man abweichend von Bourdieus Perspektive weder die Strukturen des Habitus noch die des Feldes als homogen, dann lassen sich mit den Konzepten *sowohl* die Stabilität als auch die Instabilität der Praxis erfassen. Eine Reihe von neuen analytischen Möglichkeiten ließe sich eröffnen, wenn anstatt der Kohärenz der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata des Habitus deren Heterogenität zugrunde gelegt wird. Dies erscheint, gerade wenn man den Bezug des Habitus zu ausdifferenzierten sozialen Feldern einbezieht, nicht nur legitim, sondern geradezu innerhalb von Bourdieus theoretischer Perspektive selbst vorgezeichnet. So legt die Differenzierung der modernen Gesellschaft und die Existenz verschiedener sozialer Felder und Subfelder gerade die Existenz einander überschneidender, miteinander konkurrierender Schemata innerhalb des Habitus nahe. Wenn in verschiedenen Feldern unterschiedliche Logiken der Wahrnehmung und des Handelns herrschen, so folgt daraus, dass sich in den Habitus der Akteure teilweise



konfligierende Sinnmuster überlagern und durchkreuzen. Die vielfache Ausdifferenzierung der Felder in Subfelder, von der Bourdieu selbst in seinen Analysen ausgeht, würde ihr Übriges zur Potenzierung dieses Effekts beitragen, wenn sie systematisch einbezogen würde. So können etwa in Bezug auf den Feldbegriff aus praxeologischer Perspektive spezifische Fragen formuliert werden: Inwiefern ist davon auszugehen, dass ein Akteur sich gleichzeitig in verschiedenen Feldern bewegt und welchen Effekt hat dies auf den Habitus? Sind Praktiken feldspezifisch oder gibt es auch Praktiken, die feldübergreifend existieren? Wie wirkt sich das Überschreiten von Feldgrenzen auf Praktiken aus, zieht es Veränderungen, Verschiebungen nach sich? Und über Bourdieus Schematisierung der Kräfteverhältnisse hinaus könnte, wenn die Felder heterogener konstruiert werden als dies bei Bourdieu geschieht, auch die Pluralität von Kämpfen detaillierter analysiert werden. Auf diese Weise ließe sich die Dynamik des Sozialen umfassender entfalten.

Eine Verschiebung von Bourdieus Kategorien scheint dabei gerade vor dem Hintergrund nötig, dass sie sich analytisch als sehr leistungsfähig erweisen. In seiner Fokussierung und Verknüpfung der körperlichen und zeitlichen Aspekte des Sozialen lassen sich mit dem Habituskonzept verschiedene relevante Fragen verfolgen. So kann mit dem Konzept untersucht werden, wie Praktiken körperlich angeeignet werden und aufgrund der Trägheit des Körpers eine relative Stabilität erhalten. Die Praxistheorie hat stets einzubeziehen, dass die Vergangenheit eines Akteurs im aktuellen Handeln gegenwärtig ist und auch diejenigen Strategien bestimmt, die auf die Zukunft gerichtet sind. Außerdem lässt sich von der Kategorie des Habitus ausgehend fragen, welche Dauer die inkorporierten Schemata haben, wie lange sie erlernt werden müssen, inwiefern sie verlernt oder vergessen werden können und wie sie sich im Zeitverlauf verändern. Obwohl Bourdieu den Habitus nicht als eine werdende Formation analysiert hat, geht er doch bei dessen Herausbildung von einem ständigen Prozess aus, der analytisch genauer fokussiert werden könnte. Welche Schemata des Habitus lassen sich wie schnell und auf welche Weise verändern? Müssen leichter und schwerer wandelbare Aspekte des Habitus unterschieden werden? Welchen Effekt hat die Veränderung einzelner Schemata auf die Struktur des gesamten Habitus? Diese Fragen wurden bislang noch zu wenig beleuchtet. Für empirische Perspektiven wie diese bildet der Habitus eine analytisch fruchtbare Kategorie, so lange sie nicht auf Kohärenz und Homogenität fixiert und zu einem »vereinheitlichenden Prinzip« übermodelliert wird.

Ein weiterer spezifischer Vorzug des Habituskonzepts ist, dass mit ihm Gruppen von Akteuren differenziert werden können, die durch geteilte kulturelle Schemata charakterisiert sind. Ausgehend vom Habitusbegriff lässt sich eine Anzahl von Akteuren zusammenfassen, die Gemeinsamkeiten in der Regelmäßigkeit ihrer Wahrnehmung, ihren



Auffassungen und/oder ihren Handlungen aufweisen. Ob dabei Klassen- und Geschlechtsunterschiede, kulturelle oder ethnische Differenzen empirisch beleuchtet und inwiefern diese Dimensionen intersektional miteinander verbunden werden, hängt von dem jeweiligen Erkenntnisinteresse und der Forschungsfrage ab. Dabei mögen Schematisierungen für bestimmte Zwecke durchaus heuristisch fruchtbar sein, aus praxeologischer Perspektive sind jedoch stets zwei Aspekte im Blick zu behalten. Zum einen ist zu beachten, dass je nach Grad der Schematisierung auch die umfängliche Komplexität und Dynamik der Praxis entsprechend analytisch reduziert wird. Zum anderen ist die Einteilung in statistische Indikatoren stets als eine kontingente *Setzung* zu verstehen, die andere Perspektiven ausschließt und daher möglicherweise andere entscheidende Ausschnitte des Sozialen nicht erfassen kann.

Neben den eng mit dem Habitus verbundenen Aspekten können weitere charakteristische Elemente der Bourdieuschen Theorie wertvolle Impulse für die praxeologische Theoriebildung liefern. Eine Besonderheit von Bourdieus Perspektive ist die Erkenntnis, dass Praktiken allgemein symbolische Werte besitzen und dass bestimmte Handlungen oder Kompetenzen statistisch ungleich verteilt sind. Die Ausführung bestimmter Praktiken kann daher mit symbolischen oder auch materiellen Profiten verbunden sein. In diesem Zusammenhang muss weder der Kapitalbegriff übernommen noch Distinktion als fundamentaler Mechanismus des Sozialen zugrunde gelegt werden. Auch wenn die Geltung einer Profitudimension für *alle* Praktiken bezweifelt werden kann und vor einer materialistischen oder utilitaristischen Reduktion der Praxistheorie gewarnt werden muss, bleibt die generelle Erkenntnis des symbolischen Werts von Praktiken ein genuiner Beitrag Bourdieus für praxeologische Forschungen.

Aufgrund dieser Reihe von Vorzügen erscheint es lohnenswert, weiter mit Bourdieus Kategorien zu arbeiten und dabei über seine eigene Perspektive hinauszugehen. Für praxeologische Anschlüsse an Bourdieu ist damit ein weites Feld möglicher Auseinandersetzungen mit und Reformulierungen von Bourdieus Begrifflichkeiten gegeben, die in den hier verfolgten Überlegungen nur ansatzweise eröffnet werden konnten. Bourdieus selbstgewählter Fokus auf die statischen Aspekte des Sozialen liegt dabei nicht isoliert in einzelnen analytischen Kategorien und insbesondere nicht in der ihnen zugrundeliegenden Anerkennung der »Logik der Praxis« begründet, sondern ist auf die spezifische Architektur seiner Theorie sowie auf Bourdieus Interessenschwerpunkt zurückzuführen, die vielmehr selbst eine Verschiebung durchlaufen könnten, wofür einzelne Autorinnen und Autoren bereits kritische Revisionen vorgeschlagen haben.

### 3. Michel Foucault: Die historische Transformation von Praktiken

Michel Foucaults Denken ist ein Denken der Bewegung, eine intellektuelle Arbeit, die historische Transformationen verfolgt und dabei selbst beweglich bleibt. Daher lässt es sich weniger noch als andere Ansätze auf einen Korpus von Begriffen und auf einen Kern von Thesen reduzieren. Anders als bei Pierre Bourdieu, der seine Theorie der Praxis kontinuierlich ausgearbeitet hat, finden sich bei Foucault in unterschiedlichen Abschnitten jeweils neue Konzeptualisierungen. Bekanntlich werden seine Arbeiten grob in drei »Phasen« unterteilt, die zum Teil auf Foucaults eigene Differenzierung zurückgehen: die Archäologie, die Genealogie und das Spätwerk. Während zu Beginn der Foucault-Rezeption die Übergänge zwischen den einzelnen Phasen vornehmlich als Brüche wahrgenommen wurden (nicht selten begleitet von tief greifenden Irritationen und Erstaunen über Foucaults »Wenden«), wird seit einiger Zeit eher die Kontinuität seiner Arbeiten hervorgehoben.<sup>1</sup>

In dieser Studie wird die These vertreten, dass für diese Kontinuität der Praxisbegriff von eminenter Bedeutung ist, der in theoretischer wie methodologischer Hinsicht eine zentrale Stellung einnimmt. Ob Foucault Wissensordnungen als »diskursive Praxis« versteht, ob er von »nichtdiskursiven Praktiken« spricht oder mit den »Technologien des Selbst« konkrete Formen der ethischen Selbstgestaltung in ihrer historischen Transformation verfolgt – ein Fokus auf Praktiken zieht sich durch Foucaults Arbeiten. Dennoch gibt es divergierende Bewertungen, was Foucaults Einordnung als Praxistheoretiker betrifft. Dies ist insbesondere darauf zurückzuführen, dass er in seinen verschiedenen Phasen den Praxisbegriff in unterschiedlicher Weise gebraucht hat,<sup>2</sup> aber auch darauf, dass in der Bewertung Foucaults unterschiedliche Kriterien zur Definition von Praxistheorie angesetzt werden.

1 Vgl. zur Kritik an frühen Rezeptionen, in denen die Brüche in Foucaults Arbeiten akzentuiert worden sind, Lemke 1997: 295–297. Hubert Dreyfus und Paul Rabinow (1994) haben bereits früh auf die enge Verbindung zwischen Foucaults »Phasen« hingewiesen.

2 Zudem hat Foucault seine theoretischen Konzepte in Abhängigkeit von dem jeweils untersuchten historischen Material und somit auch in Bezug auf unterschiedliche historische Epochen entwickelt. Dies stellt die Arbeit mit Foucaults Begriffen vor zusätzliche Herausforderungen, da stets die Adäquatheit der Konzepte für die Analyse spezifischer Phänomene reflektiert werden muss. So taucht der Begriff »Diskurs« in den späten Arbeiten zur griechischen Antike nicht mehr auf, da es sich hier um vollkommen andere Wissensformen handelt.

Sherry Ortner verweist in ihrem wegweisenden Text zur Konstitution des Feldes der Praxistheorie in einer Fußnote auf die praxeologische Perspektive Foucaults, ohne ihm jedoch eine ausführliche Diskussion zu widmen, und datiert die praxeologische Relevanz seiner Arbeiten auf das Erscheinen von *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*.<sup>3</sup> Andreas Reckwitz vertritt in *Transformation der Kulturtheorien* eine sehr eingeschränkte Zuordnung und bezeichnet ausdrücklich erst das Spätwerk Foucaults als praxistheoretisch.<sup>4</sup> Für Reckwitz bilden ausschließlich die späten Arbeiten zu den Technologien des Selbst eine praxeologische Form der Wissensanalyse, deren Konzeption er mit Foucaults Archäologie kontrastiert, die Reckwitz zufolge textualistisch geprägt ist. Dagegen setzen etwa Theodore R. Schatzki und Joseph Rouse in der Bewertung der praxeologischen Relevanz Foucaults deutlich früher an.<sup>5</sup> Rouse bezieht dabei explizit auch Foucaults Perspektive auf die diskursive Dimension sozialer Praxis ein. Die Gründe für diese divergierenden Einschätzungen sollten im Verlauf der folgenden Diskussion deutlich werden. Dabei wird es nicht darum gehen, den genauen Zeitpunkt anzugeben, ab dem Foucault als Praxistheoretiker bezeichnet werden kann. Vielmehr soll das heuristische Potential von Foucaults Arbeiten für praxeologische Analysen umfassend herausgearbeitet werden.

Die vorliegende Studie beginnt mit der Untersuchung der Entwicklung von Foucaults Praxisverständnis bei der *Archäologie des Wissens*, die neben einer theoretisch verdichteten Diskussion zentraler Analysekategorien gleichzeitig das Ende seiner archäologischen Phase markiert.<sup>6</sup> Da

3 Vgl. Ortner 1984: 157 Fn. 18.

4 Vgl. Reckwitz 2000: 293–308. Reckwitz stellt in *Transformation der Kulturtheorien* die archäologische Phase Foucaults dem Spätwerk gegenüber und blendet dabei die Genealogie aus, vgl. dazu Reckwitz 2000: 265 Fn. 123. In einem späteren Text weist Reckwitz dagegen auf die enge Beziehung zwischen diskursiver und nichtdiskursiver Praxis hin und schlägt eine Verbindung der beiden Konzepte in analytischer Hinsicht vor, allerdings ohne sich dabei ausdrücklich auf Foucaults *Archäologie des Wissens* zu beziehen und deren praxeologische Elemente zu diskutieren, vgl. Reckwitz 2008d.

5 Vgl. Schatzki 1996 und Rouse 2007: 663.

6 *Archäologie des Wissens* erscheint 1969, drei Jahre nach *Die Ordnung der Dinge*. Dieses Buch trägt, wie die medizinhistorische Untersuchung *Die Geburt der Klinik* (frz. 1963), bereits den Begriff »Archäologie« im Untertitel. Gemeinsam mit *Wahnsinn und Gesellschaft*, einer Studie über historische Verhältnisse von Vernunft und Wahnsinn, mit der Foucault 1961 bekannt wurde, bilden sie die Gruppe der frühen, »archäologischen« Arbeiten Foucaults. Die *Archäologie des Wissens* ist eine methodologische Grundlegung, keine historische Studie, aber Foucault hat darin nicht die

Foucault seine historische Wissensanalyse ausgehend von dem Begriff der »diskursiven Praxis« entfaltet, gilt es hier nach der theoretischen Ausgestaltung des Praxisbegriffs zu fragen. Darüber hinaus wird das Problem diskutiert, inwiefern die *Archäologie des Wissens* historische und soziale Transformationen erfassen kann, das Foucault selbst beschäftigt hat. Es werden diejenigen Aspekte in der theoretischen Anlage der Archäologie herausgearbeitet, die ihre Tendenz zur Statik hervorrufen. Im zweiten Teil des Kapitels stehen die Ausführungen Foucaults zu Macht und zu der Verbindung zwischen Macht und Wissen sowie die Analyse der Körperlichkeit des Sozialen im Zentrum. Es werden zunächst der Begriff der Genealogie sowie das produktive Machtkonzept Foucaults erläutert, um dann darauf einzugehen, wie Foucault eine dynamische Konzeption des Wissens einführt, mit der er sich endgültig von der statischen Tendenz der archäologischen Wissensanalyse löst. Mit der Ausarbeitung des Machtkonzepts öffnet Foucault seine Perspektive für die Dynamik und Instabilität kultureller Ordnungen und sozialer Praktiken. Durch die Anerkennung der Umkehrbarkeit von Kräfteverhältnissen, die einen wesentlichen Aspekt der Genealogie bildet, geraten instabile Machtrelationen in den Blick. Einen weiteren Schwerpunkt der Diskussion bildet Foucaults analytischer Fokus auf die Körperlichkeit des Sozialen. In *Überwachen und Strafen* untersucht er, wie Subjekte in der Disziplinargesellschaft in normierenden Übungen als produktiv und nützlich konstituiert werden, indem Gewohnheiten durch Wiederholung von Praktiken inkorporiert werden. Zudem wird Foucaults Perspektive auf heterogene Ensembles erörtert, für die er den Dispositivbegriff prägt. Schließlich werden im dritten Teil des Kapitels das Konzept der Gouvernamentalität sowie Foucaults Studien der antiken Technologien des Selbst diskutiert. Foucault untersucht in seinem Spätwerk unterschiedliche Formen des Zusammenhangs zwischen Selbst- und Fremdverhältnissen und führt den Begriff der Gouvernamentalität ein. Darüber hinaus entwickelt er eine explizit praxeologische Methodologie der historischen Analyse. Zudem untersucht Foucault in seinem Spätwerk die griechische Praxis der Askese und verfolgt ihre historische Veränderung im Zeitverlauf. Dabei handelt es sich um körperliche Übungen zur Transformation des eigenen Selbst, die durch Wiederholung Gewohnheiten ausbilden. Diese Formen wiederholender

methodische Fundierung seiner vorangegangenen Werke nachgeliefert. Darauf weist insbesondere Clemens Kammler hin und belegt dies anhand einer stichprobenartigen Rückschau auf *Wahnsinn und Gesellschaft*, vgl. Kammler 1986: 14 f. und 84–87. Es erscheint daher legitim, die *Archäologie des Wissens* im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als eigenständige methodologische Grundlegung zu behandeln und zum Ausgangspunkt der Diskussion von Foucaults Praxiskonzept zu nehmen.

Übungen können mit den disziplinierenden Zugriffen auf den Körper, wie sie Foucault in *Überwachen und Strafen* analysiert hat, in Beziehung gesetzt werden. Dieser Vergleich wird abschließend entwickelt.

### 3.1 Diskursive Praxis

In der *Archäologie des Wissens* (frz. 1969) verbindet Michel Foucault die methodische Reflexion seiner vorangegangenen Studien mit dem Entwurf eines konzeptuellen Rasters zur Analyse von Wissensordnungen ausgehend vom Begriff des Diskurses bzw. der diskursiven Formation.<sup>7</sup> Weitere zentrale analytische Kategorien sind »Aussage« (*énoncé*) und »Wissen« (*savoir*), wobei letzteres von Foucault erst am Schluss des Buches eingeführt wird. Mit diesem, in dem Buch nicht vollständig systematisch verwendeten Vokabular werden ineinander greifende Analyseebenen bezeichnet, wobei das Diskurskonzept im Zentrum steht. Bereits der Gebrauch des Begriffs »Diskurs« (*discours*), den Foucault der französischen Umgangssprache entlehnt, verdeutlicht die Ausrichtung der Archäologie. In seiner Trivialität schließt er das weite Spektrum sowohl stark formalisierter als auch alltäglicher Reden ein<sup>8</sup> und ist daher besonders für den umfassenden Analyseansatz der Archäologie geeignet. Foucault geht davon aus, dass Wissen stets diskursiv verfasst ist und die Organisation des Wissens durch die Strukturierung des Diskurses gebildet wird: »[E]s gibt kein Wissen ohne definierte diskursive Praxis«<sup>9</sup>. Wissen ist das, was in diskursiver Praxis erscheint und »zirkuliert«<sup>10</sup>, sodass der Diskurs mit Siegfried Jäger auch als »Fluß von Wissen [...] durch die Zeit«<sup>11</sup> verstanden werden kann.

Neben geschichtsphilosophischen Aspekten<sup>12</sup> ist die Archäologie in erster Linie durch ihre spezifische Methodologie zur Analyse historischer Quellen gekennzeichnet. Dabei geht es weder um die hermeneutische Interpretation der Texte noch um die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt, sondern allein um ihre Beschreibung in einer Tätigkeit des Sammelns

7 Zu Begriff und Charakteristik der Archäologie vgl. Foucault 1973: 13–22 sowie Dreyfus/Rabinow 1994: 69–104 und Bublitz 2001.

8 Vgl. Seitter o. J.: 105. In der Übersetzung geht diese Bedeutungsdimension verloren, der Begriff »Diskurs« erscheint im Deutschen vielmehr wie ein Fachausdruck.

9 Foucault 1973: 260.

10 D&E 306: 275. (Alle Schriften Foucaults aus der deutschsprachigen Ausgabe der *Dits et Ecrits* werden als Sigle »D&E« mit der entsprechenden Nummer zitiert und in der Bibliographie chronologisch verzeichnet.)

11 Jäger 2001: 298.

12 Vgl. Foucault 1973: 10–15, 190 und 293.

und Ordens.<sup>13</sup> Entsprechend rekurriert Foucault auf den Begriff »Archäologie«, da diese Disziplin mit der Beschreibung der Beziehungen zwischen verstreuten Elementen (den Gegenständen der Vergangenheit) befasst ist.<sup>14</sup> Foucault weist jedoch eine Bedeutungsdimension des Archäologiebegriffs, die etymologisch durch das griechische *archè*, das »Anfang« bedeutet, aufgerufen wird, ausdrücklich zurück: die Suche nach dem Ursprung. Wenn die Archäologie historische Brüche untersucht, so versteht sie diese ausschließlich als »relative Anfänge«<sup>15</sup>. Sie orientiert sich bei ihrer Analyse diskursiver Formationen nicht an traditionellen begrifflichen Ordnungskategorien. Es wird nicht der Sprechakt als individualisierbare Äußerung untersucht und nicht die Sprache in ihrer Zeichenhaftigkeit; Diskurse sind vielmehr »irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache«<sup>16</sup>. Sie unterliegen einer anderen, eigenen Ordnung. Diskurse werden nicht als Abbild einer vorgängigen Realität verstanden.<sup>17</sup> Der analytische Blick lässt grundsätzlich den Verweis der Wörter auf die Dinge außer Acht und fällt stattdessen auf die Regelmäßigkeit der diskursiven Praxis. Sie steht im Zentrum des Interesses der archäologischen Analyse als das »mehr«<sup>18</sup>, das Foucault erfassen will. Das Prinzip der Ordnung des Diskurses gründet dabei nicht auf dem Bewusstsein von Individuen, die das Wissen intentional strukturieren, sondern auf impliziten Regeln, die in den Diskursen zirkulieren.<sup>19</sup> Die Archäologie analysiert diese diskursimmanenten Formationsregeln, indem sie das gegebene Material sichtet und ordnet. »Die archäologische Analyse individualisiert und beschreibt diskursive Formationen«<sup>20</sup>, so lautet die kürzeste Definition ihrer Vorgehensweise.

Wird der Diskurs als »eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören«<sup>21</sup> definiert, so ist damit die Aussage als kleinste Einheit der archäologischen Analyse benannt.<sup>22</sup> Die Archä-

13 Vgl. Foucault 1973: 14.

14 Vgl. Foucault 1973: 15.

15 D&E 66: 981.

16 Foucault 1973: 74.

17 Vgl. Foucault 1973: 74.

18 Foucault 1973: 74, Hervorh. getilgt.

19 Vgl. Foucault 1973: 92 f.

20 Foucault 1973: 224.

21 Foucault 1973: 156.

22 Aussagen bilden zwar die kleinste Einheit der archäologischen Analyse, sie dürfen aber insofern nicht als »Atome« des Diskurses verstanden werden, als sie keine eigenständigen, diskreten Elemente darstellen. Die Aussage ist also weder mit einer traditionellen Einheit des klassischen Begriffsinstrumentariums zur Analyse von Sprache bzw. Texten identisch, noch ist sie wie ein materielles Objekt klar abgrenzbar, vgl. Foucault 1973: 145 und 154. Foucault grenzt die Aussage von drei anderen Ein-

ologie geht bei ihrer Untersuchung, wie sich Aussagen zu Diskursen verknüpfen, zunächst von einer »Menge verstreuter Ereignisse«<sup>23</sup> aus. Foucault betont das Ereignishafte der Aussagen, um auf ihren materiellen Charakter zu verweisen: Sie liegen gewissermaßen als Rohmaterial vor der Archäologin, da sie sich ereignet haben, d.h. gesprochen oder geschrieben worden sind. Die Archäologin setzt daher nicht auf der Ebene der Sprache an, die auf der Basis linguistischer Regeln ein »System für mögliche Aussagen«<sup>24</sup> bildet, sondern auf der Ebene tatsächlich geäußelter Aussagen. Sie untersucht die Streuung der Aussagen vor dem Hintergrund der Erkenntnis, dass die Menge der sich zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt ereignenden Aussagen wesentlich geringer ist als die Menge der grammatisch und logisch möglichen potenziellen Aussagen.<sup>25</sup> Foucault grenzt sich von anderen Ansätzen ab, die zur Erklärung dieser Diskrepanz auf Erfahrungen, Überzeugungen und Intentionen rekurren und damit das Subjekt ins Zentrum ihrer Analyse stellen,<sup>26</sup> das Foucault jedoch nicht als Ausgangspunkt des Diskurses versteht. Die Archäologie geht dagegen davon aus, dass die

heiten ab, welche die Untersuchung sprachlicher Äußerungen organisieren. Es handelt sich um die Proposition, den Satz und den Sprechakt, also um die Analyseebenen der Logik, der Grammatik bzw. der sprachanalytischen Philosophie. Vgl. Foucault 1973: 117–122. Proposition und Aussage sind nicht identisch, da logisch gleichwertige Propositionen als Aussagen in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Funktionen haben können. Zudem will Foucault das aus der Logik bekannte Beispiel »Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahl« als einheitliche Aussage verstanden wissen, die aber aus zwei Propositionen besteht. Die grammatische Einheit des Satzes kann ebenso wenig eine Orientierung bei der Identifikation von Aussagen bieten, auch wenn in der Grammatik bereits ein weiterer Satzbegriff zugrunde liegt. Die Einheit der Aussage scheint noch weiter gefasst. So fallen nach Foucault unter »Aussagen« Klassifikationsschemata, Stammbäume, Berechnungen sowie graphische Visualisierungen und damit Elemente, die nicht mit dem grammatischen Konzept des Satzes erfassbar sind. Eine Vergleichbarkeit mit dem Konzept des Sprechakts schließlich, mit dem die sprachanalytische Philosophie die Handlungsdimension der Sprache in den Mittelpunkt der Untersuchung stellt, weist Foucault ebenfalls zurück. Versprechen, Schwüre, Bitten usw. bedürfen demnach meist der Artikulation mehrerer miteinander verbundener Aussagen. Für eine genauere Diskussion des Verhältnisses von Aussage und Sprechakt, verstanden nach Searle, vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 70–73 und 77–83.

23 Foucault 1973: 34.

24 Foucault 1973: 42.

25 Vgl. Foucault 1973: 68.

26 Vgl. Foucault 1973: 135.

Sprecher einem weiteren Set von Regeln jenseits der Grammatik unterliegen, welches das Erscheinen und die Verteilung der Aussagen erklärt. Sie fragt also nach den historischen Existenzbedingungen von Aussagen anstatt ihre sprachlich bestimmten Möglichkeitsbedingungen zu untersuchen und unterscheidet sich daher von einer strukturalistischen Herangehensweise.<sup>27</sup> Die diskursiven Formationsregeln verortet Foucault auf der Ebene des Diskurses: »Während aber die Regelmäßigkeit eines Satzes durch die Gesetze einer Sprache und die Regelmäßigkeit einer Proposition durch die Gesetze einer Logik definiert wird, wird die Regelmäßigkeit der Aussagen durch die diskursive Formation selbst definiert.«<sup>28</sup> Foucault differenziert vier Komplexe von Formationsregeln, die die Verteilung von Aussagen organisieren und unterschiedliche Dimensionen diskursiver Organisation bilden: Formation der Gegenstände, Formation der Äußerungsmodalitäten, Formation der Begriffe und Formation der Strategien (thematische Wahl).<sup>29</sup> Diese vier fundamentalen Gruppen von Formationsregeln bilden die Ordnung des Wissens. Auf die eingehende Charakterisierung der einzelnen Regelkomplexe muss an dieser Stelle verzichtet werden. Für die weitere Argumentation ist hier lediglich von Bedeutung, dass diese Formationsregeln eine Ordnung des Diskurses konstituieren, die in ihm selbst begründet liegt, da er das alleinige Prinzip ist, das alle Beziehungen organisiert.<sup>30</sup> Erst im Diskurs werden alle genannten Elemente zueinander in Relation gebracht, wie Rainer Diaz-Bone pointiert zusammenfasst:

»Im Bereich des Wissens *erscheinen* im Sprachfluss (in den Aussagen) abstrakte Konzepte und Begriffe als aufeinander bezogen, erscheinen Objekte angeordnet, erscheinen Subjekte (unter anderem als Sprecher) und erscheinen denkmögliche (strategische) Interessen und Perspektiven (auch der Kopplung mit anderen Diskursen).«<sup>31</sup>

Der Begriff des »Erscheinens« verweist hier darauf, dass die innere Ordnung und Relation der einzelnen Dimensionen ausschließlich in der diskursiven Formation entsteht und begründet liegt, dass also die Beziehungen im Diskurs immanent geregelt werden. Diese These führt zu der Frage nach dem Regelverständnis, das Foucaults archäologischer Perspektive zugrunde liegt.

27 Vgl. Lemke 1997: 46.

28 Foucault 1973: 170.

29 Vgl. Foucault 1973: 58 sowie Foucault 1973: 61–103.

30 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 89.

31 Diaz-Bone 1999: 124.



### 3.1.1 Die wiederholbare Materialität des Diskurses und Foucaults Regelverständnis

Wie bereits deutlich geworden ist, steht der Regelbegriff im Zentrum der archäologischen Analyse: »Jede Aussage ist Träger einer gewissen Regelmäßigkeit und kann davon nicht getrennt werden.«<sup>32</sup> Auf welche Weise stellt sich diese Regelmäßigkeit der in archäologischer Perspektive beobachteten Verteilung innerhalb diskursiver Formationen her? Foucault hebt zwar die Ereignishaftigkeit von Diskursen hervor, dies bedeutet jedoch nicht, dass diese nur im singulären Moment der Äußerung einer Aussage bestehen. Sie bilden eine »Gesamtheit, die weiterhin funktioniert«<sup>33</sup>, und ihre Ordnung bildet den Hintergrund für das Erscheinen anderer Diskurse. Die Archäologie verweist damit auf die Bindungskraft des vergangenen Ensembles von Aussagen. Wenn Foucault die Aussage durch ihre »wiederholbare Materialität«<sup>34</sup> charakterisiert sieht, so geht er davon aus, dass es die bereits geäußerten Aussagen sind, die die Verteilung aktuell äußerbarer Aussagen bestimmen, und grenzt sich damit von einer strukturalistischen Perspektive auf mental situierte Regeln ab.<sup>35</sup> Mit Bernhard Waldenfels lässt sich daher feststellen, dass die Regelmäßigkeit der diskursiven Praxis »sich in zugehörigen Aussagen verkörpert«.<sup>36</sup> Diskurse sind stets in Relationen eingebunden, die aus der Menge bereits erschienener Aussagen gebildet werden und die die diskursive Praxis bestimmen. Den Ausgangspunkt von Foucaults Analyse bildet demnach die »Positivität des *Gesagten*, wo Regelndes und Geregeltes miteinander im Ereignis der Regelung verklammert sind«<sup>37</sup>. Der Archäologie liegt damit eine Auffassung von Regelfolgen zugrunde, wonach Regel und Regelvollzug in der Praxis ineinander fallen. Nur auf der Grundlage dieser Regelkonzeption kann Foucault zu der Erkenntnis gelangen, dass neben den grammatischen Regeln der Sprache, die Foucault mit seiner analytischen Perspektive ausdrücklich nicht adressieren will, auch Regeln existieren, die das Sagbare, Denkbare sowie mögliche Handlungen bestimmen. Die Konzeption einer Regelmäßigkeit im Vollzug entspricht Ludwig Wittgensteins Verständnis von Regelfolgen als einer Praxis. Tatsächlich hatte Foucault 1967, im

32 Foucault 1973: 206.

33 D&E 66: 981.

34 Foucault 1973: 153. Vgl. dazu auch Deleuze 1992b: 21–24 und Brieler 1998: 203 ff.

35 In diesem Sinne verwendet Foucault auch den Archivbegriff, vgl. Foucault 1973: 186–190.

36 Waldenfels 1991: 286.

37 Waldenfels 1991: 287.

Vorfeld der Arbeit an der *Archäologie des Wissens*, Wittgenstein gelesen und in diesem Zusammenhang hervorgehoben, dass es möglich ist, Aussagen nicht bloß linguistisch zu analysieren, sondern in ihren Funktionsweisen zu betrachten.<sup>38</sup> Der Diskurs stellt eine regelmäßige Praxis dar, wobei die Regeln keine explizit formulierten Regeln sind, denen die Subjekte bewusst folgen, sondern die Regeln sind ihren Handlungen immanent.<sup>39</sup> Auch diese Selbstverständlichkeit bzw. Implizitheit der Regel korrespondiert mit Wittgensteins Konzept des Regelfolgens. Dennoch sind die Verständnisse des Phänomens des Regelfolgens bei Foucault und Wittgenstein nicht deckungsgleich, worauf weiter unten noch genauer eingegangen wird (Kap. 3.1.4). Der Vergleich mit Wittgenstein wirft jedoch zunächst die Fragen auf, inwiefern Foucaults Konzeption diskursiver Regelmäßigkeiten als Handlungsperspektive zu begreifen ist und welchen theoretischen Gehalt der Praxisbegriff besitzt.

### 3.1.2 *Diskursive Praktiken als Handlungen*

Foucault versteht diskursive Praktiken stets als Handlungen und trifft keine Unterscheidung zwischen Sprechen und Tun. Dies zeigt sich zum einen an der Definition des Diskurses als eines Ensembles von »Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«<sup>40</sup>, mit der Foucault die konstitutive Dimension diskursiver Hervorbringung betont. Die Handlungsdimension wird ebenfalls unterstrichen, wenn Foucault die Aussage in der *Archäologie des Wissens* als »ein Objekt [...] unter all denen [...], die die Menschen produzieren, handhaben, benutzen, transformieren, tauschen, kombinieren«<sup>41</sup>, begreift und somit den Gebrauch einer Aussage anderen Tätigkeiten gleichstellt. Der Begriff »diskursive Praxis« bezeichnet daher einen Nexus von Sprechen und Handeln. Dass Foucault diskursive Praxis als regelfolgendes Verhalten versteht, wird schließlich explizit in seiner Ausführung deutlich, es handele sich bei der Archäologie darum »zu zeigen, daß Sprechen etwas tun heißt [...]; zu zeigen, daß eine Aussage einer bereits vorher existierenden Folge von Aussagen hinzuzufügen heißt, eine komplizierte und kostspielige Geste zu tun, die Bedingungen impliziert [...] und die Regeln umfaßt«.<sup>42</sup>

38 Vgl. Defert 2001: 44 f. Für Ansätze zu einer Diskussion des Verhältnisses von Foucaults und Wittgensteins Position vgl. Honneger 1982: 509, Busse 1987: 254 ff., 267, Dreyfus/Rabinow 1994: 73 f., 81 f. und 87, Hubig 2000: 45 sowie Veyne 2003: 32.

39 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 119–121

40 Foucault 1973: 74.

41 Foucault 1973: 153.

42 Foucault 1973: 298.

Vor dem Hintergrund dieser Position Foucaults zu Regelmäßigkeit und Regelfolgen als einer Tätigkeit lässt sich Diskurs fundamental als eine Praxis verstehen.<sup>43</sup> Der Diskursbegriff bezeichnet also nicht nur die Struktur der Wissensordnung, sondern gleichzeitig auch die Praxis ihrer Produktion, eine theoretische Pointe, die Ralf Konersmann zufolge sowohl als Schwäche als auch als Stärke begriffen werden kann.<sup>44</sup> Doch die vermeintliche Schwäche, die in der relativen Unbestimmtheit des Begriffs liegt, hat auch deutliche theoretische Vorzüge: Sie erlaubt, Struktur als eine Praxis zu denken, als eine Wirklichkeit im Vollzug, und eröffnet damit sowohl eine Perspektive auf die Produktivität der Struktur als auch auf ihre mögliche Transformierbarkeit innerhalb der Praxis. Es sollte an dieser Stelle nun deutlich geworden sein, warum Foucault sich vehement dagegen gewehrt hat, dass seine Position als »strukturalistisch« identifiziert wird.<sup>45</sup> So lässt sich bereits der Gebrauch des Praxisbegriffs in der *Archäologie des Wissens* – mit seiner Abkehr vom strukturalistischen Konzept einer unbewussten Struktur als »unbeweglichem Bewegter« einer Epoche oder Kultur – als Fokusschiebung hin zur Dynamik von Diskursen interpretieren.<sup>46</sup> Darüber hinaus grenzt sich Foucault von strukturalistischen Konzeptionen durch den Gebrauch des Ordnungsbegriffs anstelle von »Struktur« ab.<sup>47</sup> Warum die Archäologie dennoch eher statisch erscheint und Foucault die Transformationsfähigkeit diskursiver Formationen letztlich nicht erfassen konnte, wird weiter unten erläutert (Kap. 3.1.5); vorbereitend ist zunächst das bereits angesprochene Verhältnis zwischen Diskurs und Subjekt detaillierter herauszuarbeiten.

### 3.1.3 Die diskursive Konstitution des Subjekts

In ihrer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Diskurs und Subjekt weist die Archäologie jene einheitsstiftenden Kategorien zurück, die Foucault als »anthropologische«<sup>48</sup> bezeichnet: das sprechende Individuum, das Subjekt des Diskurses und den Autor des Textes. Das Subjekt wird in archäologischer Perspektive dagegen als Funktion spezifischer Diskurse begriffen und somit theoretisch und analytisch einer Dezen-

43 Vgl. zum Verständnis von Diskurs als Praxis Busse 1987: 246 ff., Veyne 1992: 21 f., Bublitz 1999: 23–25, Wolf 2003 und Reckwitz 2008d. Für eine frühe Klarstellung der Verbindung von Diskurs und Praxis im Kontext des anglo-amerikanischen Sprachgebrauchs vgl. Woolgar 1986.

44 Vgl. Konersmann 1991: 77.

45 Vgl. Foucault 1973: 27 und Foucault 1991: 44.

46 Vgl. Bublitz 2002: 36 f.

47 Etwa in *Ordnung der Dinge* und *Ordnung des Diskurses*.

48 Foucault 1973: 46.

trierung unterzogen, wie sie auch für den Strukturalismus kennzeichnend ist, der die fundamentale Annahme vertritt, dass »der Platz den Vorrang hat vor dem, der ihn einnimmt«<sup>49</sup>.

Die Formationsregeln des Diskurses als einziges Strukturierungsprinzip seiner Ordnung »auferlegen sich folglich gemäß einer Art uniformer Anonymität allen Individuen, die in diesem [i.S.v.: einem bestimmten, HS] diskursiven Feld sprechen.«<sup>50</sup> Die diskursimmanenten Regeln, die zeitlich bereits vor den Sprechern existieren, bilden also den Raum des möglichen Sprechens der Individuen. Die einzelnen Individuen können Foucault zufolge nur insoweit in einem bestimmten diskursiven Raum sprechen, als die Formationsregeln dieses Diskurses überhaupt existieren und ein »Feld von Regelmäßigkeit für verschiedene Positionen der Subjektivität«<sup>51</sup> bilden. Die Struktur und die Regelmäßigkeit dieses Feldes konstituieren die Orte, von denen aus den Subjekten das Sprechen erst möglich ist, und das Subjekt wird durch die Positionen bestimmt, die es einnehmen kann. Diesen Sprecherpositionen ist die Autorschaft des einzelnen Akteurs untergeordnet, wie in Foucaults pointierter Formulierung deutlich wird, wonach der eingenommene Ort »den Namen eines Autors erhalten kann.«<sup>52</sup> Die »Instanz des schöpferischen Subjekts«<sup>53</sup> als einheitsstiftende Kategorie hat in der archäologischen Textanalyse dementsprechend keine Bedeutung. Indem die Archäologie nach dem Platz fragt, den das Subjekt im Diskurs einnehmen kann, wird in der Analyse der Vorrang des Subjekts als einheitsstiftendes Prinzip zurückgewiesen und auf theoretischer Ebene eine »Dezentrierung« des Subjekts vertreten. Foucault wählt nicht ein intentionales Bewusstsein, sondern das Wissen zum Ausgangspunkt seiner Konzeption des Subjekts, das »nicht als Fundament, sondern als Effekt des Wissens«<sup>54</sup> gedacht wird.

Im Blick auf die Gesamtkonzeption der Archäologie wird eine Verbindung von Foucaults Subjektverständnis mit seinem Entwurf der Beziehungen zwischen diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken deutlich. Es bildet einen Aspekt einer fundamentalen Problematik des Ansatzes, die in der einschlägigen Kritik durch Hubert Dreyfus und Paul Rabinow adressiert worden ist.

49 Deleuze 1992c: 19, vgl. auch 55.

50 Foucault 1973: 92.

51 Foucault 1973: 92, vgl. auch 78f. und 136.

52 Foucault 1973: 178.

53 Foucault 1973: 199.

54 Mottier 1999: 142.

## 3.1.4 Die Sonderstellung diskursiver Praxis

Dreyfus und Rabinow formulieren die Frage, »in welcher Weise der Diskurs und seine Regeln von den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Praktiken [...] abhängen«<sup>55</sup>, und zielen damit auf die Problematik, inwiefern nichtdiskursive Praktiken und Institutionen den Diskurs »unterstützen«<sup>56</sup>. Sie machen darauf aufmerksam, dass die Archäologie bei ihrer Analyse diskursiver Formationen auch Mechanismen des Zugangs zur Produktion und Rezeption des Diskurses berücksichtigen müsste.<sup>57</sup> Eine auf diese Weise verfahrenende Analyse wird von Foucault selbst als »Untersuchung der Formulierungskontexte«<sup>58</sup> bezeichnet, womit die Gesamtheit politischer und ökonomischer Praktiken und Ereignisse als Kontext der diskursiven Formation gemeint ist. Foucault lehnt es grundsätzlich ab, diese als »Kausalitätsmechanismen«<sup>59</sup> gefassten nichtdiskursiven Bedingungen des Diskurses zu berücksichtigen. Die Archäologie weist jegliche Erklärungsansätze, wonach der Diskurs außerdiskursiv motiviert oder Ausdruck von etwas Außerdiskursivem ist, zugunsten der Analyse diskursiver Beziehungen zurück. Um die den diskursiven Formationen eigenen Mechanismen analysieren zu können, suspendiert sie die Frage nach dem Ausdruck und dem Formulierungskontext.<sup>60</sup> Sie erkennt die Existenz einer nichtdiskursiven Sphäre an, ohne die Diskurse als aus ihr abgeleitet zu begreifen, und schreibt so den diskursiven Beziehungen die Priorität zu, indem sie davon ausgeht, dass diese sämtliche Beziehungen organisieren.<sup>61</sup> Die Subjektkonstitution bildet dabei einen Aspekt dieser Beziehungen. In der Konsequenz wird der Diskurs daher als eine Ordnung begriffen, die sich ausschließlich immanent strukturiert. Foucault vertritt damit eine eigenartige Perspektive auf »Regelmäßigkeiten, die sich selbst regeln.«<sup>62</sup>

In der Archäologie stehen den diskursiven Beziehungen zwar nicht-diskursive gegenüber, auch geht Foucault von Verbindungen zwischen diskursiven Formationen und nichtdiskursiven Bereichen aus, das organisierende Prinzip liegt aber ausschließlich in der diskursiven Sphäre. Daher vertritt die Archäologie, so Dreyfus und Rabinow, eine »Illusion des autonomen Diskurses« als

55 Dreyfus/Rabinow 1994: 91.

56 So wird es Foucault im Zuge der genealogischen Analyse selbst formulieren, vgl. D&E 206: 394 f.

57 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 92.

58 Foucault 1973: 231.

59 Foucault 1973: 231.

60 Vgl. Foucault 1973: 235.

61 Vgl. Foucault 1973: 106 und 80 sowie Lemke 1997: 48.

62 Dreyfus/Rabinow 1994: 110.

»extreme und interessante (wenn auch letztlich unplausible) Behauptung, der Diskurs vereine das gesamte System der Praktiken, und nur im Rahmen dieser diskursiven Einheit kämen die verschiedenen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, technologischen und pädagogischen Faktoren zusammen und funktionierten in kohärenter Weise.«<sup>63</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Illusion diskursiver Autonomie wird nun auch die Grenze der Gemeinsamkeit von Foucaults Ansatz mit Ludwig Wittgensteins Konzept des Regelfolgens deutlich. Die Fixierung auf diskursive Praktiken bildet eine fundamentale Differenz zwischen Foucaults und Wittgensteins Praxisverständnis. Dass Foucault die entscheidende Bedeutung bei den diskursiven Praktiken und ihrer autonomen Intelligibilität sieht, widerspricht Wittgensteins Ansatz, der sprachliche und nichtsprachliche Praktiken in den Konzepten des Sprachspiels und der Lebensform vereint und als gleichberechtigten Kontext menschlicher Praxis verstanden hat.<sup>64</sup> Die These der absoluten Priorität des Diskurses, die Dominanz der diskursiven gegenüber den nichtdiskursiven Praktiken, wird Foucault im Rahmen der Genealogie aufgeben und das Verhältnis von diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken neu fassen. Welche Auswirkung hat nun die Anlage der *Archäologie des Wissens* in ihrer Gesamtheit auf die Frage nach der Veränderbarkeit und dem Wandel diskursiver Formationen?

### 3.1.5 Diskursive Praxis und das Problem der Transformation

Betont die *Archäologie des Wissens* grundsätzlich die Statik des Diskurses? Foucault, der diese Problematik gesehen hat,<sup>65</sup> stellt gegen Ende des Buches klar, er habe nicht verneint, »daß die Möglichkeit der Veränderung des Diskurses besteht: [sondern er, HS] habe das ausschließliche und augenblickliche Recht dazu der Souveränität des Subjekts entrissen.«<sup>66</sup> Damit weist er darauf hin, dass seine Analyse von den Intentionen eines als souverän verstandenen Subjekts abstrahiert und dieses vielmehr in einem Kontext diskursiver Praktiken situiert. Weil die Regelmäßigkeit diskursiver Praktiken gemäß Foucault auf der regelmäßigen Verstreuung vergangener Aussagen beruht, wird in diesem Zitat

63 Dreyfus/Rabinow 1994: 91.

64 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 87 sowie Wittgenstein 1999.

65 Vgl. Foucaults selbstkritische Frage: »Die Archäologie scheint [...] die Geschichte nur zu behandeln, um sie zum Erstarren zu bringen. [...] Bringt sie in dieser ›Welt der Ideen‹, die in sich selbst so labil ist, in der die scheinbar stabilsten Figuren so schnell verfließen, [...] nicht gleichsam eine Art unbeweglichen Denkens zur Geltung?« (Foucault 1973: 236).

66 Foucault 1973: 298.

mit dem Begriff »augenblicklich« eine synchron ansetzende Analyse zurückgewiesen. Stattdessen muss die bindende Kraft der Vergangenheit einbezogen werden, weshalb eine diachrone Kontextualisierung notwendig ist. Das momentane Sprechen ist in einer fundamental zeitlichen Perspektive stets vor dem Hintergrund eines Möglichkeitsraumes materiell vorliegender Aussagen zu lokalisieren. In dieser Hinsicht dezentriert Foucault die Souveränität des Subjekts. Gleichzeitig will er nicht deterministisch verstanden werden: »Die Positivitäten, die festzustellen ich versucht habe, dürfen nicht als eine Menge von Determinationen begriffen werden, die sich von außen dem Denken der Individuen auferlegen oder es von innen und im vorhinein bewohnen.«<sup>67</sup> Diese Aussage ist jedoch wenig plausibel, bezieht man die gesamte Anlage der Archäologie ein.

Zum einen hat Foucault im Rahmen seiner theoretischen Dezentrierung des Subjekts eine Akteursdimension analytisch ausgeschlossen. Da die archäologische Perspektive das Subjekt als Effekt eines Diskurses begreift, der Subjektpositionen bereitstellt, ist eine Differenzierung unterschiedlicher Aneignungsweisen von Wissen nicht möglich. Wissen wird vielmehr, in Gilles Deleuze' bekannter Formulierung, als »Falte« ins Innere des Subjekts übernommen; und mehr noch, das »Innen« des Subjekts wird selbst als Effekt des Diskurses begriffen.<sup>68</sup> Die archäologische Analyse endet daher bei der Identifikation der diskursiv eröffneten Subjektpositionen und leitet daraus die Konstitution von Subjektivität ab, ohne nach divergierenden Interpretationen diskursiver Formationen fragen zu können.<sup>69</sup> In dieser Perspektive kann daher nicht zwischen sozialen Gruppen differenziert werden, insofern zu einem bestimmten Zeitpunkt *alle* Individuen *gleichermaßen* von den sich ihnen auferlegenden diskursiven Formationsregeln betroffen erscheinen, womit die Archäologie universalistisch argumentiert. Im Interesse der analytischen Dezentrierung des Subjekts, die ohne Zweifel die Originalität des archäologischen Ansatzes ausmacht, hat Foucault die subjektive Dimension grundsätzlich, und zwar sowohl methodisch als auch theoretisch, ausgeschlossen und damit gewissermaßen das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Zum anderen differenziert Foucault auch nicht hinsichtlich der sozialen Relevanz verschiedener Wissensformen. Die in der Archäologie formulierte Frage, warum eine Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle, adressiert die Grenzen unseres Denkens, die Trennlinie zwischen dem Denkbaren und dem Undenkbar. Diese Frage stand insbesondere in der Anlage der Studie *Ordnung der Dinge* im Zentrum, in der Foucault die fundamentalen

67 Foucault 1973: 209.

68 Vgl. Deleuze 1992b: 134 und 154.

69 Vgl. Reckwitz 2000: 289.

Codes einer den Humanwissenschaften zugrunde liegenden *episteme* identifiziert hat; sie ist noch bis zur *Ordnung der Diskurse* präsent gewesen.<sup>70</sup> Damit richtet sich die archäologische Perspektive jedoch nicht auf die soziale Dominanz von Diskursen, das heißt auf Unterschiede in ihrer Bedeutung, auf ihre Verbreitung, kurz: auf eine Hierarchisierung verschiedener Wissensformen, die ausschließlich in Machtbegriffen erfasst werden kann.

Ohne eine Akteursperspektive als analytische Dimension sowie ohne die Anerkennung von Hierarchien zwischen Wissensformen bleibt jedoch offen, wie die Transformation von Diskursen mit Foucault zu denken ist, weil unklar bleibt, von welchem Punkt Veränderungen ausgehen können. Die diskursiven Formationen scheinen sich selbst zu wiederholen. Zwar hat Foucault es sich zum Ziel gesetzt, das »Auftauchen und das Erlöschen der Positivitäten«<sup>71</sup> in seine Analysen einzubeziehen, und geht davon aus, dass sie »Konfigurationen bilden, die stabil und wandlungsfähig zugleich sind«<sup>72</sup>; er findet aber keine angemessene theoretische Position zur Beschreibung dieser Transformationen. So formuliert Foucault einerseits, er sei auf der Suche nach »allgemeine[n] Regeln, die gleichermaßen auf dieselbe Weise zu allen Zeitpunkten gelten«<sup>73</sup>, andererseits bezeichnet er sein Vorgehen als eine Analyse unterschiedlicher »Transformationstypen«<sup>74</sup>, um dann schließlich zu der vagen Feststellung zu gelangen, dass »zwischen den verschiedenen archäologischen Brüchen wichtige Verschiebungen bestehen«<sup>75</sup>, und sich damit zwischen einer ahistorischen (und insofern strukturalistischen) Betrachtungsweise und einer diachronen Perspektive zu verfangen. Es fällt Foucault an dieser Stelle schwer, zu einer überzeugenden Konzeption der Transformation diskursiver Praxis zu gelangen und die statische Tendenz der Archäologie, die ihm selbst bewusst gewesen ist, zurückzuweisen.

### 3.1.6 Das praxeologische Potential der Archäologie

Wie ist vor dem Hintergrund der bisher diskutierten Charakteristika und Probleme von Michel Foucaults archäologischer Perspektive diese nun in Bezug auf die Praxistheorie zu situieren? Andreas Reckwitz unterscheidet in *Transformation der Kulturtheorien* eine »textualistische« Phase Foucaults, die er mit den archäologischen Arbeiten identifiziert,

70 Foucault 1991: 17.

71 Foucault 1973: 249.

72 D&E 71: 1074.

73 Foucault 1973: 236.

74 Foucault 1973: 245.

75 Foucault 1973: 250.



von einer »genuin ›handlungstheoretisch‹ ausgerichteten Wissensanalyse«<sup>76</sup> des Spätwerks. Erst die späten Arbeiten Foucaults gelten Reckwitz dabei als »praxistheoretisch gewendet[ ]«<sup>77</sup>. Die mittlere Phase Foucaults, in der er sein genealogisches Machtkonzept sowie den Begriff des Macht-Wissens entwickelt, blendet Reckwitz vollständig aus, da er sie nicht als kulturtheoretische Phase versteht.<sup>78</sup> Foucaults *Archäologie des Wissens* bewertet Reckwitz durchweg als textualistisch: »Die sozial-kulturelle Welt besteht demnach aus diskursiven Praktiken, aus Aussage- und Zeichensystemen, die gewissermaßen eine Reihe von ›Texten‹ bilden. In diesen Zeichenketten oder Texten sind bestimmte Sinnmuster enthalten, die die Form der Texte strukturieren – auf den ›Handelnden‹ und dessen mentales, auch ›unbewusstes‹ Wissen braucht dann nicht mehr rekuriert zu werden.«<sup>79</sup> Überzeugend ist dabei zunächst Reckwitz' Hinweis auf die »strikt antimentalistische[ ] Ausrichtung«<sup>80</sup> der Archäologie. Im Unterschied zum Strukturalismus verortet Foucault, wie oben erörtert, die Regelmäßigkeit der Wissensordnung nicht in mentalen Strukturen im Akteur, sondern auf der Ebene verstreuter Aussagen. Da das Subjekt als Funktion des Diskurses gedacht wird, fehlt die Akteursdimension sowie eine Perspektive auf inkorporiertes Wissen und auf Handlungskompetenz. Insofern erscheinen die Praktiken selbst-interpretierend, also autonom intelligibel, wodurch die Textmetapher motiviert ist. Obwohl Andreas Reckwitz ausführlich auf Foucaults Begriff der »diskursiven Praxis« eingeht und auf die Differenzen zu sprachtheoretischen Ansätzen verweist, bewertet er die fehlende Perspektive auf inkorporierte Kompetenzen höher als die auch in den frühen Arbeiten durchaus vorhandenen praxeologischen Elemente. Es gibt also Gründe, Foucault für die fehlenden Aspekte zu kritisieren und nicht als Praxeologen zu bezeichnen. Ebenso kann aufgrund der genannten Elemente eine praxeologische Lesart der *Archäologie des Wissens* vertreten werden.<sup>81</sup> Jedenfalls ist es sicherlich nicht zutreffend, dass Foucault sein Werk erst praxeologisch umdeutete, nachdem Bourdieus Theorie der Praxis Erfolg beschieden war, wie Egon Flaig in einer knappen Kontrastierung der beiden theoretischen Positionen behauptet.<sup>82</sup> Wie bereits erwähnt, ist es nicht das Ziel dieser Studie,

76 Reckwitz 2000: 293. Die Position von Andreas Reckwitz wird hier zur Diskussion herausgegriffen, da sie für die weitere Rezeption Foucaults innerhalb der Praxistheorie einen wichtigen Referenzpunkt bildet.

77 Reckwitz 2000: 293 Fn.

78 Vgl. Reckwitz 2000: 265 Fn., 361 Fn.

79 Reckwitz 2000: 283.

80 Reckwitz 2000: 280.

81 Vgl. entsprechend Veyne 1992 und Wolf 2003.

82 Vgl. Flaig 2004: 359 Fn. 19.

eine genaue Datierung Foucaults als Praxistheoretiker zu vertreten oder zurückzuweisen. Von der hier verfolgten Fragestellung ausgehend, interessieren vielmehr die von den jeweiligen Positionen eröffneten oder verschlossenen Analysedimensionen.

Bei aller Kritik an fehlenden praxeologischen Elementen soll daher für eine differenzierte Betrachtung von Foucaults frühen Arbeiten plädiert werden: Foucaults These von der autonomen Intelligibilität und Selbstreproduktion der diskursiven Regelmäßigkeiten bleibt letztlich unplausibel. Dennoch erscheint die Textmetapher unangemessen, um Foucaults Position zu charakterisieren. Erstens versteht Foucault mit dem Konzept von Praxis als diskursiver Hervorbringung Sprechen fundamental als Tätigkeit und stellt dieses zweitens in eine zeitliche Relation. Aus der wiederholbaren Materialität vergangener Aussagen ergibt sich ein Feld möglicher aktueller und zukünftiger Aussagen bzw. Praktiken. Drittens wird die Abhängigkeit der Subjektkonstitution von zirkulierenden und sich wiederholenden (hier: ausschließlich diskursiven) Praktiken zum Kern der Analyse. In Form der eigenen, quasi-materiellen Realität des Diskurses wird damit ein soziales Praxisgeschehen zum Kontext der Hervorbringung von (diskursiven und nichtdiskursiven) Praktiken und zu einem Raum, der die Subjektkonstitution ermöglicht und einschränkt. Mit dieser Ausrichtung der archäologischen Perspektive sind bereits wichtige praxeologische Analysedimensionen eröffnet. Dabei wird mit der Handlungsdimension des Sprechens zwar soziale Regelmäßigkeit als eine Praxis verstanden. Allerdings wird zum einen Praxis ausschließlich auf ihre diskursive Dimension reduziert und zum anderen in der »Illusion des autonomen Diskurses« letztlich von einer immanenten Selbstreproduktion des Diskurses ausgegangen.

In den folgenden Abschnitten wird herausgearbeitet, wie Foucault seine praxeologische Perspektive im weiteren Verlauf seiner Arbeit durch die Einführung des Macht-Wissens-Konzepts sowie durch einen Fokus auf körperliche Disziplinierungen verändert hat. Diese konzeptuellen Innovationen stehen für die genealogische Neuorientierung, die Foucault ab Mitte der 1970er Jahre durchläuft.<sup>83</sup>

83 Eine Zwischenstation dieser Entwicklung bildet Foucaults Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses*, in der sich zwei theoretische Innovationen finden lassen: Sie öffnet die Diskurstheorie für die Verbindung von Wissen mit Macht und stellt einen ersten Versuch dar, den Aspekt diskursiver Dynamik zu integrieren. Neben den immanenten Regelmäßigkeiten des Diskurses werden nun auch dessen Beschränkungen und Begrenzungen berücksichtigt und unterschiedliche Verfahren und Formen der Verknappung und Kontrolle diskursiver Produktion differenziert, vgl. Foucault 1991: 10f. Parallel dazu setzt Foucault ein schwer zu bändigendes »Wuchern des Diskurses« (Foucault 1991: 33) als eine der

### 3.2 Die Dynamik des Macht-Wissens und die Körperlichkeit des Sozialen

Im vorangegangenen Abschnitt ist deutlich geworden, dass Foucaults archäologische Analyseperspektive mit zwei eng verbundenen Problemen behaftet war: der Tendenz zur Betonung der Statik der Wissensordnung sowie einer fehlenden Akteursdimension. Auch der enge Zusammenhang dieser beiden Probleme sowie die praxeologischen Elemente der frühen Arbeiten Foucaults sind diskutiert worden. Im weiteren Verlauf seiner Arbeit öffnet sich Foucault nun ab Mitte der 1970er Jahre zunehmend zum einen für die Lokalität und Dynamik von Wissensordnungen, zum anderen für die Körperlichkeit der Praxis. Diese beiden Aspekte der Veränderung bilden den Schwerpunkt seiner genealogischen Re-Orientierung. Foucault entwickelt ein produktives Machtkonzept und im Zusammenhang damit den Begriff des Macht-Wissens. Außerdem analysiert er in *Überwachen und Strafen*, wie in der Disziplinargesellschaft der Körper zum Angriffspunkt disziplinierender Zurichtungen wird. Beide Perspektiven sind, wie noch zu zeigen sein wird, eng miteinander verschränkt. Im Zuge der Entwicklung seines genealogischen Programms führt Foucault mit dem Dispositivkonzept

kontrollierenden Funktion des Diskurses komplementäre und vorgängige Kraft voraus, die die Ordnung des Diskurses immer wieder unterläuft und untergräbt. Die Inauguralvorlesung bricht zwar die Statik der bisherigen diskurstheoretischen Entwürfe Foucaults auf, ist jedoch mit zwei eng verbundenen Problemen behaftet. Foucault verknüpft hier erstens diskursive Praxis mit einem Konzept repressiver Machtmechanismen, das Macht allein als beschränkende und begrenzende, als ausschließlich negative Größe begreift. Diese Auffassung sieht er selbst im Rückblick als inadäquate Lösung und spricht von *Ordnung des Diskurses* als einem Übergangstext, vgl. D&E 197: 299. Der Diskurs lässt sich in der Folge dieses Machtverständnisses lediglich als ein, wenn auch stets von Unordnung und Unkontrollierbarkeit bedrohtes, homogenes Zwangs- und Kontrollsystem denken. Dynamik besteht dann ausschließlich im Scheitern einer ansonsten als restriktiv betrachteten diskursiven Grundoperation. Die drohende Auflösung von Ordnung lässt sich zweitens nur im Rekurs auf eine unerklärliche Kraft begründen, die analytisch nicht greifbar wird. Foucault identifiziert sie widersprüchlich zum einen mit den nicht genau spezifizierten Effekten der Materialität und Ereignishaftigkeit des Diskurses selbst, zum anderen verortet er sie in einem »wildem Außen« des Diskurses, vgl. Foucault 1991: 25. Zur Kritik dieser letztlich vitalistischen Perspektive vgl. Lemke 1997: 50–53. Es bleibt daher offen, wie sich das Auftauchen widerstreitender Ordnungen diskursimmanent lokalisieren lässt und wie es methodisch erfasst werden kann.

außerdem eine weitere für praxeologische Ansätze relevante analytische Kategorie ein, die im Folgenden ebenfalls diskutiert wird. Zunächst wird jedoch, nach einer kurzen Begriffsbestimmung der Genealogie, Foucaults Verständnis von Macht als einer produktiven Größe herausgearbeitet.

### 3.2.1 Die Genealogie

Wie die Archäologie ist auch die Genealogie mit einem bestimmten Geschichtsverständnis verbunden. Sie steht für »eine Form von Geschichte, die der Konstitution der Wissensarten, der Diskurse, der Gegenstandsbereiche usw. Rechnung trägt, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen«<sup>84</sup>, die also in ihrer Analyse der Wissensordnung nicht auf ein begründendes Subjekt und dessen Intentionen rekurriert. Foucault schließt mit dem Genealogiebegriff an Friedrich Nietzsche an, dessen Bedeutung er in dem zentralen Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* diskutiert,<sup>85</sup> und führt damit einige Themen weiter, die bereits die Archäologie geprägt haben: die Analyse von Wissensordnungen und die Dezentrierung des Subjekts.

Der Genealoge, der seine historische Untersuchung stets von einer gegenwärtigen Frage ausgehend durchführt,<sup>86</sup> verfolgt immer ein spezifisches Interesse, das einem zeitgenössischen Kontext entspringt. Diese offen vertretene Perspektivität der Analyse unterscheidet die Genealogie vom Objektivitätsideal der Historiker, das sie als Selbsttäuschung entlarvt.<sup>87</sup> Eine grundsätzliche, von Foucault bereits in der *Archäologie des Wissens* eingenommene kritische Haltung besteht zudem in der Zurückweisung einer Suche nach dem Ursprung, die impliziert, das Wesen der Dinge ergründen zu können. Für die Genealogie dagegen liegt dieses nicht in einer hypostasierten, zeitlosen Substanz begründet und verbirgt sich nicht als Geheimnis hinter den Dingen, sondern beruht vielmehr stets auf Voraussetzungen.<sup>88</sup> Die Genealogie untersucht die Hervorbringungsprozesse hinter den vermeintlichen Substanzen und historisiert damit Gegenstände, die bisher keine Geschichte hatten. Sie vergrößert daher nicht zuletzt das Gebiet des Historischen.<sup>89</sup> Als eine »Geschichte der Gegenwart«<sup>90</sup> analysiert sie, welche Kontingenzen das, was wir sind, tun und denken, bestimmen.<sup>91</sup> Im Aufweisen der

84 D&E 192: 195.

85 Vgl. D&E 84.

86 Vgl. D&E 350: 831.

87 Vgl. D&E 84: 182 f.

88 Vgl. D&E 84: 168 f.

89 Vgl. Saar 2003a: 159 und 162 f.

90 Foucault 1976: 43.

91 Vgl. D&E 339: 702 f.

historischen Kontingenz und in der Denaturalisierung des vermeintlich Natürlichen liegt das kritische Potenzial der Genealogie,<sup>92</sup> die damit zeigen will, dass die Gegebenheiten veränderbar sind.<sup>93</sup> Foucault be- greift die Genealogie in diesem Zusammenhang als ein Unternehmen, das »die Heterogenität dessen, was man für kohärent hielt«<sup>94</sup>, heraus- zuarbeiten hat, und bezeichnet diese Perspektive an anderer Stelle ab- strakt als »Polymorphismus der Elemente« und »Polymorphismus der Beziehungen«.<sup>95</sup> Auf die Bedeutung dieses Aspekts für praxeologische Analysen wird weiter unten im Rahmen der Diskussion des Dispositiv- konzepts zurückzukommen sein (Kap. 3.2.7). Zunächst jedoch zur zen- tralen theoretischen Innovation Foucaults, dem Verständnis von Macht als produktiver Größe.

### 3.2.2 *Das produktive Machtkonzept*

Wichtigste Voraussetzung für Foucaults Neuorientierung und Kern seiner genealogischen Arbeit ist die Entwicklung eines produktiven Verständnisses von Macht,<sup>96</sup> das er seinen Studien *Überwachen und Strafen* (frz. 1975) und *Der Wille zum Wissen* (frz. 1976) zugrunde legt und das es ihm erlaubt, spezifische Verbindungen von Macht und Wissen zu untersuchen. Die Genealogie schließt an Nietzsches These an, dass der Mechanismus der Geschichtlichkeit anhand des Modells des Krieges oder der Schlacht beschrieben werden kann, dass also die Gesellschaft von Auseinandersetzungen und Konfrontationen geprägt ist, die als Kämpfe verstanden werden müssen. Der Genealoge muss daher ein Konzept entwickeln, das diese Kräfteverhältnisse als Macht- beziehungen erfassen kann.<sup>97</sup>

Foucault geht, darin ganz dem anti-essentialistischen genealogischen Programm verpflichtet, davon aus, dass das Wesen der Macht niemals bestimmt werden kann, und versteht Macht vielmehr als je spezifische Kräfteverhältnisse, als eine Menge von Relationen. Macht, das sind eine Vielzahl heterogener Mechanismen. Man kann Macht analysie-

92 Vgl. Saar 2003a: 165–172.

93 Vgl. D&E 330.

94 Foucault 1987: 90. Vgl. auch Foucault 1992: 37.

95 D&E 278: 31.

96 Foucaults Machtkonzept hat eine Reihe von Kritiken erfahren. Für einen pointierten Überblick über die wichtigste Kritik an Foucaults Machtkon- zept vgl. Lemke 1997: 13–22. Vgl. auch Smart 2003: 215 f.

97 Vgl. D&E 84: 166 und 174–178 sowie D&E 192: 192 f. Foucault dreht damit das Diktum von Carl v. Clausewitz, wonach der Krieg die Fortset- zung der Politik mit anderen Mitteln ist, um und begreift den Krieg als paradigmatischen Beschreibungsmodus von Gesellschaft. Vgl. D&E 193: 227 f.

ren, indem man die Kräfteverhältnisse und ihre spezifischen Wirkungen bestimmt, doch kann man weder definieren, was *die* Macht ist, noch, was die Macht *ist*.<sup>98</sup> Foucault fragt daher nicht, wer Macht besitzt oder was sie ist, sondern wie sie funktioniert, und analysiert entsprechend stets konkrete Mechanismen der Macht. Er kritisiert, dass Macht bisher lediglich in Kategorien juristischer Legitimität und ökonomischer Funktionalität gedacht worden ist, mit denen die vielfältigen Formen der Macht nicht hinreichend erfasst werden können. Daher ist es zunächst einmal notwendig, sich von den Prämissen freizumachen, die diese Sichtweisen der Macht mit sich bringen. Foucault bestimmt sie als Postulat des Besitzes, Thema der Lokalisierung, Thema der Unterordnung sowie Konzept der Ideologie.

Mit dem ersten Postulat des Besitzes ist die in der politischen Theorie (seit Thomas Hobbes' *Leviathan*) vorherrschende Auffassung verbunden, Macht könne als ein Vertragsverhältnis gefasst werden. Diesem juristischen Modell zufolge kann Macht mithilfe der Kategorien Aneignung, Besitz, Tausch und Übertragung verstanden werden, wobei meist davon ausgegangen wird, dass eine bestimmte Klasse (die Bourgeoisie) eine Vormachstellung hat, und damit genau *eine* soziale Gruppe die Macht besitzt, während andere Gruppen von ihr ausgeschlossen sind. Foucaults Machtkonzept geht dagegen von permanenten Kämpfen aus und sieht Macht niemals auf einer Seite konzentriert. In der genealogischen Kriegsmetaphorik ausgedrückt wird Macht gewonnen und kann jederzeit wieder verloren werden; sie lässt sich niemals endgültig aneignen und besitzen.<sup>99</sup> Daraus folgt zweitens, dass Macht nicht mit dem Staat zu identifizieren und nicht in seinen Institutionen lokalisiert ist, da auch diese sie nicht konzentrieren können. Daher ist es aber auch nicht möglich, sich durch Auflösung des Staates von Machtwirkungen zu befreien, denn dieser ist lediglich Kodifizierungsinstanz gesellschaftlicher Machtverhältnisse.<sup>100</sup> Das dritte Postulat identifiziert Foucault mit der marxistischen politischen Ökonomie und ihrer Prämisse, dass der Macht stets ein spezifisches Produktionsverhältnis vorgängig ist. Die genealogische Konzeption lokalisiert Macht dagegen auf einer tieferen Ebene und erkennt, dass diese für die Produktionsweise selbst konstitutiv ist. Durch ihre in *Überwachen und Strafen* im Rahmen der Geschichte der Disziplin dargestellte Funktion, »die Lebenszeit der Individuen als Arbeitszeit zu konstituieren«<sup>101</sup>, integriert die Macht die Individuen in den Produktionsapparat und konstituiert damit erst die Produktionsweise. Als weiteres Problem des marxistischen Modells sieht Foucault auch die

98 Vgl. D&E 193: 224 sowie D&E 206: 396f.

99 Vgl. Foucault 2001: 40–42.

100 Vgl. Foucault 2001: 42f. sowie D&E 192: 201.

101 Foucault 2001: 44.

Tendenz, die Macht selbst als Ware zu begreifen und damit als übertragbares Gut, das Aneignungsprozessen unterliegt.<sup>102</sup> Viertens schließlich ist das genealogische Machtkonzept mit der Loslösung von der Kategorie der Ideologie verbunden, worauf im Folgenden im Kontext der Diskussion des Macht-Wissens genauer einzugehen ist (Kap. 3.2.3).

Vor der Folie dieser vier Achsen der Abgrenzung beginnt das genealogische Machtkonzept bereits hervorzutreten. Die von den vorgestellten Prämissen geprägten Modelle können Foucault zufolge die vielfältigen Formen und Wirkungen von Macht in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften nicht erfassen. Sie entsprechen vielmehr einer souveränen, vormodernen Vorstellung von Macht, die alle Machtwirkungen auf ein Zentrum zurückführt. Diese Form der politischen Analyse, die mit rechtlich-ökonomischen Kategorien arbeitet, charakterisiert Foucault als ein Denken, in dem »der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt«<sup>103</sup> ist. Sie kann Macht lediglich als negative Beschränkung und Bestrafung verstehen, die diskontinuierlich ist und etwa nur zum Einsatz kommt, wenn ein Gesetz verletzt oder eine Regel übertreten wurde. Indem er die juristischen und ökonomischen Analysemodelle zurückweist, löst sich Foucault von der Vorstellung, Macht wirke ausschließlich als Repression oder Ideologie,<sup>104</sup> und versetzt sich so in die Lage, die Vielfalt und Fundamentalität von Machtprozessen zu erfassen.

Unter Macht versteht der Genealoge positiv gewendet »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt«<sup>105</sup>; die Verkettung dieser Kräfteverhältnisse zu Systemen, also das Phänomen, dass sie sich gegenseitig überlagern und stützen, sowie schließlich ihre Kodifizierung in Gesetzen, ihre Institutionalisierung im Staat und ihre Verfestigung in sozialer Hegemonie.<sup>106</sup> Die Genealogie geht also von einer Vielzahl heterogener, dynamischer Machtverhältnisse aus, die ständigen Verschiebungen unterworfen und miteinander verflochten sind. Foucault schlägt entsprechend eine nominalistische Definition von Macht vor. Wenn Macht als »der Name, den man einer komplexen

102 Vgl. D&E 193: 225 f.

103 Foucault 1977: 110.

104 Es ist an dieser Stelle wichtig, einem Missverständnis entgegenzutreten. Foucault behauptet nicht, dass es Ideologie und Repression nicht gibt, sondern lehnt es lediglich ab, diese Kategorien seinen Analysen als Modell zugrunde zu legen. Vgl. Foucault 1977: 8 sowie Lemke 1997: 94. Auch der Formulierung von Machtverhältnissen in Besitzkategorien (»Sie haben die Macht«) gesteht Foucault zumindest einen politischen Wert zu, vgl. Foucault 2001: 40.

105 Foucault 1977: 113.

106 Vgl. Foucault 1977: 113 f.

strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«<sup>107</sup> verstanden wird, so wird damit die Identifikation der Macht mit einer Institution oder einer Substanz vermieden und der Vielfalt von Machteffekten Rechnung getragen.

Foucault gelangt somit zu einer »Auflösung der großen Einheit der Macht«<sup>108</sup>, indem er sie als ein Netz versteht, das die gesamte Gesellschaft durchzieht und bis in die Körper der einzelnen Individuen reicht. Sie findet sich in den persönlichsten Elementen (wie Familie, sexuelle Beziehungen oder Wohnverhältnisse),<sup>109</sup> in ihrer Analyse wird daher auch das Private politisch.<sup>110</sup> Dabei wird das Soziale grundlegend als von Machtverhältnissen geprägt verstanden.<sup>111</sup> Macht ist dieser Konzeption zufolge eine alles durchlaufende Größe, die »von unten«<sup>112</sup> kommt und omnipräsent ist, die gesamte Gesellschaft durchdringt und die Existenz des Menschen umfassend bestimmt, indem sie »den Kern der Individuen angreift, an ihre Körper rührt, sich in ihre Gesten, ihre Einstellungen, ihre Diskurse, ihr Lernen und ihr alltägliches Leben einschaltet.«<sup>113</sup> An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass sich Macht in körperlichen Verhaltensweisen und deren spezifischer Herausbildung äußert. Das Feld der Genealogie bildet das Studium dieser »Mikrophysik der Macht«<sup>114</sup>, die zwischen Institutionen und Körpern wirksam wird. Macht ist demnach weder ein Druck, der von oben auf den Individuen lastet und dem sie sich entgegenstemmen, noch überhaupt eine äußere Einwirkung, die sich abschütteln lässt, da sie die Körper der Individuen selbst durchzieht. Statt Macht als eine restriktive Größe zu begreifen, »die Nein sagt«, will Foucault sie daher als etwas verstehen, das »die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert«<sup>115</sup>. Damit betont Foucault gegenüber einer rein repressiven Konzeption die produktive Dimension der Macht als konstitutive Kraft, die »Wirkliches« produziert.<sup>116</sup> Sie hat gesellschaftliche Auswirkungen, indem sie Machteffekte und Wissen hervorbringt und Subjektivität konstituiert.

107 Foucault 1977: 114.

108 Ewald 1978: 12.

109 Vgl. Foucault 2001 Macht: 40.

110 Vgl. D&E 197: 305 f.

111 »So weit man auch geht im sozialen Netz, immer findet man die Macht als etwas, das ›durchläuft‹, das wirkt, das bewirkt.« (Foucault 2001: 40).

112 Foucault 1977: 115.

113 D&E 156: 915.

114 Foucault 1976: 38; vgl. auch 178.

115 D&E 192: 197.

116 Vgl. Foucault 1976: 250.



Die Dynamik der Macht besteht in der fortwährenden Verschiebung labiler Machtverhältnisse, die der Genealoge nach dem Modell des Krieges begreift. Er geht dabei von peripheren Kämpfen, lokalen Konfrontationen und daraus resultierenden temporären und minutiösen Machtverschiebungen aus.<sup>117</sup> Foucault nennt als Beispiele: Machtverhältnisse zwischen Mann und Frau, Wissenden und Unwissenden sowie Eltern und Kindern, wobei etwa Eltern mittels spezifischer Methoden und Techniken Macht über Kinder ausüben, diese aber umgekehrt auch über ihre Eltern, Männer über Frauen, diese aber auch über Männer und Kinder.<sup>118</sup> Das Arsenal von Machttechnologien spannt sich von diesen Mechanismen innerhalb der Familie über die Methoden der Polizei bis hin zu Herrschaftstechnologien, in die durchaus auch die Anwendung brutaler Gewalt integriert sein kann. Foucault geht davon aus, dass die Machtbeziehungen als umkämpfte, relationale Kräfteverhältnisse stets umkehrbar sind.<sup>119</sup> Widerstand ist demnach nicht ausgeschlossen, kann aber selbst auch kein »Außerhalb« der Macht bilden. Vielmehr provozieren und produzieren Machtbeziehungen ständig Widerstand, ja, dieser erscheint sogar als ihre Voraussetzung.<sup>120</sup>

Zusammenfassend können mit Hinrich Fink-Eitel noch einmal die drei erarbeiteten Hauptmerkmale der Machtanalytik Foucaults benannt werden: Macht als dezentriertes Netzwerk individueller Konfrontationen, Macht als Kriegsverhältnis sowie Macht als produktive Durchdringung.<sup>121</sup> Die Untersuchung der Mechanismen der Macht entlang dieser Spezifika wird zum leitenden Prinzip der Genealogie. Die Genealogin zeigt auf, »wie diverse Machtmechanismen in unserer Gesellschaft, zwischen uns, in uns selbst und außerhalb unserer selbst funktionieren.«<sup>122</sup> Im Zentrum steht dabei die umfassende Frage, »in welchem Zusammenhang unser Körper, unser alltägliches Verhalten, unser sexuelles Verhalten, unser Begehren, unsere wissenschaftlichen und theoretischen Diskurse mit einer Reihe von Machtssystemen stehen, die ihrerseits untereinander verbunden sind.«<sup>123</sup> Macht äußert sich ebenso körperlich in der Organisation des Verhaltens wie in der Struktur der Wissensordnung. Die Genealogie ist damit die umfassende Reformulierung von Foucaults analytischem Interesse im Begriff der Macht, der den Ausgangspunkt für vielfältige kritische Analyse bilden kann.

117 Vgl. Foucault 1976: 38 f.

118 Vgl. D&E 216: 524 sowie in Bezug auf Geschlechterverhältnisse Diamond/Quinby 1988.

119 Vgl. Foucault 1976: 39, D&E 216: 524 und Foucault 1992: 40.

120 Vgl. D&E 216: 525 sowie Foucault 1977: 116–119.

121 Vgl. Fink-Eitel 1980: 57–61.

122 D&E 221: 600.

123 D&E 221: 600.

Mit der Entwicklung des produktiven Machtkonzepts sind in Foucaults Genealogie zwei weitere theoretische Neuorientierungen verknüpft. Zum einen – das ist in der bisherigen Diskussion bereits angeklungen – bezieht sich das Machtkonzept auf eine körperliche Dimension, indem es die Konstitution konkreter Verhaltensweisen fokussiert. Auf diesen Komplex wird im Zusammenhang mit der Diskussion der Rolle der Übungen in disziplinierenden Technologien eingegangen (Kap. 3.2.6). Zum anderen modifiziert Foucault mit der Einführung des Macht-Wissens-Konzepts auch sein Diskursverständnis. Im Folgenden wird daher herausgearbeitet, wie sich das genealogische Konzept von Macht als produktiver und umkehrbarer Größe mit der Wissensanalyse verbindet, um auf diese Weise historisch spezifische und heterogene Verschränkungen von Macht und Wissen in den Blick zu nehmen.

### 3.2.3 *Das dynamische Wissenskonzept*

Wissen und Macht bilden in der Genealogie das zentrale sozialtheoretische Vokabular Michel Foucaults. Ihre Verknüpfung ist soziohistorisch spezifisch und signifikanten Veränderungen unterworfen. Die genealogische Machtanalytik erkennt an, »daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.«<sup>124</sup> Foucault wendet sich damit gegen den marxistischen Ideologiebegriff, dem er eine Sehnsucht nach einem quasi sich selbst transparenten Wissen attestiert, das in einer direkten Abbildbeziehung mit der Wirklichkeit stehe, frei von Verzerrungen und daher frei von Macht sei. Macht und Wissen werden dabei nicht miteinander identifiziert – ein Missverständnis, das durchaus in der Foucault-Rezeption zu finden ist.<sup>125</sup> Vielmehr geht Foucault von historisch und lokal spezifischen Verbindungen aus und analysiert die Immanenzbeziehung von Macht und Wissen, die weder in einer Identität von Macht und Wissen aufgeht noch in einer grundlegenden Differenz besteht.<sup>126</sup> Die Beziehung zwischen Macht und Wissen ist also durch ein Paradox gekennzeichnet, das zwei scheinbar widersprüchliche Aspekte aneinander bindet: »›articulation,‹ so interlocked that we cannot take for granted the possibility of telling them apart, and ›heterogeneity,‹ so different that we cannot not distinguish them.«<sup>127</sup>

124 Foucault 1976: 39. Vgl. auch Foucault 2001: 46 und Foucault 1992: 60f.

125 Vgl. exemplarisch Lemert/Gillan 1982: 84. Foucault wiederholt also nicht Bacons Diktum »Wissen ist Macht«.

126 Vgl. Foucault 1977: 119, Foucault 1992: 33 sowie Deleuze 1992: 103.

127 Keenan 1987: 18.

Inwiefern stellt die genealogische Verbindung von Wissen mit einem theoretisch gewendeten Machtbegriff eine Revision der archäologischen Wissenskonzeption dar? In seiner Vorlesung vom 7. Januar 1976, ein Jahr nach dem Erscheinen von *Überwachen und Strafen*, stellt Foucault erstmals das Konzept des »unterworfenen Wissens« vor. Sein Rückblick auf die politischen Bewegungen der vorangegangenen zehn Jahre sensibilisiert ihn nun für ein »Wissen der Kritik«. <sup>128</sup> Es handelt sich dabei um Wissensformen, die »als unzureichend ausgearbeitetes Wissen, als naives Wissen, als hierarchisch untergeordnetes Wissen, als Wissen unterhalb des Niveaus der Erkenntnis oder der erforderlichen Wissenschaftlichkeit disqualifiziert« <sup>129</sup> werden. <sup>130</sup> Wichtig an diesem Zitat und den von Foucault auch als »lokales Wissen« <sup>131</sup> bezeichneten heterogenen Formationen ist die klare Benennung der Existenz einer sozialen Hierarchie von Wissensformen. Anstelle eines universalistischen Diskurses, der alle Individuen betrifft, erscheinen in der Analyse vielfältige Wissensbereiche, die unterschiedlich organisiert, institutionalisiert und insbesondere mit unterschiedlichen Machtrelationen verbunden sein können. Foucault entwickelt damit ein dynamisches Konzept von Wissen, das die Existenz hierarchisch untergeordneten Wissens in Gegen-Diskursen anerkennt, und öffnet seine Analyseperspektive für die Frage nach der sozialen Dominanz von Diskursen. Damit ist der Anspruch der *Archäologie des Wissens*, die ausdrücklich auch Alltagswissen einbeziehen wollte, <sup>132</sup> letztlich jedoch ausschließlich auf die von Foucault extensiv untersuchten Wissenschaften bezogen war, verspätet eingelöst. Neben dem wissenschaftlichen Wissen öffnet sich die Genealogie für die gesamte Pluralität von Wissensformen.

In demselben Jahr, in dem Foucault in der Vorlesung über »unterworfenen Wissen« spricht, wird der Auftakt zur groß angelegten Studie über das Verhältnis von Sexualität und Wahrheit veröffentlicht. In *Der Wille zum Wissen* wird im Rahmen der Weiterentwicklung des in der Vorlesung vorgestellten dynamischen Wissenskonzepts – wenn auch nur knapp – auf die Existenz von Gegen-Diskursen eingegangen, und zwar im Kontext einer Diskussion der bei Foucault bisher zu wenig

128 Zum Kritikbegriff Foucaults vgl. auch Foucault 1992.

129 D&E 193: 218.

130 Es bleibt unklar, ob er tatsächlich behaupten will, dass es dieses Wissen erst empirisch in diesen Jahrzehnten gegeben hat. Seine Formulierungen sind ambivalent, da er einerseits vom Aufkommen eines unterdrückten, d. h. hierarchisch untergeordneten Wissens spricht, aber gleichzeitig davon ausgeht, dass dieses andererseits schon immer da gewesen ist, »präsent und verschleiert« (D&E 193: 217).

131 D&E 193: 218. Vgl. auch Rouse 1994: 103.

132 Vgl. Foucault 1973: 274–279.

beleuchteten Möglichkeit für widerständiges Handeln.<sup>133</sup> Widerstand wird nun als eine Vielfalt möglicher Praktiken begriffen, die sich niemals außerhalb der Macht vollziehen, sondern vielmehr selbst stets eine lokale und temporäre Verschiebung von Machtverhältnissen darstellen.<sup>134</sup> In diesem Zusammenhang löst sich Foucault endgültig von einer dualistischen Trennung in Sagbares und Unsagbares, Denkbare und Undenkbare und öffnet sich für die Komplexität diskursiver Formationen: »[D]ie Welt des Diskurses ist nicht zweigeteilt zwischen dem zugelassenen und dem ausgeschlossenen oder dem herrschenden und dem beherrschten Diskurs. Sie ist als eine Vielfältigkeit von diskursiven Elementen, die in verschiedenartigen Strategien ihre Rolle spielen können, zu rekonstruieren.«<sup>135</sup> Die hier vertretene explizit dynamische Konzeption von Wissen verdankt sich der fundamentalen Einsicht, dass »sich Macht und Wissen im Diskurs ineinander fügen«<sup>136</sup>.

Diese »taktische Polyvalenz«<sup>137</sup> der Diskurse, also das Phänomen, dass diskursive Elemente mit entgegengesetzten Machtwirkungen verbunden sein können, illustriert Foucault knapp am Beispiel der Homosexualität. Während die Kategorie der Homosexualität, die im 19. Jahrhundert in der Psychiatrie, der Rechtsprechung und der Literatur erschien, zweifellos zur Ausweitung sozialer Kontrollen auf dem Gebiet der »Perversitäten« geführt hat, muss gleichzeitig beachtet werden, dass sie auch die Entstehung eines »Gegen-Diskurses« ermöglicht hat. Die Homosexualität, so formuliert es Foucault, konnte daraufhin von sich selbst sprechen und ihre Rechtmäßigkeit oder ihre »Natürlichkeit« für sich beanspruchen.<sup>138</sup> An dem Beispiel zeigt sich, dass widerstreitende Diskurse mit diametral entgegengesetzten Machtwirkungen unter Umständen an dieselben Kategorien gebunden sein können.<sup>139</sup> Bestimmte Elemente einer diskursiven Formation sind demnach nicht eindeutig einem »Diskurs der Macht« oder einem entgegengesetzten machtlosen Diskurs zuzuordnen. Vielmehr erscheint das Ausmaß diskursiver Kämpfe in seiner umfassenden Vielfalt.

Die Genealogie dehnt das Konzept produktiver Mikropraktiken somit auch auf die Produktion von Wissen in lokalen Praktiken aus, die analog zu den Machtrelationen, mit denen sie je spezifisch korreliert, als von Konflikten und ständigen Transformationen geprägt verstanden wird. Im Unterschied zum archäologischen Entwurf und zur Per-

133 Vgl. Foucault 1977: 123.

134 Vgl. Foucault 1977: 116–118.

135 Foucault 1977: 122.

136 Foucault 1977: 122.

137 Foucault 1977: 122.

138 Vgl. Foucault 1977: 123.

139 Zum Phänomen der Resignifikation vgl. auch D&E 186: 164.

spektive des Übergangstextes *Die Ordnung des Diskurses* wird damit die instabile Hierarchie widerstreitender Diskurse theoretisch fassbar. Die Ergänzung durch die Genealogie besteht demnach in der ausdrücklichen Pluralisierung von Wissensformen,<sup>140</sup> die auch das Auftauchen von Wissen aus lokalen Praktiken einbezieht, sowie in der Einführung einer Hierarchisierung von Wissen, von widerstreitenden Diskursen, die sich durch unterschiedliche soziale Dominanz auszeichnen. Mit der Anerkennung widerstreitender Diskurse kann somit nicht nur Macht, sondern auch Wissen als »dynamisch« bezeichnet werden.<sup>141</sup> Foucault löst sich endgültig von dem Anschein der Statik, der noch der *Archäologie des Wissens* anhaftete, und verdeutlicht, dass Wandel beständig stattfindet. In der Konsequenz wird die Stabilität von Diskursen mindestens ebenso erklärungsbedürftig wie ihr Wandel. Doch wie gelangt »unterworfenen«, hierarchisch untergeordnetes Wissen zu sozialer Dominanz? In welchen Praktiken wird es gewonnen, wie wird es vermittelt, mit welchen Machttechniken verschaltet es sich? Die kritische Frage liegt nahe, inwiefern Foucault selbst Anhaltspunkte für eine Analyse widerstreitender Wissensformen gegeben hat.

### 3.2.4 Bewertung der dynamischen Wissenskonzeption

Das »unterworfenen Wissen« bleibt bei Foucault vor allem ein theoretisches Konzept, das sich in seinen Studien kaum niedergeschlagen hat. In *Überwachen und Strafen* beispielsweise bleibt die Existenz unterworfenen Wissens noch gänzlich unerwähnt. Das Wissen erscheint hier ausschließlich als eine repressive Größe, die im Kontext der Machttechniken der Disziplin formiert wird und selbst wieder zur Entwicklung, Vermehrung und Verbesserung von Machttechniken beiträgt. Die Anerkennung der Produktivität von Macht bleibt in *Überwachen und Strafen* aufgrund der Tatsache, dass das Wissen als bloßes Instrument der Macht zur Produktion unterworfenen Körper verstanden wird, ausschließlich mit disziplinierenden Effekten verbunden (Kap. 3.2.5). Dies hat auch Foucault selbst gesehen. Pasquale Pasquino, ein damaliger Assistent Foucaults, berichtet, dass Foucault und er Ende der 1970er Jahre in gemeinsamen Diskussionen zu der Erkenntnis gelangten, der

140 Eine besonders prägnante Formulierung zur Abgrenzung des pluralen Wissenskonzepts erlaubt die englische Sprache: »There is no Knowledge; there are knowledges.« (May 1993: 2). Rouse weist darauf hin, dass Foucault ebenso wie in Bezug auf Macht auch ein nominalistisches Verständnis des Wissens vertritt (Rouse 1994: 111).

141 Vgl. Rouse 1994: 105. Ausführlicher zur dynamischen Wissenskonzeption Foucaults sowie zu ihren Konsequenzen für eine Analyse diskursiven Wandels vgl. Schäfer 2010.

Entwurf der Macht als Disziplinarmacht sei noch nicht ausgereift: »Vor allem drohte er – im Repressionsmodell gedacht – zu einer extremen Denunziation der Macht zu geraten, was uns beide theoretisch äußerst unbefriedigt ließ.«<sup>142</sup> Auch in *Der Wille zum Wissen* bleibt es bei den bereits diskutierten theoretischen Bemerkungen und wenigen, illustrativen Beispielen.<sup>143</sup> Die grundlegende Überarbeitung des Projekts einer Genealogie der Beziehungen von Sexualität und Wahrheit nach dessen Erscheinen führt dazu, dass Foucault sich im Verlauf seines Spätwerks insbesondere für die griechische Selbstkultur interessiert und daher die in *Der Wille zum Wissen* entwickelte Verschiebung der analytischen Perspektive zugunsten widerstreitender Diskurse nicht einlöst. So bleibt Foucault eine systematische methodologische Ausarbeitung der Analyse von marginalisierten Gegen-Diskursen oder minutiösen Machtverschiebungen schuldig – und hinter seinem dynamischen Wissenskonzept zurück. Einer der Gründe dafür liegt in der Vernachlässigung einer konkreten Analyse unterworfenen Wissens, in Foucaults Versäumnis, seine Sensibilität für lokale Wissensformationen, Gegendiskurse und instabile Machtverhältnisse in der Auseinandersetzung mit dem historischen Material empirisch umzusetzen. Dieses Versäumnis – oder vielleicht auch der bewusste Verzicht – könnte wiederum dem dramatisierenden Darstellungsmodus einer auf die Gegenwart des Analytikers bezogenen Genealogie geschuldet sein<sup>144</sup> und damit der politischen Wirkung, die Foucault sich von seinem Buch erhoffte.<sup>145</sup> Möglicherweise hat Foucault, um die analytische Schärfe der These von der Disziplinargesellschaft nicht zu verwischen, seinen Fokus bewusst verengt und dabei einige wichtige Bereiche in die Unschärfe fallen lassen. *Überwachen und Strafen* ist ein schlagkräftiges Buch geworden, jedoch – ließe sich in dieser Hinsicht sagen – kein besonders ausgewogenes. In der Folge entsteht der Eindruck, dass Wissen vor allem mit repressiven Machteffekten verbunden zu sein scheint. Foucault stellt somit das gesellschaftstheoretische Interesse einer genealogischen Beschreibung der Disziplinargesellschaft über den sozialtheoretischen Anspruch seines Macht-Wissens-Konzepts. Im Zuge seiner Beschäftigung mit den Praktiken und Institutionen der Disziplinargesellschaft rückt dabei jedoch die Körperlichkeit des Sozialen deutlicher als in früheren Arbeiten ins Zentrum der Analyse.

142 Pasquino zit. n. Lemke 1999: 432 Fn. 6.

143 Thomas Lemke vertritt die These, dass Foucaults Argumentation in *Der Wille zum Wissen* ambivalent bleibt. Obwohl Foucault die Repressionshypothese kritisiert, scheint er sich selbst noch nicht vollständig von einem Konzept der repressiven, juristischen Macht gelöst zu haben. Vgl. Lemke 1997: 128–131.

144 Vgl. Saar 2003a: 172–177.

145 Vgl. D&E 281: 57–59.

3.2.5 *Körperlichkeit der Macht und des Wissens: Die Disziplin*

Eine wesentliche Neuerung der Genealogie besteht darin, dass der Körper als analytische Größe in den Mittelpunkt von Foucaults historischer Betrachtung tritt.<sup>146</sup> In *Überwachen und Strafen*, das eröffnend in einer eindrucksvollen Gegenüberstellung die »peinlichen Strafen« als öffentlich zur Schau gestellte Folter mit den strengen Regularien für den Tagesablauf der Gefangenen in einem reformierten Gefängnis kontrastiert, wird herausgearbeitet, wie der Körper in der Moderne komplexen Disziplinierungen unterworfen wird. Die westliche Gesellschaft wird dabei als ein Regime charakterisiert, das seit dem 19. Jahrhundert in Spitälern, Schulen, Kadettenanstalten und Gefängnissen umfassende Disziplinartechnologien ausgebildet hat, in denen sich Macht- und Wissensverhältnisse mit einander verbinden. Die Disziplin konstituiert das alltägliche Verhalten der Individuen, indem sie Gewohnheiten und Verhaltensweisen bis in die kleinste Geste erfasst, überwacht, ausbildet und einübt.

Die These, die Foucault in seiner historischen Genealogie entfaltet, lautet, dass sich Individualität in der Unterwerfung der Subjekte unter disziplinäre Technologien herausbildet und dass normierende Sanktionen die Subjekte als nützliche Individuen konstituieren, indem sie sie in Produktionsverhältnisse einbinden.<sup>147</sup> Foucault analysiert somit – seiner produktiven Machtkonzeption entsprechend – die Unterwerfung von Subjekten unter ein Disziplinarregime im Hinblick auf die Konstitution gesellschaftlich funktionsfähiger Individuen. Die Konstitution eines handlungsfähigen Subjekts wird untrennbar an die Unterwerfung der Körper durch Machtverhältnisse gebunden, was sich im französischen Begriff »assujettissement« ausdrückt, der sowohl die Konnotation der Unterordnung als auch der Subjektwerdung trägt.

Foucault beschreibt den Körper dabei als »Zielscheibe«<sup>148</sup> und Durchlaufpunkt von Disziplinartechnologien, die an den Verhaltensweisen der Individuen ansetzen und diese mit dem Ziel formen, »gelehrige und taugliche Körper herzustellen«<sup>149</sup>. Der Körper wird in diesen disziplinären Technologien als »Träger von Kräften und Sitz einer Dauer«<sup>150</sup> adressiert. Entsprechend analysiert Foucault im Detail, welche

146 Zwar hatte Foucault bereits in *Die Geburt der Klinik* den Körper in seiner Analyse berücksichtigt, dieser erschien hier jedoch ausschließlich als Objekt des »ärztlichen Blicks«, vgl. Foucault 1988.

147 Vgl. Foucault 1976: 37.

148 Foucault 1976: 174.

149 Foucault 1976: 380.

150 Foucault 1976: 199.

Modifizierungen des körperlichen Verhaltens in den Disziplinarinstitutionen vorgenommen werden: Die Unterwerfung unter einen rigiden Tagesablauf, das Exerzieren im Militär, die Produktion einer aufmerksamen Haltung in der Schule.

Als eine »Verdoppelung«<sup>151</sup> des gelehrigen Körpers fasst Foucault die unkörperliche Seele, die keine Substanz ist und dennoch materielle Realität besitzt. Indem er die Seele als »Zahnradgetriebe«<sup>152</sup> denkt, das die Verschränkung von Macht und Wissen über den Körper ermöglicht, und als ein »Relais«<sup>153</sup>, über das Macht auf den Körper einwirken kann, vertritt Foucault ein Körperverständnis, das sich von einer dualistischen Körper-Geist-Trennung löst. Die Seele erscheint darin als eine »Realunterstellung der Macht«<sup>154</sup>, als eine weitere Form des Machtverhältnisses über die Körper, das mit der Erzeugung spezifischer Erkenntnisse über die Subjekte verbunden ist. Der Körper wird somit zu einer zentralen analytischen Kategorie. Foucault will zeigen, wie die Disziplartechniken Wissen über den Körper produzierten und neue Wissensbereiche erschlossen haben »und wie die auf die Körper angewendeten Machtdisziplinen aus diesen unterworfenen Körpern etwas hervorholten, was ein Seele-Subjekt war, ein ›Ich‹, eine Psyche usw.«<sup>155</sup> Die Seele als Effekt einer Macht ist eine produzierte Realität, die es für Erzieher, Psychologen und Psychiater zu erkennen gilt; sie ist der Bezugspunkt und das Instrument für das Wissen über den Menschen: »Die am Körper angewendete Disziplartechnik hat zwei Effekte: eine Seele, die zu erkennen, und eine Unterwerfung, die zu vertiefen ist.«<sup>156</sup> Anstatt von mentalen Vorgängen und einem vermeintlich inneren »Ich« geht Foucault davon aus, dass die Formung der Körper aus einem äußerlichen Machtverhältnis resultiert. Den Modus dieser körperlichen Formung bildet die Übung.

### 3.2.6 Die Wiederholung disziplinärer Übungen

Kern der disziplinären »Dressurarbeit«<sup>157</sup> ist die Übung als eine »Technik, mit der man den Körpern Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholung, Unterschiedlichkeit und Abstufung auszeichnen.«<sup>158</sup> Das Subjekt wird in den disziplinären Technologien zur Wiederholung von

151 Foucault 1976: 41.

152 Foucault 1976: 42.

153 Lemke 1997: 80 Fn. 40.

154 Kögler 1990: 215.

155 Foucault 1999: 220.

156 Foucault 1976: 381.

157 Foucault 1976: 381.

158 Foucault 1976: 207f.



Verhaltensweisen angeleitet, deren Ausübung beständig kontrolliert und verbessert wird.<sup>159</sup> Die Disziplin legt dabei an die körperlichen Verhaltensweisen ein Raster an, das entlang einer Unterscheidung von »richtig« und »falsch«, also erwünscht und unerwünscht operiert. Unerwünschtes Verhalten wird mit Sanktionen belegt, wobei die Strafe selbst korrigierend auf die entsprechenden Verhaltensweisen bezogen ist. Parallel zu den Strafen etabliert sie auch ein Programm der Belohnungen, sodass sich ein Mischungsverhältnis aus Vergütungen und Sanktionen herausbildet. Schließlich hierarchisiert sie Individuen und ihre Leistungen, indem sie ein Stufensystem einführt.<sup>160</sup> Die Gesamtheit disziplinierender Technologien zur Stabilisierung von Verhaltensweisen ist letztlich einer einzigen Wirkung untergeordnet: der Normierung. Durch andauernde Messungen und ständiges Abgleichen mit einer Norm werden die Individuen an einer idealen Größe ausgerichtet, die als »natürlich« erscheint, jedoch als Produkt der Disziplin selbst verstanden werden muss. Es sind die Disziplinen, die differenzieren und selektieren, sie »verteilen die Individuen entlang einer Skala, ordnen sie um eine Norm herum an, hierarchisieren sie untereinander«<sup>161</sup> und weisen ihnen somit ständig Plätze zu. Indem an einer Norm ausgerichtete Praktiken durch ständige Übung konstituiert werden, werden Abweichungen reduziert, Verhaltensweisen stabilisiert und disziplinierte Individuen produziert.

Als idealtypisches Labor der Normierung erscheint Foucault das architektonische Raumkonzept des Panoptikums von Jeremy Bentham.<sup>162</sup> Es wird als gleichzeitig realer und modellhafter Raum gedacht,<sup>163</sup> dessen Effekt die Fabrikation von disziplinierten, also produktiven und nützlichen Individuen ist. Im panoptischen Gefängnis ist die totale Kontrolle realisiert, da alle Gefangenen ständig von einer zentralen Überwachungsinstanz beobachtet werden, deren Aktivität sie allerdings selbst nicht überprüfen können. In der Konsequenz kann die Überwachung unterbleiben; es wird dennoch dieselbe Wirkung erzielt, da die Gefangenen davon ausgehen müssen, jederzeit überwacht werden zu können.<sup>164</sup> Auf diese Weise vollzieht sich in der panoptischen Konstellation die

159 Zur Zentralität der Übung im Kontext der Disziplinierung vgl. die Arbeiten von Menke (2003a, 2003b), in denen Menke auch auf die Nähe der von Foucault beschriebenen Disziplinierung zur Ästhetik als einer Theorie ästhetischer Übungen verweist, die, im Verständnis Alexander Gottlieb Baumgartens, ebenfalls subjektivierend wirkt.

160 Vgl. Foucault 1976: 220–235.

161 Foucault 1976: 286.

162 Vgl. Foucault 1976: 263.

163 Vgl. Foucault 1976: 190.

164 Vgl. Foucault 1976: 256–269.

Bindung der Individuen an die Disziplinarmacht: »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.«<sup>165</sup> Das Panoptikum ist *das* Paradigma der auf die gesamte Gesellschaft ausgeweiteten Disziplintechnologien und bildet das Modell einer Reihe von Institutionen wie Kliniken, Fabriken und Internaten.<sup>166</sup> In dieser Verallgemeinerung disziplinierender Machtmechanismen wirken heterogene Elemente der Beobachtung, Verteilung, Hierarchisierung, räumlichen Aufteilung und körperlichen Zurichtung zusammen, um eine Normierung zu bewirken, die eher als produktive Konstitution denn als Gewaltverhältnis verstanden werden muss: »Dank den Techniken der Überwachung vollzieht die ›Physik‹ der Macht ihren Zugriff auf den Körper nach den Gesetzen der Optik und der Mechanik und in einem Spiel von Räumen, Linien, Schirmen, Bündeln, Stufen und verzichtet zumindest im Prinzip auf Ausschreitung und Gewalt.«<sup>167</sup>

Dabei ist die Übung der zentrale Mechanismus, in dem durch Wiederholung Verhaltensweisen im Körper verankert werden. Die disziplinäre Kontrolle *ist* Übung. Die Dauerhaftigkeit der Hervorbringung von Verhaltensweisen, die Beständigkeit der körperlichen Wiederholung wird durch einen disziplinären Zwangsapparat hervorgerufen und garantiert, der die Prüfung als normierende Sanktion verallgemeinert und bis in feinste Elemente des Sozialen ausdifferenziert. Die disziplinierenden Elemente der überwachenden Hierarchie und der normierenden Sanktion werden im Format der Prüfung miteinander verbunden und auf Dauer gestellt.<sup>168</sup> Eine Besonderheit der disziplinären Übungen liegt darin, dass sie einer Logik der ständigen Steigerung des Zugriffs unterliegen.<sup>169</sup> Die Effizienz der Ausführung der Bewegungen sowie die damit verbundene Effizienz der darauf gerichteten Machtverhältnisse lassen sich kontinuierlich verbessern, wodurch die Macht in immer tiefere Bereiche des Verhaltens vordringt. Die beständige Prüfung individueller Verhaltensweisen garantiert, dass sich die disziplinierende Macht als »eine nie abzuschließende Unterwerfung«<sup>170</sup> vollzieht.

In der Folge seiner Analyse der Disziplinargesellschaft kann Foucault den Gewohnheitsbegriff ausschließlich als Modus einer normierenden

165 Foucault 1976: 260. Zu einer Theorie des Sehens und der visuellen Ordnung im Anschluss an Michel Foucault vgl. Prinz 2013.

166 Vgl. Foucault 1976: 268 f.

167 Foucault 1976: 229.

168 Vgl. Foucault 1976: 238.

169 Vgl. z. B. Foucault 1976: 176 f.

170 Foucault 1976: 209.

Unterwerfung verstehen und spricht von einer »Automatik der Gewohnheiten«<sup>171</sup>. Während er im 18. Jahrhundert »Gewohnheit« noch als einen kritischen Analysebegriff identifiziert, mit dem sich, etwa in Humes kritischem Gebrauch, opake, traditionelle Verpflichtungen in die transparente Form eines gesellschaftlichen Vertrags überführen lassen, kann Foucault im Kontext der Disziplinargesellschaft am Gewohnheitsbegriff keinen kritischen Impetus mehr erkennen. Er kommt zu dem Schluss, dass im 19. Jahrhundert Gewohnheit ausschließlich auf die normalisierende Funktion der Disziplinen bezogen ist.<sup>172</sup> Die Ausbildung von Gewohnheiten in körperlichen Wiederholungen identifiziert Foucault an dieser Stelle seiner Arbeit daher ausschließlich mit einer normierenden Dressur.<sup>173</sup> Neben seiner fundamentalen Anerkennung der Körperlichkeit des Sozialen öffnet sich Foucault mit dem Studium des Panoptikums außerdem für eine Reihe vielfältiger Verbindungen zwischen sozialen Entitäten.

### 3.2.7 *Das Dispositiv als Kategorie zur Analyse heterogener Ensembles*

Im Kontext seiner Diskussion des panoptischen Modells in *Überwachen und Strafen* verwendet Foucault erstmals den Begriff »Dispositiv«, in dem sich wie in keiner anderen Kategorie die Heterogenitätsperspektive der genealogischen Analyse manifestiert.<sup>174</sup> Wie eingangs bereits ausgeführt, ist die Genealogie dadurch charakterisiert, dass sie sich radikal für den »Polymorphismus« der Elemente und Beziehungen öffnet. Bisher hatte Foucault zwischen einem diskursiven und einem nichtdiskursiven Register von Praktiken als Leitdifferenz unterschieden, wobei in der *Archäologie des Wissens* noch der diskursiven Dimension das Primat der Organisation sämtlicher diskursiver und nichtdiskursiver Beziehungen zukam. In *Die Ordnung des Diskurses* hatte Foucault dann die Verschränkung der diskursiven mit der institutionellen Sphäre betont.<sup>175</sup> Zudem hatte er bereits in der *Geburt der Klinik* die konkrete Raumorganisation von Institutionen, beispielsweise in den Schlafsälen der Kliniken, thematisiert und auch Ansätze einer Perspektive auf Materialität entwickelt, wie sich an seiner Diskussion des Stethoskops als

171 Foucault 1976: 173.

172 Vgl. Foucault 2001: 51–53.

173 In seinen späteren Texten zu den griechisch-römischen Technologien des Selbst wird die Ausbildung von Gewohnheiten dann (für diese Epoche) auch positiv als »Ausrüstung« des Subjekts beschrieben (Kap. 3.3.2.4).

174 Vgl. Foucault 1976: 396 sowie zum Dispositivbegriff Deleuze 1991, Hubig 2000 und Link 2007.

175 Vgl. Foucault 1991.

medizinischem Artefakt zur Veränderung der Wahrnehmung zeigt.<sup>176</sup> Doch erst in der Genealogie, ausgehend von der Diskussion der Architektur des Panoptikums, schließt Foucault die disparaten Blickwinkel zu einer umfassenden Perspektive zusammen, die sich explizit für heterogene Gegenstände öffnet. Welche Vielfalt an möglichen Beziehungslinien dabei erfasst werden kann, zeigt sich an Foucaults Definition des Dispositivs in einem Interview von 1977:

»Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist [...] eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs.«<sup>177</sup>

Mit dieser exemplarischen Aufzählung verbindet Foucault sowohl unterschiedlichste Wissensformen und Praktiken als auch materielle Arrangements und ordnet die einzelnen Elemente analytisch auf einer gemeinsamen Ebene als Teile eines vielgestaltigen Ensembles an. Die Genealogie fokussiert damit den Polymorphismus der Elemente und Beziehungen und öffnet sich radikal für die Vielfältigkeit möglicher Verbindungen innerhalb eines ebenso vielgestaltigen Netzes von Praktiken. Diskursive und nichtdiskursive Praktiken können demnach in unterschiedlicher Weise Beziehungen mit den in dieser Bestimmung des Dispositivbegriffs aufgezählten Elementen eingehen, und diese können die Praktiken temporär stabilisieren, jedoch auch wieder transformieren. Es kann also keine praxeologische Analyse ohne eine Analyse der mit den diskursiven in einem Kontext stehenden nichtdiskursiven Praktiken sowie der institutionellen und materiellen Arrangements geben.

In einem ungefähr zur selben Zeit wie das Interview erschienenen Text hat Foucault die gleiche Problematik behandelt und auf die Heterogenität möglicher Analysegegenstände verwiesen, indem er einen erweiterten Diskursbegriff verwendet hat: »Der Diskurs ist ganz genauso in dem, was man nicht sagt, oder was sich in Gesten, Haltungen, Seinsweisen, Verhaltensschemata und Gestaltungen von Räumen ausprägt. Der Diskurs ist die Gesamtheit erzwungener und erzwingender Bedeutungen,

176 Foucault beschreibt hier, wie das Stethoskop, das aus dem Problem heraus erfunden wurde, die von der Moral gebotene Distanz zwischen Arzt und Patient gleichzeitig zu überwinden und aufrecht zu erhalten, als Instrument in seiner Materialität wiederum die Sinneswahrnehmung des Arztes neu konfigurierte, vgl. Foucault 1988: 177 f.

177 D&E 206: 392.

178 D&E 186: 164.

die die gesellschaftlichen Verhältnisse durchziehen.«<sup>178</sup> Hier zeigt sich, dass die Erweiterung der Analyseperspektive alternativ auch in einem gewendeten Diskursbegriff aufgehen kann, der zudem mit der Frage nach Machtverhältnissen verbunden wird. An dieser zweiten Option lässt sich zweierlei ablesen: zum einen, dass die analytische Verbindung heterogener Entitäten Foucault in dieser Zeit ein zentrales Anliegen gewesen ist,<sup>179</sup> zum anderen, dass er bezüglich der Konzeptualisierung dieser Beziehungsformen noch unsicher war. Den hier eingeschlagenen Weg zur Analyse heterogener Ensembles hat Foucault jedoch nicht weiter beschritten und auch den Dispositivbegriff nicht systematisch zu einer methodischen Kategorie ausgearbeitet.<sup>180</sup> So sind zwar materielle Artefakte grundsätzlich in den Fokus der Analyse gerückt. Doch hat das Panoptikum Foucault weniger als wirklich gebauter Ort interessiert, sondern in erster Linie als Modell der Disziplinargesellschaft. In seinen darauf folgenden Studien hat Foucault sich dann nicht weiter empirisch mit der Relevanz von Artefakten zur Stabilisierung des Sozialen beschäftigt. Nach der Analyse der panoptischen Architektur und ihrer räumlich organisierten Lenkung von Blicken findet sich keine weitere Diskussion materieller Artefakte oder räumlicher Arrangements in seinen Arbeiten.

### 3.2.8 Charakteristika der Genealogie

Im Zentrum der genealogischen Neuorientierung Foucaults steht die Entwicklung des produktiven Machtkonzepts, das Macht als eine die Gesellschaft durchdringende, vielgestaltige und konstitutive Größe begreift, die stets von Dynamik, d.h. Umkehrbarkeit der Kräfteverhältnisse gekennzeichnet ist. Mit dem genealogischen Machtkonzept entwickelt Foucault eine Perspektive, welche die Instabilität des Sozialen in den Blick nehmen kann. Die Verschränkung von Macht und Wissen führt Foucault auch zu einer Anerkennung der Dynamik der Wissensordnung, deren Existenz zwar theoretisch entfaltet, die – abgesehen von der Diskussion einiger weniger Beispiele – empirisch jedoch nicht erschöpfend verfolgt wird. Erstmals erkennt Foucault Hierarchien von Wissensformen an, sodass das Feld der Diskurse nicht mehr als homo-

179 Dies lässt sich insbesondere für den Zeitraum zwischen der Analyse der panoptischen Architektur in *Überwachen und Strafen* (frz. 1975) und einer Diskussion vom 20. Mai 1978 (D&E 278) belegen.

180 Hier schließen in jüngster Zeit eine Reihe von Versuchen an, den Begriff methodologisch zu systematisieren und als gewinnbringende heuristische Kategorie für die qualitative Sozialforschung zu etablieren, vgl. Jäger 2001, Schneider/Hirsland 2005, Keller 2007 und Bührmann/Schneider 2008. Siehe dazu auch Prinz/Schäfer 2008 und Prinz 2013.

gen, sondern ebenfalls als von Kämpfen und taktischen Polyvalenzen geprägt verstanden wird. Allerdings hat er der Dynamik widerstreitender Wissensformen keine eigenständige Studie gewidmet. Auch in Bezug auf das Machtkonzept selbst lässt sich eine Diskrepanz zwischen theoretischer Konzeption und analytischer Durchführung erkennen. Während Foucault auf der einen Seite die Offenheit und Uneindeutigkeit der Machtverhältnisse betont, so scheint andererseits die Disziplinarmacht das Subjekt, indem sie es als produktives Individuum konstituiert, vollkommen, beständig und unumkehrbar der Normierung und den Nützlichkeitsimperativen zu unterwerfen. Obwohl Foucault also von instabilen Machtverhältnissen ausgeht, bleibt die Einkörperung von Gewohnheiten offenbar auf den immergleichen Modus der Übernahme disziplinierender Normen reduziert. Obwohl die Umkehrbarkeit von Machtverhältnissen fundamental vorausgesetzt und die Möglichkeit von Widerstand theoretisch anerkannt wird, scheint dennoch widerständiges Verhalten angesichts der disziplinären Zurichtungen marginal, wenn nicht gar ausgeschlossen zu sein.

Mit dem genealogischen Interesse an einer Analyse von körperlichen Verhaltensweisen, das seiner Konzeptualisierung des produktiven und handlungskonstituierenden Charakters der Macht entspringt, öffnet sich Foucaults Denken nun jedoch zunehmend für die Akteursdimension. Ausgehend von seinem Studium der Herausbildung von Gewohnheiten, das von Foucault in dieser Phase allerdings ausschließlich in Bezug auf disziplinierende Normierung durchgeführt wird, wird die körperliche Aneignung von Macht und Wissen in diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken analytisch zugänglich. Diese Themen werden Foucault in seinen folgenden Arbeiten weiterhin beschäftigen, allerdings sowohl in anderer konzeptioneller Ausrichtung als auch in Bezug auf neue empirische Gegenstände.

### 3.3 Gouvernementalität und Technologien des Selbst

Nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* (frz. 1976) zeichnet sich eine weitere Neuorientierung in Foucaults Denken ab. Die ursprünglich geplante Genealogie der Sexualität wird er nicht in der vorgesehenen Form weiterführen.<sup>181</sup> Erst Jahre später, 1984, erscheinen zwei weitere Bände (*Der Gebrauch der Lüste*, *Die Sorge um Sich*), die noch unter dem Reihentitel *Sexualität und Wahrheit* geführt werden, sich jedoch merk-

181 Über diesen Umstand äußert er sich in Interviews dahingehend, er habe das Interesse an seiner konzipierten Vorgehensweise verloren und das Bedürfnis verspürt, seinen Fokus zu verschieben, vgl. z.B. D&E 326: 461f.

lich von dem ursprünglichen Vorhaben Foucaults entfernt haben. Ein weiterer Band, der sich kurz vor der Fertigstellung befand, *Les Aveux de la Chair*<sup>182</sup> konnte aufgrund seiner fortgeschrittenen Erkrankung nicht veröffentlicht werden und wird, so ist es in Foucaults Testament festgelegt, unveröffentlicht bleiben.<sup>183</sup> Die beiden publizierten Bände sowie die dazugehörigen Aufsätze und Interviews werden gemeinhin als das sogenannte »Spätwerk« Foucaults bezeichnet. In ihnen treten die analytischen Konzepte des »Wahrheitsspiels«, der »Gouvernementalität«, der »Technologien des Selbst« und der »Ästhetik der Existenz« in den Vordergrund. Die Arbeiten sind durch ihren besonderen Fokus auf Subjektivitätsverhältnisse gekennzeichnet, ein Umstand, der in der frühen Rezeption des Spätwerks für Irritationen gesorgt hat. Foucaults Übergang in das Spätwerk ist von vielen Kommentatoren in der ersten Phase der Rezeption als Wende zur Ethik, als tief greifender Einschnitt empfunden worden, schien es doch, dass Foucault seine Analysen über die Struktur von Wissensordnungen und die Wirkungen von Macht beiseite geschoben hatte, um sich nun dem Subjekt zu widmen – und damit jener Kategorie, die er zuvor als bloß historische Denkfigur entlarvt und als analytische Einheit hinterfragt hatte.<sup>184</sup>

- 182 Vgl. Foucault 1986a: 20, D&E 326: 464 und D&E 344: 749 sowie den vorab veröffentlichten Auszug *Der Kampf um die Keuschheit* (D&E 312).
- 183 Darüber hinaus berichtet Foucault in einem Interview von 1983, an einem weiteren Projekt zu arbeiten: dem Entwurf eines »Buches über die Sexualmoral im 16. Jahrhundert, in dem das Problem der Selbsttechniken, die Selbstprüfung und die Seelsorge sowohl in der protestantischen als auch in der katholischen Kirche äußerst wichtig sind« (D&E 344: 750). Vgl. auch D&E 344: 772.
- 184 Vgl. Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 9. Die frühen Lesarten von Foucaults Texten zur griechischen Antike begrüßten oder kritisierten, dass nun (endlich) vom Subjekt die Rede war und Foucault den Fokus auf Wissen und Macht aufgegeben hatte, vgl. etwa Dews 1989 und Zimmermann 1989 sowie kritisch McNay 1992: 157–191 und Lemke 1997: 295–297. Foucault selbst hat dagegen betont, dass sich sein gesamtes Werk stets der Frage nach Subjektivität gewidmet hat, vgl. D&E 306: 270. Der Grund für einige Missverständnisse dieser Fehlrezeption liegt unter anderem in der besonderen Literaturlage der 1980er Jahre. Außer den Büchern *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* war wenig Literatur zugänglich. Auch wenn einige der späten Interviews zumindest auf französisch vorlagen, so waren diese an verstreuten Stellen erschießen und nur schwer zu erreichen. Erst seit dem Erscheinen der *Dits et Ecrits* (frz. 1994, dt. 2001–2005) ist es möglich, das gesamte Spätwerk Foucaults im Kontext zu überblicken.

Das Spätwerk selbst lässt sich grob in zwei Bereiche gliedern: Den ersten Bereich bilden die im engeren Sinne machtanalytischen Texte, die um die Begriffe der Regierung und der Gouvernementalität kreisen und deren empirischer Schwerpunkt die Analyse des Liberalismus und Neoliberalismus ist. Den zweiten Interessenbereich bilden die antiken asketischen Praktiken einer Ästhetik der Existenz, die Foucault ausgehend vom analytischen Begriff der Technologien des Selbst untersucht.<sup>185</sup> Diese beiden Aspekte des Spätwerks werden im Folgenden in Bezug auf ihre praxeologische Relevanz diskutiert.

### 3.3.1 *Gouvernementalität*

Der etwas sperrige Begriff der Gouvernementalität nimmt in Foucaults Spätwerk eine Schlüsselstellung ein. Die Begriffsbildung leitet sich aus einer semantischen Kombination von *gouverner* und *mentalité* ab und verbindet somit »Regieren« und »Denkweise«.<sup>186</sup> Mit dem Konzept sollen verschiedene analytische Interessen gebündelt werden: Zwischen Macht und Subjektivität vermittelnd verknüpft es die Untersuchung von politischen Rationalitäten, Regulierungsweisen, Wissensformen und Technologien des Selbst.

Der Gouvernementalitätsbegriff schließt an die bereits dargestellte Kritik Foucaults am herrschenden Verständnis von Macht und an seine Entwicklung einer genealogischen Konzeption von Macht als einer

185 Den publizierten Kern dieser Analysen bilden zum einen die Monografien *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um Sich* sowie die zentrale Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* und einige Interviews und Textauszüge, die in den gesammelten Schriften *Dits et Ecrits* erschienen sind. Die Vorlesung *Subjectivité et vérité* ist bisher noch nicht publiziert.

186 Der Begriff wird von Foucault zuerst in den Vorlesungen von 1977/78 und 1978/79 verwendet. Aufgrund der Literaturlage wurde das Konzept Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre, als sein Spätwerk nach Erscheinen des zweiten und dritten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* vor allem in Bezug auf die Ethik als »Wende zum Subjekt« rezipiert worden ist, weitgehend ignoriert. Thomas Lemke kommt das Verdienst zu, sehr früh auf die Bedeutung dieses Komplexes von Foucaults Werk als Verbindung zwischen dem Interesse an Machtverhältnissen und einer Analyse von Subjektivierungsweisen hingewiesen zu haben. Dafür stützt er sich auf eine umfangreiche Archivrecherche, in der er die Thesen Foucaults erstmals für die Rezeption erschlossen hat. Vgl. Lemke 1997, Krasmann 1999, Bröckling/Krasmann/Lemke 2000a und Lemke 2008. Die Vorlesungen Foucaults sind auf Französisch und parallel auf Deutsch erst 2004 veröffentlicht worden, vgl. Foucault 2004a und Foucault 2004b.



produktiven und dynamischen Größe an.<sup>187</sup> Diese Konzeption weist juristische Begrifflichkeiten, wonach Macht als Vertrag, Gesetz, Verbot, Zensur oder Zwang begriffen werden muss, zurück.<sup>188</sup> Anders als zuvor setzt sich Foucault mit dem Gouvernementalitätsbegriff nun jedoch ebenfalls deutlich von einer kriegerischen Konzeption von Macht als Kampf ab.<sup>189</sup> In der gouvernementalen Machtanalyse begreift Foucault »Macht als Feld strategischer Beziehungen zwischen Individuen oder Gruppen, die auf das Verhalten des oder der anderen zielen und dabei auf ganz unterschiedliche Verfahren oder Techniken zurückgreifen, welche mit der Zeit, der sozialen Gruppe und dem institutionellen Rahmen variieren, in dem sie sich entwickeln.«<sup>190</sup> Das Machtkonzept wird hier allgemein als Raster zur Analyse von vielfältigen Verfahren der Beeinflussung von Verhalten sowie von Beziehungsformen zwischen einzelnen Personen oder Gruppen eingeführt. Deutlicher als zuvor tritt nun die graduelle Perspektive des Machtkonzepts in den Vordergrund. Neben dynamischen Machtverhältnissen (*relations de pouvoir*) spricht Foucault nun zwar auch von verfestigten Herrschaftszuständen (*états de domination*), die vollkommen von Gewalt geprägt sind. Gewalt ist aber nicht das wesentliche Element einer Machtbeziehung. Wenn Machtverhältnisse auch Gewaltausübung umfassen können, liegt ihnen immer noch ein Handlungsspielraum des Subjekts zugrunde, während Herrschaftszustände von absoluter Passivität gekennzeichnet sind und die Subjekte aller Möglichkeiten berauben.<sup>191</sup> Herrschaftszustände, in denen Handlungen vollständig verhindert oder erzwungen werden, sind jedoch ein analytischer Grenzfall. Macht muss vielmehr als ein »auf Handeln gerichtetes Handeln«<sup>192</sup> verstanden werden, insofern sie Möglichkeiten erweitert oder einschränkt und Handeln wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher werden lässt. Diese graduelle Beeinflussung der Wahrscheinlichkeit von Verhaltensweisen, die Fähigkeit der Macht, »Führung zu lenken«<sup>193</sup>, ist ihr spezifisches Charakteristikum. Hier eröffnet sich nun der systematische Ort des Regierungsbegriffs.<sup>194</sup> An die Stelle des zentralen Begriffs der Disziplin treten unterschiedliche Techniken der Lenkung, die eine Kontinuität von Selbst- und Fremdführungen bilden.<sup>195</sup>

187 Vgl. D&E 304: 259.

188 Vgl. D&E 306: 285.

189 Vgl. D&E 306: 287.

190 D&E 304: 259 f.

191 Vgl. D&E 306: 285 f. und D&E 356: 877 f.

192 D&E 306: 286.

193 D&E 306: 286.

194 Vgl. D&E 306: 286 f. und D&E 356: 900.

195 Vgl. D&E 349: 815.

Foucault verwendet den Regierungsbegriff, um »die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels deren man die Menschen lenkt«<sup>196</sup> zu bezeichnen. Es handelt sich dabei um eine Erweiterung des Bedeutungsfeldes von »Regierung« zur Bezeichnung von »Handlungsformen und Praxisfelder[n], die in vielfältiger Weise auf die Lenkung, Kontrolle, Leitung von Individuen und Kollektiven zielen und gleichermaßen Formen der Selbstführung wie Formen der Fremdführung umfassen.«<sup>197</sup> Dieser Zusammenhang zwischen der Lenkung und der Selbstkonstitution von Subjekten geht nicht in einer Form von Zwang auf, sondern wird über eine Reihe heterogener Praktiken und Techniken erreicht. Von der Zustimmung der Subjekte zu den ihre Handlungen beeinflussenden Regierungstechnologien kann daher nicht auf die Abwesenheit von Macht geschlossen werden. Vielmehr lässt sich gerade mit dem Gouvernementalitätskonzept herausarbeiten, inwiefern Regierung über die Gewährung von Freiheiten ausgeübt wird und warum dies faktisch einem Zwang zum »freien« Handeln gleichkommen kann.<sup>198</sup>

In seinen Vorlesungen von 1977/78 und 1978/79 untersucht Foucault in erster Linie die Verbindungen zwischen Subjektivierungsformen und der Herausbildung des modernen Staates.<sup>199</sup> In diesen Studien verwendet er das Gouvernementalitätskonzept, um die Entwicklung bestimmter moderner Regierungsformen zu kennzeichnen, die gegenüber souveränen und disziplinären Formen der Macht in den Vordergrund getreten sind, sowie um den Prozess zu beschreiben, durch den sich der Gerechtigkeitsstaat des Mittelalters in einen Staat transformiert hat, der durch gouvernementale Regierungstechnologien charakterisiert ist.<sup>200</sup> Von einer klassischen politikwissenschaftlichen Perspektive weicht Foucault insofern ab, als er nicht den Staat selbst in den Mittelpunkt seiner Analyse stellt, sondern im Gegenteil sogar vor einer »Überbewertung des Problems des Staates«<sup>201</sup> warnt. Das Potential seiner analytischen Herangehensweise liegt vielmehr darin, dass sie den Regierungsbegriff nicht in staatlichen Organisationsformen aufgehen lässt. »Regierung« soll nicht in Begriffen des Staates verstanden werden, sondern der Staat selbst muss von den allgemeineren gouvernementalen Techniken her analysiert werden. Dadurch kann die Analyse verdeutlichen, dass Regierung nicht an »den Staat« gebunden ist, und somit etwa das liberale Konzept der strikten Trennung zwischen dem Öffentlichen und dem

196 D&E 281: 116.

197 Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 10.

198 Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 28–30.

199 Vgl. D&E 239, D&E 255, D&E 274, Foucault 2004a und Foucault 2004b.

200 Vgl. D&E 239: 820f.

201 D&E 239: 821.

Privaten hinterfragen und selbst als Instrument und Effekt von Regierungspraktiken enttarnen. Gerade in der Definition dessen, was staatlich und was nicht staatlich ist, liegt eine wesentliche Regierungsweise begründet.<sup>202</sup>

Indem neoliberale Regierungsformen die Verantwortung für gesellschaftliche Risiken in den Zuständigkeitsbereich von Individuen übertragen, verwandeln sie die Risiken in ein Problem der Selbstsorge. Der sogenannte »Rückzug des Staates« stellt sich aber selbst als spezifische Regierungstechnik dar.<sup>203</sup> Dieser Zusammenhang wird erst sichtbar, wenn mit dem Regierungsbegriff auch Formen der Selbstregierung oder »Selbsttechnologien« adressiert und in die Analyse einbezogen werden können. Die angebliche Freiheit des Individuums kann so in Gouvernamentalitätsanalysen als spezifische Regierungstechnik entlarvt werden. Wenn sich etwa das Denken der Subjekte nach ökonomischen Prinzipien ausrichtet (»Unternehmer seiner selbst«) und das Streben nach einer ständigen Verbesserung im Zeichen der Effizienzsteigerung zum Modell des Selbst wird, stehen Identitätswürfe des Individuums und politische Staatsziele der Deregulierung im Einklang.<sup>204</sup> Es kann somit herausgearbeitet werden, dass es sich bei der neoliberalen Gouvernamentalität nicht um ein Zurückdrängen staatlichen Einflusses durch den Markt handelt, sondern vielmehr um eine »Verschiebung von formellen zu informellen Formen der Regierung«<sup>205</sup>. Das Konzept der Gouvernamentalität hat sich – unter anderem aufgrund seines heuristischen Potentials, diese Zusammenhänge sichtbar zu machen – als äußerst produktive sozialwissenschaftliche Analysekatgorie erwiesen.<sup>206</sup>

Es wäre ein Missverständnis, den Gouvernamentalitätsbegriff ausschließlich mit politikwissenschaftlichen Fragen zu verbinden. Seine praxeologische Relevanz als sozialtheoretisches Konzept liegt in der analytischen Verknüpfung von Machtverhältnissen und Prozessen der Subjektivierung. Dabei setzt er unterhalb der Kategorien des Staates, des Marktes oder des Gesetzes bei konkreten Praktiken, Techniken und Relationen an. Die Gouvernamentalitätsanalyse bezieht sich dabei nicht auf ein begründendes Subjekt, sondern versteht dieses als einen Effekt von Regierungsweisen und lässt dabei am Studium konkreter sozialer Praktiken die fundamentale Einbindung der Subjektstitu-

202 Vgl. D&E 239: 822.

203 Vgl. Lemke 2000: 37 f.

204 Vgl. Lemke 2000: 39 f. und Bröckling 2007.

205 Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 26.

206 Vgl. nur Burchell/Gordon/Miller 1991, Barry/Osborne/Rose 1996, Bröckling/Krasmann/Lemke 2000a, Opitz 2004, Krasmann/Volkmer 2007, Bröckling 2007, Purtschert/Meyer/Winter 2008, Traue 2010 und Angermüller/Dyk 2010.

tion in Machtrelationen hervortreten. Diese Perspektive geht sowohl von graduellen Differenzen der Festigkeit von Machtverhältnissen als auch von einem graduellen Kontinuum zwischen Selbst- und Fremdführungen aus. Der analytische Zusammenhang zwischen dem Gouvernementalitätskonzept und dem Begriff »Technologien des Selbst« liegt in der Frage begründet, wie sich Selbstverhältnisse in Fremdverhältnisse integrieren, also der Frage nach »der Herrschaft über sich selbst im Zusammenhang mit den Beziehungen zu den anderen«<sup>207</sup>.

### 3.3.2 *Technologien des Selbst*

Das zentrale neue Interesse, das Foucault im Zusammenhang mit dem zweiten Teil seines Spätwerks entwickelt, gilt den »Technologien des Selbst« oder »Selbsttechniken«. Diese werden, davon zeugt die entsprechende Zusammenfassung Foucaults im *Annuaire du Collège de France*, erstmals in der Vorlesung *Subjectivité et vérité* von 1980/81 behandelt.<sup>208</sup> Foucault knüpft dabei an Jürgen Habermas und dessen Unterscheidung von Produktionstechniken, Kommunikationstechniken und Herrschaftstechniken an.<sup>209</sup> Damit werden erstens Techniken der Herstellung oder Umwandlung von Dingen bezeichnet, zweitens Techniken des Gebrauchs von Zeichensystemen und drittens »Techniken, die die Beeinflussung des Verhaltens der Individuen gestatten, um bestimmte Zwecke oder Ziele durchzusetzen.«<sup>210</sup> In Foucaults theoretischer und analytischer Arbeit treten nun neben die drei genannten Dimensionen die »Selbsttechniken« als ein weiterer Typ von Techniken, »die den Individuen gestatten, selbst eine Reihe von Operationen mit ihrem Körper, ihrer Seele, ihren Gedanken, ihrem Verhalten vorzunehmen, sie auf diese Weise zu verwandeln oder zu verändern und einen bestimmten Zustand der Vollkommenheit, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht zu erreichen.«<sup>211</sup> In dieser ersten Definition der Technologien des Selbst von 1981 sind bereits die wichtigsten Elemente des Phänomenbereichs enthalten, den Foucault in den kommenden Jahren im Detail untersuchen wird. Es handelt sich um Praktiken, die auf den eigenen Körper und das eigene Verhalten bezogen sind und die daran eine spezifische Veränderung erzielen wollen.

Mit dieser Erweiterung seines theoretischen und analytischen Instrumentariums verbindet Foucault auch die selbstkritische Frage, ob er

207 D&E 304: 260.

208 Vgl. D&E 304 sowie zur zentralen Bedeutung der Vorlesung Gros 2004.

209 Vgl. D&E 295: 210 und D&E 363: 968.

210 D&E 295: 210.

211 D&E 295: 210. Vgl. auch D&E 304: 261.

nicht in seinen bisherigen Studien die Herrschaftstechniken zu sehr ins Zentrum gestellt hat.<sup>212</sup> Die ausführliche Ausarbeitung der Gewichtung der vier Technik-Dimensionen sowie ihre spezifische Verknüpfung ist Foucault aufgrund seines frühen Todes schuldig geblieben, sodass die Forschung auf verstreute Bemerkungen in Interviews und Vorgriffe auf das unveröffentlichte Buch *Les Aveux de la Chair* angewiesen ist. Die Beantwortung der Frage, wie sich Foucaults Analysen von Wissensordnungen und Machtverhältnissen mit den späteren Studien zu Selbsttechniken in der griechischen und römischen Antike in Verbindung bringen lassen, muss sich daher auf die Interpretation noch ungenügend verknüpften Materials stützen und lässt sich aufgrund des Entwurfscharakters eines Teils der Texte und der Antworten, die Foucault in Interviews gegeben hat, nicht abschließend vornehmen. Wie kommt es nun, dass Foucault sich für die Technologien des Selbst interessiert, und auf welche historischen Epochen und Phänomene bezieht sich seine Arbeit?

### 3.3.2.1 Das Thema der Sorge um sich

Im Verlauf von Foucaults Beschäftigung mit der historischen Entwicklung der Sexualität weitet sich sein Interesse immer weiter aus, bis schließlich die Sexualität nur noch einen Teilbereich einer umfassenden Geschichte der Wahrheit ausmacht.<sup>213</sup> Aus dem Projekt »Sexualität und Wahrheit« ist das – rückblickend auch Foucaults frühere Arbeiten integrierende – übergreifende Interesse an den Verbindungen von »Subjektivität und Wahrheit« geworden. Am Beginn von Foucaults Spätwerk steht die für ihn überraschende, in *Der Wille zum Wissen* bereits ausgeführte Beobachtung, dass Verbote im Bereich der Sexualität mit der Forderung und Verpflichtung verbunden sind, zu sprechen und dabei die Wahrheit über sich selbst zu sagen.<sup>214</sup> Sie führt ihn zunächst zu der Frage, in welcher Form die sexuelle Aktivität historisch zum Gegenstand einer umfassenden Moral gemacht wurde.<sup>215</sup> Von dort aus gelangt Foucault zum wiederum größeren Problem der Ethik, »verstanden als Ausarbeitung einer Form des Verhältnisses zu sich, die es dem Individuum gestattet, sich als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren«<sup>216</sup>. An dieser Stelle kommen die Selbsttechniken ins Spiel: Auf der Basis einer eingehenden Analyse der diachronen Transformation von Technologien des Selbst will Foucault herausarbeiten,

212 Vgl. D&E 295: 210 und D&E 363: 969.

213 Vgl. Foucault 1986a: 13.

214 Vgl. Foucault 1977: 27–49 und D&E 363: 966–968.

215 Vgl. Foucault 1986a: 17.

216 Foucault 1986a: 315.

wie im historischen Verlauf »die Formen des Verhältnisses zu sich (und die damit verbundenen Selbstpraktiken) definiert, modifiziert, umgearbeitet und diversifiziert worden sind.«<sup>217</sup> Der Zeitraum dieser historischen Untersuchung von Subjektivierungspraktiken spannt sich von der Philosophie und Praxis der griechischen Antike bis zur »Konstituierung der christlichen Doktrin und Pastoral des Fleisches«<sup>218</sup>, deren Beginn Foucault im 4./5. Jahrhundert n. Chr. ansetzt. Letztlich stehen also auch nicht die Moral oder die Ethik im Zentrum von Foucaults Untersuchungen, sondern die Selbstpraktiken und die damit verbundenen unterschiedlichen Formen der Ausbildung von Subjektivität. Die Geschichte der Sexualität und ihres Bezugs zur Wahrheit integriert sich – wie bei einer russischen Matrjoschka, wenn man so will – in eine Geschichte der Moral und der Ethik, die sich wiederum in eine Geschichte der Selbstpraktiken und ihrer Verhältnisse zur Subjektivität als zugleich grundlegendes und umfassendstes Projekt integriert.

Die Grundthese Foucaults lautet, dass sich das Verhältnis der beiden wichtigen antiken Maximen »Achte auf Dich selbst« und »Erkenne Dich selbst« im historischen Verlauf umgekehrt hat, wobei letztere die heute bekanntere ist, da sie die andere in den Hintergrund gedrängt hat.<sup>219</sup> Foucault verfolgt im Detail, wie sich die Maxime »Achte auf Dich selbst« im Kontext einer Sorge um sich auf das Verhalten der Subjekte ausgewirkt hat. Grob lassen sich drei historische Abschnitte mit jeweils eigener Charakteristik der Sorge um sich unterscheiden. Dies jedoch, wie Foucault selbst stets betont, mit fließenden Übergängen und unscharfen Grenzen.<sup>220</sup> Er differenziert als historische Epochen zunächst das klassische Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., in dem die Sorge um sich in der philosophischen Reflexion auftaucht, und zwar zuerst in Platons *Alkibiades*,<sup>221</sup> zweitens den Hellenismus und die Kaiserzeit der ersten beiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung,<sup>222</sup> schließlich den Übergang von der heidnischen zur christlichen Askese, der Foucault zufolge im 4./5. Jh. des spätrömischen Reiches anzusetzen ist.<sup>223</sup> In einigen knappen Randbemerkungen skizziert Foucault darüber hinaus Vorläufer und Frühformen der antiken Selbsttechniken,

217 Foucault 1986a: 44.

218 Foucault 1986a: 44.

219 Vgl. D&E 363: 972 f. Siehe auch Gros 2004: 637.

220 Vgl. Foucault 2004c: 52 f.

221 Diesem Zeitraum widmet sich *Der Gebrauch der Lüste*.

222 Diesem Zeitraum widmet sich *Die Sorge um sich*.

223 Diesem Zeitraum hätte sich *Les Aveux de la Chair* widmen sollen, s. o. Die Vorlesung *Hermeneutik des Selbst* umfasst alle drei historischen Abschnitte, mit einem starken Schwerpunkt auf dem 1./2. Jh. n. Chr. und nur gering systematisierten Bemerkungen zum Christentum.

heidnische Riten, die in die Bewegung des Pythagoreismus des 6. Jh. v. Chr. integriert worden sind.<sup>224</sup> Foucaults historische Quellen bilden dabei präskriptive Texte, die das Verhalten und die Gestaltung des Selbst betreffen, sowie überlieferte Briefe und Tagebücher.<sup>225</sup>

Im Folgenden soll versucht werden, einen knappen Abriss über Foucaults Geschichte von Sexualität, Ethik und Subjektivität zu geben. Dieses Unternehmen sieht sich mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert: zum einen mit der oben ausgeführten Tatsache, dass sich Foucaults Interesse während der Arbeit verschoben hat sowie dass die einzelnen Entwicklungsstadien und unterschiedlichen Interessenbereiche auf unterschiedliche Texte aufgeteilt sind; zum anderen mit dem Umstand, dass Foucault in seinen späten Arbeiten mehr als zuvor komplexe Transformationsprozesse verfolgt und detailreich schildert, ohne diese auf ein allzu einfaches Schema reduzieren zu wollen. Insbesondere in seinem Spätwerk zeigt sich Foucault somit als ein Theoretiker der graduellen Übergänge, der unscharfen Grenzen und der Mehrdeutigkeit. Wenn daher im Folgenden eingehender als an anderen Stellen dieses Kapitels auf die historische Argumentation Foucaults Bezug genommen wird, so geschieht dies aus drei Gründen: Erstens ist dies der Komplexität der historischen Materialanalyse selbst geschuldet. Eine Reduktion auf große Linien erscheint dabei aufgrund der heterogenen Entwicklungen ebenso wenig möglich wie sie in Foucaults Sinne gewesen wäre. Zweitens lässt sich nur vor dem Hintergrund der Kenntnis der in Foucaults Studien im Detail herausgearbeiteten historischen Transformationen darstellen, inwiefern Foucault sich im Spätwerk als Analytiker gradueller Übergänge erweist. Drittens betritt eine sozialwissenschaftliche Diskussion dieser Aspekte des Foucault'schen Spätwerks, von dem bisher hauptsächlich das Konzept der *Gouvernementalität* wahrgenommen und produktiv als analytische Kategorie etabliert worden ist, in weiten Teilen Neuland. Aus diesem Grund kann die Argumentation Foucaults nicht in demselben Maße als bekannt vorausgesetzt werden wie seine Ausführungen zur Archäologie der Diskurse, zur Disziplingesellschaft oder eben zur *Gouvernementalität*.

### 3.3.2.2 Der historische Wandel der Selbstsorge

Die Eröffnung von Foucaults Genealogie bildet seine ausführliche Interpretation von Platons *Alkibiades*, in dem Foucault zufolge die erste philosophische Reflexion der Selbstsorge stattfindet und die Formulierung »*epimeleia heautou*«, »Sorge um sich selbst«, zum ersten Mal auftaucht. Die zentrale Bedeutung der »tiefgreifende[n] Neuordnung«<sup>226</sup>

224 Vgl. Foucault 2004c: 70–76.

225 Vgl. Foucault 1986a: 20f. und Foucault 1986b: 9f.

des *Alkibiades* besteht darin, die Sorge um sich zu theoretisieren und in die Form der Erkenntnis und Selbsterkenntnis zu bringen. Die philosophische Reflexion der Sorge um sich setzt diese mit verschiedenen Erfahrungsachsen in Bezug: der Diätetik, der Ökonomik und den Liebesbeziehungen.<sup>227</sup> Unter der Ökonomik – im Sinne der Führung des Hauses – ist dabei insbesondere das Verhältnis zwischen der Sorge um sich und den Pflichten des Familienvaters, Gatten oder Sohnes zu verstehen.<sup>228</sup> Im Rahmen dieser Theoretisierung identifiziert Platon den Modus der Sorge um sich mit der Selbsterkenntnis.<sup>229</sup> Die Sexualmoral der Antike ist in ihrem Stil durch die Mäßigung gekennzeichnet, welche die Verhältnisse zum Körper (Diätetik), zur Gattin (Ökonomik) und zu den Knaben (Erotik) prägt.<sup>230</sup> Die Mäßigung stellt sich in diesem Kontext nicht als universale moralische Verpflichtung dar. Sie ist nicht umfassend, sondern in sich different und beruht eher auf einer Empfehlung anstatt einer Erzwingung von Verhaltensstilen.<sup>231</sup> Wichtig ist für Foucault dabei, dass die Mäßigung sich den Griechen nicht als ein für alle geltender Kodex auferlegte, »nicht in der Form eines universalen Gesetzes [...], dem sich alle und jeder unterwerfen müssten; sondern eher als ein Prinzip der Stilisierung des Verhaltens für diejenigen, die ihrer Existenz die schönste und vollendetste Form geben wollen, die nur möglich ist.«<sup>232</sup> Die Ästhetik der Existenz hat hier keine Gesetzesform, insbesondere weil sie nicht allgemeinverbindlich ist und in einer Vielfalt konkurrierender Angebote besteht. Darin liegt, wie weiter unten zu zeigen sein wird, für Foucault eine wesentliche Differenz zu Formen des Selbstverhältnisses im Christentum.

Die den Platonismus ablösende Ordnung der Selbstpraxis im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., von Foucault als »hellenistische[s] Modell«<sup>233</sup> oder auch als »Goldenes Zeitalter der Sorge um sich«<sup>234</sup> bezeichnet, bildet den Höhepunkt der Entwicklung der Ästhetik der Existenz und ist von drei zentralen Veränderungen gekennzeichnet. Erstens löst sich die Sorge um sich von einem bestimmten Lebensalter (dem der Jugend) und wird ein alle Individuen zu jeder Zeit umfassender Imperativ, der

226 Foucault 2004c: 76.

227 Vgl. Foucault 2004c: 86. Diese Erfahrungsachsen spiegelt Foucault in der Gliederung der Bücher *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*.

228 Vgl. Foucault 2004c: 87.

229 Vgl. Foucault 2004c: 95.

230 Vgl. Foucault 1986a: Kap. II, III und IV.

231 Vgl. Foucault 1986a: 31.

232 Foucault 1986a: 315.

233 Foucault 2004c: 316.

234 Foucault 2004c: 111.



eine lebenslange Anstrengung darstellt.<sup>235</sup> Zweitens löst sie sich von dem Bezug auf die Regierung der anderen und wird unabhängig von der Politik.<sup>236</sup> Drittens schließlich, und dies ist die wichtigste Veränderung, wird sie nicht mehr allein durch die Selbsterkenntnis bestimmt, sondern diese fügt sich in ein übergreifendes Ensemble ein.<sup>237</sup> Damit erhält die Selbstsorge in ihrem »Goldenen Zeitalter« schrittweise eine größere Bedeutung und Autonomie und wird zu einem Wert an sich. Sie stellt sich als medizinisches Modell analog zu einer andauernden gesundheitlichen Fürsorge dar.<sup>238</sup> Das Selbst wird zum Objekt der Sorge als ihrem einzigen Zweck.<sup>239</sup> Im Zentrum vieler philosophischer Fragen des »Goldenen Zeitalters« steht die Frage, wie ein angemessenes Leben gestaltet werden kann und muss, und diese Frage geht immer mehr in einer anderen auf: »Was ist zu tun, damit das Selbst wird und bleibt, was es zu sein hat?«<sup>240</sup> Diese Formulierung impliziert, dass eine Verwandlung des Selbst nötig ist, um zur Wahrheit zu gelangen. Die zentrale Beziehung zu sich selbst nimmt unterschiedliche Formen, d. h. Handlungen, Haltungen und Zustände an. Es geht darum, das Selbst zu schützen und auszurüsten sowie es zu respektieren und zu achten; angestrebt wird ein Zustand, in dem wir Herr unserer selbst sind und das Selbst besitzen oder uns an uns selbst erfreuen, Lust und Freude im Umgang mit uns selbst empfinden. Teil dieser Formen des Selbstbezugs ist eine »Umkehr zu sich«, eine Veränderung des Subjekts, die Bewegung und Anstrengung erfordert. Diese Selbstpraxis ist in zweierlei Hinsicht zielgerichtet: zum einen ist sie kritisch und korrektiv, zum anderen selbstbildend. Ihre kritisch-korrektive Dimension besteht in der zielgerichteten Tilgung schlechter Gewohnheiten, Fehler und Abhängigkeiten und im Verlernen alter Laster.<sup>241</sup> Ihre andere Dimension liegt in der Vorbereitung des Individuums, in seiner Ausrüstung, die unabhängig vom jeweiligen Beruf oder der jeweiligen gesellschaftlichen Rolle gedacht werden muss.<sup>242</sup> Der Aspekt der Selbstpraxis als Vorbereitung, die Ausstattung des Selbst mit dem nötigen Rüstzeug bildet ein besonderes Interesse Foucaults und einen Schwerpunkt seiner historischen Analyse; sie wird daher im Folgenden umfassend nachgezeichnet.

Mit dem Übergang zum Hellenismus registriert Foucault eine gesteigerte Aufmerksamkeit und größere Unruhe gegenüber dem sexuellen

235 Vgl. Foucault 2004c: 113 und 117–148 sowie D&E 363: 981.

236 Vgl. Foucault 2004c: 113, 148 und 225 sowie D&E 363: 981.

237 Vgl. Foucault 2004c: 114.

238 Vgl. D&E 363: 981.

239 Vgl. Foucault 2004c: 225 f.

240 Foucault 2004c: 227.

241 Vgl. Foucault 2004c: 126–128.

242 Vgl. Foucault 2004c: 126 und 148.

Verhalten; es etabliert sich »alles in allem ein strengerer Stil«<sup>243</sup>. Je größer die Wachsamkeit gegenüber der sexuellen Praxis wird, desto mehr erscheint diese als Bedrohung des angestrebten Selbstverhältnisses. »Es scheint zunehmend notwendig, ihr zu mißtrauen, sie zu kontrollieren, sie, soweit sich das machen läßt, ausschließlich in den Ehebeziehungen zu lokalisieren – um sie dort, im Eheverhältnis, mit intensiveren Bedeutungen zu beladen. Hand in Hand gehen Problematisierung und Unruhe, Infragestellung und Wachsamkeit.«<sup>244</sup> In dieser Tendenz zum Mißtrauen und zur Kontrolle, in diesem strengen Stil des »Goldenen Zeitalters«, das einerseits die Hochphase der Ästhetik der Existenz bildet, liegt andererseits bereits der Keim für Entwicklungen, die sich mit der Entwicklung des Christentums intensivieren.

Genau wie für das Aufgreifen bereits existierender ritualistischer Praktiken im Platonismus und für den Übergang vom Platonismus zu Hellenismus und Kaiserzeit betont Foucault auch für den Übergang zur frühchristlichen Phase des 4. und 5. Jh. n. Chr., dass die von ihm geschilderten Entwicklungen fließend sind und nicht als Brüche verstanden werden sollen. Allerdings fällt seine Darstellung des Unterschieds zwischen christlicher und antiker Askese und Sexualethik deutlich pointierter aus, und insbesondere in den Interviews dominiert der Eindruck, dass sich die von Foucault wahrgenommene Radikalität der Transformation mit dem Aufgreifen griechischer Praktiken durch das Christentum steigert. Die verstreuten Bemerkungen Foucaults zu den Veränderungen, die im Christentum stattfinden, sind in dieser Hinsicht aber leider alles andere als konsistent.<sup>245</sup> Zwischen der Moral der Griechen und der Moral der Christen scheint es einerseits lediglich graduelle Differenzen zu geben, Foucault hebt immer wieder auch die Gemeinsamkeiten hervor. Andererseits jedoch beurteilt Foucault wichtige Aspekte der Moral der Griechen grundsätzlich positiver. Er sieht »ebenso Zusammenhänge wie Brüche«<sup>246</sup>, gleichzeitig aber auch »fundamentale Unterschiede«<sup>247</sup>.

Diese verwirrenden Widersprüche lassen sich – wenn auch nur in Grenzen – mildern, wenn die Gegenposition in den Blick genommen wird, die zu widerlegen Foucault antritt. So wendet er sich gegen Auffassungen, die einen klaren Bruch zwischen der Toleranz der Antike und der Strenge des Christentums postulieren, indem er darauf verweist,

243 Foucault 1986b: 51.

244 Foucault 1986b: 305 f.

245 Auch Frédéric Gros attestiert ein Schwanken Foucaults hinsichtlich der Frage, ob zwischen Stoizismus und Christentum eher Brüche oder Kontinuitäten bestehen, vgl. Gros 2004: 654.

246 D&E 363: 989. Vgl. auch Foucault 1986a: 31.

247 Foucault 1986b: 189.

dass das Christentum eine Reihe von Praktiken der Strenge aus der Epoche des Hellenismus und der Kaiserzeit, insbesondere aus der Stoa, übernommen hat. Einige zentrale Praktiken der Selbstprüfung, Selbstbeurteilung und Selbstdisziplin sind dabei vom Christentum aufgegriffen und gleichzeitig modifiziert worden.<sup>248</sup> So führt Foucault aus, dass Cassian in einem christlichen Text die Prüfung der Gedanken mit der Tätigkeit eines Müllers und eines Geldwechslers vergleicht, der gutes von schlechtem Korn scheidet bzw. die Qualität von Münzen prüft. In diesen Bildern kehren die Praktiken der Vorstellungsprüfung wieder, die bei Marc Aurel und in der gesamten stoischen Tradition von großer Bedeutung sind.<sup>249</sup> Foucault betont außerdem, dass zwischen Antike und Christentum Themen und Bereiche möglicher Beunruhigungen konstant sind.<sup>250</sup> Er erkennt gleichfalls an, dass es auch in Griechenland Verbote und Tabus gibt, etwa den Inzest betreffend. Dennoch bildet das Verbot in der Antike nicht den Brennpunkt der philosophischen Reflexion.<sup>251</sup> Im Christentum dagegen identifiziert Foucault die Figur des Gesetzes eindeutig als zentrale Form, über Sexualität und Moral zu reflektieren, und gibt dafür zahlreiche Beispiele. So seien etwa die Formen der Ehe in der griechischen Antike und in der christlichen Pastoral weit voneinander entfernt, werde in der christlichen Pastoral das gesamte Sexualleben der Eheleute »einer – oft sehr detaillierten – Kodifizierung unterworfen«<sup>252</sup>.

Zur Charakterisierung der christlichen Ethik verwendet Foucault daher für die Gesetzesform den Begriff »code«, der im Deutschen zunächst als »Code«<sup>253</sup> und später als »Kodex«<sup>254</sup> übersetzt worden ist, wobei letzterer Ausdruck treffender erscheint. Mit diesem Begriff soll beleuchtet werden, dass die christliche Moral mit einer besonderen Form der »Verrechtlichung«<sup>255</sup> und des Verbots identifiziert werden kann. In der Dominanz des Gesetzesprinzips in der christlichen Ethik liegt für Foucault, darauf weist er an zahlreichen Stellen hin, ein wesentlicher Unterschied zur griechischen Moral, die ihm freier erschien, schon allein deshalb, weil sich ihre Vorschriften nicht an alle Individuen

248 Vgl. Foucault 1986b: 55, D&E 344: 766 und 773, D&E 363: 993–998 sowie Gros 2004: 654.

249 Vgl. Foucault 2004c: 369–371. Foucault weist allerdings auch hier auf zentrale Unterschiede hin, die weiter unten noch diskutiert werden.

250 Vgl. Foucault 1986a: 23.

251 Vgl. D&E 350: 831.

252 Foucault 1986a: 232. Vgl. auch D&E 350: 828.

253 Vgl. etwa Foucault 1986a: 41 und Foucault 1986b: 27, 57, 238 u. passim.

254 Vgl. etwa D&E 350: 828.

255 Foucault 1986b: 239.

wandten. Somit besteht ein grundlegender Unterschied darin, dass »die Kirche und die christliche Pastoral eine Moral zur Geltung gebracht haben, deren Vorschriften zwingend und deren Reichweite universal waren [...]. Hingegen waren im antiken Denken die Forderungen nach Zucht nicht in einer vereinheitlichten, kohärenten, autoritären und allen gleich auferlegten Moral organisiert«<sup>256</sup>. So lassen sich Foucault zufolge unterschiedliche Formen der Moral differenzieren, wobei in der christlichen »der Akzent vornehmlich auf dem Code liegt: seiner Systematizität, seinem Reichtum, seiner Fähigkeit, sich an alle möglichen Fälle anzupassen und alle Verhaltensbereiche abzudecken; in solchen Moralien ist das Wichtige auf Seiten der Autoritätsinstanzen zu suchen, die diesem Code Geltung verschaffen, seine Erlernung und Beachtung durchsetzen, die Übertretungen sanktionieren«<sup>257</sup>. Die Subjektivierung nimmt hier eine juristische Form an, indem sie auf eine Reihe von Gesetzen bezogen ist, deren Verfehlung bestraft wird. Eine solche, zum Code orientierte Moral ist durch Universalität gekennzeichnet; es existieren umfassende Vorschriften für die meisten Aspekte menschlichen Verhaltens, die in hierarchischen und institutionell verankerten Autoritätsverhältnissen überwacht, sanktioniert und durchgesetzt werden. Aufgrund der Gesetzesform sind diese Subjektivierungsverhältnisse untrennbar mit Zwang verbunden.

Ein weiterer zentraler Unterschied – und in dieser Hinsicht ist der Titel der Vorlesung *Hermeneutik des Selbst* äußerst irreführend – ist die Art und Weise, wie die Individuen über sich selbst reflektieren. Die griechischen Selbstpraktiken zielen darauf, sich selbst zu einem Subjekt zu transformieren, das der Wahrheit fähig ist, und sie definieren diese Transformation als immerwährende Aufgabe. Dabei geht es jedoch nicht darum, in sich selbst, in einem wie auch immer gedachten Inneren, eine Wahrheit zu suchen oder gefährliche Begierden zu dechiffrieren. So formuliert Foucault deutlich: »Wir sind noch sehr weit von einer Hermeneutik des Subjekts entfernt.«<sup>258</sup> Im Christentum dagegen ändert sich die Einstellung gegenüber der Wahrheit und der Notwendigkeit einer Selbstentzifferung. Die Gedanken, das geheimste Innere, sollen auf der Suche nach Unreinheiten durchforscht werden. Ein Beispiel bildet die bereits angeführte Vorstellungsprüfung, die Cassian entwickelt und die auf stoische Vorläufer zurückzuführen ist. Foucault hebt hervor, dass in der stoischen Variante Marc Aurels bei der Bewertung der Gedanken andere Kriterien angelegt werden. Hier bezieht sich die Bewertung auf den Gegenstand, der in der Vorstellung erscheint.<sup>259</sup> In der christlich ge-

256 Foucault 1986a: 31.

257 Foucault 1986a: 41.

258 D&E 323: 434. Vgl. auch Foucault 2004c: 609.

259 Vgl. Foucault 2004c: 370f.

wendeten Vorstellungsprüfung dagegen – so die Darstellung Foucaults – ist die Bewertung abhängig vom Reinheitsgrad des Gedankens selbst, der sich danach bestimmt, ob der Gedanke von Gott kommt oder nicht. Indem unreine Gedanken durch ihre Herkunft gekennzeichnet werden, wendet sich die christliche Vorstellungsprüfung von der äußeren Welt als Maßstab ab und etabliert eine Selbstexegese, die um die Dechiffrierung eines Innen kreist.<sup>260</sup> »[D]ie christliche Hermeneutik des Selbst mit ihrer Entzifferung innerer Prozesse [...] unterstellt, dass da etwas in uns verborgen ist und dass wir in Selbsttäuschung befangen sind, die das Geheimnis schützt.«<sup>261</sup> Das Selbst erscheint nun nicht mehr als etwas, was zu konstruieren ist, sondern als etwas, dem man in einem Gehorsamsverhältnis entsagen muss.<sup>262</sup> Foucault führt den Gehorsam in klösterlichen Hierarchien und das im christlichen Pastorat institutionalisierte Fürsorge- und Überwachungsverhältnis als Beispiele an. Nach den jahrhundertelangen Transformationsprozessen im Bereich der Selbsttechniken steht schließlich im Zentrum des christlichen Denkens »nicht mehr die Lust mit der Ästhetik ihres Gebrauchs, sondern das Begehren und seine reinigende Hermeneutik«<sup>263</sup>. Der Grundsatz »Achte auf Dich selbst« und die darauf gründende Sorge um sich hat sich endgültig der Maxime »Erkenne Dich selbst« untergeordnet.

Foucault arbeitet in seiner hier äußerst gerafft zusammengefassten Transformationsgeschichte der Technologien des Selbst heraus, wie die Selbstverhältnisse in den untersuchten Epochen differieren und wie Ensembles von Praktiken im historischen Verlauf ihre Rolle und Bedeutung verändert haben. Dabei interessiert er sich besonders für die Herausbildung einer zum Kodex orientierten Moral, die er im frühen Christentum erreicht sieht. Dort steht die Figur des Gesetzes im Zentrum der Reflexion und Konstitution des Subjekts. Die Normierung und Kodifizierung von Verhaltensweisen wird als eine historische Entwicklung dargestellt, die andere, nicht verrechtlichte Formen der Moral verdrängt hat.

Nach diesem Überblick über Foucaults historische Analyse der Entwicklung der Selbstkultur wird nun die praxeologische Relevanz des Spätwerks unter verschiedenen Aspekten diskutiert. Zunächst wird Foucaults methodisches Vorgehen im Detail beleuchtet und dabei insbesondere aufgezeigt, inwiefern sein Ansatz praxeologisch geprägt ist. Danach wird herausgearbeitet, wie Foucault die verhaltensstabilisierende Ausrüstung des Selbst durch asketische Übungen untersucht hat.

260 Vgl. Foucault 2004c: 370f.

261 D&E 363: 996.

262 Vgl. D&E 363: 998.

263 Foucault 1986a: 319.

## 3.3.2.3 Die praxeologische Methodologie der Analyse

Foucault entwirft und bezeichnet die Studien der griechischen Selbstkultur und allgemein des Zusammenhangs von Subjektivität und Wahrheit explizit als praxeologisch. Er formuliert in einem Text, der ursprünglich einen Rückblick auf seine bisherigen Arbeiten und die Einleitung zum zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* bilden sollte, das methodische Prinzip, man solle »sich an die ›Praktiken‹ halten und die Untersuchung von dem her in Angriff nehmen, was ›man machte‹.«<sup>264</sup> Praktiken bilden demnach den Kern von Foucaults Analysen und die kleinste Einheit seiner Betrachtungen.<sup>265</sup> Mit dieser Fokussierung ist jedoch nicht einfach eine Analyse von Handlungen gemeint, sondern auch ein spezifisches Verständnis von Praxis verbunden, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Foucault definiert Praktiken als

»die Gesamtheit der mehr oder weniger geregelten, mehr oder weniger reflektierten, mehr oder weniger zielgerichteten Tätigkeitsweisen, durch die hindurch sich sowohl das abzeichnete, was für diejenigen als wirklich konstituiert wurde, die es zu denken und zu verwalten trachteten, als auch die Art und Weise, wie diejenigen sich als Subjekte konstituierten, die das Wirkliche zu erkennen, zu analysieren und gegebenenfalls abzuändern imstande sind.«<sup>266</sup>

Diese Definition ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen verdeutlicht Foucault, dass Praktiken unterschiedliche Grade an Regelmäßigkeit, reflexiver Bewusstheit und strategischer Ausrichtung besitzen können. Zum anderen erscheinen Praktiken hier als zentrale Folie, auf der sowohl das Verständnis von Welt als auch die eigene subjektive Identität gebildet werden. Sie sind damit zugleich eine »Handlungs- und Denkweise« und eröffnen »eine Verstehbarkeit der wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Objekt«<sup>267</sup>. Die praxeologische Analyse bedient sich also mit dem Begriff der »Praktiken« eines flachen theoretischen Vokabulars, das zur Erfassung dieses Prozesses geeignet ist, da Denken und Handeln als miteinander verschränkt gedacht werden. Foucault wendet sich mit dem Praxisbegriff daher auch explizit gegen eine Perspektive, die Subjektconstitution ausschließlich »in einem symbolischen System«<sup>268</sup> verortet, also allein die diskursive Ebene beleuchtet.

264 D&E 345: 781.

265 Vgl. auch D&E 344: 773, D&E 353: 854 f., D&E 356: 888 und D&E 357: 906.

266 D&E 345: 781. Vgl. Foucault 2004c: 229.

267 D&E 345: 781.

268 D&E 344: 773.

Zentrales Interesse der praxeologischen Herangehensweise ist, die Konstitution von Subjektivität zu verfolgen. Das Subjekt bildet sich in spezifischen Praktiken heraus, die historisch analysierbar sind.<sup>269</sup> In diesem Verständnis des Subjekts als Produkt der zeitlich andauernden, performativen Wiederholung von Praktiken drückt sich die praxeologische Dimension des Foucault'schen Spätwerks aus.<sup>270</sup> Ganz im Gegenteil zu den Behauptungen einiger Kommentatoren ist Foucault weit davon entfernt, seinen Standpunkt »dass es kein souveränes, stiftendes Subjekt, keine Universalform Subjekt gibt, die man überall wieder finden könnte«<sup>271</sup> aufzugeben. Vielmehr formuliert er nun, klarer als je zuvor, in einem seiner letzten Interviews, er gehe davon aus, »dass das Subjekt durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert wird, wie in der Antike, selbstverständlich ausgehend von einer gewissen Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.«<sup>272</sup> Auf diese Weise verbindet die praxeologische Perspektive erstmals den Fokus auf unterdrückende Subjektivierung mit der Anerkennung von Praktiken der Selbstkonstitution, die von einer größeren Autonomie gekennzeichnet sind. Sie bezieht unterschiedliche Subjektivierungsformen ein, die sich durch differente Grade an Freiheit auszeichnen. Gleichzeitig verweist sie darauf, dass diese Praktiken in ein Netz anderer Praktiken eingebunden sind, dass sie den Subjekten nicht in beliebiger Weise verfügbar sind, sondern stets vor dem Hintergrund eines Ensembles kulturell vorhandener und in der Gesellschaft zirkulierender Regeln, Formen und Schemata ausgeführt werden. Paul Veyne hat als zentrales Charakteristikum der Arbeiten Foucaults deren Ziel und Methode bezeichnet »Praktiken zu erklären, indem man nicht von einer einzigen Antriebskraft ausgeht, sondern von allen angrenzenden Praktiken, in denen sie verankert sind.«<sup>273</sup> Die praxeologische Analyse arbeitet die relationalen Bezüge innerhalb eines Netzes von Praktiken heraus.

Foucault wählt diese explizit praxeologische Herangehensweise vor dem Hintergrund seines genealogischen Interesses an historischen Transformationsprozessen. Eine Analyse, die von Praktiken ausgeht, berücksichtigt, dass diese stets in dynamische Machtverhältnisse einge-

269 Vgl. D&E 344: 773 und D&E 356: 888.

270 Vgl. Saar 2003b: 281.

271 D&E 357: 906.

272 D&E 357: 906. Vgl. auch D&E 344: 773.

273 Veyne 1992: 76. Vgl. Maset 2002: 101–103. Analog dazu hat auch Roger Chartier Geschichte als eine »Kulturgeschichte des Sozialen« verstanden, deren analytische Einheit Praktiken in ihren Assoziationen mit anderen Praktiken und Institutionen bilden, vgl. Chartier 1994: 332 ff.

bunden sind und folglich transformiert werden können. Ganz im Sinne der genealogischen Grundsätze des Anti-Essentialismus, der Heterogenität und der Kontextualität beachtet die von Foucault unternommene Analyse »die Unsicherheit, die Nicht-Notwendigkeit und die Beweglichkeit der Dinge. Das alles ist ganz und gar an eine Praxis und an Strategien gebunden, die selbst beweglich sind und sich verwandeln.«<sup>274</sup> Damit geht Foucault von einer fundamentalen Instabilität der Praxis aus, ohne konkrete Mechanismen der Stabilisierung des Sozialen aus dem Blick zu verlieren. Die historische Transformation von Praktiken wird von Foucault als eine »Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung«<sup>275</sup> konzipiert und entsprechend als eine Doppelfigur von Stabilität und Instabilität begriffen. Neben der historischen Veränderung von Praktiken und Selbstverhältnissen werden lokale Verstetigungen von Praxis beachtet, sodass die Analyse die graduellen Differenzen von Praktiken im Detail zu beschreiben hat, statt allgemein auf die Statik oder Dynamik des Sozialen zu verweisen. In der Tat stellen, wie bereits gezeigt worden ist, auch die Studien der Zusammenhänge von Subjektivität und Wahrheit, mit ihren detaillierten – und bisweilen reichlich spröden – Beschreibungen von Praktiken aus unterschiedlichen Zeitabschnitten und von verschiedenen philosophischen Schulen eine historische Bestandsaufnahme dar, die stets graduelle Unterschiede und Transformationsprozesse berücksichtigt.

Ein Hinweis auf die praxeologische Ausrichtung von Foucaults Spätwerk findet sich auch in der analytischen Nähe der Studien der Technologien des Selbst zur Ethnologie, auf die Foucault selbst aufmerksam macht und die darin begründet liegt, dass verschiedene asketische Übungen verglichen sowie ihre Entwicklung und Verbreitung in der Kultur verfolgt werden.<sup>276</sup> Auffällig ist zudem die häufige Verwendung des Begriffes »Spiel«, der im Spätwerk vor allem in dem Kompositum »Wahrheitsspiel« auftaucht. Der Spielbegriff lässt sich als praxeologische Kategorie begreifen, die durchaus an die Arbeiten des späten Wittgenstein anschlussfähig ist, etwa in folgender Bemerkung: »Wenn ich von ›Spiel‹ spreche, dann spreche ich von einer Gesamtheit von Regeln zur Herstellung der Wahrheit [...], einer Gesamtheit von Verfahren, die zu einem bestimmten Resultat führen, das nach Maßgabe seiner Prinzipien und Verfahrensregeln als gültig oder ungültig, als erfolgreich oder erfolglos betrachtet werden kann.«<sup>277</sup> Foucault verbindet hier den Spiel- und den Regelbegriff, die beiden zentralen Konzepte Ludwig Wittgensteins, und verweist genau wie dieser auf die spezifische

274 D&E 353: 855. Vgl. auch Foucault 1992: 38–40.

275 Foucault 1992: 39.

276 Vgl. Foucault 2004c: 507.

277 D&E 356: 897. Vgl. auch D&E 345: 777.



Bedeutung des Kontexts (hier als »Gesamtheit« bezeichnet) sowie auf die Kriterien, die der Beurteilung des Gelingens oder Misslingens von Praktiken zugrunde liegen. Diese Wahrheitsspiele bieten Foucault zufolge stets der Möglichkeit Raum, einzelne Regeln oder sogar die Funktionsweise des gesamten Spiels umzugestalten.<sup>278</sup>

Ein weiteres, wesentliches Charakteristikum der praxeologischen Verfahrensweise Foucaults ist dabei, dass sie nicht nur der analytischen Kategorie des Subjekts vorgängig ist, sondern darüber hinaus auch den analytischen Konzepten des Gesetzes und der Norm. Mit dem Fokus auf die Selbstpraktiken setzt Foucault in seinen Studien explizit *unterhalb* des Codes/Kodexes, also unterhalb der Gesetzesform an.<sup>279</sup> Er geht davon aus, dass – insbesondere in Bezug auf die Sexualität, jedoch auch allgemein in Bezug auf die Technologien des Selbst – die Figuren des Gesetzes und der Norm als historische Kontingenzen begriffen werden müssen:

Das »Gesetz [ist], als Episode und Übergangsform, selbst Teil einer viel umfassenderen Geschichte [...], nämlich der Geschichte der Techniken und Technologien im Rahmen der auf das eigene Selbst gerichteten Praktiken. Diese Techniken und Technologien bestehen unabhängig von der Gesetzesform und sind dieser gegenüber vorrangig. Das Gesetz ist im Grunde nur einer der möglichen Aspekte der Technologie des Subjekts in bezug auf sich selbst.«<sup>280</sup>

Der Grad der Verrechtlichung, der normative Charakter der christlichen Moral kann als historische Kontingenz ausgewiesen werden, wenn die Analyse nicht das Gesetz oder die Norm zum Ausgangspunkt wählt, sondern die konkreten Formen und Kontexte der historisch zirkulierenden Praktikenkomplexe. Die Technologien des Selbst müssen daher als Praktiken identifiziert werden, die von der Gesetzesform unabhängig sind.<sup>281</sup> Eine theoretische Perspektive, welche die griechische Selbstpraxis unter die Kategorie des Gesetzes stellen würde, wäre dem Fehler erlegen, eine unserem heutigen Verständnis entsprechende Sichtweise auf die Vergangenheit zu übertragen.<sup>282</sup> Die Genealogie Foucault'scher Prägung schützt sich vor einer solchen Projektion, indem sie unterhalb der Gesetzesesebene ansetzt und konkrete Praktiken zum Ausgangspunkt ihrer Analyse wählt.<sup>283</sup> Wie in der genealogischen Beschreibung der

278 Vgl. D&E 356: 897.

279 Vgl. Foucault 1986a: 44, 17 und 21 sowie Foucault 2004c: 148 f.

280 Foucault 2004c: 149.

281 Vgl. Foucault 2004c: 389–391.

282 Vgl. Foucault 2004c: 391.

283 Dabei bleibt allerdings die kritische Frage offen, ob nicht auch die praxeologische Perspektive, etwa in Bezug auf ihre Kriterien für gelungene

Disziplinartechnologien fokussiert Foucault dabei auch in Bezug auf die antiken Technologien des Selbst körperlich ausgeführte Übungen.

### 3.3.2.4 Technologien des Selbst als stabilisierende Übungen

Im Folgenden wird nun genauer auf Foucaults detaillierte Beschreibung der antiken Kultur des Selbst eingegangen.<sup>284</sup> Dabei wird insbesondere der praxeologische Standpunkt Foucaults verdeutlicht und seine Beschreibung der asketischen Übungen diskutiert. Was ist unter »Selbstsorge« zu verstehen, und welche Praktiken umfasst sie? Der griechische Begriff für Selbstsorge, *epimeleisthai*, verweist etymologisch auf ein Training, eine Ausbildung, auf Übungen. Weit mehr als nur eine geistige Haltung, handelt es sich bei der Selbstsorge »vielmehr [um, HS] eine Form der Tätigkeit, eine wachsame, ausdauernde, sorgfältige, geregelt ausgeführte Tätigkeit.«<sup>285</sup> Die Sorge um sich beinhaltet verschiedene Aspekte – »eine Seinsweise, eine Lebenshaltung, Denkformen und Praktiken«<sup>286</sup> – basiert jedoch stets auf einer Reihe von Handlungen, die auf die Transformation des Selbst gerichtet sind und die in vielfacher Hinsicht der eigenen Veränderung und Verwandlung dienen.<sup>287</sup> Diese Verwandlung besitzt, wie oben bereits erwähnt, einerseits eine negative Dimension der Abkehr von alten, eingefahrenen Verhaltensweisen, andererseits ist sie fundamental darauf ausgerichtet, das Individuum mit neuen Verhaltensweisen auszustatten. Foucault differenziert verschiedene Formen oder Bereiche der Askese<sup>288</sup>, die jedoch, insbesondere im »Goldenen Zeitalter«, alle der *paraskue* untergeordnet sind, einer zentralen Kategorie der Ästhetik der Existenz.

Das Motiv der *paraskue* ist die Selbststrettung, ihr Ziel ein Zustand der Gefasstheit und Gleichmut, ihre Form eine tätige Aneignung von Rüstzeug. Diese soll es ermöglichen, »allen Bewegungen und Anforderungen, die von der äußeren Welt an einen herangetragen werden, zu widerstehen«<sup>289</sup>, wofür eine Wachheit und Bereitschaft vonnöten ist,

oder nicht gelungene Praktiken, der »retrospektiven Projektion« (Foucault 2004c: 391) anheimfallen kann.

284 Es wird hier darauf verzichtet, innerhalb der von Foucault als »Goldenem Zeitalter« bezeichneten Hochphase der Sorge um sich die dargestellten Praktiken jeweils der entsprechenden philosophischen Bewegung zuzuordnen, da dies für die hier verfolgte Frage nicht relevant erscheint. Von Bedeutung ist jedoch die Tatsache, dass verschiedene, teilweise konkurrierende philosophische Schulen existierten.

285 Foucault 2004c: 114.

286 Foucault 2004c: 27.

287 Vgl. Foucault 2004c: 26f.

288 Zum Bedeutungskomplex der Askese s. u. ausführlich Kap. 3.3.2.5.

289 Foucault 2004c: 301.

die Heil und Rettung verspricht. Diese Rettung wird in der griechischen und römischen Antike als die Chance verstanden, sich einer Fremdherrschaft zu entziehen und seine Freiheit und Unabhängigkeit auf das eigene Selbst zu gründen, auf einen Zustand, der unberührt von äußeren Einflüssen den Genuss am eigenen Selbst ermöglichen soll. Gelassenheit verspricht »Glück« und »Seelenruhe«. <sup>290</sup> Um diesen Zustand zu erreichen, muss das Selbst geschützt und gegenüber äußeren Einflüssen, die schädlich für die eigene Seele sein könnten, immunisiert werden. Dieser Schutz der Seele kann nur durch eine entsprechende Ausrüstung gewährleistet werden. <sup>291</sup>

Die Ausrüstung des Selbst erfolgt angesichts einer offenen Zukunft und zeichnet sich durch ein spezifisches Denken der Potentialität aus: Es ist nicht bekannt, ob und wann die Situationen eintreten, auf die sie vorbereiten soll. <sup>292</sup> Die trainierende Anpassung an einen nicht vollständig erfassbaren Horizont von Möglichkeiten geschieht unter Bezug auf Gesichtspunkte, die wir aus heutiger Perspektive als »pragmatisch« bezeichnen würden. Der von den Griechen gezogene Vergleich mit einem Athleten ist in dieser Beziehung höchst aufschlussreich. Der Ringer, der sich auf mögliche Kampfkonstellationen vorbereitet, übt nicht alle denkbaren Bewegungen ein, sondern begnügt sich mit einer allgemeinen Auswahl von Bewegungen, die sich besonders effizient an die jeweils gegebenen Umstände und den konkreten Augenblick anpassen lassen. Sie müssen in der Kampfsituation mühelos verfügbar sein. <sup>293</sup> Im Rahmen der Meisterung dieser Kunst geht es, wie Foucault betont, weder darum sich selbst, noch andere zu übertreffen. Die Verbesserung ist insofern unabhängig von einem äußeren Leistungsideal. <sup>294</sup> Das Bild des sportlichen Trainings des Ringers beschreibt treffend die asketische Vorbereitung auf offene Ereignisse mittels der Aneignung von Prinzipien, die »einem in jeder Lage gewissermaßen spontan sagen, wie man sich zu verhalten hat.« <sup>295</sup> Das Ziel der *paraskene* besteht demnach darin, das Individuum mit Handlungsschemata zu versehen, die in offenen Situationen angemessenes Verhalten hervorbringen.

Die unterschiedlichen philosophischen Schulen im »Goldenen Zeitalter« teilen die Auffassung, dass jegliches Wissen in einem konstruktiven Verhältnis auf die Lebenskunst bezogen sein soll. <sup>296</sup> Daher ist die Aneignung von Wissen stets auf die Veränderung des Subjekts gerichtet, wobei

290 Vgl. Foucault 2004c: 234.

291 Vgl. Foucault 2004c: 270.

292 Vgl. Foucault 2004c: 394.

293 Vgl. Foucault 2004c: 290.

294 Vgl. Foucault 2004c: 394.

295 D&E 356: 881.

296 Vgl. Foucault 2004c: 322 f.

die Wissensformen und Körperbezüge erheblich divergieren. Während rein gedankliche, auf die Erkenntnis bezogene Meditationsübungen existieren,<sup>297</sup> bilden diejenigen auf das Selbst zielenden Übungen, in denen durch Training im Rahmen der *askesis* praktisches Wissen körperlich angeeignet wird, eine wesentlich vielfältigere und bedeutsamere Form der Sorge um sich.<sup>298</sup> Diese asketischen Übungen zur Ausrüstung des Selbst werden von Foucault im Detail untersucht.

### 3.3.2.5 Asketische Übungen als körperliche Wiederholungen

Foucault analysiert im Rahmen seiner Geschichte der Technologien des Selbst eine Reihe vielgestaltiger asketischer Übungen, die unterschiedliche Formen der *paraskēue* bilden. Dabei geht es, wie am Beispiel des Athleten bereits ausgeführt, stets um eine Ausrüstung mit Handlungsschemata angesichts einer offenen Zukunft, um eine Vorbereitung auf möglicherweise eintretende Situationen. Die asketischen Übungen der Griechen sind in das alltägliche Leben integriert und handlungsbezogen.<sup>299</sup> Die Askese umfasst einen Komplex aus verschiedenen Praktiken des Zuhörens, Lesens und Schreibens sowie aus konkreten Übungen und ist damit wesentlich weiter gefasst als es unser heutiges Verständnis von »Askese« als Verzicht impliziert. Der Begriff bezeichnet in der Antike vielmehr eine Gesamtheit heterogener Praktiken zur Ausrüstung des Selbst.<sup>300</sup> Eine besondere Rolle nimmt dabei die schriftliche Praxis ein, die etwa das Führen von Tagebüchern und das Briefschreiben als Modi der Selbstreflexion oder das Sammeln von Notizen, sogenannter *hypomnemata*, einschließt.<sup>301</sup> Eine Form der Verbindung dieser Aspekte bildet die Wiederholung von Verhaltensgrundsätzen, die als *logoi* bezeichnet werden. Dabei handelt es sich um eine persönlich angelegte Sammlung von Sätzen, die regelmäßig durchgegangen werden. Es sind Aussagen, die man tatsächlich gelesen oder gehört hat, etwa von einem Lehrer, dem man seine philosophische Ausbildung anvertraut. Die asketische Übung besteht zum einen in der materiellen Aufzeichnung und Sammlung der Sätze in einem Heft und zum anderen in ihrer täglichen Wiederholung.<sup>302</sup> Die körperliche Aneignung der *logoi* in der Wiederholung zielt auf die Ausbildung von Handlungsschemata. Die gesammelten Verhaltensgrundsätze sagen dem griechischen Den-

297 Foucault zufolge werden diese geistigen Übungen unter dem Begriff »*mathesis*« zusammengefasst, vgl. Foucault 2004c: 360–383.

298 Vgl. Foucault 2004c: 387–389.

299 Vgl. Foucault 2004c: 394 und Gros 2004: 656.

300 Vgl. Foucault 2004c: 401.

301 Vgl. D&E 329, D&E 344: 767 ff. und Foucault 2004c: 437–441.

302 Vgl. Foucault 2004c: 396 f.

ken zufolge gleichzeitig eine Form von Wahrheit und bestimmen auch das, was konkret zu tun ist.<sup>303</sup> Foucault betont in diesem Zusammenhang die Gleichsetzung von Wahrheit und Handlungsanweisung im antiken griechischen Denken. Praxeologisch gesehen liegt eine enge Verbindung von Wissens-, Denk- und Handlungsformen vor: »[D]ie *paraskeue* ist das Element, das die Transformation des *logos* in *ethos* bewirkt.«<sup>304</sup>

Anders als die christliche Entzifferung einer schon immer im Inneren des Subjekts befindlichen Wahrheit im Rahmen einer Hermeneutik des Subjekts, zielt die asketische Aneignung von *logoi* darauf, »das Subjekt mit einer Wahrheit auszurüsten, die es nicht bereits kannte und die nicht bereits in ihm vorhanden war. Es geht darum, aus der gelernten, dem Gedächtnis einverleibten und schrittweise in Anwendung gebrachten Wahrheit ein Quasi-Subjekt zu machen, das souverän in uns herrscht.«<sup>305</sup> In der körperlichen Aneignung der *logoi* durch Memorierung wird Subjektivierung als eine Transformation des Selbst begriffen, in der sich Wahrheit und ethische Handlungsanweisung miteinander verschränken.

Die Konstitution von Subjektivität durch die wiederholte Ausführung körperlicher Übungen im Rahmen einer Ästhetik der Existenz ist fundamental auf die Ausbildung einer bestimmten Haltung zur Welt und zum Schicksal gerichtet. So zielen die verschiedenen Übungen darauf, die Haltung, die wir den Dingen gegenüber einnehmen, zu gestalten.<sup>306</sup> Die als *meletan* und *gymnazein* bezeichneten Formen umfassen zwei Aspekte der Askese: die Denkübung und die Tatübung. Letztere gleicht einem Training, das wesentlich auf reale Situationen bezogen ist. Man begibt sich dabei wiederholt in Situationen der Entbehrung und Entsagung. Im Ertragen von Hunger, Durst und Kälte, indem man sich realer oder simulierter Armut aussetzt, soll dem Leben eine Form gegeben werden, die durch Tapferkeit und Besonnenheit gekennzeichnet ist. Die asketische Einübung einer distanzierten Haltung gegenüber körperlichen Leides soll auf mögliche Schicksalsschläge vorbereiten und zielt auf die Ausbildung einer inneren Haltung der Beherrschung sowie einer Widerstandskraft gegenüber äußeren Einflüssen – der bekannten »stoischen« Haltung.<sup>307</sup> Auch in der Denkarbeit, die nicht mit der Meditation gleichzusetzen ist, aber durchaus Ähnlichkeiten aufweist, geht es vor allem um die gedankliche Vorbereitung auf Situationen des Leids

303 Vgl. Foucault 2004c: 397.

304 Foucault 2004c: 401.

305 D&E 323: 434.

306 Z.B. in der Spaziergangsübung bei Epiktet oder in der Übung zur Bewertung von Gegenständen bei Marc Aurel, vgl. Foucault 2004c: 368.

307 Vgl. Foucault 2004c: 517–554.

und der Entbehrung.<sup>308</sup> Beide Aspekte der Askese, *meletan* und *gymnazein*, haben das Ziel, das Selbst durch wiederholte Praktiken mit einem stabilen Fundament von körperlichen Handlungsschemata angesichts einer offenen Zukunft auszustatten.

Die asketischen Übungen sind in zweifacher Hinsicht sozial: Erstens sind sie nur vor dem Hintergrund zirkulierender kultureller Formen möglich. Ihre gesellschaftliche Dimension liegt darin, dass das Subjekt sich stets auf ein Repertoire von Praktiken beziehen muss, die historisch bereits vor ihm existieren, auf eine »gewisse[ ] Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.«<sup>309</sup> Diese Praktiken werden kollektiv von einer Gesellschaft oder einer Gruppe geteilt. Zweitens ist die Askese stets auf andere Personen bezogen und in dieser Hinsicht, wie Gros bemerkt, »eine echte soziale Praxis«<sup>310</sup>. Der Andere ist in der Askese als Existenzenker, Briefpartner, philosophischer Lehrer, Berater, Freund oder Verwandter präsent. Die asketischen Übungen sind damit auch durch unterschiedliche Formen und Wege der Vermittlung gekennzeichnet. Foucault analysiert beispielsweise einen Brief Marc Aurels an Fronto, in dem jener über seinen Tagesablauf in Bezug auf alle relevanten Aspekte der Diätetik (Körper, Krankheit, Essen), Ökonomie (familiäre und religiöse Pflichten) und Erotik berichtet.<sup>311</sup> Hierbei handelt es sich, wie Foucault feststellt, zwar um eine Form, über seinen Tag Rechenschaft abzulegen, doch geschieht dies unabhängig von hierarchischen Verhältnissen, juristischen Sanktionen oder institutionalisierten Qualifikationen: Die Gewissensprüfung hat die Form einer Selbstprüfung und Selbstverpflichtung, die man für sich durchführt, dies aber im Verhältnis zu einem Freund, den man (unabhängig von dessen Qualifikation als Philosoph) zum Gesprächspartner wählt.<sup>312</sup> Die Gestaltung des Selbst geschieht im Gespräch, im Austausch mit einem Anderen, mit dem man sich berät. Sei es ein philosophischer Lehrer oder ein Freund, der das eigene Leben begleitet, immer vollzieht sich die Vermittlung der asketischen Übungen als eine »Kette lebendiger Beispiele«<sup>313</sup>, als eine persönliche Weitergabe von Wissen.<sup>314</sup>

308 Vgl. Foucault 2004c: 555–590.

309 D&E 357: 906. Vgl. auch D&E 344: 773.

310 Gros 2004: 655.

311 Vgl. Foucault 2004c: 204–209.

312 Vgl. Foucault 2004c: 210.

313 Foucault 2004c: 496.

314 Auf die Konsequenzen dieser Form der Vermittlung für das griechische Verständnis von Wahrheit, das Foucault unter dem Begriff der *parrhesia*, d.h. des Wahrsprechens beleuchtet, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Es bildet jedoch ein zentrales Interesse von Foucaults späten Studien und ist insbesondere für seinen Kritikbegriff rele-

Ein weiteres Charakteristikum der asketischen Übungen ist ihre Offenheit gegenüber der Möglichkeit des Scheiterns. Dies klingt zunächst überraschend, wurde doch gerade als Ziel der Übungen genannt, das Subjekt mit verhaltensstabilisierenden Handlungsschemata auszustatten. Der mögliche Kontrollverlust bildet dabei jedoch stets den Hintergrund des Handelns. Als Beispiel führt Foucault einen Vertrag an, den man mit sich selbst schließt, um den eigenen Zorn zu mäßigen: »Ich versuche, mehrere Tage lang und sogar einen ganzen Monat nicht in Zorn zu geraten. Offenbar stellte ein zornfreier Monat in der stoischen Askese das Maximum dar.«<sup>315</sup> Die Übungen, die immer eine Form der Selbstprüfung enthalten, werden stets im Bewusstsein der Instabilität des eigenen Verhaltens, der Möglichkeit des Scheiterns ausgeführt. Das Scheitern wird dabei nicht als fundamentales Versagen bewertet, sondern lediglich als ein gegebenes Element des Lebens, dem die Askese entgegengesetzt wird.

Im Rahmen der *paraskewe*, der auf einen Zustand der Gefasstheit gerichteten tätigen Ausrüstung des Selbst, wiederholt das Subjekt asketische Übungen und bildet auf diese Weise körperliche Handlungsschemata aus. Im Zentrum von Foucaults historischen Studien der Technologien des Selbst steht mit den asketischen Übungen daher eine spezifische Form der Aneignung und Ausbildung impliziten Wissens. Auf die zentrale Bedeutung der körperlichen Aneignung von Wissen in Foucaults Spätwerk ist in der Literatur bei der Diskussion von dessen praxeologischer Relevanz bereits hingewiesen worden.<sup>316</sup> Foucaults Verweis auf die körperliche Aneignung von Wissen in asketischen Übungen bildet neben den bereits diskutierten Aspekten ein zentrales Element seiner praxeologischen Perspektive. In der vorangegangenen Darstellung wurde außerdem bereits auf die spezifische Form und den Kontext dieser körperlichen Aneignung eingegangen. Im nächsten Schritt ist nun zu fragen, wie sich die asketischen Übungen im Vergleich mit christlichen Praktiken sowie mit den disziplinierenden Übungen, die Foucault in *Überwachen und Strafen* untersucht hatte, kennzeichnen lassen.

### 3.3.2.6 Zwei Formen von Übungen

Vor dem Hintergrund der entwickelten Charakteristika asketischer Übungen wird nun deutlich, inwiefern sie im Vergleich mit dem Christentum eine relativ größere Autonomie der Selbstgestaltung erlauben und mehr Freiraum bieten. Foucaults These lautet, dass in der Ästhetik

vant. Vgl. Foucault 2004c: 492–499, Foucault 1996 sowie McGushin 2007 und Gehring/Gelhard 2012.

<sup>315</sup> Foucault 2004c: 524.

<sup>316</sup> Vgl. Reckwitz 2000: 293–308 und 358.

der Existenz weniger rigide Vorschriften herrschen, die Wahlmöglichkeiten freier und die Formen der Übungen weniger streng vorgeschrieben sind. Die Ausführung der asketischen Übungen in der Antike ist allerdings nicht völlig frei und beliebig. Auch hier bezieht sich das Subjekt auf Stile, Konventionen, überlieferte und vermittelte Verfahrensweisen. Die frühen Rezeptionsansätze, die Foucaults Spätwerk den Standpunkt einer vollkommen freien ästhetischen Selbstgestaltung unterstellten,<sup>317</sup> gehen insofern fehl, da die Selbstverhältnisse stets auf die innerhalb einer Kultur zirkulierenden Praktiken bezogen und von diesen abhängig sind. Doch ist, bei aller stoischen Strenge der asketischen Übungen, die *soziale Form* ihrer Ausführung freier, da sie nicht in ein rechtliches und sanktionierendes Bezugssystem integriert sind, sondern in ihrer Ausführung ein Freiraum zur Gestaltung besteht. Foucault wählt entsprechend den Begriff »Lebenskunst«, weil die Praxis der Selbstgestaltung zwar Regeln und Vorgaben unterliegt, dabei aber dem Subjekt mehr Möglichkeiten der Wahl, der situativen Anpassung der Regeln und der Improvisation zur Verfügung stehen, wie Foucault prägnant zusammenfasst:

»Einerseits befindet man sich in der Ordnung vorgeschriebener Praktiken, die ihre Regeln haben und ein eigenes Spiel bilden: hier gibt es reale technische Vorgaben und Zwänge. Doch zugleich [...] befinden wir uns in einem Freiraum, in dem jeder ein wenig nach Maßgabe persönlicher Bedürfnisse und Notwendigkeiten und in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation improvisieren kann.«<sup>318</sup>

Aufgrund dieser Freiräume bezeichnet Foucault die asketischen Übungen als eine »Ästhetik der Existenz«, die sich auf die Gestaltung eines schönen und guten Lebens richtet. Er definiert dabei in Anlehnung an Burckhardts Begriff des Ästhetischen, auf den er sich explizit bezieht, Kunst nicht ausgehend von einem Produkt, sondern versteht sie als eine Tätigkeit und überträgt damit einen poetischen Kunstbegriff auf die Form der griechischen Lebensführung.<sup>319</sup> Worin liegen nun die Freiräume der griechischen »Sorge um sich«?

Die Selbstgestaltung als Lebenskunst hat die Freiheit der Wahl der zur Transformation des eigenen Selbst eingesetzten Techniken zur Voraussetzung.<sup>320</sup> Im »Goldenen Zeitalter« der Sorge um sich existieren zunächst eine Reihe konkurrierender philosophischer Schulen und daher eine Vielzahl an Angeboten von Techniken zur Transformation des eigenen Selbst. Freiräume entstehen also erstens, weil angesichts eines

317 Vgl. dazu kritisch Lemke 1997.

318 Foucault 2004c: 518.

319 Vgl. D&E 326: 496 sowie Menke 2003b: 298.

320 Vgl. Foucault 2004c: 515.



heterogenen Repertoires gesellschaftlich zur Verfügung stehender Praktiken Wahlfreiheit herrscht. Zweitens ist die Ausführung der einzelnen Übungen weniger streng festgelegt als etwa im Christentum, wo ein lückenloses Regelwerk existiert, eine Ausweitung und Sammlung von klar definierten Vorschriften, die in Nachschlagewerken katalogisiert und sorgfältig klassifiziert worden sind.<sup>321</sup> Daher gestattet die Sorge um sich auch was die Durchführung der einzelnen Übungen betrifft größere Gestaltungsspielräume, da die Form der Übungen in der Antike weniger verrechtlicht ist. Die Ästhetik der Existenz zeichnet sich drittens im Vergleich zum christlichen Kodex durch fehlende hierarchische Autoritätsverhältnisse aus. Auch wenn aus heutiger Perspektive das Verhältnis zwischen philosophischem Lehrer und Schüler durchaus asymmetrisch wirkt, bewertet Foucault es im historischen Kontext als eine freundschaftliche Beziehung. Dabei bestehen außerdem in der Wahl der Personen, die beratend und freundschaftlich bei der Gestaltung des eigenen Lebens und der tätigen Ausrüstung des Selbst behilflich sind, Entscheidungsmöglichkeiten, da die Vermittlung der Praktiken zur Transformation des Selbst viertens wenig institutionalisiert ist. Teilweise ist die Auswahl beratender Personen sogar unabhängig von deren philosophischer Qualifikation. Abgesehen von den konkurrierenden philosophischen Schulen existieren keine Institutionen, insbesondere nicht in der sanktionierenden Form, die sich erst im Christentum und in der Moderne herausgebildet hat. Die Vermittlung der Praktiken wird daher nicht institutionell geregelt, sondern verläuft über eine »Kette lebendiger Beispiele«<sup>322</sup>. Freiräume werden daher zusammenfassend in der Ästhetik der Existenz auf einer Vielzahl ineinander greifender Ebenen eröffnet und prägen die soziale Form der gesellschaftlich zirkulierenden Praktiken, der verfügbaren Stile, aus denen das Subjekt die Mittel zur Gestaltung des Selbst wählen kann. In der Ästhetik der Existenz hat daher die Transformation des Selbst nicht die Form eines universalen Anspruchs, der sich den Individuen von außen auferlegt, sondern die Form einer (im gegebenen Rahmen) selbst gewählten Lebenskunst, so die These Foucaults.

In welchem Verhältnis stehen die asketischen Übungen mit den normierenden Übungen, die Foucault als Kennzeichen der Disziplinargesellschaft dargestellt hat? Da er selbst keinen direkten Vergleich zwischen den asketischen und den disziplinierenden Übungen gezogen hat, kann dieser nur über einen Umweg entwickelt werden, indem die Differenzen zwischen den asketischen und den christlichen Praktiken betrachtet werden. Die Gemeinsamkeit der asketischen und der disziplinierenden Übungen besteht zunächst darin, dass beide Formen Subjektivität als

321 Vgl. Foucault 2004c: 514.

322 Foucault 2004c: 496.

Handlungsmacht ausbilden. Übungen sind, wie Christoph Menke darlegt, sowohl Medien der Herstellung und Erweiterung eines Selbstbezugs als auch Modus der Sozialisierung.<sup>323</sup> In beiden von Foucault beschriebenen Formen werden Handlungsschemata durch Wiederholung stabilisiert, wird praktisches Wissen in einer Art Training erworben. Jenseits dieser grundsätzlichen Übereinstimmung fallen jedoch besonders die Differenzen ins Auge. Die disziplinierenden Übungen stabilisieren Verhalten, indem sie Abweichungen reduzieren und es auf diese Weise an einer Norm ausrichten. Um einen normierenden Effekt zu erreichen, sind sie in hierarchische Institutionen wie Schule, Gefängnis oder Militär integriert und operieren mittels Zwang und Sanktionen. Die Ausbildung von Gewohnheit in disziplinären Zusammenhängen stellt daher eine andere Form dar als die asketische Konstitution von Gewohnheiten im Sinne einer für verschiedene Situationen offenen »Ausrüstung« mit Handlungsoptionen. In *Überwachen und Strafen* scheint Foucaults Einschätzung zufolge keinerlei kritische Distanz zu den normierenden Praktiken der Disziplin möglich, während im Spätwerk die Technologien des Selbst fundamental auf die Ausbildung einer distanzierten Haltung gegenüber äußeren Anforderungen und Notwendigkeiten gerichtet sind. In der Disziplin haben die Übungen eine rein passive Form, während sie in der Ästhetik der Existenz durch Reflexivität gekennzeichnet sind. Es scheint sich daher um zwei grundsätzlich verschiedene Formen des Körperbezugs zu handeln: um einen normierenden Zugriff auf den Körper in der Disziplin und um einen gestaltenden Selbstbezug auf den Körper in der Lebenskunst. Doch wie bereits herausgearbeitet, sind die Subjekte in der Ausführung der asketischen Übungen nicht vollkommen frei, sondern auch hier abhängig von den gesellschaftlich eingerichteten Vermittlungsweisen sowie den kulturell zirkulierenden Stilen. Der Grad ihrer Freiheit kann daher ausschließlich relativ bemessen werden. Folglich handelt es sich bei Foucaults Spätwerk weder um eine voluntaristische Perspektive noch um einen »heillo[s]e[n] Subjektivismus«<sup>324</sup>, wie Jürgen Habermas unterstellte. Der Unterschied zwischen den asketischen und den disziplinierenden Übungen ist folglich, mit Christoph Menke gesprochen, »ebenso minimal, wie er normativ ein Gegensatz ums Ganze ist.«<sup>325</sup> Damit ist gemeint, dass nicht die Tatsache, dass es sich um eine Übung handelt, *per se* entscheidend ist, da diese ebenso eine disziplinierende wie freiere Form annehmen kann. Menke identifiziert mit seinem Vergleich der beiden Formen von Übungen »in der ästhetischen Freiheit zur Selbstüberschreitung ein entscheidendes Merkmal«<sup>326</sup> zur Kennzeichnung der

323 Vgl. Menke 2003b: 288.

324 Habermas 1985: 324.

325 Menke 2003b: 299.

326 Menke 2003b: 299.

Ästhetik der Existenz. Diese Charakterisierung der Ästhetik der Existenz ist sicher zutreffend. Über Menkes Verweis auf die Möglichkeit zur Selbstüberschreitung hinaus ist jedoch nach der konkreten historischen Konstellation zu fragen, die diese als ästhetisch zu bezeichnende Freiheit allererst ermöglicht. Sie wurde im Vorangegangenen als spezifische Eröffnung von Freiheitsräumen und Handlungsmöglichkeiten herausgearbeitet, die in einem Ineinandergreifen verschiedener Ebenen begründet liegt: den Wahlmöglichkeiten zwischen konkurrierenden philosophischen Schulen und Übungen, den Formen persönlicher Beziehungen sowie der geringeren Kodifizierung der Ausführung einzelner Übungen. Auf die spezifische Form der Selbstverhältnisse unter diesen konkreten historischen Bedingungen ist die Freiheit zur Selbstüberschreitung zurückzuführen.

Foucault selbst hat die asketischen Übungen nicht mit den disziplinierenden in Beziehung gesetzt und insbesondere nicht erklärt, inwiefern er mit seinen Arbeiten zu den Technologien des Selbst eine Korrektur der in *Überwachen und Strafen* entwickelten Perspektive auf die Disziplinargesellschaft angestrebt hat. Daher bleibt die pointierte gesellschaftstheoretische Diagnose einer von normierenden Institutionen geprägten Moderne innerhalb von Foucaults eigener Denkbewegung unwidersprochen. Sozialtheoretisch eröffnen die Studien zur Ästhetik der Existenz jedoch eine Reihe neuer, gewinnbringender Anschlussmöglichkeiten für praxeologische Analysen.

### 3.4 Zwischenfazit

Die Bewegung des Foucault'schen Denkens wurde in diesem Kapitel beginnend mit der *Archäologie des Wissens* bis hin zum unvollendeten Spätwerk verfolgt, wobei die unterschiedlichen Beiträge der Phasen dieser Entwicklung aus einer praxeologischen Perspektive betrachtet worden sind. Jeder einzelne Schritt von Foucaults intellektueller Bewegung ist durch spezifische Veränderungen gekennzeichnet: In der Archäologie wird diskursive Praxis als eine sich selbst reproduzierende Ordnung gefasst, in der Genealogie fällt der Blick auf disziplinierende, körperliche Übungen, auf instabile Macht-Wissens-Verhältnisse sowie auf Dispositive als heterogene Ensembles von Praktiken, institutionellen und materiellen Arrangements. Im Spätwerk wird das praxeologische Machtverständnis weiter ausformuliert, indem gouvernementale Selbst- und Fremdführungen in ihren wechselseitigen Verschränkungen betrachtet und als ein »auf Handeln gerichtetes Handeln« konzipiert werden. Außerdem werden Selbstverhältnisse in ihrer historischen Transformation verfolgt und dabei wiederum ausgehend von konkreten körperlichen Übungen analysiert. Hier wurde die These vertreten, dass jede dieser

einzelnen Phasen von Foucaults Arbeit einen genuinen Beitrag zur praxeologischen Theoriebildung darstellt.

Gegen jene Positionen, die erst das Spätwerk Foucaults als praxeologisch begreifen, wurde die praxeologische Relevanz einiger Aspekte der archäologischen Perspektive hervorgehoben, da Foucault hier die Regelmäßigkeiten diskursiver Formationen mit der Verstreuung zirkulierender Aussagen identifiziert (Kap. 3.1.1) und dabei Sprechen fundamental als Tätigkeit versteht (Kap. 3.1.2). Die Archäologie vertritt außerdem eine Perspektive, die das Subjekt analytisch dezentriert, indem sie die Regelmäßigkeit diskursiver Praxis als Raum möglicher Subjektpositionen begreift. Anstatt das Subjekt als schöpferische Instanz zu modellieren, wird seine Abhängigkeit von der wiederholbaren Materialität der diskursiven Praxis hervorgehoben, die den Ausgangspunkt der Analyse bildet (Kap. 3.1.3). Das Subjekt konstituiert sich im Verhältnis zu einem zirkulierenden Praxisgeschehen, an das es wiederholend anschließt; dieses Praxisgeschehen wird von Foucault in der Archäologie noch ausschließlich diskursiv gefasst. Mit dem Diskursbegriff bezeichnet er gleichzeitig eine Wissensordnung und die Praxis ihrer Produktion. Dabei wird die materielle Wiederholbarkeit einer Aussage, d. h. die Anschlussfähigkeit einer diskursiven Praxis an das zirkulierende Praxisgeschehen eines Diskurses, ins Zentrum der Analyse gestellt. Daher erscheint die Metapher des Textes, ungeachtet der berechtigten Kritik an der Archäologie, zu deren Charakterisierung nicht geeignet (Kap. 3.1.6). Indem Foucault allerdings aufgrund der postulierten Dominanz diskursiver über nichtdiskursive Praktiken die diskursive Praxis absolut gesetzt hat, hat er Praxis letztlich auf das Sprechen reduziert und den Diskurs als eine sich selbst reproduzierende Ordnung verstanden, die ausschließlich von immanenten Regelmäßigkeiten gekennzeichnet ist (Kap. 3.1.4). Zwei Aspekte der theoretischen Anlage der Archäologie haben zu einer statischen Tendenz ihrer Perspektive beigetragen: Zum einen die Zurückweisung der Akteursdimension, zum anderen die fehlende Differenzierung bezüglich der sozialen Relevanz von Wissensformen (Kap. 3.1.5). Mit dieser Konzeption der Archäologie konnten widerstreitende Diskurse, Kämpfe und Konflikte und damit letztlich auch die Transformation diskursiver Praxis nicht erfasst werden, sodass Foucault selbst im Zuge seiner genealogischen Phase eine Modifikation seiner Analysekategorien entwickelt hat, um die Statik der Archäologie zu überwinden. Die praxeologische Perspektive Foucaults auf historische Transformationen von Praktiken und Selbstverhältnissen entfaltet sich daher in Gänze erst mit der genealogischen Analyse nichtdiskursiver und nun fundamental als körperlich verstandener Handlungen.

Die Genealogie eröffnet mit ihrer Betrachtung disziplinierender Übungen, in der die Körperlichkeit des Sozialen anerkannt wird, auch eine analytische Akteursdimension. Sie behält die bereits in der Archä-

ologie vertretene Erkenntnis, dass Subjekte nur vor dem Hintergrund einer kulturell verfügbaren Wissensordnung sprechen können, bei und überwindet die damit nicht notwendigerweise verbundenen Vernachlässigung einer Perspektive auf die *Aneignung* zirkulierender Praktiken durch die Subjekte. Diese werden als Effekte diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken begriffen und somit weiterhin analytisch dezentriert. Gleichzeitig bezieht die Genealogie jedoch den Körper ein, den sie als einen Durchgangspunkt von Praktiken konzipiert, und richtet ihren Blick auf konkrete Subjektivierungsverhältnisse. In diesem Zusammenhang analysiert Foucault, wie Gewohnheiten in disziplinierenden Übungen durch Wiederholung als inkorporierte Verhaltensweisen ausgebildet werden (Kap. 3.2.5 und 3.2.6).

Foucaults Studien zur Disziplinargesellschaft stehen im engen Zusammenhang mit dem Entwurf seines produktiven Machtkonzepts (Kap. 3.2.2). In der Analyse subjektivierender Übungen kann Macht als körperliche Verstetigung von Praktiken begriffen werden, geht darin aber nicht auf, da sie außerdem mit der Ordnung des Wissens sowie der Organisation seiner Erhebung verbunden ist. Durch die Verbindung der Wissensanalyse mit dem produktiven Machtverständnis gelangt Foucault zu einer dynamischen Wissenskonzeption. Mit dem Macht-Wissens-Konzept öffnet er seine Analysen nicht nur für vielfältige Formen der Verschränkung zwischen Machtverhältnissen und Wissensproduktion, sondern auch für die Anerkennung von Hierarchien zwischen Wissensformen sowie allgemein für die Lokalität und Dynamik der Wissensordnung (Kap. 3.2.3).

Mit Foucaults Machtbegriff sind zwei weitere spezifische Konsequenzen verbunden. Erstens ist sein Ansatz gegen einen Standpunkt gerichtet, der Macht als eine eigenständige, äußere Sphäre begreift, von der sich soziale Praxis ableitet. Macht wird von Foucault nicht als ein Außen der Praxis konzipiert. Stattdessen zielt Foucaults Entwurf fundamental darauf, Macht als eine Wirkung im Inneren der Praxis zu verstehen, die der Konstitution des Körpers, der Produktion von Wissen über die Subjekte und den disziplinären Selbstverhältnissen immanent ist. Zweitens verweist Foucault mit seinem dynamischen Verständnis von Macht und Wissen auf die Widersprüchlichkeit und Polyvalenz von Machtverhältnissen. So richtet sich die Analyse ebenso auf Machtbeziehungen wie auf deren konstitutives Außen, auf Widerstandspraktiken, die mit entgegengesetzten Machtwirkungen verbunden sind. Der Machtbegriff wird von Foucault als eine höchst ambivalente Kategorie entworfen, die paradoxe Verhältnisse in den Blick nehmen kann. Allerdings hat Foucault keine systematische Analyse von widerständigen Praktiken unternommen und auch den unterworfenen Wissensformen keine Studie gewidmet, sodass die theoretische Neuorientierung in empirischer Hinsicht unausgefüllt bleibt (Kap. 3.2.4 und 3.2.8). Statt-

dessen hat Foucault sich in seinem Spätwerk mit freieren Formen der Ausbildung von Subjektivität in der griechischen Antike beschäftigt. Dabei kommt dem Gouvernementalitätsbegriff eine Scharnierfunktion zwischen der genealogischen Perspektive auf disziplinierende Subjektivierung und der Analyse der griechischen Ästhetik der Existenz zu.

Die Weiterentwicklung des Machtkonzepts zur Gouvernementalitätsanalyse ist als eine intensivere Sensibilisierung der analytischen Perspektive für ambivalente Verhältnisse zu begreifen. Die Kategorie der Gouvernementalität erlaubt es Foucault, die Relation von Selbst- und Fremdführungen in den Blick zu nehmen. Der Begriff vereinigt mehrere Analysedimensionen: Er verbindet Subjektkonstitution und Machtverhältnisse und beleuchtet ein heterogenes Ensemble von Techniken, die auf den Körper gerichtet werden und auf die Beeinflussung von Verhaltensweisen zielen. Dabei geraten auch Technologien des Selbst in den Blick, also Praktiken, in denen das Subjekt in spezifische Beziehungen zu sich selbst tritt. Indem Foucault Macht nun als ein »auf Handeln gerichtetes Handeln« beschreibt, als eine Reihe von Techniken, die auf die Beeinflussung von Praktiken zielen, erfasst die praxeologische Machtanalyse explizit auch Verhältnisse zwischen Individuen und Gruppen (Kap. 3.3.1). Das Gouvernementalitätskonzept löst den zentralen Begriff der Disziplin aus der Genealogie ab und bildet eine umfassendere sozialtheoretische Kategorie, mit der die Vielfältigkeit von Machtformen analysiert werden kann. Es ermöglicht eine graduelle Perspektive auf die Kontinuität von Selbst- und Fremdführungen und kann daher herausarbeiten, wie Regierung auch die Form einer Eröffnung von Freiheiten und Freiräumen annehmen kann, sodass von einem »Zwang zur Freiheit« gesprochen werden kann.

Mit seinen Studien zu den griechischen Technologien des Selbst fokussiert Foucault graduelle historische Bedeutungsverschiebungen über einen langen historischen Zeitraum (Kap. 3.3.2.1 und 3.3.2.2). Seiner Transformationsgeschichte der Selbsttechniken von den griechischen Anfängen über das »goldene Zeitalter« der Sorge um sich in der Kaiserzeit bis hin zu den christlichen Technologien der Pastoral und der Hermeneutik des Subjekts liegt dabei explizit eine praxeologische Methodologie zugrunde (Kap. 3.3.2.3). Indem er den Praxisbegriff als analytische Kategorie unterhalb des Gesetzesbegriffs wählt, kann Foucault herausarbeiten, dass die Gesetzesform eine Konstellation ist, die spezifisch für die Organisation der Selbsttechnologien im Christentum ist. Gesetz und Norm werden von Foucault nicht als Analysekatégorien verwendet, sondern durch die praxeologische Perspektive selbst als historisch kontingente Formen der Stabilisierung von Praktiken aufgewiesen. Dabei gerät die Besonderheit der Technologien des Selbst im Rahmen einer Ästhetik der Existenz in den Blick. In der griechischen Askese erfolgt die Ausrüstung des Selbst durch verhaltensstabilisierende

Übungen, die in vielfältiger Weise durch Freiheiten in der Ausübung gekennzeichnet sind. Wie schon in der Genealogie fokussiert Foucault die Übung als einen Modus der Ausbildung von Subjektivität durch Wiederholung. In der Ästhetik der Existenz werden jedoch im Unterschied zu den normierenden Übungen der Disziplinargesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen Freiräume der Selbstgestaltung offen gehalten: aufgrund von Wahlfreiheiten zwischen konkurrierenden Stilen, aufgrund größerer Gestaltungsspielräume der einzelnen Übungen sowie aufgrund fehlender Autoritätsverhältnisse und institutioneller Zwänge. Daher hat die Transformation des Selbst unter den Charakteristika der Lebenskunst keinen allgemeinverbindlichen Charakter, wie Foucault hervorhebt (Kap. 3.3.2.6).

Foucault konzipiert in seinen Arbeiten Wiederholung in zweierlei Hinsicht: Eine Dimension von Wiederholung umfasst gesellschaftlich zirkulierende Regelmäßigkeiten und Praktiken, die andere besteht in Übungen zur Stabilisierung von Verhaltensweisen, die einmal als disziplinierende und einmal als asketisch-freie beschrieben werden. In Bezug auf die erste Dimension wird Wiederholung in der Archäologie als eine sich selbst reproduzierende diskursive Praxis begriffen. Entgegen Foucaults theoretischer Zielsetzung erscheint diese aufgrund der Anlage der archäologischen Analyse als statische Wiederholung. Die Tendenz zur Statik wird erst in der Genealogie durch drei theoretische Verschiebungen überwunden: durch die Einführung einer produktiven Macht- und einer dynamischen Wissenskonzeption sowie durch die Eröffnung einer Akteursperspektive, die sich aus der Anerkennung der Körperlichkeit des Sozialen entwickelt. Hier werden körperlich ausgeführte Wiederholungen am Beispiel disziplinierender Übungen fokussiert. Die Inkorporation von Verhaltensweisen beschränkt sich in der Disziplinargesellschaft allerdings auf eine Normierung, die von Hierarchien, Zwang und Sanktionen getragen ist. Ein anderer Modus der Inkorporation wird in den asketischen Übungen sichtbar, die auf eine offene Ausrüstung des Subjekts zielen. Damit differenziert Foucault im Verlauf seiner Arbeit zwei unterschiedliche historische Formen der Ausbildung von Gewohnheiten in körperlichen Wiederholungen. Die Dimension eines Praxisgeschehens zirkulierender Regeln und Konventionen ist im Spätwerk in den Stilen präsent, die das Subjekt aufgreift und die den Raum für mögliche Selbstverhältnisse bilden. Das Subjekt konstituiert sich in spezifischen Praktiken, die es im kulturellen Milieu vorfindet (Kap. 3.3.2.5). Neu gegenüber der Perspektive auf die Disziplinargesellschaft sind die vielfältigen nicht-institutionellen Vermittlungsweisen, die Verhältnisse zu philosophischen Lehrern, Beratern oder Freunden umfassen können. Sie sind Teil der spezifischen Differenz zwischen disziplinierenden Übungen und den Übungen der Lebenskunst.



Wie verhält sich Foucaults Konzeption von Wiederholung zur Frage nach der Stabilität oder Instabilität sozialer Praxis? Ab der genealogischen Phase, in der die archäologische Tendenz zur Statik überwunden wird, verfolgt Foucault die Transformation von Praktiken als eine »immerwährende Beweglichkeit« und als eine »Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung.«<sup>327</sup> Er geht von einer grundsätzlichen Instabilität der Praxis aus, die sich nur lokal und je spezifisch stabilisieren lässt und ständig von Auflösung bedroht ist. In dieser Perspektive ist nichts ahistorisch oder essentialistisch gegeben, weder die Form von Subjektivität noch die Form der Wiederholung einer Praxis. Zwar können Wiederholungen von Praktiken in konkreten historischen Konstellationen und durch spezifische Relationen und Techniken auf eine relative Stabilität festgelegt werden, diese wird jedoch als grundsätzlich prekär begriffen. Daher sind stets Verschiebungen von Praktiken möglich, die ebenfalls in die Analyse einbezogen werden müssen.

Foucaults Studien verfolgen Praktiken und Selbstverhältnisse in ihren diachronen Transformationen. Sie analysieren das Auftauchen, die Verknüpfung, die temporäre Stabilisierung und körperliche Aneignung sowie die Verschiebung von Praktiken in ihrer historischen und lokalen Spezifität. Die übergreifenden Beiträge seiner Arbeiten zur praxeologischen Methodologie sind vielfältig. Ob die Begriffe »diskursive Praxis«, »Macht«, »Wissen«, »Gouvernementalität« oder »Technologien des Selbst« im Vordergrund stehen, in allen Fällen handelt es sich um Kategorien, die analytisch *vor* den konventionellen Einheiten »Subjekt«, »Gesetz«, »Norm«, »Wissenschaft« oder »Staat« ansetzen. Es ist der Praxisbegriff, der diese Form der Analyse unterhalb der etablierten Kategorien ermöglicht (Kap. 3.3.2.3). Auf diese Weise können historische (und lokale) Kontingenzen in der Form der Relationen zwischen Praktiken sichtbar gemacht werden. Foucaults praxeologische Analysen können außerdem die Vielgestaltigkeit sowohl der miteinander verbundenen Elemente als auch ihrer wechselseitigen Beziehungen erfassen. Die Studien sind dabei von einer Reihe mehr oder weniger explizit ausformulierter methodologischer Grundsätze geprägt: Indem Foucault erstens die analytische Suche nach begründenden Ursprüngen zurückweist, löst er sich sowohl von subjektzentrierten als auch von essentialistischen Erklärungen. Er wählt nicht das Subjekt zum Ausgangspunkt der Analyse, sondern begreift dieses vielmehr selbst als Effekt einer Wiederholung zirkulierender diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken. Mit dieser methodologischen Bewegung legt er seinen Studien eine fundamentale analytische Dezentrierung von Kausalität zugrunde, indem er Identitäten als Effekte von Prozessen begreift und monokausale Erklärungen durch den Verweis auf vielfältige Entwicklungslinien ersetzt.<sup>328</sup> Anstatt

327 Foucault 1992: 39.



konventionelle Analysekatogorien zum unhinterfragten Ausgangspunkt seiner Analysen zu setzen, fragt er vielmehr nach den Voraussetzungen für Identität, Subjektivität, Normativität usw., die er in spezifischen Praxiskomplexen lokalisiert. Aufgrund dieser Einbettung jeglicher Praxis in Netzwerke von Praktiken ist sein Denken zweitens relational und kontextuell. Die Identität und Bedeutung einer Praxis ergibt sich aus ihren Verhältnissen zu anderen Praktiken, wobei Beziehungen diachron in der Zeit oder synchron zu anderen Praktikenkomplexen bestehen. So verfolgt Foucault im Spätwerk spezifische Praktiken als Elemente, die beispielsweise im Christentum aus vorangehenden asketischen Bewegungen übernommen und dabei modifiziert worden sind. Die historische Analyse zerlegt komplexe Gesamtheiten in einzelne, konkrete Praktiken und verfolgt deren Transformation, wobei sie sowohl für Brüche als auch für Kontinuitäten sensibel bleibt. Das Zerlegen in einzelne Elemente jenseits etablierter Analysekatogorien und das Nachzeichnen ihrer spezifischen Relationen sind analytische Techniken, die Foucault bereits in der Geschichtsschreibung der *Archäologie des Wissens* ausgearbeitet hatte. Dieses, aus dem Strukturalismus hervorgegangene, Verfahren der Dekonstruktion und »Kartographie« zieht sich durch das gesamte Werk Foucaults. Dabei berücksichtigt Foucault drittens in seinen Analysen graduelle Differenzen anstelle von ausschließenden Dualismen. Insofern enthalten dynamische Machtverhältnisse stets auch Momente der Freiheit, lassen sich Hierarchien von Wissensformen identifizieren und allmähliche Wandlungsprozesse der Relevanz und Bedeutung von Praktiken beschreiben. Viertens geht Foucault stets von einer Umkehrbarkeit, Umwendung und Verschiebung zirkulierender Praktiken aus und sensibilisiert seine Analyse somit für die Ambivalenz von sozialer Stabilität und Instabilität. Nicht nur werden die immerwährende historische Beweglichkeit von Praktiken und die Veränderbarkeit von Machtverhältnissen vorausgesetzt, sondern es werden auch spezifische Mechanismen beleuchtet, die auf die Stabilisierung von Praktiken zielen, wie etwa die normierenden Übungen der Disziplin oder die asketische Ausrüstung des Selbst. Fünftens schließlich bezieht die Analyse heterogene Elemente ein, indem Foucault darauf verweist, dass die spezifische Form von Praktiken auch durch institutionelle und materielle Ensembles geprägt wird, wie er am Beispiel der Modi disziplinierender Wissensproduktion oder der panoptischen Gefängnisarchitektur herausarbeitet. Im Begriff des Dispositivs werden diskursive und nichtdiskursive Praktiken, Institutionen, Artefakte und räumliche Arrangements auf einer analytischen Ebene zusammengeführt. Jede

- 328 Foucault prägt für diese methodologische Verfahrensweise an einer Stelle den reichlich sperrigen Begriff der »kausalen Demultiplikation«, vgl. D&E 278: 30.

## ZWISCHENFAZIT

Frage nach den Mechanismen der Stabilisierung von Praktiken oder nach deren Instabilität muss daher die Heterogenität der beteiligten Entitäten berücksichtigen. In den herausgearbeiteten methodologischen Prinzipien Foucaults sowie in seinen Analysekatégorien liegt eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten für vielfältige praxeologische Forschungsperspektiven begründet, die es noch auszuschöpfen gilt.



## 4. Judith Butler: Die Instabilität performativer Wiederholung

Die Arbeiten von Judith Butler, einer Philosophin und Geschlechtertheoretikerin, zum Gegenstand einer praxistheoretischen Diskussion zu wählen, bedarf einiger einführender Erläuterungen. Die Position, mit der Butler vor allem assoziiert wird und die den Brennpunkt ihrer internationalen Rezeption gebildet hat, ist die Dekonstruktion des Verweisungszusammenhangs zwischen biologischem und sozialem Geschlecht. Ihre radikale Infragestellung biologischer Grundlagen von Identität und ihr Verständnis von Geschlecht als Effekt einer prozesshaften Aufführung stehen daher üblicherweise im Zentrum des geschlechtersoziologischen Diskurses und der Gender Studies.<sup>1</sup> Weniger intensiv werden dagegen bislang die sozialtheoretischen Implikationen ihrer Arbeiten beleuchtet.<sup>2</sup> Butlers Texte verbinden sich dabei keineswegs zu einer kohärenten Sozialtheorie. Dennoch finden sich darin »Bausteine zu einer Theorie sozialer Iterabilität«<sup>3</sup>, die vielfältige Anschlussmöglichkeiten für praxeologische Forschungsperspektiven bieten. Da sie von Butler selbst nicht systematisch zusammengefasst worden sind, wird es eine wesentliche Aufgabe der folgenden Diskussion sein, sie zu identifizieren und herauszuarbeiten. Dabei muss selektiv vorgegangen werden: Anstatt die Arbeiten Butlers umfassend vorzustellen und sich allen von ihr behandelten Themen zu widmen, werden ausschließlich die sozialtheoretisch und praxeologisch anschlussfähig erscheinenden Theoriebausteine besprochen.

Butler entwickelt ihre Thesen stärker als die anderen in diesem Buch besprochenen Autoren aus einer intensiven und kritischen Lektüre kulturtheoretischer Positionen, wobei sie sich meist einzelnen AutorInnen widmet oder deren Ansätze miteinander konfrontiert und stets eine detaillierte Textarbeit betreibt. Drei theoretische Bezüge stehen im Zentrum von Butlers Auseinandersetzung, die für sozialtheoretische und insbesondere praxeologische Anschlüsse relevant erscheinen: das Performativitätskonzept, die Arbeiten von Michel Foucault sowie die Psychoanalyse. Da Foucault im vorangegangenen Kapitel bereits erör-

1 Vgl. etwa Villa 2001, Wojke 2003 und Villa 2010.

2 Zur Legitimität, Butler soziologisch zu lesen, vgl. Gugutzer 2004: 178 Fn.94. Zu Butlers Arbeiten als Subjektivitätstheorie vgl. Lorey 1996, Hauskeller 2000: 55–152 und Reckwitz 2008a: 81–95. Zur ihrer Bedeutung im Kontext einer soziologischen Analyse von Identitäten vgl. Stäheli 2000b: 62–65.

3 Hanke 1998: 58.

tert worden ist, konzentriert sich dieses Kapitel auf die beiden anderen Positionen, mit ausdrücklichem Schwerpunkt auf dem Performativitätskonzept, da es Butlers wichtigsten theoretischen Bezugspunkt bildet.<sup>4</sup> Ein weiteres zentrales Interesse dieser Untersuchung bildet die Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieu, die Butler in verschiedenen, über ihre Texte verstreuten Zusammenhängen sucht und die bislang in der Butler-Rezeption weniger im Fokus liegt, aber gerade im Hinblick auf das Verhältnis ihrer Position zur Praxeologie bedeutsam ist. Da der Rekurs auf Bourdieu eher einen Nebenschauplatz ihrer Theoriearbeit darstellt, müssen hier die relevanten Textstellen erst miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Butlers Arbeiten werden vielfach in den Kontext der Praxistheorien gestellt, auch wenn deutlich ist, dass der Praxisbegriff nicht das Zentrum ihres analytischen Vokabulars bildet. Daher ist Butlers Ansatz bisher noch nicht zum Gegenstand einer systematischen sozialtheoretischen Diskussion seiner praxeologischen Aspekte geworden. Die Anschlussfähigkeit zwischen Butlers Position und der Praxistheorie dürfte jedoch unstrittig sein. Bereits Theodore R. Schatzki weist auf die Nähe seines Ansatzes zu Butlers Verständnis von Identität und Geschlecht als »(bodily) do-ings instead of be-ings«<sup>5</sup> hin, wobei die Klammer um »bodily« eine gewisse Skepsis bezüglich Butlers Körperkonzept andeutet. Dennoch ist für Schatzki die Tatsache, dass Butler Subjektivität und Individualität fundamental in sozialen Praktiken verortet, ausschlaggebend.<sup>6</sup> Ebenso versteht Andreas Reckwitz Butlers Arbeiten als Beitrag zur Praxistheorie und sieht das Performativitätskonzept »in unmittelbarer Nachbarschaft zu jenem der Praktiken«<sup>7</sup>. Allerdings vermerkt auch er in einer Fußnote ein Spannungsverhältnis »zwischen einer praxeologischen Perspektive auf die Performativität des ›doing gender‹ und einer ›Diskursanalyse‹, die kulturelle Codes weitgehend unabhängig vom inkorporierten know how der Subjekte rekonstruiert und Körper als symbolische Projektionsflächen behandelt.«<sup>8</sup> Joseph Rouse weist auf Resonanzen zwischen Butlers Arbeiten zur Performativität von Geschlecht und der Praxistheorie hin, und auch er identifiziert die Integra-

4 Zu Affinitäten und Differenzen zwischen Praxistheorie und Performativitätskonzept vgl. Volbers 2011: 148–157.

5 Schatzki 1996: 46.

6 Vgl. auch Schatzki 1996: 86. In Schatzki 2001 fehlt jedoch ein Verweis auf Butler.

7 Reckwitz 2006b: 708. Vgl. zuvor bereits Reckwitz 2003: 283 sowie Reckwitz 2004b: 47. Zudem hebt er besonders Butlers Bezug auf die Psychoanalyse als viel versprechenden praxeologischen Impuls hervor, vgl. Reckwitz 2006b: 708.

8 Reckwitz 2003: 285 Fn.

tion der diskursiven und der materiellen bzw. körperlichen Dimension sozialer Praxis als konzeptuelle Herausforderung für die Praxistheorie.<sup>9</sup> Schließlich begreifen Karl Hörning und Julia Reuter sowie Stephan Moebius Butler ebenfalls als Praxistheoretikerin.<sup>10</sup>

Aus dieser Übersicht wird bereits deutlich, dass Butlers Körperverständnis einen weiteren Schwerpunkt der folgenden Diskussion zu bilden hat. Daneben wird auch Butlers Wiederholungsbegriff herauszuarbeiten sein, der bei ihr im Unterschied zu den anderen in diesem Buch diskutierten Autoren ganz explizit Verwendung findet und wesentliches Element ihrer Performativitätstheorie ist. Sie entwickelt ihr Verständnis von Geschlecht, aber auch von Subjektivität, Identität, Handlungsfähigkeit und insbesondere von der Möglichkeit zur subversiven Verschiebung von Normen im Rekurs auf den durch John L. Austin geprägten Performativitätsbegriff und dessen Lektüre durch Derrida. Mit der Verwendung dieser sprachphilosophischen Kategorie ist eine Perspektive verbunden, in der Sprechen und Handeln, und damit Bedeutung und körperliche Aktivität, zusammenfallen. Dabei ist Butlers Bezug auf das Konzept im Laufe ihrer Arbeit allerdings signifikanten Veränderungen unterworfen. Butler selbst hat darauf hingewiesen, dass sie den Begriff zunächst ausgehend von Derridas spezifischem Verständnis verwendet und sich erst relativ spät, im Rahmen einer partiellen Neuorientierung in *Hass spricht*, einer eingehenden Lektüre Austins gewidmet hat.<sup>11</sup> Daher ist es notwendig, eingangs einen kurzen Überblick über die Entwicklung des Performativitätskonzepts zu geben, um eine Grundlage für das Verständnis sowohl der allgemeinen sprachphilosophischen Debatte als auch von Butlers unterschiedlichen Zugriffen auf das Konzept zu schaffen. Danach werden sowohl Butlers Konzeption des Geschlechts als auch das zugrunde liegende Verständnis von Wiederholung herausgearbeitet, das sich unabhängig vom Fokus auf Geschlecht als sozialtheoretisches Konzept begreifen lässt. Es folgen die Erörterung ihrer Subjektkonzeption und deren politischer Konsequenzen in Bezug auf den Feminismus sowie eine Charakterisierung ihres Begriffs von Subversion, den sie im Rekurs auf Derridas Überlegungen zur Iterabilität entwickelt. Die nächsten Abschnitte sind unterschiedlichen Zugangsweisen Butlers zur Konzeption von Körperlichkeit gewidmet: der performativen Materialisierung, dem Körperwissen im Anschluss an Bourdieu sowie dem leidenschaftlichen Verhaftetsein, das sie in Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse entwickelt. Den Hintergrund für diese ausführliche Diskussion bildet die Frage, ob Butlers Körperverständnis

9 Vgl. Rouse 2007: 640 und 663.

10 Vgl. Hörning/Reuter 2004b (in Bezug auf das Konzept des *doing gender*) sowie Moebius 2008b.

11 Vgl. Butler 2006: 286.

mit einer praxistheoretischen Position im Einklang steht. In welcher Hinsicht werden Körper als kulturell markierte Oberflächen verstanden und inwiefern bezieht Butler inkorporiertes Wissen ein? Im Anschluss daran wird auf Butlers Ausführungen zu Norm und Geschlecht eingegangen. Hier ist von besonderem Interesse, wie sie den Normbegriff definiert, da dieser auf der einen Seite eine herausgehobene Stellung in ihrer Theorie einnimmt, auf der anderen Seite aber in der Praxistheorie nur eine nachgeordnete Rolle spielt bzw. dort spezifisch reformuliert wird. Schließlich wird die theoretische Neuorientierung Butlers in *Hass spricht* beleuchtet, in der sie ihr Performativitätsverständnis verändert sowie eine Kritik an Derridas Iterabilitätskonzept ausführt. Da Butler hier ebenfalls auf Pierre Bourdieu rekurriert, ist auch diese Diskussion von besonderer Relevanz für ihre praxeologische Anschlussfähigkeit. Im Folgenden wird nun zunächst knapp die theoretische Genealogie des Performativitätsbegriffs vor Butlers Verwendung erarbeitet, bevor ihre Position charakterisiert wird.

#### 4.1 Das Performativitätskonzept in der sprachphilosophischen Debatte

Der aus der Sprachphilosophie stammende Begriff »Performativität« hat in den Sozial- und Kulturwissenschaften eine beispiellose Karriere hinter sich.<sup>12</sup> Er geht auf den britischen Sprachwissenschaftler John L. Austin zurück, der ihn 1955 im Rahmen einer umfassenden Theorie der Sprechakte geprägt hat.<sup>13</sup> Mit Butlers Arbeiten zur Konzeption von Geschlecht erfolgt dann der Sprung des Performativitätskonzepts von der Bedeutungstheorie und Sprachphilosophie in die kulturwissenschaftliche Debatte.

Grundsätzlich wird mit dem Begriff die enge Verwobenheit von Sprechen und Handeln ausgedrückt. Austin bezieht sich dabei auf Ludwig Wittgenstein, der in seinem Spätwerk *Philosophische Untersuchungen* die als »gegenstandstheoretisch« bezeichnete Perspektive auf Sprache kritisiert hat, wonach Bedeutung ausgehend von der Repräsentation einer vorgängigen Wirklichkeit konzipiert wird. Mit der Frage nach der Wirklichkeitsadäquanz von Sprache ist in diesem sprachwissenschaftlichen Paradigma auch die Unterscheidung in »wahre« und »falsche« Aussagen verbunden. Dagegen führt Wittgenstein den Begriff des »Sprachspiels«<sup>14</sup> ein, mit dem er das Sprachverständnis von der Abbild-

12 Allgemein zur Rezeption des Konzepts vgl. Fischer-Lichte 2000, Krämer/Stahlhut 2001 und Wirth 2002b.

13 Vgl. Austin 2002.

14 Vgl. Wittgenstein 1999: § 7.

funktion zur Handlungsdimension verschiebt und eine fundamentale Neuorientierung in der Sprachphilosophie und -wissenschaft einleitet, die als »pragmatische Wende« bezeichnet wurde.<sup>15</sup> Die Betrachtung der Pluralität verschiedener Sprachspiele lenkt den Blick auf die mannigfaltigen Funktionen der Verwendung von sprachlichen Zeichen, deren Bedeutung Wittgenstein zufolge in ihrem Gebrauch besteht.<sup>16</sup> Die sozialen Konventionen der Sprachverwendung geraten dabei in den Fokus. Sprachspiele sind stets in einen umfassenden Kontext alltäglichen Handelns und Verstehens eingebettet, den Wittgenstein als »Lebensform« bezeichnet.<sup>17</sup> Sprechen kann folglich mit Wittgenstein als eine Tätigkeit neben anderen sprachlichen und nichtsprachlichen Tätigkeiten verstanden und »Sprache als Teil einer das bloße Sprechen übersteigenden Praxis«<sup>18</sup> begriffen werden. Wenn Sprechen jedoch eine Handlung ist, dann besteht es eben nicht in der Repräsentation ihm vorausgehender Sachverhalte, sondern stellt vielmehr selbst Realität her. Die fundamentale Erkenntnis Wittgensteins, dass ein Sprachspiel »praktische[ ] Folgen«<sup>19</sup> haben kann, führt Austin zur Entdeckung einer besonderen Eigenschaft von Sprache und zur Begründung des Performativitätsbegriffs.

#### 4.1.1 Austins Entdeckung

John L. Austin greift Wittgensteins Einsicht, dass Sprechen stets in Handlungen eingebettet ist, auf und präzisiert dessen Kritik an der Fixierung auf den Wahrheitsaspekt von Sprache. Einer im gegenstandstheoretischen Paradigma verankerten Sprachphilosophie entgeht notwendig die Besonderheit einer Reihe von sprachlichen Äußerungen, die Austin beobachtet und systematisiert hat und die er mit dem Begriff »Sprechakte« bezeichnet. Austins »Revolution« besteht in dem Vorschlag einer Klassifikation unterschiedlicher Sprachspiele. In *How to do things with words* (1955) differenziert er zunächst zwischen konstativen und performativen Äußerungen, wird diese Unterscheidung jedoch später fallen lassen. Neben konstativen Aussagen, die auf ihren Wahrheitsgehalt hin befragt werden können, eröffnet Austin eine neue Kategorie von Äußerungen, die er »performative« nennt und die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie eine Handlung vollziehen.<sup>20</sup> Sie können nicht in wahre und falsche Aussagen eingeteilt werden, da ihre Funktion nicht in der Abbildung einer vorgängigen Wirklichkeit besteht, sondern darin, be-

15 Vgl. Braun 1996: 39 ff.

16 Vgl. Wittgenstein 1999: § 43.

17 Vgl. Wittgenstein 1999: § 23.

18 Kertscher 2003: 41.

19 Wittgenstein 1999: § 268.

20 Vgl. Austin 1968: 140 sowie Austin 2002.



stimmte Wirkungen zu zeitigen. Mit ihrer Äußerung wird dabei das vollzogen, was sie benennen. Die Beispiele reichen von rituellen Handlungen wie der Taufe (»Hiermit taufe ich ...«) bis hin zu weniger streng definierten konventionalen Handlungen wie Warnen, Versprechen und Drohen. Austins vielfältige Beispiele kulminieren in der Einsicht, dass auch die Mitteilung einer Information eine Behauptung mit performativem Charakter ist, da sie in die Form »Ich mache aufmerksam auf ...« gebracht werden und Wirkungen nach sich ziehen kann. Insofern hat auch die vermeintlich rein konstative Aussage performative Aspekte, sodass Austin die Differenzierung zwischen konstativen und performativen Sprechakten fallen lässt und die produktive Handlungsdimension des Sprechens als fundamental begreift.<sup>21</sup> Stattdessen unterscheidet er nun eine lokutionäre (etwas sagen), illokutionäre (eine Handlung vollziehen, indem man etwas sagt) und perlokutionäre (eine Wirkung dadurch erzielen, dass man etwas sagt) Dimension des Sprechens.<sup>22</sup>

Mit der Erkenntnis, dass performative Aussagen nicht wahr oder falsch sein können, da sie nicht in einem Abbildungsverhältnis zur Wirklichkeit stehen, findet eine Verschiebung der Untersuchung dahingehend statt, ob sie glücken oder missglücken, ob also die an sie gebundenen Wirkungen eintreten. Austin klassifiziert verschiedene Arten des Misslingens performativer Handlungen und analysiert ihre Ursachen. Diese betreffen die Angemessenheit der Situation sowie die Autorisation des Sprechers. Einem Sprecher kann aufgrund Nichterfüllung der jeweils vorgeschriebenen Bedingungen, von denen es, wie Austin ausdrücklich betont, »nicht wenige«<sup>23</sup> gibt, ein Sprechakt verunglücken. Weil sie gleichfalls bestechend und witzig sind, seien Austins Beispiele hier ausführlich wiedergegeben: »Der Bigamist ist so nicht schon neu verheiratet, sondern hat sich nur der Form einer zweiten Eheschließung unterzogen. Ein Schiff vermag der nicht zu taufen, der nicht die eigens dazu autorisierte Person ist. Auch wird es mir kaum gelingen, Pinguine zu taufen, da diese Lebewesen für ein solches Unternehmen nicht vorgesehen sind.«<sup>24</sup> Diese Art des Misslingens verhindert von vornherein die Wirksamkeit der performativen Handlung, sie ist nichtig. So etwa am Beispiel der Schiffstaupe: »Nehmen Sie etwa an, ich sehe ein Schiff vor dem Stapellauf, gehe hin, schmettere die Flasche dagegen, die am Rumpf hängt, verkünde: ›Ich taufe dieses Schiff ›Stalin‹ und schlage, um das Maß vollzumachen, die Keile weg; das Dumme ist bloß: Ich war nicht für die Taufe bestimmt.«<sup>25</sup> Eindeutig ist, dass das Schiff durch

21 Vgl. Austin 1968.

22 Vgl. Austin 2002: 8.–12. Vorlesung.

23 Austin 1968: 141.

24 Austin 1968: 141.

25 Austin 2002: 44 f.

diese Aktion nicht getauft worden ist. Aus Austins Beispiel lassen sich verschiedene Bedingungen für eine gelungene Taufe ableiten: Die Situation muss angemessen sein (zum Taufritual gehört eine Zeremonie), die Sprecherin muss autorisiert sein (zur Taufe gehört ein berechtigter Täufer/Taufpate), der Bezugsgegenstand muss stimmen (Taufen kann man Menschen oder Schiffe, nicht aber Pinguine). Austin selbst hatte kein Interesse an einer eindeutigen Klassifikation, da die verschiedenen Arten von Unglücksfällen durch Überschneidungen gekennzeichnet sind.<sup>26</sup>

#### 4.1.2 Derridas Kritik an Austin

Derrida diskutiert Austins Performativitätskonzept im Zusammenhang mit der Entfaltung seiner eigenen sprachphilosophischen Position in *Signatur, Ereignis, Kontext*.<sup>27</sup> Diese leitet Derrida, wie bereits herausgearbeitet, von einem verallgemeinerten Schriftbegriff ab, weist damit die Suche nach einem fundierenden Ursprung zurück und bestimmt unter dem Begriff der »Iterabilität« die Wiederholbarkeit als konstitutives Merkmal des Zeichens (Kap. 1.1.4 und 1.3.1). Er betont dabei, dass jedes Zeichen aus seinem Kontext gelöst werden und neue Kontexte bilden kann: »Jedes [...] Zeichen kann als kleine oder große Einheit zitiert, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen.«<sup>28</sup> Zeichen sind also fundamental durch die Möglichkeit des Bruchs mit ihren Kontexten gekennzeichnet. Dies soll nun nicht heißen, dass ein Zeichen außerhalb eines Kontextes Bedeutung hat, sondern vielmehr, dass Kontexte keine absolute Bedeutungsgarantie absichern können.<sup>29</sup>

Vor diesem Hintergrund von Derridas Sprach- und Bedeutungstheorie ist seine Diskussion von Austins Performativitätskonzept zu verorten, und erst von diesem aus wird sie verständlich. Zunächst hebt Derrida positiv hervor, Austin habe »den Begriff von Kommunikation als rein semiotischen, linguistischen oder symbolischen Begriff gesprengt.«<sup>30</sup> Das wesentliche Charakteristikum dafür ist Derrida zufolge, dass performative Akte nicht einfach etwas repräsentieren, das seinen Ort außerhalb der Sprache hätte, sondern eine Situation verändern oder verwandeln können und somit eine Wirkung zeitigen.<sup>31</sup> Dieser handelnde Aspekt des Sprechens, seine Ereignishaftigkeit, begründet Derridas grundsätz-

26 Vgl. Austin 2002: 44 f.

27 Vgl. Derrida 1999.

28 Derrida 1999: 339.

29 Vgl. Derrida 1999: 339.

30 Derrida 1999: 341.

31 Vgl. Derrida 1999: 340.

liches Interesse an der Performativität. Das Hervorrufen einer Wirkung wird von Austin, wie Derrida betont, auf eine Kraft zurückgeführt, die im Anstoßen eines Zeichens besteht. Mit dieser Kraft, die Derrida als nietzscheanische Kategorie begreift, ersetzt Austin die Autorität des Wahrheitswertes, die bisher die Sprachphilosophie bestimmt hat.<sup>32</sup>

Seiner Zusammenfassung der Leistung Austins schließt Derrida gleichwohl eine prinzipielle Kritik an dessen Position an, die im Wesentlichen in dem Ausweis einer fehlenden Einsicht in die von Derrida herausgearbeiteten Eigenschaften des Zeichens besteht: »Austin hat nicht berücksichtigt, was in der Struktur der *locution* (also vor jeder Bestimmung von *illocution* und *perlocution*) schon jenes System von Prädikaten zur Folge hat, die ich *graphematisch im allgemeinen* nenne«<sup>33</sup>. Von diesem Einwand ausgehend entwickelt Derrida vier miteinander verbundene Vorwürfe und moniert, Austin habe (1) die vollständige Determinierbarkeit des Kontextes unterstellt, (2) die Sprecherintention als Sinngarantie aufrechterhalten, (3) das Misslingen nur als akzidentielles und nicht als konstitutives Merkmal des Sprechaktes verstanden sowie (4) parasitäres Zitieren als anormal aus seiner Betrachtung ausgeschlossen. Diese Kritik soll nun im Detail beleuchtet werden.

Erstens identifiziert Derrida in Austins Verweis auf die Kontextabhängigkeit performativer Äußerungen einen Rekurs auf einen »totalen Kontext«<sup>34</sup>, den er vor dem Hintergrund seiner Bedeutungstheorie ablehnt. Er wirft Austin vor, dass dieser unterstellt, ein Kontext könne »in erschöpfender Weise bestimmt«<sup>35</sup> werden, und dass er damit die Zitathaftigkeit des Zeichens verkennt. Der zweite Einwurf betrifft »die bewußte Anwesenheit der Intention des sprechenden Subjekts in der Totalität seines Sprechaktes. Dadurch wird [bei Austin, HS] die performative Kommunikation wieder zur Kommunikation eines intentionalen Sinns«<sup>36</sup>, die Derrida im Rekurs auf die elementaren Charakteristika der Schrift zurückgewiesen hatte. Drittens begeht Austin Derrida zufolge den Fehler, die Möglichkeit des Misslingens von Sprechakten,

32 Vgl. Derrida 1999: 341. Zu einer Kritik an dieser Interpretation Austins durch Derrida, die von Stanley Cavell formuliert wurde, vgl. Kertscher 2003: 48 f.

33 Derrida 1999: 341. Die Kritik Derridas verfehlt dabei Austins Position an einigen elementaren Punkten, wie bereits vielfach aufgezeigt worden ist. Die Diskussion um Derridas Austin-Kritik kann hier leider nicht umfassend ausgeführt werden, daher wird lediglich an den geeigneten Stellen auf die entsprechenden Einwände gegenüber Derridas Rezeption verwiesen.

34 Derrida 1999: 341, Hervorh. getilgt.

35 Derrida 1999: 341.

36 Derrida 1999: 341. Dieser Vorwurf Derridas geht dabei jedoch an Austins Position vorbei, vgl. Wirth 2002b: 22 und Fermeidois 2000: 118.

die er eingehend thematisiert, nur als äußerliche Gefahr des Sprechens anzusehen. In Derridas Lektüre erkennt Austin zwar, dass alle konventionalen Handlungen missglücken können, versäumt es aber, diesen Umstand als wesentliches Charakteristikum zu untersuchen. Misslingen wird demzufolge bei Austin nicht als strukturelles, sondern als bloß akzidentielles Merkmal von Sprachakten verstanden.<sup>37</sup> Schließlich widmet sich Derrida einer Bemerkung Austins, mit der er den unernten Gebrauch von Sprechakten, der sich »parasitär«<sup>38</sup> auf den gewöhnlichen bezieht – damit ist das Sprechen auf der Bühne oder ein literarisches Vorkommen gemeint – aus seiner Untersuchung ausschließt. Dieser Ausschluss, und insbesondere die Bestimmung als »parasitär«, geht jedoch Derrida zufolge an der grundsätzlichen Eigenschaft des Zeichens vorbei, denn die »Iterierbarkeit des Zeichens [...] ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welche ein Zeichen (*marque*) sogar nicht mehr auf sogenannt ›normale‹ Weise funktionieren könnte«<sup>39</sup>

Es dürfte deutlich geworden sein, dass es sich bei Derridas Einwänden nicht um eine immanente Kritik an Austin handelt, sondern vielmehr darum, anhand von Austins Sprechakttheorie seine eigene Position zu Sprache und Bedeutung herauszuarbeiten.<sup>40</sup> Dabei kehrt er die Perspektive Austins im Grunde um: Sprechakte werden bei Derrida nicht durch Kontexte stabilisiert, sondern zeichnen sich gerade durch ihre Brüche mit Kontexten aus. Die Unabschließbarkeit von Kontexten, eine grundlegende potentielle Entgrenzung und die unendliche Bewegung des Zeichens, diese Motive will Derrida mit seiner Sprachtheorie hervorheben. Damit verschiebt er den Fokus auf die »Aktivität« der Zeichen selbst. Derridas fundamentale Kritik an Austin hat offensichtlich zum Ziel, dessen Darstellung der performativen Kraft zu radikalisieren, »nämlich als *Handeln der Sprache*, das die Sprecher und deren Intentionen immer schon übersteigt.«<sup>41</sup> Unabhängig von der Frage, ob Derrida Austin mit seiner Kritik gerecht geworden ist, hat seine Lektüre dennoch wesentliche Eigenschaften der performativen »Kraft« herausgearbeitet und in die Diskussion eingeführt, auf die sich Butler in ihrem Gebrauch des Performativitätskonzepts bezogen hat. Derridas

37 Vgl. Derrida 1999: 342 f. Zur Kritik an dieser Interpretation Austins vgl. Kertscher 2003: 54 f.

38 Austin 2002: 44.

39 Derrida 1999: 339.

40 Vgl. Hempfer 2011: 29 f. und Rolf 2009: 137. Damit provozierte er eine heftige Replik seitens John Searles, dem amerikanischen Hauptvertreter der Sprechakttheorie, vgl. dazu Rolf 2009: 151–159, auf die Derrida wiederum in *Limited Inc a b c* ...antwortet, vgl. dazu Rolf 2009: 161–185.

41 Kertscher 2003: 52.

Erkenntnis, dass Sprache eine strukturelle Wiederholbarkeit aufweist, wird dabei zentral. Gleichwohl ist danach zu fragen, was Derrida mit seiner Perspektive entgeht, auch vor dem Hintergrund, dass Butler als Konsequenz ihres Aufgreifens von Derridas Position möglicherweise ähnliche theoretische Probleme übernimmt. Insbesondere die Frage, warum einige Äußerungen leichter mit einem Kontext brechen können als andere, lässt sich mit Derrida nicht beantworten, der mit seiner Herangehensweise die Betrachtung auf eine rein strukturelle Ebene verschiebt und die symbolische Ordnung der Sprache immanent untersucht.<sup>42</sup> Damit wird Sprache weniger, wie bei Wittgenstein und Austin, als *soziale* (und damit in Konventionen und institutionalisierte Gepflogenheiten eingebundene) Handlung verstanden, sondern ausschließlich zeichentheoretisch gedeutet. Die Problematik, wie Sprechen und Konventionen zusammenhängen – ein Kernthema Butlers –, lässt sich daher mit Derridas Ansatz allein nicht erfassen. Bevor jedoch ausführlich auf Butlers Derrida-Bezug (Kap. 4.5) eingegangen wird, geht es nun zwar chronologisch einen Schritt nach vorn zu Butler, konzeptuell jedoch einen Schritt zurück, da Butler zu Beginn ihrer Studien noch nicht auf Derrida rekurriert. Im folgenden Abschnitt sollen Butlers Konzeption des Geschlechts als Wiederholung sowie der Wandel der von ihr in diesem Rahmen verwendeten theoretischen Begrifflichkeiten parallel herausgearbeitet werden.

#### 4.2 Performanz des Geschlechts und das Denken der Wiederholung

Am Beginn und im Zentrum von Butlers Arbeit steht ihre Kritik am Begriff des (biologischen) Geschlechts<sup>43</sup> sowie am Subjekt des Feminismus. Wenn Judith Butler heute als wohl bekannteste Gendertheoretikerin und häufig als Galionsfigur der feministischen Bewegung selbst erscheint, so darf nicht vergessen werden, dass ihre Position, insbeson-

42 Vgl. Kertscher 2003: 54–57. Siehe dazu dann weiter unten auch Butlers Kritik (Kap. 4.9).

43 Wie im deutschen Sprachgebrauch und in Übersetzungen aus dem Englischen allgemein üblich, steht der Begriff »biologisches Geschlecht« in dieser Arbeit für das englische *sex*. Synonym wird, je nach Kontext, auch »natürliches« oder »anatomisches Geschlecht« verwendet. *Gender* wird dagegen mit »soziales Geschlecht«, »Geschlechterzugehörigkeit« oder »Geschlechtsidentität« wiedergegeben. Steht dagegen nur »Geschlecht«, handelt es sich um die allgemeine, unspezifische Verwendung im alltäglichen Gebrauch oder um einen theoretischen Geschlechtsbegriff vor seiner feministischen bzw. dekonstruktivistischen Kritik. Vgl. Butler 1997a: 335 Fn. 1.

dere zu Beginn, heftige Kontroversen auch innerhalb des Feminismus verursacht hat.<sup>44</sup> Dafür ist der Stand der feministischen Debatte als Hintergrund einzubeziehen, in den Judith Butler sich mit *Unbehagen der Geschlechter* (engl. 1990) und den um die Publikation dieses Klassikers der Geschlechterforschung herum erschienenen Aufsätzen eingeschrieben hat. Zum einen stellt sich Butler mit ihrem Rekurs auf Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht* (frz. 1949) und der These, dass die Geschlechterdifferenz historisch und sozial konstituiert wird, gegen die starke differenzfeministische Bewegung. Diese leitet ihre politische Agenda aus einem genuinen und fundamentalen Unterschied zwischen Frauen und Männern ab und beruft sich dabei entweder auf wesensmäßige, biologische Differenzen oder auf die Verschiedenartigkeit von Erfahrungen vor dem Hintergrund gelebter Differenzen. Zum anderen provoziert Butler mit ihrer Einsicht, dass bei der politischen Berufung auf ein Subjekt der »Frauen« Vorsicht geboten ist, wenn dabei nicht reflektiert wird, inwiefern diese Kategorie selbst bereits Ausschlüsse herbeiführt und Zwänge reproduziert. Damit hat sie vielstimmige Vorwürfe hervorgerufen, sie würde Feministinnen ihrer politischen Handlungsfähigkeit berauben.

Ihre Thesen entwickelt Butler in ihrem bekanntesten Buch, *Das Unbehagen der Geschlechter*,<sup>45</sup> von dem mit Recht gesagt werden kann, dass es sowohl die Geschlechterforschung als auch die politische Bewegung des Feminismus revolutioniert hat, sowie in einigen zeitnah hierzu erschienenen Aufsätzen.<sup>46</sup> In dem darauf folgenden Buch *Körper von Gewicht* (engl. 1993)<sup>47</sup> reagiert Butler auf die vielfach geäußerte Kritik an *Unbehagen*, sie hätte darin die Körperlichkeit des Geschlechts vernachlässigt, indem sie ihr Konzept performativer *Materialisierung* erläutert und ausarbeitet (Kap. 4.6.1). Zu beachten ist, dass Butler erst im Verlauf ihrer Arbeit an diesen Publikationen den Performativitätsbegriff mehr und mehr ins Zentrum ihres theoretischen Bezugsrahmens rückt. Sie erfasst mit diesem Konzept dabei gewissermaßen rückwirkend einen

44 Für einen umfassenden Überblick über die amerikanischen und deutschen Debatten um Geschlecht und *gender* sowie Schlüsselbegriffe der Diskussion vgl. Stephan 2006. Zur Kontextualisierung in der amerikanischen Diskussion vgl. Gannon/Davies 2007. Zur Verortung Butlers im feministischen Diskurs vgl. Hauskeller 2000: 34–39.

45 Vgl. Butler 1991.

46 Vgl. Butler 1986, Butler 1987, Butler 2002b, Butler 1993a sowie Butler 1993b. Die »Revolution«, die Butlers Thesen ausgelöst haben, ist sicher am augenfälligsten in der Institutionalisierung von Queer Studies neben und innerhalb der Gender Studies seit den 1990er Jahren, die zu einem Großteil auf die Rezeption von *Unbehagen der Geschlechter* zurückzuführen ist.

47 Vgl. Butler 1997a.

Gedanken, der erstens von Beginn an ihr Denken des Geschlechts geprägt hat, und den sie zweitens zuvor im Rekurs auf andere AutorInnen entwickelt hat. Dabei verändert sich ihre theoretische Position, wenn auch nur im Detail.<sup>48</sup>

Den theoretischen Ausgangspunkt ihrer Arbeit zu Geschlecht bilden die Zurückweisung einer biologischen Fundierung der Geschlechtsidentität und die Erkenntnis, dass die Identität »Frau« eine historisch und kulturell spezifische Hervorbringung ist. Simone de Beauvoirs klassisches Diktum »Man kommt nicht als Frau zur Welt, sondern wird es«<sup>49</sup>, fungiert dabei für Butlers Perspektive – wie für eine Reihe anderer Feministinnen auch – als Brennglas, das eine radikale Dekonstruktion des Verständnisses von Geschlecht entzündet. Bereits in einer ihrer ersten Publikationen von 1986, einem Essay über Beauvoirs *Das andere Geschlecht*, hatte Butler die Identität eines »natürlichen« Geschlechts als Effekt einer unablässigen, aktiven Produktion und als kulturell konstituiert verstanden, ohne jedoch an dieser Stelle schon den Performativitätsbegriff zu verwenden.<sup>50</sup> Nur wenig später, in ihrem einschlägigen Essay *Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie*,<sup>51</sup> belegt Butler diese fundamentale Einsicht mit dem Konzept der »Performativität«, das sie hier jedoch im Anschluss an phänomenologische Positionen sowie die anthropologische Ritualtheorie Victor Turners entwickelt.<sup>52</sup> In dieser Verwendung wird das Konzept ihren Standpunkt noch in und bis kurz nach der Veröffentlichung von *Unbehagen* prägen. Ab den 1993 entstandenen Texten *Für ein sorgfältiges Lesen* und *Körper von Gewicht* rekurriert Butler explizit im Anschluss an Austin auf das Performativitätskonzept, dem sie sich allerdings zunächst ausgehend von dessen Rezeption durch Derrida nähert. Eine intensive Auseinandersetzung mit Austin selbst folgt schließlich erst vier Jahre später in *Hass spricht* (engl. 1997) und führt zu einer Verschiebung in Butlers Performativitätsverständnis, die ihre Arbeiten bis heute prägt.<sup>53</sup>

Ein Grundgedanke Butlers ist jedoch allen theoretischen Rahmungen gemeinsam: Geschlecht ist keine natürliche Gegebenheit, sondern eine beständige, wiederholte Hervorbringung, die sich in einem historischen,

48 Vgl. für einen knappen Abriss Hempfer 2011, dem jedoch ein Fehler in der Darstellung von Butlers Position bezüglich der Konstruiertheit des biologischen Geschlechts unterläuft.

49 Beauvoir 1990: 265.

50 Vgl. Butler 1986.

51 Vgl. Butler 2002b, im Original 1988 erschienen.

52 Für Butlers Verhältnis zur Phänomenologie Merleau-Pontys vgl. kritisch Stoller 2010: 363–414 und 433–442.

53 Vgl. Butler 2009 und Butler 2010.

kulturellen und sozialen Kontext vollzieht. Schon früh bindet Butler die Erzeugung einer kohärenten Geschlechterzugehörigkeit dabei an eine kontinuierliche Produktion in der Zeit, indem sie Geschlecht als »eine Identität, die durch eine *stilisierte Wiederholung von Akten* zustande kommt«<sup>54</sup>, begriff. Die Wiederholung bildet also von Beginn an eine zentrale Kategorie in Butlers Denken. Geschlecht besteht nur insofern und solange es beständig aus- und aufgeführt wird.<sup>55</sup> Diese Wiederholung wird von Butler nicht allein als sprachliche Hervorbringung verstanden – ein Vorwurf, der häufig gegenüber *Unbehagen* vorgebracht worden ist –, sondern ausdrücklich als »Stilisierung des Körpers«, die »verschiedenartige körperliche Gesten, Bewegungen und Inszenierungen«<sup>56</sup> umfasst. Wiederholt werden also Akte, die von Körpern aus- und aufgeführt werden, als solche sichtbar sind und wiederum körperlich aufgegriffen werden. Butler spricht daher auch von einer öffentlichen und kollektiven Dimension dieser Handlungen.<sup>57</sup>

Eine fundamentale Einsicht Butlers besteht nun darin, dass diese Akte bereits vor der Wiederholung durch das Subjekt existieren.<sup>58</sup> Die Handlungen, die das Subjekt vollführt, haben bereits Bestand, sind schon in Aufführung begriffen, bevor sie durch ein konkretes Individuum wiederholt werden, vergleichbar mit dem Text einer Theaterrolle, die auch ohne bestimmte Schauspieler existiert, diese jedoch gleichwohl zu ihrer beständigen Aktualisierung benötigt.<sup>59</sup> Das Subjekt muss daher selbst als Effekt der wiederholten Akte verstanden werden, nicht als Ursprung einer individuellen Aufführung von Geschlecht. Butler weist folglich auch den soziologischen Begriff der Rolle zurück, da dieser ein Subjekt voraussetzt, das verschiedene Rollen annimmt und gegeneinander austauschen kann.<sup>60</sup> Eine Wiederholung muss eine existierende Form

54 Butler 2002b: 302.

55 Butler bezieht sich hierbei mit Begriffen wie »dramatisieren« (Butler 2002b: 305) oder »Darbietung« (Butler 1991: 205) durchaus auf ein theatralisches Modell, wobei sie einige Aspekte daran auch kritisiert, s. u.

56 Butler 2002b: 302. Vgl. auch Butler 2006: 286. Mit dem Konzept körperlicher Stilisierung verweist Butler auch explizit auf Michel Foucaults Ausführungen zur »Stilistik der Existenz« in seinem Spätwerk, vgl. Butler 2002b: 305.

57 Vgl. Butler 1991: 206. Zu einer ähnlichen Betonung der Öffentlichkeit und Beobachtbarkeit von Praxis vgl. auch Schmidt/Volbers 2011 und Schmidt 2012.

58 Sie greift damit die zentrale strukturalistische Annahme auf, dass »der Platz den Vorrang hat vor dem, der ihn einnimmt« (Deleuze 1992c: 19), das Subjekt also eine Position einnimmt, die bereits präfiguriert ist.

59 Vgl. Butler 2002b: 312.

60 Vgl. Butler 2002b: 316. Butler lässt das Bild der Theaterrolle daher auch im Verlauf ihrer weiteren Arbeit fallen.



aufgreifen, sich in die bestehende Genealogie von Akten einschreiben, und bestätigt diese dabei zwangsläufig durch ihre Wieder-Aufführung. Jede »Wiederholung ist eine Re-Inszenierung und ein Wieder-Erleben eines bereits gesellschaftlich etablierten Bedeutungskomplexes – und zugleich die mundane, ritualisierte Form seiner Legitimation.«<sup>61</sup> Als wiederholte Ensembles von Akten, die sich auf eine Vergangenheit vor dem Subjekt beziehen, unterliegen die Handlungen einer historischen Möglichkeitsordnung, die dem individuellen Handeln und dem Wollen des Subjekts vorausgeht. In der Geschichte sind sowohl die Modalitäten einer Performanz des Geschlechts als auch ihre Begrenzungen gegeben: Nicht alles ist jederzeit ausführbar. Der Körper ist »immer eine Verkörperung von Möglichkeiten, die durch historische Konventionen sowohl konditioniert wie beschnitten sind.«<sup>62</sup> Für diese vom Subjekt wiederholten Konventionen gebraucht Butler eine Reihe von Synonymen und versteht sie entweder als »gesellschaftliche Sanktionen und Tabus«<sup>63</sup>, als »äußerst rigiden regulierenden Rahmen[ ]«<sup>64</sup> oder schlicht als »Geschlechternormen«<sup>65</sup>, die sich historisch sedimentiert und verfestigt haben. So geht es im Kern von Butlers theoretischem Programm darum, »den zu einem geschlechtsspezifischen gemachten Körper eher als das Erbe abgelagerter Akte denn als vorherbestimmte und geschlossene Struktur, als Wesen oder natürliches, kulturelles und sprachliches Faktum zu verstehen.«<sup>66</sup> In dieser Perspektive gewinnen sowohl der einzelne Körper als auch allgemein das historische Verständnis des Körpers durch die Wiederholung und zeitliche Sedimentierung von Akten, die »mit der Zeit erstarren und so den Schein der Substanz bzw. eines natürlichen Schicksals des Seienden hervorbringen«<sup>67</sup>, eine kohärente Geschlechtsidentität. Der Anschein eines essentialistischen Kerns des Geschlechts wird von Butler auf diese Weise radikal in das Außen einer Wiederholung vorgefundener Akte verlagert und Innerlichkeit selbst als Effekt beständiger Wiederholungen begriffen.<sup>68</sup> Wenn Geschlecht aber nicht als Ausdruck eines inneren Kerns verstanden werden kann – Butler lehnt daher auch den Begriff

61 Butler 1991: 206.

62 Butler 2002b: 305.

63 Butler 2002b: 302.

64 Butler 1991: 60.

65 Butler 2002b: 309 sowie Butler 1991: 207. Butlers spezifischer Rekurs auf den Normbegriff wird weiter unter genauer beleuchtet, s. Kap. 4.7.

66 Butler 2002b: 307.

67 Butler 1991: 60. Vgl. Butler 2002b: 302, 306 und 309.

68 Vgl. Butler 2002b: 307. Dieser Grundgedanke bildet den Kern von Butlers Materialitäts- und Körperverständnis, auf das weiter unten ausführlich eingegangen wird, s. Kap. 4.6.1.

der Expressivität ab –,<sup>69</sup> dann führt keine sichere Verbindung von dem biologischen Geschlecht zur Geschlechtsidentität. Das biologische Geschlecht als Fundierung des sozialen Geschlechts bildet nicht länger den Garanten einer wahren Geschlechtsidentität und ihrer korrekten Darstellung. Darüber hinaus erscheint es in dieser Perspektive fraglich, ob überhaupt die Vorstellung eines biologischen Geschlechts im herkömmlichen Sinne aufrechterhalten werden kann. Denn Butler stellt bereits vor *Unbehagen* fest, dass es »in der Tat in Begriffen der Kultur nicht möglich [scheint], Geschlecht und Geschlechterzugehörigkeit auseinanderzuhalten.«<sup>70</sup> Dies führt Butler zu der radikalen Einsicht, mit der ihr Werk vor allem assoziiert wird.

*Sex* muss genauso wie *gender* als kulturelle Konstruktion verstanden werden, so die provokante und bahnbrechende These von *Unbehagen der Geschlechter*. Daher geht es ausgehend von Butlers dekonstruktiver Perspektive auf das Geschlecht auch nicht um die müßige Suche nach der exakten Grenze zwischen Natur und Kultur, sondern vielmehr um die Frage, wie das biologische Geschlecht als »das radikal Nicht-konstruierte [sic]«<sup>71</sup> erscheinen kann. Sie bezweifelt dabei nicht, dass Körper eine materielle Existenz haben, sondern verschiebt den Gebrauch des Körperbegriffs selbst, wie später noch genauer zu zeigen sein wird (Kap. 4.6.1). In *Unbehagen* rekurriert Butler auf Nietzsches Konzept der »Metaphysik der Substanz«<sup>72</sup>, um die Einheit der Geschlechter-Kohärenz zu beschreiben. Eine Metaphysik der Substanz bildet demnach den Rahmen für eine Ordnung, welche die Trias von anatomischem Geschlecht, Geschlechtsidentität und Begehren umfasst. In ihr stehen *sex*, *gender* sowie das auf eine andere Person gerichtete Begehren in einem Kontinuitätsverhältnis, das sich dadurch auszeichnet, dass das anatomische Geschlecht und das Begehren die Geschlechtsidentität bestimmen. Eine Person *ist* eben genau deshalb eine Frau oder ein Mann, weil sie ein *bestimmtes* anatomisches Geschlecht hat und ein *bestimmtes* Begehren (das wiederum mit einer spezifischen sexuellen Praxis identisch ist) verspürt. Die binäre Ordnung der Geschlechter, wonach sich ein Mann dadurch bestimmt, dass er *keine Frau* ist – und umgekehrt –, und ein heterosexuelles Begehren nach dem jeweils anderen Geschlecht bilden einen Teil dieser fundamentalen »metaphysischen Einheit«.<sup>73</sup> Nur

69 Vgl. Butler 2002b: 315 f., Butler 1991: 207 f. und Butler 1997a: 321 sowie Hobuß 2001.

70 Butler 2002b: 309.

71 Butler 1991: 24. Zu Gebrauch und Kritik der *sex/gender*-Unterscheidung in differenztheoretischen, sozialkonstruktivistischen und dekonstruktivistischen Ansätzen der Geschlechterforschung vgl. Wojke 2003.

72 Vgl. Butler 1991: 43.

73 Vgl. Butler 1991: 44–49.

Geschlechtsidentitäten, die der Einheit dieser Trias entsprechen, sind kulturell verständlich und adressierbar, in Butlers Worten: intelligibel. »Intelligible« Geschlechtsidentitäten sind solche, die in bestimmtem Sinne Beziehungen der Kohärenz und Kontinuität zwischen dem anatomischen Geschlecht (*sex*), der Geschlechtsidentität (*gender*), der sexuellen Praxis und dem Begehren stiften und aufrechterhalten.«<sup>74</sup> Die Geschlechter-Kohärenz in Begriffen einer »Metaphysik der Substanz« zu erfassen, bildet ein Element einer übergreifenden Kritik Butlers am Ursprungsdenken sowie einer fundamentalen Neukonzeption des Subjektverständnisses, die ebenfalls einer Lektüre Nietzsches geschuldet sind.

### 4.3 Subjektkonzeption

Butlers Subjektkonzeption leitet sich von einem Gedanken aus Nietzsches *Genealogie der Moral* ab, worin dieser bestreitet, dass es einen »Täter hinter der Tat« gibt.<sup>75</sup> Was ist mit dieser Vorstellung – die oftmals fehlinterpretiert worden ist<sup>76</sup> – gemeint? Wie Butler selbst klarstellt, impliziert die Ablehnung der unkritischen Unterstellung eines Subjektbegriffs nicht, diesen Begriff komplett aufzugeben.<sup>77</sup> Sie bedeutet vielmehr, das Subjekt nicht als Ursprung von Identität und Handlungsfähigkeit zu setzen, sondern den Konstitutionsprozess des Subjekts selbst zu beleuchten. Dabei geht es darum, mit Nietzsche darauf zu verweisen, »dass sich das bewusste und denkende Subjekt erst herausbilden muss und dass ihm die Geschichte seines Formierungsprozesses nicht vollständig bewusst sein kann.«<sup>78</sup> Die Kritik richtet sich gegen essentialisierende Annahmen, in denen »die Identitätskategorien als *Ursprung* und *Ursache* bezeichnet werden, obgleich sie in Wirklichkeit *Effekte* von Institutionen, Verfahrensweisen und Diskursen mit vielfältigen und diffusen Ursprungsorten sind.«<sup>79</sup> Das Subjekt ist in dieser Perspektive als Effekt der wiederholten Akte zu verstehen, die es aufgreift und in denen die Möglichkeiten seiner eigenen Konstitution vorgezeichnet sind. In diesem Sinne geht das Subjekt nicht als unhinterfragbare Einheit einer Handlung voraus, sondern wird selbst fragwürdig. Daher wird nicht der Täter an sich, sondern nur seine Position *hinter* der Tat zurückgewiesen. »Denn die Tat wird sie selbst sein und das Erbe der Konventionen, die sie neu verpflichtet, aber

74 Butler 1991: 38.

75 Vgl. Butler 1991: 49 ff. und 209 sowie Butler 1993b: 123–126.

76 Vgl. die Debatte in Benhabib u. a. 1993.

77 Vgl. Butler 1993a: 32 und Butler 2008.

78 Butler 2008: 1305.

79 Butler 1991: 9.

auch der zukünftigen Möglichkeiten, die sie eröffnet; der ›Täter‹ wird das ungewisse Funktionieren der diskursiven Möglichkeiten sein, durch die die Tat funktioniert.«<sup>80</sup> Der »Ursprung« liegt demnach im Wiederaufnehmen einer immer schon wiederaufgenommenen Handlung, deren Ursprung vorgelagert ist und sich in der Vergangenheit verliert. Erst vor dem Hintergrund der wiederholten Akte, die den kulturellen Rahmen, die historisch kontingente Möglichkeitsordnung bilden, kann sich Subjektivität und (geschlechtlich bestimmte) Identität bilden: Der Täter muss selbst als abhängig von der Wiederholung bestehender Akte begriffen werden. Butler geht sogar noch weiter, wenn sie es auch zurückweist, die Einheit einer »Person« zum Ausgangspunkt einer Analyse zu nehmen, und deren Kohärenz ebenfalls von einer gesellschaftlich konstituierten Intelligibilität ableitet.<sup>81</sup>

An dieser Stelle ist es wichtig, mit Butler zu betonen, dass mit der Erkenntnis, dass Subjekte konstituiert sind, nicht die Behauptung einhergeht, sie seien determiniert.<sup>82</sup> Vielmehr ist die Subjektconstitution als zeitlicher Prozess zu verstehen, der niemals abgeschlossen ist:

»Das Subjekt ist niemals vollständig konstituiert, sondern wird immer wieder neu unterworfen (*subjected*) und produziert. Dieses Subjekt ist also weder ein Ursprung noch ein bloßes Produkt, sondern die stets vorhandene Möglichkeit eines bestimmten Prozesses der Umdeutung (*resignifying process*), der zwar durch andere Machtmechanismen umgeleitet oder abgebrochen werden kann, jedoch stets die der Macht eignende Möglichkeit selbst darstellt, umgearbeitet zu werden.«<sup>83</sup>

In der Prozesshaftigkeit der Wiederholung liegt demnach auch eine Unbeständigkeit begründet, die Verschiebungen ermöglicht, allerdings immer auch in Machtverhältnisse eingebunden ist. Der konstituierte Charakter des Subjekts ist demnach kein Hindernis, sondern gerade die Bedingung für dessen Handlungsfähigkeit.<sup>84</sup> Die Möglichkeiten zur Veränderung von Subjektivität und Identität sind dabei stets von den kulturellen Ordnungen abhängig, die durch das Ensemble wiederholbarer und wiederholter Akte gebildet werden.

80 Butler 1993b: 125.

81 Vgl. Butler 1991: 38. Die Kontinuität einer Person hängt wiederum wesentlich mit dem Geschlecht zusammen, dann sie ist ausschließlich *entweder* als Mann *oder* als Frau erkennbar.

82 Vgl. Butler 1993a: 44.

83 Butler 1993a: 45.

84 Vgl. Butler 1993a: 44.

#### 4.4 Das feministische Subjekt und die politischen Konsequenzen von Butlers Perspektive

Während Butler sich mit ihrem Ansatz klassischen feministischen Positionen anschließt, etwa indem sie »Frau« mit Simone de Beauvoir als historische Kategorie versteht oder das Persönliche als durch gesellschaftliche Strukturen bedingt (und damit als inhärent politisch) fasst, führt sie die feministische Theoriebildung auch radikal über bestehende Ansätze hinaus. So ist *Unbehagen* als Auseinandersetzung mit fundamentalen Prämissen des Feminismus selbst angelegt und in der feministischen Rezeption auf teils vehemente Kritik gestoßen. Butlers Ziel ist es dabei von Anfang an gewesen zu zeigen, »wie die Kategorie ›Frau(en)«, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll.«<sup>85</sup> Dabei ist es jedoch keinesfalls Butlers Ziel, die politischen Möglichkeiten von Handlungsfähigkeit zu beschränken, sondern gerade, diese kritisch zu reflektieren. Zum einen weist sie darauf hin, dass eine Berufung auf das Subjekt »Frau« durchaus einen strategischen Nutzen für eine politische Bewegung haben kann.<sup>86</sup> Es geht ihr daher nicht darum, den Gebrauch dieses Begriffs pauschal abzulehnen. Zum anderen erlaubt es die dekonstruktive Verschiebung, die Butler in die feministische Theorie einführt, Aspekte zu beleuchten, die vorher einer kritischen Reflektion nicht zugänglich waren. So ist erst mit Butlers Perspektive die Frage möglich, was am Gebrauch der Kategorie »Frau« selbst bereits unterdrückend und ausschließend ist. Wird »Frauen« ein universeller Gehalt unterstellt, der als geteilte Identität die Garantie für Solidarität und das Fundament einer politischen Bewegung bilden soll, so fürchtet Butler um den Ausschluss von Positionen – farbige Frauen etwa und Frauen, die nicht Mütter sein wollen oder können –, die dadurch nicht repräsentiert werden, sodass die Bewegung durch diese Identitätsunterstellung eher fragmentiert als zusammengehalten wird.<sup>87</sup> Es gilt daher, »Frauen« als Subjekt des Feminismus selbst kritisch zu hinterfragen und die »Offenheit und Umdeutbarkeit« dieser Kategorie als »grund-losen Grund der feministischen Theorie sogar [zu] bejahen«<sup>88</sup>. In diesem Zuge erscheint Butler auch die Berufung auf eine spezifisch weibliche Erfahrung, wie sie dem Differenzfeminismus

85 Butler 1991: 17.

86 Vgl. Butler 1993a: 48 sowie Butler 1997a: 54 und 314. Sie verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Positionen von Julia Kristeva und Gayatri Spivak, vgl. Butler 2002b: 317 f.

87 Vgl. Butler 1993a: 48 f.

88 Butler 1993a: 50. Vgl. auch Butler 1991: 15–22.

zugrunde liegt, problematisch.<sup>89</sup> Ein wichtiger emanzipativer Aspekt von Butlers Theorie ist außerdem die Zurückweisung einer Form von Gewalt, die eine falsche Darstellung von Geschlecht sozial sanktioniert. »Seine Geschlechterzugehörigkeit falsch performieren führt zu einer ganzen Reihe von indirekten und offenen Strafen, und sie gut performieren bietet die beruhigende Gewißheit, daß es schließlich doch eine essentielle Geschlechteridentität gibt.«<sup>90</sup> Wenn allerdings kein substantieller Kern des Geschlechts existiert, dann gibt es weder wahre noch verzerrende Darstellungen von Geschlechtsidentität und folglich keinen Ansatzpunkt für eine sanktionierende Gewalt. Schließlich, und dies bildet die wohl bedeutsamste und auch bekannteste politische Forderung Butlers, ermöglicht ein Geschlechtskonzept, das auf performativer Wiederholung basiert, eine subversive Verschiebung nicht nur der Geschlechtsidentität sondern auch des Geschlechts selbst durch die verändernde Kraft der Wiederholung. Ausgehend von Butlers Perspektive lässt sich also nicht einfach nur die »Rolle der Frau«, sondern grundlegender das Verständnis, was »Frau« *ist* – oder allgemein, was Geschlecht *ist* – politisch verschieben. Im Folgenden wird nun ausgeführt, wie Butler den Performativitätsbegriff im Verlauf ihrer weiteren Arbeit mit Derridas Konzept der Iterabilität verbindet.

#### 4.5 Iterabilität und Subversion

In den ungefähr zeitgleich entstandenen Texten *Für ein sorgfältiges Lesen und Körper von Gewicht* erwähnt Butler zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Performativitätsbegriff, den sie zuvor im Anschluss an die Phänomenologie sowie die Ritualtheorie verwendet hatte, explizit John L. Austin, rezipiert das Konzept jedoch vor allem über Derridas Austin-Lektüre.<sup>91</sup> Das Konzept der Performativität bezeichnet für Butler – und hier klingt nun in ihrer Formulierung bereits stärker als bisher Austin an – eine wirklichkeitssetzende Kraft: »Eine performative Handlung ist eine solche, die das, was sie benennt, hervorruft oder in Szene setzt und so die konstitutive oder produktive Macht der Rede unterstreicht.«<sup>92</sup> Butlers bisherige Formulierung einer »stilisierten Wiederholung von Akten« wird nun mit Derridas Konzept der »Iterabilität« verbunden. Der performative Akt gelingt, weil er sich auf sprachliche Konventionen beruft, die funktioniert haben und die er zitiert. Die wirklichkeitssetzende Kraft des Performativs verdankt sich, so formu-

89 Vgl. Butler 2002b: 319 f.

90 Butler 2002b: 316.

91 Vgl. Butler 1993b: 123 und Butler 1997a: 36 f.

92 Butler 1993b: 123 f.

liert Butler nun im Anschluss an Derrida, »Konventionen, die ihre Kraft durch *sedimentierte Wiederholbarkeit* gewonnen haben.«<sup>93</sup> Butlers theoretischer Fokus verschiebt sich mit Derrida von der Wiederholung auf die *Wiederholbarkeit* und damit auf die Zitathaftigkeit der aufgerufenen Akte, mit allen Konsequenzen, die Derrida im Rahmen seiner Diskussion der Iterabilität herausgearbeitet hat. Wie Derrida verweist Butler darauf, dass die Intention als Kategorie nicht verabschiedet wird, sondern ihr lediglich der Status als Ursprung und Bedeutungsgarantie abgesprochen wird.<sup>94</sup> Die Wiederholbarkeit der Akte geht dem Subjekt und seinen Intentionen vielmehr konstitutiv voraus; die Handlungsfähigkeit, die den Anschein eines »Täters hinter der Tat« erweckt, muss selbst als Effekt der performativen Äußerungen verstanden werden.<sup>95</sup> Das Subjekt konstituiert sich performativ in einem zeitlichen Prozess beständiger Wiederholung, dessen Element »Veränderung und Alternation«<sup>96</sup> sind. Mit Derridas Konzept der Iterabilität gelangt Butler nun zu einem Verständnis von Zitathaftigkeit, das die Transformation des Wiederholten in der Wiederholung einbezieht.

Der theoretische Anschluss an Derrida steht im Kontext mit Butlers Verständnis von Resignifikation und parodistischer Subversion, das sie bereits am Schluss von *Unbehagen* dargelegt hatte. Als paradigmatisches Beispiel für die subversive Verschiebung von Geschlechtsidentität diskutiert Butler dort die Travestie bzw. *Drag-Performance* als Form einer »Geschlechter-Parodie«.<sup>97</sup> Die Darstellung eines »falschen« Geschlechts ist dabei nicht als Imitation eines vorgängigen Originals zu verstehen, sondern vielmehr als eine »Imitation ohne Original«<sup>98</sup>, als ein Zitat, das – mit Derrida – gerade aufgrund der Zitathaftigkeit des Aktes selbst und daher ohne Absicherung durch einen mythischen Ursprung Bestand hat. Mehr noch, offenbart die Geschlechter-Parodie Butler zufolge gerade »implizit die Imitationsstruktur der Geschlechtsidentität als solcher«<sup>99</sup> und führt infolgedessen auch ihre Kontingenz vor Augen. So wird ausgehend von der Travestie auch die Zitathaftigkeit der alltäglichen Geschlechtlichkeit verständlich. Die *Drag-Performance*

93 Butler 1993b: 124.

94 Vgl. Butler 1993b: 124. Butler verweist hier auf Derridas Perspektive, in der »die Kategorie der Intention nicht verschwinden [wird], sie wird ihren Platz haben, aber von diesem Platz aus wird sie nicht mehr den ganzen Schauplatz und das ganze System der Äußerung beherrschen können.« (Derrida 1999: 346)

95 Vgl. Butler 1993b: 124.

96 Butler 1993b: 123.

97 Vgl. Butler 1991: 203. Vgl. auch Reckwitz 2008a: 91.

98 Butler 1991: 203. Vgl. auch Butler 2009: 332 f.

99 Butler 1991: 202, Hervorh. getilgt

zeigt, »daß das Original nichts anderes als eine Parodie der Idee des Natürlichen und Ursprünglichen ist.«<sup>100</sup> Die Imitation, die daher grundlegend den Begriff des Originals selbst in Zweifel zieht, kann daher auch im Anschluss an Fredric Jameson als Pastiche verstanden werden.<sup>101</sup> Das Pastiche, indem es die Integrität des Originals selbst fragwürdig werden lässt und dessen Konstruktionscharakter aufweist, kann auf diese Weise den Effekt einer De-Naturalisierung des vermeintlich Natürlichen auslösen, der politisch wirksam werden kann. In diesem Sinne sieht sie in der Gender-Parodie eine Chance, dass Akte, die »eindeutig zur hegemonialen frauenverachtenden Kultur gehören, [...] durch ihre parodistische Re-Kontextualisierung entnaturalisiert und in Bewegung gebracht«<sup>102</sup> werden.

An Butlers Darstellung der theoretischen und politischen Aspekte der Travestie haben sich eine Reihe von Missverständnissen und Fehlinterpretationen angeschlossen, sodass sie das Thema in *Körper von Gewicht* erneut aufgreift. Dabei hatte sie bereits in *Unbehagen* eindeutig festgestellt, dass eine parodistische Wiederholung allein noch keine *Garantie* für Subversion ist: »Die Parodie an sich ist nicht subversiv.«<sup>103</sup> Ob mit der Parodie auch eine Verschiebung einhergeht, hängt stets vom Kontext und von der entsprechenden Rezeption ab. So ist immer danach zu fragen, wann eine Parodie wirklich verstörend ist und wann sie nur die bestehende Hegemonie bestätigt.<sup>104</sup> In *Körper von Gewicht* präzisiert sie am Beispiel der Aneignung des vormals verletzenden Begriffes »queer«, dass die theatralische Überhöhung einer Wiederholung für eine subversive Verschiebung entscheidend sein kann, indem »sie die diskursive Konvention *nachahmt und übertreibt*, die sie zudem auch *umkehrt*. Die übertriebene Geste ist entscheidend für die Bloßstellung des homosexuellenfeindlichen ›Gesetzes‹, das die Begriffe seiner eigenen verwerflich machenden Strategien nicht mehr kontrollieren kann.«<sup>105</sup> Die Theatralität der politischen Strategien performativer Resignifikation darf jedoch nicht mit Selbstentfaltung oder Eigenschöpfung verwechselt werden.<sup>106</sup> Gender-Parodie ist kein Modell selbstbestimmter Stilisierung des eigenen Seins, da die wiederholten Akte eine Geschichte haben, welche die Grundlage für die Möglichkeiten ihrer Wiederholung bildet.<sup>107</sup> Stets geht es Butler darum, dass die Wiederholung keine freie

100 Butler 1991: 58.

101 Vgl. Butler 1991: 203 f.

102 Butler 1991: 203.

103 Butler 1991: 204.

104 Vgl. Butler 1991: 204.

105 Butler 1997a: 319.

106 Vgl. Butler 1997a: 319.

107 Vgl. Butler 1991: 205.



Wahl darstellt, sondern sich immer auf bereits bestehende Normen berufen muss und daher fundamental in Machtverhältnisse eingebunden ist.<sup>108</sup> Dies heißt jedoch nicht, dass das Subjekt vollständig determiniert wäre. Allerdings ist Handlungsfähigkeit immer im Zusammenhang mit und ausgehend von den Normen, die wiederholt werden müssen, zu verstehen und »in der Möglichkeit anzusiedeln, diese Wiederholung zu variieren.«<sup>109</sup> Das »Paradox der Subjektivierung« besteht demnach gerade darin, dass es keine Subversion einer Norm geben kann, ohne von dieser Norm selbst subjektiviert zu werden. Das Subjekt ist daher stets von den Normen abhängig, auch wenn es versucht, die Subjektivierung durch diese Normen zurückzuweisen.<sup>110</sup>

Doch ist die Wiederholung dieser Normen Butler zufolge stets konstitutiv mit Abweichungen und Fehlaneignungen verbunden. So zeigt sich an der Gender-Parodie besonders deutlich, dass die Geschlechternormen »niemals vollständig verinnerlicht werden« können; sie haben »letztlich phantasmatischen Charakter und lassen sich nicht verkörpern.«<sup>111</sup> Dies betrifft jedoch nicht nur die Travestie. Das »Scheitern, ›real‹ zu werden und das ›Natürliche‹ zu verkörpern, [ist Butlers, HS] Ansicht nach eine konstitutive Verfehlung *aller* Inszenierungen der Geschlechtsidentität, weil diese ontologischen Orte grundsätzlich unbewohnbar sind.«<sup>112</sup> Die Aneignung der Geschlechternormen ist daher mit einer konstitutiven Verfehlung verbunden, die grundsätzlich jede performative Wiederholung identitätsstiftender Akte kennzeichnet. Butlers Verständnis der Zitathaftigkeit von Geschlecht ist daher eine Aufforderung, die »Möglichkeiten zur Veränderung der Geschlechtsidentität [...] gerade in dieser arbiträren Beziehung zwischen den Akten zu sehen, d.h. in der Möglichkeit, die Wiederholung zu verfehlen bzw. in einer De-Formation oder parodistischen Wiederholung, die den phantasmatischen Identitätseffekt als eine politisch schwache Konstellation entlarvt.«<sup>113</sup> Die politische Frage besteht daher nicht darin, ob, sondern wie die Geschlechternormen wiederholt und verschoben werden können.<sup>114</sup>

108 Zur Diskussion von Butlers Normbegriff s. u. Kap. 4.7.

109 Butler 1991: 213. Vgl. auch Butler 1993b: 125.

110 Vgl. Butler 2006: 285. Daher wählt Butler auch den Begriff der »Subversion« anstelle von »Widerstand«: »*Subversion* was the preferred term because it communicates something of the mire from which political agency emerges, and *resistance* tends to convey the purity and oppositional character of a stance.« (Butler 2006: 285).

111 Butler 1991: 207.

112 Butler 1991: 215.

113 Butler 1991: 207.

114 Vgl. Butler 1991: 217. Butlers politisches Interesse an der subversiven Verschiebung von Normen lässt sich dabei Andreas Reckwitz zufolge im Kontext eines kulturellen Modells der Selbstüberschreitung verorten,

Aufgrund der fundamentalen Verwicklung in die Normen, die Subjektivität konstituieren, bleibt allerdings politisch nichts anderes übrig, als die »Gepflogenheiten, die uns bedingen, durchzuarbeiten.«<sup>115</sup> Nicht nur Butlers Verständnis von Geschlecht, sondern auch ihre Auffassung politischer Handlungsmöglichkeiten folgt also aus ihrem Konzept von Performativität und ihrer Auseinandersetzung mit Derridas Austin-Lektüre. Auch ihr Begriff von Materialität und Körperlichkeit ist fundamental mit dem Verweis auf die Wiederholung wirklichkeitssetzender Akte verbunden. In den folgenden Abschnitten soll nun Butlers Körperverständnis diskutiert werden, das sie im Rekurs auf unterschiedliche theoretische Positionen entwickelt.

#### 4.6 Die Konzeption des Körpers

Butlers Verständnis des Körpers in *Unbehagen* wird vom Modell kultureller Konstruktion bestimmt. Ihr Ziel ist es, theoretisch »die Vorstellung von ›dem Körper‹ [zu] hinterfragen, der ein Konstrukt fragwürdiger Allgemeinheit ist, solange er als passiv und dem Diskurs vorgängig vorgestellt wird.«<sup>116</sup> Der Körper soll dabei nicht als vorkulturelle Größe verstanden werden, die unabhängig von einer sprachlichen Bezeichnung existiert. Ihre Position entwickelt Butler aus einer Kritik an Foucaults Konzeption von Disziplinierung, die um die Metapher der »Einschreibung« organisiert ist. Mit dem viel zitierten, in einer Kafka-Erzählung entwickelten Bild einer Maschine, die einen Gesetzestext auf den Körper eines Gefangenen tätowiert und diesen dabei letztlich tötet,<sup>117</sup> wird nach Butler hier ein der Einschreibung vorgängiger Körper vorausgesetzt, der durch diese unterworfen und zerstört wird. Während Kultur und Geschichte als Schrift vorgestellt werden, nimmt der Körper dabei die Rolle eines Mediums ein, das der Kultur vorgängig erscheint. Dieses Verhältnis, das Foucault nach Butlers Lesart der Genealogie zugrunde legt, bleibt daher Butler zufolge grundsätzlich von der genealogischen Perspektive ausgeschlossen und wird selbst keiner Historisierung unterzogen.<sup>118</sup> Sie fragt dagegen, wie sich ein Verständnis des Körpers entwickeln lässt, in dem die Vorstellung einer vorkulturellen Basis fundamental abgelehnt wird, und bezieht sich auf

das von der ästhetischen Avantgarde etabliert worden ist, vgl. Reckwitz 2004b: 50f.

115 Butler 1993b: 126.

116 Butler 1991: 191.

117 Vgl. Butler 1991: 192.

118 Vgl. Butler 1991: 192f. Zur Relativierung von Butlers Kritik an Foucault s. u. Kap. 6.2.1.3.

die Anthropologin Mary Douglas, die den Körper und dessen Umriss als Effekt einer Markierung begreift. Butlers Lesart zufolge lassen sich Körpergrenzen als kulturelle Setzungen verstehen, die »auf festgelegten Stellen der Körperdurchlässigkeit und Undurchlässigkeit«<sup>119</sup> beruhen. Die Stabilität der Grenzziehung zwischen Innen und Außen wird dabei fundamental durch kulturelle Ordnungen bestimmt. Erst in Folge einer Bezeichnungspraxis entsteht die Illusion, dass das, was bezeichnet wird, bereits vorher existiert hat. Die diskursive Kategorie des Geschlechts, so formuliert Butler an anderer Stelle präziser, »produziert und reguliert die *Intelligibilität* der *Materialität* von Körpern.«<sup>120</sup> Im Anschluss an Julia Kristevas Begriff des *abjects* ließe sich dann Foucaults Theorie weiter radikalisieren und die Dekonstruktion des Verweisungszusammenhangs zwischen biologischem und sozialem Geschlecht auf die fundierende kulturelle Markierung von Körpergrenzen beziehen. In dieser Perspektive ist der Körper »kein ›Seiendes‹ [...], sondern eine variable Begrenzung, eine Oberfläche, deren Durchlässigkeit politisch reguliert ist, eine Bezeichnungspraxis in einem kulturellen Feld der Geschlechter-Hierarchie und der Zwangsheterosexualität«<sup>121</sup>. Der Anschein einer wesenhaften, inneren Substanz ist demnach ein Effekt, der in einem Außen diskursiv hervorgebracht wird.

Politisch ist die Auffassung des Körpers als Oberfläche von dem Interesse getragen, die Vorstellung einer »Innenwelt« des Subjekts radikal zu hinterfragen, um die essentialistische Konzeption einer durch einen »inneren Kern« fixierten Geschlechtsidentität zurückzuweisen. Anstatt die Metapher der Verinnerlichung unhinterfragt zu verwenden ist vielmehr zu analysieren, welche strategische Funktion der Innen/Außen-Dualismus im Rahmen einer diskursiven Absicherung der Geschlechter-Kohärenz erfüllt.<sup>122</sup> Butlers Verständnis von Geschlecht als Effekt einer beständigen Wiederholung von Akten kulminiert dann in der Position, dem Körper keinen ontologischen Status außerhalb einer performativen Hervorbringung zuzugestehen: »Daß der geschlechtlich bestimmte Körper performativ ist, weist darauf hin, daß er keinen ontologischen Status über die verschiedenen Akte, die seine Realität bilden, hinaus besitzt.«<sup>123</sup> Diese Position hat Butler den Vorwurf des Idealismus eingebracht und eine Reihe bekannter Einwände hervorgerufen, die nach dem Erscheinen von *Unbehagen der Geschlechter* die Rezeption von Butlers Thesen und die feministische Diskussion bestimmt haben.<sup>124</sup>

119 Butler 1991: 195.

120 Butler 1993a: 53. Vgl. dazu Krasmann 1995: 252 f.

121 Butler 1991: 204.

122 Vgl. Butler 1991: 197 f.

123 Butler 1991: 200. Vgl. auch Butler 1993a: 52.

124 Vgl. nur Duden 1993, Landweer 1993 und Annuß 1996.

Als Folge der Kritik sieht sich Butler dazu veranlasst, in *Körper von Gewicht* insbesondere ihre Position zu Materialität und Körperlichkeit erneut zu diskutieren und zu reformulieren.

#### 4.6.1 Performative Materialisierung

Zu Beginn des Buches *Körper von Gewicht* greift Butler den Konstruktionsbegriff auf und wendet sich gegen zwei Verständnisse, die mit »Konstruktion« entweder eine Determination des Subjekts oder eine Personifikation von Macht als handelnder Entität identifizieren. Vielmehr bildet die Wiederholung für Butler selbst den Hintergrund, auf dem Subjektivität und Handlungsfähigkeit erst erscheinen können: »[D]ie Konstruktion ist weder ein Subjekt noch dessen Handlung, sondern ein Prozeß ständigen Wiederholens, durch den sowohl ›Subjekte‹ wie ›Handlungen‹ überhaupt erst in Erscheinung treten. Es gibt da keine Macht, die handelt, sondern nur ein dauernd wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist.«<sup>125</sup> Im Anschluss an Derrida wird Macht dabei als eine zwischen Kontinuität und Verschiebung changierende Wiederholung begriffen, die konstitutiv für die Hervorbringung von Identität und Handlungsfähigkeit ist. In diesem Sinne reformuliert Butler auch ihren Materialitätsbegriff als Effekt einer prozesshaften Wiederholung. Sie betont an anderer Stelle, »daß die Optionen der Theorie nicht dadurch erschöpft sind, daß man die Materialität entweder voraussetzt oder verneint. [Ihre, HS] Absicht ist gerade, keins von beiden zu tun.«<sup>126</sup> Vielmehr sollen die Begriffe »Materialität« und »Körper« einer dekonstruktiven Kritik unterzogen werden, indem Butler diese weiterhin verwendet, ihre Bedeutung jedoch verschiebt. In diesem Sinne schlägt sie eine »Rückkehr zum Begriff der Materie [vor, HS], jedoch nicht als Ort oder Oberfläche vorgestellt, sondern als ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen.«<sup>127</sup> Dieses dekonstruktive Verständnis von Materialität ermöglicht es Butler zufolge nun, den Begriff weiter zu verwenden, dabei jedoch kritisch zu reflektieren, dass der Gebrauch des Materialitätskonzepts stets mit konstitutiven Ausschlüssen verbunden ist, dass also bereits auf der Ebene des Verständnisses von »Materialität« Positionen als nicht repräsentierbar ausgeschlossen werden.<sup>128</sup>

125 Butler 1997a: 32. Vgl. auch Butler 1997a: 259 f.

126 Butler 1993a: 52. Vgl. auch Butler 1997a: 56.

127 Butler 1997a: 32, Hervorh. getilgt.

128 Vgl. Butler 1997a: 54 f. Butlers mit diesem Verständnis einer »Gewalt der Markierung« verbundene politische Hoffnung ist, dass »wir vielleicht bestimmte Formen von Gewalt als durchgängiger, konstitutiver

Wird Materialität dagegen als Effekt eines Wiederholungsprozesses konzipiert, so ist Instabilität konstitutiv eingeschlossen. Aufgrund der Zeitlichkeit der Wiederholung wird die Kohärenz des biologischen Geschlechts nicht nur hervorgebracht und naturalisiert, sondern auch destabilisiert, da mit Derrida in der Iterabilität wiederholbarer Akte auch ihre Transformierbarkeit begründet liegt. So »tun sich in diesen ständigen Wiederholungen auch Brüche und feine Risse auf als die konstitutiven Instabilitäten in solchen Konstruktionen, dasjenige, was der Norm entgeht oder über sie hinauschießt, was von der wiederholenden Bearbeitung durch die Norm nicht vollständig definiert und festgelegt werden kann.«<sup>129</sup>

Kommt Butlers Position, wonach Materie als ein Prozess der Materialisierung begriffen werden muss, der in der Zeit verläuft und einen Effekt der Stabilität hervorbringt, gleichzeitig jedoch auch konstitutiv von Rissen und Instabilität bedroht ist, einer konstruktivistischen Perspektive gleich? Inwiefern wird der Körper sprachlich hervorgebracht? In *Körper von Gewicht* entwickelt Butler ein chiasmatisches Verständnis des Verhältnisses von Sprache und Materialität, das den Mittelpunkt ihrer weiteren Arbeit zu dieser Thematik bilden wird, um den herum Butler – wie später noch genauer auszuführen ist (Kap. 4.6.2 und 4.6.3) – eine Reihe anderer theoretischer Ansätze gruppiert, die diese Position teilweise ergänzen, weiter entwickeln oder verdoppeln. Sie geht von einer fundamentalen Verschränkung von Sprachlichkeit und Materialität aus, ohne die beiden Begriffe in einander aufzulösen: »Sprache und Materialität sind gänzlich miteinander verfugt, chiasmatisch in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit, aber nie völlig zur Deckung zu bringen, beziehungsweise aufeinander zu reduzieren; trotzdem geht auch keines von beiden jemals vollständig über das andere hinaus.«<sup>130</sup> Die Immanenz von Sprache und Materialität lässt sich daher weder als Differenz noch als Identität angemessen begreifen.<sup>131</sup> Diese »Unablösbarkeit von Materialität und Signifikation«<sup>132</sup> beschäftigt Butler in vielen ihrer weiteren Überlegungen und liegt auch der Auswahl ihrer anderen theoretischen Anschlussstellen zugrunde.

und hinterhältiger begreifen [können], als es uns frühere Modelle zu denken erlaubten« (Butler 1993a: 53).

129 Butler 1997a: 32 f.

130 Butler 1997a: 105.

131 Mit der Immanenz von Sprache und Materialität greift Butler eine Figur von Michel Foucaults Denken auf, wonach das Verhältnis von Macht und Wissen durch dieselbe Beziehungsform gekennzeichnet ist, die weder in eine Identität noch in eine grundlegenden Differenz auflösbar ist (Kap. 3.2.3). Butler selbst gebraucht den Begriff »Immanenz« jedoch nicht.

132 Butler 1997a: 57.

Butlers große theoretische Sorge, die mit ihrer anti-essentialistischen Dekonstruktion des biologischen Geschlechts und ihrer politischen Zurückweisung der mit diesem Konzept verbundenen normativen Zwänge einhergeht, besteht darin, dass die Materialität des Körpers als selbstverständlich und unhinterfragt vorausgesetzt wird.<sup>133</sup> Daher gibt sie ihrem Verweis auf die historische Kontingenz und Wandelbarkeit des Materialitätsverständnisses selbst so einen entschiedenen Nachdruck. Der Körper kann für Butler kein vorkultureller Anknüpfungspunkt einer politischen Praxis sein, mehr noch, sie warnt vor den Konsequenzen, die eine Argumentation birgt, die um eine naive Materialitätsvorstellung zentriert ist und in der die Machtrelationen, die bereits in der *Definition* von Materialität selbst wirksam sind, zwangsläufig verkannt werden. Daher stellt sie klar, dass eine Rückkehr zu einem vermeintlich sicheren Materialitätskonzept nicht nur politisch, sondern auch logisch unmöglich ist, da Körper außerhalb von Sprache nicht denkbar sind. Nicht nur das biologische Geschlecht, sondern bereits das binäre Denken in zwei separierten Geschlechtern, ja sogar die Grenzen des Körpers selbst entspringen ihrer Überzeugung nach einer sprachlichen Praxis.<sup>134</sup> Eine reine Erkenntnis des vorkulturellen Körpers bleibt fundamental versperrt. Denn noch die Setzung eines solchen Körpers erfolgt in der Sprache, und noch die Referenz auf einen solchen Körper ist somit stets in Sprache verwickelt.<sup>135</sup>

Dennoch, und das ist vor allem eine Reaktion auf hartnäckige Einwürfe seitens Butlers KritikerInnen, will sie Körper nicht auf linguistische Effekte reduzieren. Auch hierzu finden sich, wenn auch spärlicher, eine Reihe deutlicher Formulierungen. So wendet sie sich explizit gegen die Unterstellung, dass ihrer Auffassung nach Körper durch Sprechakte »produziert« würden – zumindest in einem bestimmten Sinne: »How would that exactly work? Does someone *say*, ›let there be this new body there‹ and then a new body arrives in the world? No, there are several convergent factors, including felicitous reproductive methods, that ›produce‹ a human body, any body.«<sup>136</sup> Ein neuer Körper wird also nicht einfach durch eine sprachliche Operation in die Welt gesetzt – Butlers KritikerInnen können aufatmen, eine Zwangsjacke wird nicht benötigt. Doch wie kann Butler dieses »Zugeständnis« mit ihrer Überzeugung von der performativen Konstruktion des Körpers verbinden? Indem sie die Perspektive umkehrt und auf die Materialität der Sprache selbst aufmerksam macht. Diesen Gedanken, mit dem auch eine Kritik an Derridas Verständnis des Sprechakts verbunden ist, entwickelt

133 Vgl. Butler 1997a: 105.

134 Vgl. Butler 1997b: 4 und Butler 2006: 284.

135 Vgl. Butler 1997a: 57 und 103.

136 Butler 2006: 286 f.

sie im Anschluss an Shoshana Felmans Lektüre von Austins *How to Do Things With Words*.<sup>137</sup> Derridas von der Schriftlichkeit ausgehende Konzeption des Sprechaktes, aus der er den für Butlers Theorie eminent wichtigen Begriff der Iterabilität entwickelt, vergisst etwas, das Felman zufolge fundamental zu berücksichtigen ist: die Körperlichkeit des Sprechaktes. Der Körper steht nicht außerhalb der Sprache, sondern bildet vielmehr ihre Voraussetzung. In diesem Kontext bezeichnet Butler den Körper als »organic condition« bzw. »organic basis«<sup>138</sup> des Sprechaktes. Im Rekurs auf Felman verweist sie darauf, dass Sprechen nicht unabhängig von Körpern zu denken ist, die am Sprechakt irreduzibel beteiligt sind und diesem Aspekte von Körperlichkeit aufprägen. In diesem Sinne lässt sich auch von der Performativität sagen, dass sie »at once a bodily act and a speech act«<sup>139</sup> ist. Mit dem Verweis auf das Organische wird das psychoanalytische Konzept des Unbewussten in die Konzeption des Sprechaktes eingebunden.<sup>140</sup> »The body functions here in at least two ways. First, it is the ineluctable vehicle for the performance of the speech act, considered as a verbalization. Second, the body is sexuality, understood not as an ›intentional‹ disposition, but as unconscious fantasy structuring bodily desire.«<sup>141</sup> Die Perspektive auf unbewusste Aspekte, die aufgrund der Körperlichkeit des Sprechens von Sprechakten mittransportiert werden und die Intentionen der Sprecherin durchkreuzen können, zieht ein Verständnis der Sprecherposition als souveränem und kontrolliertem Ursprung einer Äußerung radikal in Zweifel. Der Sprechakt ist kein transparentes Transportmittel von Informationen, da er sich aufgrund seiner körperlichen Verfasstheit nicht auf eine bewusste Intention reduzieren lässt. Mit der Verbindung von Sprechakt und Körper fordert Felman, so Butler, ein metaphysisches Denken in Dichotomien heraus und lässt die Trennung zwischen dem Mentalen und dem Psychischen sowie zwischen Materie und Sprache zusammenbrechen.<sup>142</sup> Indem diese Perspektive auf die fundamentale Bedeutung des Unbewussten verweist, führt sie einen Aspekt von Körperlichkeit an, der stets über linguistische Effekte hinausgeht. Neben ihrer Auseinandersetzung mit Felman versucht Butler, sich über Pierre Bourdieus Theorie der Praxis einem nichtlinguistischen Verständnis von Körperlichkeit zu nähern.

137 Vgl. Felman 2002 sowie dazu auch Rolf 2009: 201–212.

138 Butler 2002a: 115 und 118.

139 Butler 2006: 286. Vgl. auch Butler 2009: 277 f. und 318.

140 Zur ausführlichen Diskussion von Butlers Rekurs auf die Psychoanalyse s. Kap. 4.6.3. Vgl. dazu auch kritisch Rothenberg 2006.

141 Butler 2002a: 118 f. Vgl. auch Butler 2009: 319.

142 Vgl. Butler 2002a: 122 f.

## 4.6.2 Körperwissen (mit Bourdieu)

Parallel zu ihrem Rekurs auf Felman diskutiert Butler in einigen weniger prominenten Bemerkungen Pierre Bourdieus Praxistheorie, der sie eine Reihe positiver Aspekte abgewinnen kann. Ihre im Anschluss an Felman entwickelte These von der Körperlichkeit des Sprechaktes lässt sich dabei in Begriffen von Bourdieus Habituskonzept reformulieren, das sie als eine »Theorie des Körperwissens«<sup>143</sup> versteht. In Butlers Verständnis stellt der Habitus »eine stillschweigende Form von Performativität dar, eine Zitatenkette, die auf der Ebene des Körpers gelebt und geglaubt wird.«<sup>144</sup> Auf diese Weise verbindet Butler Bourdieus Sozialtheorie mit der Sprechakttheorie, um mit dem Habituskonzept den körperlichen Aspekt von Sprechakten noch einmal in anderen Begriffen erfassen, nämlich als nichtbewusstes, unhinterfragtes Know-how-Wissen, das körperlich lokalisiert ist. Der Körper kann entsprechend, wie Butler herausstellt, mit Bourdieu auch als »sedimented ritual activity«<sup>145</sup> begriffen werden.

Im Rahmen einer Diskussion Louis Althusserers hatte Butler bereits zuvor in einer Fußnote auf die fundamentale Bedeutung verwiesen, die Bourdieu einem nichtbewussten Glauben zuschreibt. Butler hebt an dieser Stelle positiv hervor, dass Bourdieu mit dem Habitusbegriff die spezifische Rolle eines körperlich in Praktiken und nichtbewusster Erkenntnis lokalisierten praktischen Sinns anerkennt. Sie verknüpft Bourdieus Überlegungen wiederum mit dem Ideologiekonzept Althusserers.<sup>146</sup> In ihrer Diskussion Althusserers erarbeitet Butler ausführlich dessen Verständnis von Subjektivierung als Annahme von Fähigkeiten (»skills«), von denen eine grundlegende die erlernte Beherrschung der Sprache ist.<sup>147</sup> Zwei Aspekte seiner Konzeption erscheinen ihr dabei besonders anschlussfähig. Zum einen Althusserers These, dass die Beherrschung der Sprache mit Unterwerfung verbunden ist, zum anderen, dass Subjektivität nicht der Annahme von Fähigkeiten vorausgeht. Die Reproduktion sozialer Beziehungen wird von Althusser grundlegend als Reproduktion sozialer Fähigkeiten oder Fertigkeiten gefasst. Da die sozialen Beziehungen vor den Subjekten existieren, müssen auch die Fertigkeiten als

143 Butler 1998: 216.

144 Butler 1998: 219.

145 Butler 1999b: 115. Insofern greift der von feministischer Seite vorgebrachte Vorwurf, Butler vernachlässige grundsätzlich die körperliche Macht der Gewohnheit (Hilmer 2003), zu kurz – wenn auch eine systematische Ausarbeitung dieser Dimension in Butlers Ansatz bislang fehlt.

146 Vgl. Butler 1995: 17 Fn. 13 sowie Butler 1999b: 102 ff. und 126 Fn. 2.

147 Vgl. Butler 1995: 14.



den Subjekten vorgängig verstanden werden.<sup>148</sup> Erst indem das Subjekt die vorgängigen Fertigkeiten ausführt, erhält es den Status eines sozialen Wesens. Insofern dabei die »Beherrschung« einer Fertigkeit von den sozial verfügbaren Subjektpositionen abhängig ist und das Subjekt sich bei seiner Annahme der Fähigkeiten den existierenden sprachlichen bzw. sozialen Zwängen unterzuordnen hat, lässt sich von der Subjektivierung durch erlernte und verkörperte Fähigkeiten sagen, dass das Subjekt diese beherrscht und von ihnen beherrscht wird: »the lived simultaneity of submission as mastery, and mastery as submission, is the condition of possibility for the emergence of the subject itself«<sup>149</sup>. Aus Butlers Diskussion Althussers wird im Zusammenhang mit ihrem Verweis auf Bourdieus Konzept eines nichtbewussten, praktischen Sinns deutlich, dass sich Subjektivierung in ihren Augen als nichtbewusste Annahme bestimmter, verkörperter Fähigkeiten beschreiben lässt, auch wenn dies nicht die Vokabeln sind, die Butler selbst verwendet. Doch würdigt sie an anderer Stelle erneut Bourdieus Konzept von »body as belief«: »[it, HS] offers us a way to see how norms are taken up and lived through a kind of prethetic adherence.«<sup>150</sup> Mit dem »Habitus« lässt sich also Butlers Auffassung zufolge die vorprädikative Verhaftung mit einer Norm als nichtbewusste Körperlichkeit der performativen Wiederholung erfassen – eine Konzeption, die Butler für ihre eigene Arbeit offenbar anschlussfähig erscheint. Bourdieus Anerkennung einer vorprädikativen Verhaftung mit der Norm ist ein spezifischer Aspekt von Körperlichkeit, den Butler selbst jedoch bevorzugt im Rekurs auf die psychoanalytischen Positionen von Sigmund Freud und Jacques Lacan theoretisch zu erfassen sucht.

#### 4.6.3 *Leidenschaftliches Verhaftetsein und Kritik der Psychoanalyse*

Parallel zu ihrem Rekurs auf Performativität bezieht sich Butler ebenfalls auf psychoanalytische Ansätze. So hat sie sich bereits in *Unbehagen* mit Sigmund Freuds Melancholiebegriff, Lacans strukturaler Psychoanalyse sowie Julia Kristevas Lacan-Kritik auseinander gesetzt. Dabei greift sie stets nicht nur positiv sondern auch kritisch auf die Positionen zurück und berücksichtigt sowohl »die kritische Möglichkeit dieser Theorien, die [in *Unbehagen*, HS] skizzierten Regulierungssysteme anzufechten, als auch [...] ihre Rolle bei der unkritischen Reproduktion dieser Systeme.«<sup>151</sup> In *Körper von Gewicht* sowie insbesondere

148 Vgl. Butler 1995: 15.

149 Butler 1995: 15.

150 Butler 2006: 287.

151 Butler 1991: 61.

in *Psyche der Macht* formuliert sie ihren Bezug auf psychoanalytische Theorien weiter aus, denen sie eine wichtige Rolle für das Verständnis von Subjektivierungsprozessen zuerkennt. Butlers Rekurs auf die Psychoanalyse entspringt sicherlich zum einen der starken feministischen Rezeption und Kritik von Freuds und Lacans Ansätzen, etwa durch Karen Horney, Melanie Klein, Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Gayle Rubin und Kaja Silverman. Zum anderen lässt sich Butlers Interesse an der Psychoanalyse auch vor dem Hintergrund ihres Versuchs verstehen, die Verschränkung zwischen Körper und Sprache zu erfassen. Dabei wird die Psychoanalyse einerseits herangezogen, um mit dem Unbewussten ein genuin körperliches Register in die Konzeption einzubeziehen, das im Rekurs auf Felmans Austin-Lektüre als konstitutiv für die Äußerung eines Sprechaktes gefasst wird. Andererseits schließt Butler in besonderem Maße an Jacques Lacans Ansatz an, dem wiederum eine Konzeption des Unbewussten zugrunde liegt, die auf dessen fundamental sprachliche Struktur verweist. Körper und Sprache werden daher in Butlers Bezug auf psychoanalytische Ansätze stets als untrennbar miteinander verschränkt gefasst.

Grundsätzlich wendet sich Butler strikt gegen essentialisierende und ahistorische Tendenzen der Ansätze. Insofern strebt sie durch eine Verbindung der Psychoanalyse mit dem Performativitätskonzept und Derridas Iterabilitätsperspektive nicht weniger als eine »Neuformulierung der psychoanalytischen Theorie«<sup>152</sup> an. Einerseits knüpft sie an Lacans These an, dass dem Gesetz (dem Symbolischen) eine zentrale Funktion in der Subjektbildung zukommt.<sup>153</sup> Gleichzeitig kritisiert sie ihn jedoch dafür, das Gesetz als statische Konstante verstanden zu haben, indem er dessen Annahme als einmaligen Vorgang konzipiert. Butler dagegen will die »Annahme« eines Geschlechts als zitathafte Wiederholung einer Norm begreifen und reformuliert auf diese Weise den lacanianischen Begriff des Symbolischen.<sup>154</sup> Sie verweist darauf, dass die Figur des Richters Autorität nicht durch ihre Person hervorbringt, sondern dass die Autorität in einer Praxis des Zitierens des Gesetzes liegt – sie geht als Täter der Tat nicht voraus. Die Autorität des Gesetzes ist vielmehr auf den Akt der Wiederholung zurückzuführen, der diese auf einen vermeintlichen Ursprung gründet, der niemals eingeholt werden kann.<sup>155</sup> In diesem Sinne muss das Symbolische bei Lacan als eine Art

152 Butler 1997a: 160.

153 Vgl. Butler 1997a: 140.

154 Vgl. Butler 1997a: 156 und Butler 2009: 76–87. Butler kann damit zum Teil an Lacan selbst anknüpfen, der in *Vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* jede Handlung als Wiederholung gefasst hat, vgl. Butler 1993b: 125 f.

155 Vgl. Butler 1997a: 155 f.

von Gesetz begriffen werden, »auf die sich die zitationsförmige Praxis des Geschlechts bezieht, die Art ›prioritärer‹ Autorität, die im Grunde genommen als die Wirkung der Zitierung selbst hergestellt wird.«<sup>156</sup> Somit wird die Wirkung des Gesetzes bei Butler als zitathafte Wiederholung verstanden und der psychoanalytische Begriff des Symbolischen im Rekurs auf performative Iterabilität reformuliert. Das Zitieren kann sich ausschließlich über die Verwerfung einer Reihe anderer in Frage kommender Möglichkeiten vollziehen.<sup>157</sup> Diesen Vorgang sucht Butler mit dem Melancholiekonzept Freuds zu erfassen, mit dem sie schon in *Unbehagen und Körper von Gewicht* auf den konstitutiven Ausschluss verweist, der jeder Identitätsbildung vorausgeht.<sup>158</sup>

Freud beschreibt mit dem Melancholiebegriff in *Trauer und Melancholie* (1917) sowie in *Das Ich und das Es* (1923) eine ambivalente Verlustsituation, die zur Grundlage der Ich-Bildung wird. Melancholie ist demnach der Prozess, in dem der Verlust eines Objekts oder Ideals, der nicht betrauert werden kann, dazu führt, dass dieses Objekt in das Ich aufgenommen wird, wodurch sich eine kritische Instanz entwickelt und vom Ich abgespaltet, die reflexiv auf das Ich bezogen ist und dieses beurteilt. Nicht nur die Liebe, die ursprünglich dem verlorenen Objekt entgegengebracht wurde, wird demnach in das Ich aufgenommen, sondern ebenso der Zorn und die Wut über den Verlust wie auch Schuldgefühle. Sie erscheinen als Ort des Gewissens gegen sich selbst gewendet. Auf diese Weise entsteht ein permanenter Konflikt zwischen den Instanzen der Psyche. In diesem Modell wird die konstitutive Verwerfung zur Grundlage einer Identität, die sich immer in Relation zu dem herausbildet, was sie nicht ist und nicht sein darf. So spricht Butler in Bezug auf die Geschlechtsidentität von einer »heterosexuelle[n] Melancholie, [...] mit der eine männliche soziale Geschlechtsidentität von der Weigerung gebildet wird, das Männliche als eine Möglichkeit der Liebe zu betrauern«<sup>159</sup>, was für die weibliche Geschlechtsidentität respektive gilt. Die eigene Geschlechtsidentität konstituiert sich melancholisch als Folge eines nicht betraurten – kulturell nicht betrauerbaren – Verlusts, in dem sich ein Geschlecht mit demjenigen identifiziert, von dem es sich abgrenzt, das zu lieben ihm verboten ist und um dessen Verlust keine Trauer möglich ist. »Der heterosexuelle Mann *wird* zu dem Mann (ahmt dessen Status nach, zitiert ihn, eignet sich ihn an, nimmt ihn an), den er ›niemals‹ liebte und um den er ›niemals‹ trauerte [...]«.<sup>160</sup>

156 Butler 1997a: 157.

157 Vgl. Butler 1997a: 157.

158 Vgl. Butler 1991: 93–113 und Butler 1997a: 322–329.

159 Butler 1997a: 323, Hervorh. getilgt.

160 Butler 1997a: 324. Nahezu wörtlich wiederholt in Butler 2001: 139. Vgl. auch Butler 2009: 319 f.

In *Psyche der Macht* integriert Butler ihre bisherigen Überlegungen zur Melancholie in eine umfassende Reflexion der psychischen Konstitution des Selbst, die um die Figur der »Umwendung« oder »Rückwendung« kreist. In dem Buch untersucht Butler die Subjekt-, oder genauer: *Subjektivierungstheorien* von Hegel, Nietzsche, Freud, Althusser und Foucault. Die Klammer der Diskussion bildet eine Kritik an Foucaults Modell der Subjektivierung, dem Butler jedoch verpflichtet ist und weiterhin zugeneigt bleibt; sie berücksichtigt allerdings nun insbesondere die *affektive* Dimension der Subjektivierung, indem sie eine Verbindung mit psychoanalytischen Überlegungen, insbesondere der Figur der Melancholie, herzustellen sucht. Butler bezieht sich auf die Psychoanalyse, um die psychische Dimension der Identitätsbildung erfassen zu können, und ergänzt dadurch die Perspektive Foucaults auf diskursive Subjektivierung. Gleichzeitig modifiziert sie aber auch die psychoanalytische Konzeption der Subjektbildung.

*Psyche der Macht* thematisiert die Annahme einer Identität ausgehend von der Figur der »Umwendung«, die Butler in der Konzeption von Psyche bei Hegel, Nietzsche, Althusser und Freud herausarbeitet.<sup>161</sup> Den Beginn ihrer Überlegungen bildet jedoch Foucault, von dem ausgehend sie Subjektivierung als einen Prozess begreift, in dem das Subjekt gleichzeitig entsteht und durch die Macht unterworfen, von dieser gebildet und geformt wird. Butler bezieht sich damit auf den produktiven und negativen Doppelcharakter der Macht als »Unterwerfung und Erzeugung«<sup>162</sup>. Das Subjekt, das sich selbst als autonom wahrnimmt, verleugnet dabei diese »Gründungsunterordnung«<sup>163</sup> und die Tatsache, dass die Bedingung seiner Formierung eine Abhängigkeit darstellt. Butler will nun danach fragen, welche psychische Form die Macht annimmt und wie eine Theorie der Macht und eine Theorie der Psyche zusammenzubringen sind, da es für das Verständnis von Subjektbildung wichtig ist, nachzuvollziehen, wie eine Norm verinnerlicht wird und wie Norm, Psyche und Gesellschaft in diesem Prozess miteinander verbunden sind. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie das Begehren nach der Norm erklärt werden kann.<sup>164</sup>

Trotz der fundamentalen Bedeutung, die Foucaults Subjektivierungsverständnis für Butlers Theorie zukommt, formuliert sie auch Kritik an dessen Perspektive. Diese kann die psychische Dimension nicht erfassen, den Umstand, »daß kein Subjekt ohne leidenschaftliche Verhaftung an jene entsteht, von denen es in fundamentaler Weise abhängig ist«<sup>165</sup>.

161 Vgl. insbes. Butler 2001: 157f.

162 Butler 2001: 8.

163 Butler 2001: 12.

164 Vgl. Butler 2001: 8–26.

165 Butler 2001: 8. Vgl. auch Butler 2003: 62.

Butler kritisiert Foucaults radikal äußerliches Verständnis der »Seele« in *Überwachen und Strafen*, das dazu führt, dass die Seele als Instrument zur Unterwerfung des Körpers unter die Macht gedacht wird. Die Formbarkeit des Körpers durch die Macht wird damit als funktionalistische Normalisierung konzipiert, mit der die Umwendung der Macht durch das Subjekt nicht beschrieben werden kann.<sup>166</sup> Butler stellt dem Foucault'schen Begriff der »Seele« das Konzept der Psyche entgegen, mit dem dasjenige erfasst werden kann, »was der Verregelmäßigung entgeht, die Foucault den normalisierenden Diskursen zuschreibt.«<sup>167</sup> Sie sieht sich jedoch zunächst dazu veranlasst, ein bestimmtes Verständnis der Psyche zurückweisen und wendet sich gegen eine an Lacan anschließende Konzeption, die Widerstand in einer vorsozialen psychischen Sphäre verortet. Zwar scheidet das Gesetz in Lacans Verständnis notwendig auf der Ebene der Psyche, da das Ich aufgrund seiner imaginären Relation zum Symbolischen niemals durch das Symbolische (den Ort des Gesetzes, der Norm und der Macht) totalisiert werden kann. Das Gesetz selbst kann dagegen, wie Butler kritisiert, trotz dieses psychischen Widerstandes nicht verändert werden.<sup>168</sup> Während bei Lacan und lacanianischen Ansätzen das Imaginäre einen privilegierten, genuinen Ort des Widerstandes bildet, kann es diesen in Foucaults Konzeption nicht geben: Widerstand kann sich für ihn nicht außerhalb des Gesetzes, d. h. außerhalb der Macht, vollziehen, in einem Bereich, der dem Zugriff der Macht entzogen wäre. Hier folgt Butler wiederum Foucault. Während Lacan also mit dem Symbolischen und dem Imaginären den Ort der Macht und den Ort des Widerstandes von einander unterscheidet, wäre mit Foucault das Symbolische selbst als Ort von Machtbeziehungen *und* ihrer Subversion zu begreifen.<sup>169</sup> Foucaults Perspektive verdeutlicht, wie sich das lacanianische »Gesetz« gegen sich selbst wendet und sich selbst unterläuft. Eine Subjektivierungstheorie müsste demnach Butler zufolge, »die Widerstandsquelle in einer psychischen Sphäre verwerfen, die der sozialen vorausgehen oder sie überschreiten soll, [...] und] den psychischen Widerstand dann in *sozialen oder gesellschaftlichen Begriffen* reformulieren, ohne daß diese Reformulierung eine Zählung oder Normalisierung wird.«<sup>170</sup> Wenngleich Butler

166 Vgl. Butler 2001: 84, 86. Zudem habe Foucault in *Überwachen und Strafen* Macht in Bezug auf ihre Einwirkung auf einen Körper diskutiert und in seinem Spätwerk, indem er sich stärker mit Subjektivierung beschäftigt, die Frage nach der Macht eher fallengelassen, vgl. Butler 2003.

167 Butler 2001: 83.

168 Vgl. Butler 2001: 92–94.

169 Butler 2001: 94 f.

170 Butler 2001: 97.

dieses Ziel verfolgt, soll die psychoanalytische Perspektive jedoch nicht grundsätzlich zurückgewiesen werden. Im Gegenteil ermöglicht nur sie es, ein Verständnis für das »leidenschaftliche Verhaftetsein« (*passionate attachment*) mit der Unterwerfung zu entwickeln.<sup>171</sup>

Butler findet im psychoanalytischen Konzept der »Melancholie« die Möglichkeit, das Soziale und das Psychische miteinander zu verbinden.<sup>172</sup> Mit dem Melancholiekonzept versucht Butler, die Figur der »Rückwendung auf sich selbst oder gar *gegen sich selbst*«<sup>173</sup> zu erfassen, die sie in Freuds, Hegels, Nietzsches und Althussters Konzeption von Subjektivierung verfolgt. In allen Ansätzen findet sie eine Verschränkung von selbstreflexiver Umwendung, Gewissen und sozialer Dimension vor.<sup>174</sup> In der Freud'schen Konzeption entsteht diese, wie oben bereits ausgeführt, aufgrund der melancholischen Identifizierung mit einem verlorenen Objekt. Dabei wird das Ich durch die »Wende« vom Objekt zum Ich hervorgebracht und ist nicht als vorgängig zu denken. Erst in der Rückwendung auf sich selbst, in der eine kritische Instanz vom Ich getrennt wird, entsteht Reflexivität. Der innere Raum der Psyche ist somit selbst als ein *Effekt* der Melancholie zu verstehen. Aufgrund der melancholischen Ambivalenz kann jedoch die Wende vom Objekt zum Ich nie abschließend vollzogen werden.<sup>175</sup> Die Psyche ist damit in ihrer Abgrenzung von einem Außen selbst sozial geformt, da »die aus der Melancholie sich entwickelnde psychische Form der Reflexivität in sich die Spur des anderen als verschleierte Gesellschaftlichkeit trägt«<sup>176</sup> und somit eine soziale Dimension aufweist. Die Verwerfung und der nicht betrauerbare Verlust einer anderen Identität, die man nicht ist, sind konstitutiv für die Herausbildung des Selbst als kohärentes Subjekt, das daher immer von der »Spur« des Anderen gekennzeichnet bleibt und insofern die normalisierende Macht übersteigt. In seiner Beziehung zu einem Anderen, in seinem sozialen Sein, ist das Subjekt außerdem abhängig von der Anerkennung seiner kohärenten Identität, die es durch die Wiederholung der Norm bezieht, und ist daher leidenschaftlich an seine Unterwerfung gebunden.<sup>177</sup> Melancholie ist somit in zweierlei Hinsicht sozial: Erstens ist das Ich stets von einem Anderen abhängig, der noch in seiner Verwerfung die Kohärenz der

171 Vgl. Butler 2001: 100.

172 Vgl. Butler 2001: 157.

173 Butler 2001: 9.

174 Vgl. Butler 2001.

175 Vgl. Butler 2001: 158–161.

176 Butler 2001: 169. Vgl. auch Butler 2001: 26 und 182. Mit dem Begriff der »Spur« rekurriert Butler auf Derridas Versuch, etwas gleichzeitig Abwesend-Anwesendes zu denken.

177 Vgl. Butler 2001: 31 f. und Butler 2003: 63.

Identität herstellt und gleichzeitig verhindert, dass diese Kohärenz sich vollständig einstellt. Zweitens wird Melancholie von Butler nicht auf eine meta-kulturelle ödipale Konstellation zurückgeführt,<sup>178</sup> sondern bezeichnet vielmehr »a love foreclosed by discourse«<sup>179</sup> und nimmt somit eine kulturelle Form an, da der Ausschluss legitimer Objekte des Begehrens von sozialen Normen reguliert wird.<sup>180</sup>

Gegen die lacanianische Position, wonach die Psyche als genuiner Ort des Widerstandes dem Sozialen (Symbolischen) notwendig entgegengesetzt ist, arbeitet Butler über ein kulturell gewendetes Melancholieverständnis somit die fundamental soziale (diskursive) Bildung der Psyche heraus. Butler geht also nicht von einem »psychischen Rest« oder »Exzeß«<sup>181</sup> aus, welcher der Sphäre des Sozialen unumgänglich entzogen wäre. Gleichwohl liegt nach ihrem kulturellen Modell der Melancholie in der Subjektivierung die Ursache dafür, »daß das als kontinuierlich, sichtbar und lokalisiert hervorgebrachte Subjekt nichtsdestoweniger von einem nichtanzueignenden Rest heimgesucht wird, einer Melancholie, die die Grenzen der Subjektivation markiert«<sup>182</sup>. Dieser Rest muss, aufgrund der kulturellen Form der Melancholie, jedoch als genuin sozial (und damit historisch kontingent) verstanden werden.<sup>183</sup> Butler hat somit die Subjektivierung durch eine ambivalente, produktive und einschränkende Macht in psychischen Begriffen als melancholisches Verhaftetsein beschrieben, mit dem sich sowohl die affektive Dimension der Bindung an eine Macht als auch die Ambivalenz dieser Bindung erfassen lässt. Von diesem Konzept ausgehend, kann mit Butler das Festhalten an einer Unterwerfung als affektives Verhaftetsein verstanden werden, als ein Prozess, in dem die Möglichkeiten zur Veränderung verschleiert sind. Gleichzeitig erzeugt die Form der Subjektivierung als kulturelle Melancholie einen konstitutiven Rest, der das Ausgeschlossene im Inneren der Formierung einer Psyche selbst verankert und daher die Normalisierung übersteigt. Wie auch bei Butlers Verständnis der performativen Wiederholung als Iterabilität ist die Auflösung von Ordnung in die scheinbare Stabilität bereits eingeschrieben, wodurch die fundamentale Ambivalenz von Subjektivierung deutlich wird.

178 Vgl. McNay 1999: 186.

179 Butler 1999a: 170.

180 Vgl. Butler 1999a: 170.

181 Butler 2001: 184.

182 Butler 2001: 32f. Vgl. auch Reckwitz 2008a: 91f.

183 Vgl. Butler 2001: 184.

## 4.7 Norm und Geschlecht

Subjektivierung findet Butler zufolge stets in Bezug auf soziale Normen statt, die das Subjekt wiederholt und von denen es konstituiert wird. Butler verwendet den Normbegriff bereits seit *Unbehagen*,<sup>184</sup> widmet diesem jedoch erst relativ spät eine systematische Reflexion. In *Macht der Geschlechternormen* legt sie dar, wie Geschlecht in normativer Hinsicht zu denken ist, und erläutert dabei auch erstmals detailliert ihr Konzept der Norm, das sich auf Michel Foucault bezieht.<sup>185</sup> In dessen Konzeption wird, wie bereits ausgeführt, die Konstituierung von Subjektivität mit der produktiven Charakteristik der Macht verbunden. Das Subjekt ist dabei der Wiederholung von Normen nicht vorgängig, sondern bildet sich erst in diesem Prozess heraus.

Butler weist zunächst darauf hin, dass mit einer Norm nicht dasselbe wie mit »Regel« oder »Gesetz« bezeichnet wird.<sup>186</sup> Auch soll das Konzept nicht mit normativen Vorstellungen oder Vorbildern, denen Individuen sich anzunähern suchen, identifiziert werden.<sup>187</sup> Vielmehr ist unter Geschlecht als Norm fundamentaler ein Apparat oder eine Matrix zu verstehen, in der die Intelligibilität von Subjekten und ihre Formierung in Konzepten der Geschlechterbinarität hervorgebracht und reguliert wird. Normen können zwar explizit formuliert sein, bleiben jedoch meist unausgesprochen und sind nur ausgehend von ihren Effekten im und für das Handeln wirklich und analytisch erfassbar. »Eine Norm wirkt innerhalb sozialer Praktiken als impliziter Standard der *Normalisierung*.«<sup>188</sup> Die Besonderheit des Foucault'schen Verständnisses von Norm, das sich von einer juridischen Konzeption abgrenzt, liegt darin, Norm nicht negativ als Verbot, sondern vielmehr fundamental als produktiv zu fassen. Diese Produktivität der Norm lässt sich als Immanenz charakterisieren, wonach die Norm ausschließlich mit der Tatsache ihres eigenen Wirkens identifiziert und nicht als ihren

184 Wenn sich überhaupt von einer Verschiebung vom Diskurs zur Norm im Verlauf von Butlers Arbeit sprechen lässt, ab *Kritik der ethischen Gewalt*, wie Distelhorst behauptet (2007: 218 f.), so wäre diese sicherlich nicht durch die Verwendung des Normbegriffs gekennzeichnet, sondern eher dadurch, dass der Diskursbegriff an Bedeutung verliert.

185 Butler weicht jedoch insofern von Foucaults Konzeption ab, als sie Geschlecht nicht als *eine* Form einer übergeordneten regulatorischen Macht begreift, sondern den regulatorischen Apparat selbst als geschlechtsspezifisch versteht, vgl. Butler 2009: 72 f.

186 Vgl. Butler 2009: 73 und 86.

187 Vgl. Butler 2009: 74 und 84.

188 Butler 2009: 73.



Folgen vorausgehend gedacht wird.<sup>189</sup> Die Norm etabliert ein Ideal, das die Subjektbildung reguliert, indem es Individuen vergleichbar macht und aufeinander bezieht.<sup>190</sup> Dieses konstitutive Ideal der Norm ist paradoxerweise von Unschärfe gekennzeichnet. »Die Norm selbst bleibt Leerstelle; sie lebt davon, dass sie im Kern gerade nicht definiert ist, dass eben die Grenze zwischen Normalen und Anormalem [sic] beliebig verschiebbar ist.«<sup>191</sup> Die Grenze ist immer in Bewegung, wird unablässig neu bestätigt und angepasst.<sup>192</sup> Durch Grenzziehung regelt die Norm, welche Abweichung »normal genug« ist und welche als »anormal« markiert wird, wobei es kein radikales Außen der Norm geben kann, da stets auch die Abweichung konstitutiv auf die Norm bezogen ist.<sup>193</sup> Weder das Normale noch das Anormale befinden sich außerhalb von Macht und Normalisierung.

Zentral für Butlers Argumentation ist die Tatsache, dass Normen zwar ausschließlich im Handeln wirksam sind, gleichzeitig jedoch nicht auf die einzelnen Instanzen zu reduzieren sind, in denen sie wiederholt werden. Zum einen folgt sie dem Foucault'schen Immanenzgedanken und versteht mit Pierre Macherey Normen als »Handlungsformen«<sup>194</sup>. »Tatsächlich besteht die Norm nur in dem Ausmaß als Norm fort, in dem sie in der sozialen Praxis durchgespielt und durch die täglichen sozialen Rituale des körperlichen Lebens und in ihnen stets aufs Neue idealisiert und eingeführt wird.«<sup>195</sup> Die Norm existiert also ausschließlich durch ihre Wiederholung in Praktiken. Sie besitzt »keinen unabhängigen ontologischen Stellenwert«<sup>196</sup> über die Praxis hinaus, in der sie reproduziert wird und von der sie nicht unabhängig gedacht werden kann. Die Norm wird von Butler also grundsätzlich als praxisimmanent verstanden. Zum anderen ist es jedoch von fundamentaler Bedeutung, dass die Norm nicht auf einzelne Instanzen ihrer Wiederholung reduzierbar ist, sondern vielmehr eine »Distanz zwischen einer Norm und ihren Verkörperungen«<sup>197</sup> besteht. Die Norm geht stets über die Praktiken hinaus, in denen sie reproduziert wird. In diesem Sinne hatte Butler bereits in *Unbehagen* festgestellt, dass »die Geschlechtsidentität eine Norm [ist], die niemals vollständig verinnerlicht werden kann«<sup>198</sup>.

189 Vgl. Macherey 1991: 184–188.

190 Vgl. Butler 2009: 87f. und 327f. sowie Hark 1999.

191 Hark 1999: 77.

192 Vgl. Macherey 1991: 188.

193 Vgl. Ewald 1991: 168f., Hark 1999: 78f. und Butler 2009: 74.

194 Butler 2009: 89.

195 Butler 2009: 85. Vgl. auch Butler 2009: 90.

196 Butler 2009: 85.

197 Butler 2009: 84.

198 Butler 1991: 207. Vgl. entsprechend auch Butler 1997a: 317 und Butler 2009: 73.

Dieser Verweis ist für Butlers Konzeptualisierung von Subversion und Verschiebung der Norm eminent wichtig, denn in der (unvollständigen) Aneignung und Reproduktion der Norm, in der Distanz zwischen der Norm und ihren Verkörperungen, liegt der Spielraum für eine abweichende Wiederholung begründet. Die Wiederholung der Norm kann somit als Iteration des Nicht-Identischen gedacht werden. »In dem Maße, in dem Gender-Normen *reproduziert* werden, werden sie durch körperliche Praktiken aufgerufen und zitiert, die auch über das Potential verfügen, Normen im Verlauf ihrer Zitation zu verändern.«<sup>199</sup>

Mit der Diskussion ihres Normbegriffs eröffnet Butler Anschlussstellen für soziologische Handlungskonzeptionen.<sup>200</sup> Dies wirft auch die Frage nach dem Verhältnis von Butlers Normverständnis zu einer praxeologischen Konzeption von Handlung auf. Butler verwendet den Normbegriff nicht im Sinne der Definition, die im normorientierten Ansatz der Soziologie vertreten wird, wonach »regulative« Regeln das Handeln von außen determinieren (Kap. I. I. 2 und I. I. 3). Vielmehr sind ihrem Verständnis zufolge Normen praxisimmanent, da Normalität im Handeln von Akteuren produziert und reproduziert wird und in einen Verweisungszusammenhang zwischen Praktiken eingebunden ist. Akteure *befolgen* daher nicht Normen, die ihrem Handeln extern gedacht werden, wie dies im Paradigma des *homo sociologicus* vorausgesetzt wird, sondern stellen sie immer wieder neu her, bestätigen und interpretieren sie. Da Butler also Normen nicht als externe Entitäten konzipiert, sondern sie vielmehr ausgehend von Praktiken versteht, handelt es sich bei ihrem Normkonzept eindeutig um eine praxeologische Perspektive. In der Praxistheorie folgt aus einem solchen Verständnis, dass der Normbegriff dem Praxiskonzept üblicherweise nachgeordnet wird (Kap. I. I. 3). Dagegen ist jedoch der Normbegriff in Butlers Denken auffällig präsent. Zudem scheinen bei Butler Normen außerordentlich kohärente Komplexe zu sein, sodass sie schon fast wieder als geschlossene Entitäten erscheinen. Häufig spricht Butler von *der* Norm, wie bereits in einer Reihe von verwendeten Zitaten und in der vorangegangenen Diskussion deutlich geworden ist.<sup>201</sup> Warum verwendet Butler diese homogenisierende Bezeichnung, wenn sie andererseits darauf verweist, dass es stets zu Verschiebungen und Fehlaneignungen kommen kann, wodurch die Gültigkeit einer abstrahierenden Rede von »der« Norm in Frage gestellt werden muss? Ihr Gebrauch des Begriffs scheint nicht mit einer praxeologischen Position übereinzustimmen, die den Normbegriff nicht zum Ausgangspunkt der Handlungskonzeption nimmt. Es bleibt also die Frage, warum Butler ihn stellenweise zu verabsolutieren

199 Butler 2009: 91.

200 Vgl. Distelhorst 2007: 219.

201 Vgl. z. B. Butler 1997a: 32 f. und Butler 2009: 85.

scheint. Die Antwort auf die Frage liegt in der spezifischen Herkunft von Butlers theoretischer Konzeption begründet. Butlers Arbeiten bilden einen sozialtheoretischen Entwurf, der als eine Theorie des Geschlechts entwickelt worden ist und diesen empirischen Bezug in sich trägt. Daher muss berücksichtigt werden, dass es sich bei der Geschlechtsidentität um einen besonderen Ausschnitt des Sozialen handelt, der durch genuine Charakteristika bestimmt ist, die Butler selbst herausgearbeitet hat. Zum einen handelt es sich um einen Komplex, der streng dualistisch organisiert ist: Es gibt kein Drittes jenseits von »Mann« oder »Frau«, und kaum etwas könnte im Alltag selbstverständlicher sein, als eine Person *als* Mann oder *als* Frau wahrzunehmen. Ein Außen dieser Geschlechterbinarität erscheint fundamental unvorstellbar, und der soziale Preis für eine als Abweichung wahrgenommene Identität ist hoch. Die Kohärenz zwischen dem anatomischen Geschlecht, der Geschlechtsidentität und dem Begehren garantiert die Intelligibilität des Geschlechts und somit auch die soziale Anerkennung als Person. Zum anderen handelt es sich bei dem Geschlecht um einen Aspekt unserer Identität, der als innerster Kern unseres Seins empfunden wird. Daher sind wir, wie Butler mit dem »leidenschaftlichen Verhaftetsein« herausarbeitet, emotional an die Kategorie gebunden, die wir als unsere eigene Identität empfinden. Insofern treffen uns auch soziale Sanktionen bezüglich einer Abweichung von der Geschlechter-Kohärenz besonders hart. Die Rigidität dieses Zusammenhangs, in dem eine starke Sanktionierung der Abweichung von einem binären Schema auf der einen Seite einer hohen emotionalen Bindung an eine Identitätskategorie auf der anderen Seite gegenübersteht, motiviert daher die zentrale Stellung des Normbegriffs in Butlers Arbeiten. Verglichen mit anderen Aspekten des Sozialen erscheint dieser Zusammenhang jedoch kontingent. So kann nicht behauptet werden, dass andere Identitätskategorien demselben Verhältnis von emotionaler Bindung und Sanktionierung unterstehen, von anderen Bereichen des Sozialen ganz abgesehen. Beispielsweise ist die Identität als Studentin oder Arbeiterin oder Angestellte oder Selbstständige nicht binär organisiert und bildet keinen emotional als tief empfundenen Kern des Selbstverständnisses. Daher kann eine wahrgenommene Abweichung nicht in demselben Maße sanktioniert werden wie dies bei der sexuellen Identität der Fall ist. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist die zentrale Stellung des Normbegriffs innerhalb von Butlers spezifischem empirischen Bezug sicher gerechtfertigt, jedoch nicht auf die sozialtheoretische Position der Praxistheorie allgemein übertragbar.

Das Normkonzept Butlers genauer zu beleuchten, erschien besonders im Hinblick auf ihre soziologische und praxeologische Anschlussfähigkeit von Bedeutung. Butler sucht zudem eine stärkere Kontextualisierung ihrer Arbeiten mit der Soziologie, indem sie ihre Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Theorie der Praxis in *Hass spricht* ausweitet.

Im Zusammenhang mit ihrer Bourdieu-Lektüre formuliert Butler in diesem Buch auch erstmals eine Kritik an Derridas Iterabilitätskonzept. Zudem differenziert sie nun mit Austin zwischen illokutionären und perlokutionären Aspekten des Sprechens. Sie entwickelt somit in *Hass spricht* zwei entscheidende – und insbesondere für praxeologische Anschlüsse relevante – Modifikationen ihres Verständnisses von Wiederholung und Transformation, die in den folgenden beiden Abschnitten herausgearbeitet werden.

#### 4.8 Butlers Kritik des illokutionären Verständnisses von Performativität

Obwohl der Performativitätsbegriff den Kern von Butlers theoretischer Position bildet, widmet sie sich erst in *Hass spricht* einer eingehenden Lektüre Austins und arbeitet dessen theoretische Unterscheidung zwischen der illokutionären und der perlokutionären Dimension von Sprechakten, die sie bislang noch nicht einbezogen hatte, in ihr Performativitätsverständnis ein. Dieser Differenz kommt im Kontext der Thematik des Buches, einer Analyse verletzenden Sprechens, eine eminente theoretische Relevanz zu. In *Hass spricht* analysiert Butler verschiedene Konzeptionen einer verletzenden Kraft der Rede, die sich in dem Gefühl äußert, durch eine Bemerkung, einen Schimpfnamen, »getroffen« zu sein. Diese sprachlichen Verletzungen stehen in einem Verhältnis zu körperlichen Verletzungen, sind mit ihnen jedoch nicht identisch.<sup>202</sup> Butler spürt der Macht nach, welche die Sprache offensichtlich zu entwickeln scheint, wenn sie solche Effekte hervorruft, und fragt nach der Herkunft dieser Macht. Die Untersuchung entspringt einer US-amerikanischen und kanadischen Debatte um rassistische und sexistisch-pornographische Sprechakte, die im Kontext einer Auseinandersetzung um *political correctness* stattfindet. Butler zeigt sich dabei skeptisch gegenüber dem Anspruch, *hate speech* vom Staat kontrollieren und sanktionieren zu lassen.<sup>203</sup> Sie verurteilt nicht die Bemühungen der Opfer, sich gegen die verletzenden Effekte der Sprache zu wehren: »Daß Worte verwunden, scheint unbestreitbar, und daß gegen haßerfülltes, rassistisches, frauen- und schwulenfeindliches Sprechen vorgegangen

202 »It would be as wrong to say that words do not wound as it would be to say that words are the exact equivalent of a physical blow.« (Butler 2006: 284)

203 Butler weist ein juridisches Verständnis der Performativität unter anderem deshalb zurück, weil sie die Gefahr einer Zensur auch der emanzipativen politischen Bewegungen sieht, vgl. dazu auch Krämer 2001: 243 f.

werden muß, ist wohl unwiderlegbar.«<sup>204</sup> Butler lenkt jedoch den Blick weg von restriktiven, juristischen Maßnahmen auf die Möglichkeit der Resignifikation, der (Wieder-)Aneignung verletzender Rede. In diesem Zusammenhang plädiert sie dafür, die »Kluft zwischen Sagen und Tun, unter welchen Schwierigkeiten auch immer, aufrechtzuerhalten«<sup>205</sup>, da Butler in dieser Differenz den Raum für Bedeutungsverschiebungen und Fehlaneignungen verortet. Nun ist eine solche Forderung vor dem Hintergrund der Performativitätstheorie, die auf die handelnde Dimension des Sprechens verweist, einigermaßen überraschend und daher erläuterungsbedürftig. Es ist nämlich zu beachten, dass Butler mit dem Begriff des »Tuns« an dieser Stelle nicht die illokutionäre Dimension eines Sprechaktes bezeichnet, sondern die perlokutionäre Dimension der Effekte und Wirkungen eines Sprechaktes adressiert. Dafür trifft sie im Rekurs auf Austin zum ersten Mal in ihrer Arbeit eine Unterscheidung zwischen der illokutionären und der perlokutionären Dimension von Performativität und verknüpft damit eine bedeutsame Betonung des perlokutionären Aspektes.<sup>206</sup> Butler erinnert daran, dass Austin die illokutionäre Dimension des Sprechens (etwas tun, indem man etwas sagt), von der perlokutionären (eine Wirkung dadurch erzielen, dass man etwas sagt) unterscheidet. Die perlokutionäre Dimension des Sprechens entfaltet ihre Kraft unabhängig von der Intention des Sprechers, wie Austin verdeutlicht: »Denn offensichtlich kann man *jeden* oder fast jeden perlokutionären Akt unter hinreichend speziellen Umständen dadurch zustande bringen, daß man mit oder ohne Vorbedacht eine ganz beliebige Äußerung tut.«<sup>207</sup> Die illokutionäre und die perlokutionäre Dimension von Sprechakten unterscheiden sich Austin zufolge in ihrem Bezug auf soziale Konventionen und Rituale, wobei perlokutionäre Akte im Gegensatz zu illokutionären *nicht* konventional sind.<sup>208</sup> Sie zeichnen sich damit durch eine gewisse Unbestimmtheit aus, die nicht endgültig determinierbar ist.

Ein illokutionäres Verständnis von Performativität geht von einer Zwangsläufigkeit verletzender Effekte aus und identifiziert das Sprechen mit der Tat selbst. Am Beispiel der Klassifizierung eines Coming-outs in der amerikanischen Armee arbeitet Butler heraus, wie dieses Verständnis repressive Folgen nach sich zieht, wenn die Aussage, dass ein Angehöriger der Armee homo- oder bisexuell ist, mit einem homo-

204 Butler 1998: 76.

205 Butler 1998: 146.

206 Problematisch erscheint jedoch, dass Butler stellenweise den Anschein erweckt, diese Dimensionen könnten vollständig von einander getrennt betrachtet werden.

207 Austin 2002: 127.

208 Austin 2002: 137.

sexuellen Verhalten identifiziert wird.<sup>209</sup> In diesem Fall wird »die der Äußerung zugeschriebene performative Kraft phantastisch überdeterminiert.«<sup>210</sup> Nach Butler muss dies als Verwechslung der perlokutionären und der illokutionären Dimension einer Aussage gefasst und darauf hingewiesen werden, dass eine Äußerung nicht »in jedem Fall in einer festgelegten oder mechanischen Weise auf den Hörer einwirkt.«<sup>211</sup> Eine illokutionäre Sichtweise, bei der Sprechen und Handeln zusammenfallen, stellt einen Kurzschluss dar, der dem Sprechen unmittelbare und notwendige Effekte zuschreibt. Vor diesem Hintergrund ist also eine im Kontext der Sprechakttheorie zunächst paradox klingende Formulierung zu verstehen: »Daß Sprechen eine Form von Handlung ist, bedeutet nicht notwendigerweise, daß es tut, was es sagt.«<sup>212</sup> Indem Butler in *Hass spricht* erstmals die illokutionäre und die perlokutionäre Dimension von Performativität unterscheidet, kann sie Subversion im Sinne von Fehlaneignung und Rekontextualisierung von Aussagen besser theoretisch erfassen.<sup>213</sup> Denn erst die Tatsache, dass die Effekte von Sprechakten auf perlokutionärer Ebene mit den Sprechakten selbst nicht notwendig verbunden sind, eröffnet diese Möglichkeiten und bildet den theoretischen Ort der Handlungsfähigkeit der Rezipienten. Butler löst auf diese Weise die Performativitätstheorie von einem mechanistischen Verständnis des Sprechakts und setzt »an die Stelle eines Mechanismus ein[en] Spielraum des Performativen«<sup>214</sup>, ohne dabei den Handlungscharakter der Sprache allgemein in Zweifel zu ziehen.

#### 4.9 Butlers Kritik der Iterabilität

Eine weitere Wendung in *Hass spricht* ist Butlers Bezug auf Pierre Bourdieus soziologische Analyse von Sprechakten. In Ergänzung zu ihrem bisherigen Rekurs auf Derrida und Austin vergleicht sie nun den dekonstruktivistischen Ansatz mit Bourdieus Theorie der Praxis und diskutiert deren jeweilige Begründung der performativen Kraft einer Aussage. Auch wenn sie im Zuge dieser Konfrontation erstmals Derridas Position kritisiert, wird die stärkere Kritik Bourdieu zuteil.

209 Vgl. Butler 1998: 149–179.

210 Butler 1998: 162.

211 Butler 1998: 162.

212 Butler 1998: 147.

213 Die Differenzierung in die illokutionären und die perlokutionären Aspekte des Sprechens prägt Butlers Performativitätsverständnis bis heute, vgl. Butler 2010: 147–153.

214 Krämer 2001: 259.

Bourdieu hat sein Sprachverständnis unter anderem in *Was heißt sprechen?* und in dem gemeinsam mit Loïc Wacquant verfassten Buch *Reflexive Anthropologie* entwickelt und sich dabei auch auf Austin bezogen. In Bourdieus Modell ist die Sprache lediglich ein Instrument oder ein Medium von Machtrelationen, die er als der Sprache komplett äußerlich begreift: »Versucht man aber, die Macht des sprachlichen Ausdrucks sprachlich zu verstehen und das Prinzip der Wirksamkeit der Sprache in der Sprache selber zu finden, dann übersieht man völlig, daß die Sprache ihre Autorität von außen bekommt.«<sup>215</sup> Bourdieu kritisiert, dass Austin die Kraft des Sprechaktes in performativen Ausdrücken oder im Diskurs selbst verortet, und führt dies ausschließlich auf institutionelle Macht zurück, gesteht dann aber ein, dass Austin bei der Analyse von Sprache den Institutionen einen zentralen Stellenwert einräumt. Bourdieu selbst weist eine performative Kraft rein auf der sprachlichen Ebene zurück und argumentiert stattdessen, dass die Kraft eines Sprechaktes (die »symbolische Macht«), ihren Ursprung in dem Glauben an die Legitimität der Äußerung und die Autorität der Sprecher hat und von der Anerkennung dieser durch die Rezipienten abhängt. In diesem Sinne müssen ihm zufolge also die »Grenzen der Sprachwissenschaft« überschritten werden, um die Wirkung performativer Akte fassen zu können.<sup>216</sup> In einer interessanten Parallele zu Butler diskutiert Bourdieu die Macht und Autorität des Richterspruchs. Anders als Butler führt er diese jedoch nicht auf die zitathafte Wiederholung des Gesetzes zurück. Ihm zufolge ist der Sprechakt »Ich verurteile Sie« eines Richters nur deshalb wirksam, weil er mit entsprechenden Akteuren und Institutionen verbunden ist, die den Urteilsspruch ausführen. Hier schließt sich dann, mit dem Blick auf das Amt des Richters als Institution, eine soziologische Untersuchung der Bedingungen an, die den Akteuren diese Macht verschaffen.<sup>217</sup> So ist bei Bourdieu die performative Kraft des Sprechens eine delegierte Macht, die auf den Sprecher übertragen wurde. »Der autorisierte Sprecher kann nur deshalb mit Worten auf andere Akteure und vermittels ihrer Arbeit auf die Dinge selber einwirken, weil in seinem Wort das symbolische Kapital konzentriert ist, das von der Gruppe akkumuliert wurde, die ihm Vollmacht gegeben hat und deren *Bevollmächtigter* er ist.«<sup>218</sup> Bourdieu grenzt damit seine soziologische Perspektive von Austin ab, dem er unterstellt, die performative Kraft rein sprachimmanent zu erklären und ihren Ursprung allein in den Worten selbst ausgemacht zu haben.<sup>219</sup> Dabei ist bemerkenswert, dass

215 Bourdieu/Wacquant 1996: 182.

216 Vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 182 f.

217 Vgl. Bourdieu 1990: 54 f.

218 Bourdieu 1990: 75.

219 Vgl. Bourdieu 1990: 73. Diese Kritik ist zu harsch und entspringt offen-

diese Kritik Bourdieus an Austin eher auf Derridas Position zutrifft, der mit dem Begriff der Iterabilität die Kraft der performativen Äußerung als strukturelles und konstitutives Merkmal des Zeichens selbst begriffen hat – eine Auffassung, der Butler bisher gefolgt ist. So ist es nicht verwunderlich, dass Butler Bourdieus Verständnis von Macht als der Sprache radikal äußerlich vehement zurückweist und dessen Sicht als zu deterministisch kritisiert.<sup>220</sup> Da Bourdieu die Logik der Iterierbarkeit nicht erfassen könne, entgehe seiner starren Sozialtheorie ein Modus der Möglichkeit sozialen Wandels.<sup>221</sup> Butler folgt somit Derrida dahingehend, die performative Kraft in der Struktur des Zeichens selbst zu verorten. Doch zum ersten Mal entwickelt sie auch eine Kritik an Derridas Iterabilitätskonzept, wenn diese auch verhaltener als ihre Zurückweisung von Bourdieus Sprachauffassung ausfällt. Derridas Verständnis des Bruchs »als notwendiges Strukturmerkmal jeder Äußerung«, so formuliert Butler nun, »lähmt [...] eine gesellschaftliche Analyse der wirkungsvollen Äußerung.«<sup>222</sup> Im Kontext ihrer Analyse verletzenden Sprechens muss sie anerkennen, und darin Bourdieus Kritik an der dekonstruktivistischen Position Derridas zustimmen, dass es nicht zutrifft, dass Sprechakte aufgrund ihrer iterativen Dynamik mit *jedem* Kontext brechen, sondern »daß Kontexte mit bestimmten Sprechakten in einer Weise zusammenhängen, die nur sehr schwer zu erschüttern sind.«<sup>223</sup> Eine solche Perspektive auf qualitative Differenzen der Resignifizierbarkeit führt Butler in *Hass spricht* erstmals ein.<sup>224</sup> Um diese erfassen

sichtlich einer vorurteilsbelasteten oder oberflächlichen Lektüre. Zum einen ist darauf zu antworten, dass Austin die performative Kraft nicht im sprachlichen Material, sondern im Bezug auf bestimmte soziale Konventionen verortet, die mit den Worten verknüpft sind (Kap. 4.1.1). Somit bewegt sich dessen Analyse durchaus auf der gesellschaftlichen Ebene. Zum anderen hat Austin selbst das Problem der Autorisation mitgedacht, auch wenn es in seinen sprachphilosophischen Betrachtungen keine zentrale Rolle einnimmt. Wie oben bereits erwähnt, verweist er, wenn auch stets nur knapp, deutlich auf ein Mislingen der performativen Äußerung aufgrund mangelnder Autorität. Es komme demnach sogar »häufig [vor], daß eine performative Äußerung nichtig ist, weil der Redner nicht in der Lage ist oder nicht den Status besitzt, den Akt zu vollziehen, den zu vollziehen er vorgibt. So hat es keinen Zweck zu sagen ›Ich befehle Ihnen...‹, wenn ich Ihnen gegenüber dazu nicht autorisiert bin; ich kann Ihnen gar nichts befehlen, meine Äußerung ist nichtig, der Akt nur präntendiert.« (Austin 1968: 149).

220 Vgl. Butler 1998: 201–222 und Butler 1999b: 122–126.

221 Vgl. Butler 1998: 208.

222 Butler 1998: 213.

223 Butler 1998: 228.

224 Zur Kritik an Butlers bisheriger Konzentration auf den strukturellen



zu können, will Butler die »Logik der Iterabilität als gesellschaftliche Logik«<sup>225</sup> verstehen und sucht eine strukturelle Perspektive auf Wiederholbarkeit mit einer soziologischen Dimension zu verbinden.

Butler begreift die Autorität, die in der performativen Wiederholung erzeugt wird, als »Performanz der Legitimität«<sup>226</sup>, einen Legitimität erzeugenden Effekt, und stellt die wichtige Frage, ob man beim Gebrauch einer performativen Äußerung sicher zwischen Betrug und wirklicher Autorität unterscheiden könne. »Die Frage ist, ob der uneigentliche Gebrauch performativer Äußerungen den Effekt der Autorität erzeugen kann, wo kein Rückgriff auf eine vorgängige Autorität möglich ist; oder ob fehlangelegene oder enteignete performative Äußerungen nicht sogar die herrschenden Formen von Autorität und deren Ausschlußmechanismen sichtbar machen können.«<sup>227</sup> Durch die Möglichkeit der performativen Äußerung, einen Autoritätseffekt zu erzeugen, können daher nach Butler Worte ohne vorgängige Autorisierung benutzt und diejenigen Begriffe angeeignet werden, von denen man verletzt wurde. Sie belegt ihre Argumentation mit der Beobachtung, dass Begriffe wie »schwarz« oder »schwul« sich zu affirmativen Selbstbezeichnungen wandeln konnten.<sup>228</sup> Auch vermag ein Sprechakt ohne vorgängige Autorisation im Moment seiner Äußerung selbst Autorität zu gewinnen, denn Butler weist auf den Unterschied zwischen zum-Sprechen-autorisiert-Werden und einem Sprechen-mit-Autorität hin und kritisiert somit eine zentrale Annahme von Bourdieus Sprechakttheorie.<sup>229</sup> Was dieser ihr zufolge gerade nicht erkennen kann, ist, »daß eine gewisse performative Kraft aus der Wiedergabe konventioneller Formeln in nicht-konventionellen Formen resultiert.«<sup>230</sup>

Nun wird die Verbindung zwischen Butlers Bourdieu-Kritik, ihrer Konzeption einer »Performanz der Legitimität« und ihrem Verweis auf Austins Unterscheidung der perlokutionären von der illokutionären Dimension des Sprechaktes deutlich. Der Schlüssel zum Verständnis der Kraft performativer Sprechakte liegt in der Unterscheidung zwischen der illokutionären und der perlokutionären Dimension des Sprechens, die Butler in *Hass spricht* erstmals betont. Nur vor dem Hintergrund der

Aufweis der *Möglichkeit* von Widerstand und an der Vernachlässigung konkreter Analysen vgl. McNay 2000 und Lovell 2003.

225 Butler 1998: 212. In diesem Kontext verweist sie an anderer Stelle auch auf den Vorteil des Ritualbegriffs, mit dem sich Derridas Perspektive auf Iterabilität um die soziale Dimension ergänzen ließe, vgl. Butler 2006: 287.

226 Butler 1998: 214.

227 Butler 1998: 223. Vgl. auch Butler 1999b: 123.

228 Vgl. Butler 1998: 223 f.

229 Vgl. Butler 1998: 226.

230 Butler 1998: 208.

Trennung zwischen Sprechakt und Wirkung lässt sich die »Performanz der Legitimität« erklären, und es ist daher verwunderlich, dass Butler diesen zuvor entwickelten Theoriebaustein im entsprechenden Kapitel gegen Ende von *Hass spricht* nicht noch einmal aufnimmt. Übersetzt in die von ihr neu in die Argumentation eingeführte analytische Trennung der perlokutionären und illokutionären Dimension eines Sprechaktes kann »Performanz der Legitimität« nur bedeuten, dass eine Äußerung eine perlokutionäre Wirkung haben kann, obwohl sie illokutionär nicht autorisiert war. Wenn Butler also darauf hinweist, dass der Sprechakt eine »nicht-konventionale Bedeutung annehmen kann«<sup>231</sup>, und darin auch die politische Dimension der Performativität begründet sieht, bezieht sie sich auf den perlokutionären Aspekt der Rede. Da das Gelingen eines Sprechaktes an seiner Wirkung gemessen wird, kann er beispielsweise als geglückt erachtet werden, auch wenn die Konvention, die sein Zustandekommen regelt, leer aufgerufen wurde, das heißt, wenn die Sprecherin nicht autorisiert war. Wird also durch die leere Berufung auf Konventionen eine Wirkung erzielt, wäre die perlokutionäre Dimension des Sprechens erfüllt, obwohl der Sprechakt nach illokutionären Bedingungen nicht zustande gekommen ist. Die Argumentation erscheint deshalb widersprüchlich, weil das Zustandekommen eines Sprechaktes sozusagen »mit zweierlei Maß« gemessen werden muss. Dies liegt daran, dass die Effekte und Wirkungen auf der perlokutionären Ebene nicht notwendig an die illokutionäre gekoppelt sind.

Im Konflikt zwischen einer strukturell-formalen und einer sozialen Theorie des Sprechens entwickelt Butler eine Theorie sozialer Iterabilität, die auf der Anerkennung struktureller Resignifizierbarkeit gründet: Begriffe können ohne vorgängige Autorisierung benutzt, aus dem herrschenden Diskurs herausgelöst und anders verwendet werden. Der Mechanismus, wie ein Sprechakt perlokutionäre Kraft entfalten kann, ohne illokutionär autorisiert zu sein, kann mit dem Konzept der »Performanz der Legitimität« beschrieben werden. Gleichzeitig kritisiert Butler die theoretische Sackgasse Derridas, wonach *jeder* Begriff notwendig mit seinem Kontext bricht. Damit öffnet sie das Feld für eine soziologisch orientierte Untersuchung, die auch nach der Autorität von Sprechern fragt, konventionale Bedeutungen zu verändern. Butler erkennt mit dieser theoretischen Wende implizit auch an, dass eine abstrakte, strukturell-formale Argumentation bei der Beschreibung des Gelingens resignifizierender Praktiken an ihre Grenzen stößt.

231 Butler 1998: 228.

## 4.10 Zwischenfazit

Judith Butler kann als Theoretikerin der Ambivalenz gelesen werden. Dies zeigt sich erstens in ihrer Praxis, die Konzepte der von ihr behandelten AutorInnen niemals unkritisch zu verwenden, sondern in ihrer Lektüre Probleme herauszuarbeiten, die oft durch ein Gegenlesen anderer AutorInnen konturiert werden. Beispielhaft sind ihre Ergänzung der Foucault'schen Perspektive auf Subjektivierung durch eine wiederum kulturtheoretisch gewendete Psychoanalyse (Kap. 4.6.3) oder die konfrontierende Lektüre von Bourdieu und Derrida, die zu einer Kritik beider Ansätze führt (Kap. 4.9). Diese Praxis der Theoriebildung zielt auf eine Öffnung der jeweiligen Positionen und vergrößert eher die Komplexität der diskutierten Konzepte, als dass sie zu einer geschlossenen Sozialtheorie führt. Dass Butler in diesem Zuge oft verschiedene Ansätze parallel behandelt, ohne die Diskussion abschließend wieder zusammenzuführen, erleichtert es ihren LeserInnen nicht gerade, aus den von Butler aufgegriffenen theoretischen Bausteinen eine kohärente Position zu synthetisieren. Wie sie selbst unterstreicht, strebt sie eine solche Kohärenz ihrer Arbeit auch gar nicht an.<sup>232</sup> Daher bieten Butlers Texte eine Reihe von offenen und teilweise unverbundenen Anschlussstellen für praxeologische Forschungsperspektiven, die im Folgenden noch einmal systematisch zusammengefasst werden sollen.

Zweitens, und hierin besteht Butlers wesentlicher Beitrag zur Praxistheorie, begreift sie Performativität (mit Derrida) als einen ambivalenten Prozess zwischen Stabilität und Instabilität, dem strukturell stets eine Möglichkeit zur Verschiebung eignet. Diesen Prozess erfasst Butler mit dem Wiederholungsbegriff, der damit im Unterschied zu den anderen in diesem Buch diskutierten Ansätzen explizit im Zentrum ihrer Theorie steht und der als sozialtheoretisches Konzept über Butlers Fokus auf das Geschlecht hinaus praxeologisch anschlussfähig ist. Mit dem Performativitätskonzept rekurriert sie auf eine sprachphilosophische Position, in der Sprechen und Handeln, Bedeutung und körperliche Aktivität als untrennbar miteinander verbunden gedacht werden. Aufgrund dieser fundamentalen Übereinstimmung mit dem Praxisbegriff sind Butlers sozialtheoretische Reflexionen für die Praxistheorie fruchtbar. Wenn Praxis bei Butler als zitierende Wiederholung verstanden wird, so verweist sie damit grundlegend auf die Zeitlichkeit und die kollektive Dimension der Praxis. Als Wiederholung ist jede Praxis von einer Berufung auf kulturell verfügbare Akte, also auf bereits bestehende Wiederholungen einer Praxis, abhängig. Daher prägt der Gebrauch eines Begriffs oder die Ausführung einer Handlung in der Vergangenheit jede aktuelle

232 Vgl. Butler 2006: 281.

wiederholende Verwendung, die wiederum die soziale Bestätigung der Handlung oder Bedeutung bewirkt. Praktiken tragen eine Geschichte in sich, die in jeder Wiederholung aktualisiert wird (Kap. 4.2). Butlers Perspektive auf die Wiederholung verklammert auf diese Weise nicht nur die gegenwärtige Praxis mit ihrer Vergangenheit, sondern temporalisiert auch die Gegenwart. In einer Verschiebung des Denkens vom Sein zum Prozess wird Substanz als Effekt beständiger Wiederholungen begriffen. Das Gegenwärtige hat demnach nur in seiner kontinuierlichen Aus- und Aufführung Bestand. In dieser Verschiebung vom »be-ing« zum »do-ing« liegt Butlers Anschlussfähigkeit für die Praxistheorie begründet, wie bereits Theodore Schatzki verdeutlicht hat. Neben der zeitlichen Dimension ist die Praxis kollektiv, insofern vergangene Praktiken einen kulturellen, öffentlich wahrnehmbaren Bestand bilden, der sozial geteilt wird, worin eine Voraussetzung dafür liegt, dass Praktiken in einer Wiederholung aufgegriffen werden können. Dieses Verständnis der Kollektivität einer sozial geteilten Praxis bildet eine Gemeinsamkeit von Butlers Ansatz und Bourdieus Praxeologie. In der *Zitierbarkeit* der Praxis liegt außerdem, wie Butler im Anschluss an Derridas Iterabilitätskonzept herausarbeitet (Kap. 4.5), auch die unhintergehbare Möglichkeit begründet, dass eine Praxis mit ihrem Kontext bricht und dabei im Gebrauch ihre Form und Bedeutung verändert. Mit jeder Wiederholung ist daher nicht nur die Aktualisierung, sondern auch die Verschiebung einer Praxis verbunden.

Dieses Verständnis von Wiederholung, das Butlers gesamter Arbeit zugrunde liegt, steht im Kontext ihrer Konzeption von Subjektivität, die Innerlichkeit als Effekt performativ wiederholter Akte begreift. Wenn Butler mit Nietzsche die Existenz eines »Täters hinter der Tat« in Frage stellt, so wird nicht das Subjekt zum Ausgangspunkt einer Handlung gesetzt, sondern vielmehr verdeutlicht, dass der »Ursprung« von Handlungsfähigkeit in einer Berufung auf bereits bestehende performative Akte gründet und sich daher in der Vergangenheit verliert. Butler verweist damit außerdem auf die kulturell beschränkten Möglichkeiten der Subjektkonstitution, die in der Zitation vorgängiger anschlussfähiger Praktiken liegen. Auch die Subjektkonstitution ist als temporaler Prozess zu verstehen, der von beständig wiederholten Akten abhängig und niemals vollständig abgeschlossen ist (Kap. 4.3).

Das Spezifikum von Butlers Ansatz besteht darin, dass sie die soziale Konstruktion von Identität an einer gewöhnlich als besonders fest, fundamental und natürlich wahrgenommenen Kategorie, dem Geschlecht, aufzeigt. Um die politische Zielsetzung herauszuarbeiten, die Butlers Theoriebildung motiviert, ist ihre Position innerhalb des Feminismus kontextualisiert worden, die entgegen anderer (z.B. differenzfeministischer) Modelle darum bemüht ist, die Kategorie »Frau« nicht unhinterfragt zum Subjekt der feministischen Bewegung zu setzen (Kap.

4.4). Vielmehr soll politisch die Offenheit dieser Kategorie sichergestellt werden, um Ausschlüsse zu vermeiden und die Versammlung heterogener Identitäten zu ermöglichen. Dabei geht es Butler um eine radikale Zurückweisung essentialistischer Denkmodelle sowie um den Nachweis politischer Handlungsmöglichkeiten, die um die Kategorie der »Subversion« kreisen. Eine bedeutsame Erkenntnis Butlers liegt darin, dass die Möglichkeit besteht, die Zitathaftigkeit des Sozialen selbst mittels Parodie und Travestie vor- und aufzuführen (Kap. 4.5). So kann gerade der Aufweis des Zitatcharakters eine politische Verschiebung im Verständnis von Geschlecht auslösen. Diese anti-essentialistische Kritik verweist darauf, dass der Anschein von Wesenhaftigkeit zusammenbrechen kann und das Scheitern von Kohärenz immer möglich ist. Vor dem Hintergrund dieses politisch motivierten Fokus auf die Subversion von Kohärenz ist auch Butlers Körperverständnis zu lesen. Dabei bezieht sie sich mit ihren Ansätzen zu dessen Konzeptualisierung auf gewöhnlich als widersprüchlich begriffene theoretische Positionen.

Körper sind für Butler nicht außerhalb von Sprechakten denkbar (im Doppelsinne von konzipierbar und gedanklich zugänglich), werden andererseits jedoch auch nicht auf linguistische Effekte reduziert. Zunächst vertritt Butler eine kulturtheoretische Perspektive, wonach bereits die Oberfläche des Körpers als kulturelle Markierung begriffen werden kann. Diesem Verständnis zufolge ist die Kohärenz des Körpers selbst der Effekt einer performativen Konstruktion, und der Körper besitzt »keinen ontologischen Status« über die wiederholten Akte seiner Konstitution hinaus (Kap. 4.6). Demnach gibt es keinen Zugang zum Körper jenseits von Sprache und Kultur. Dieses Körperverständnis entwickelt sie aus einer Kritik an Foucaults – in Butlers Lesart – ahistorischer Konzeption des Körpers als eines Mediums der Einschreibung. Ihre Position revidiert Butler zum Teil in *Körper von Gewicht* mit einem Konzept von Materialität, das Materialisierung als einen performativen Prozess begreift. Butler ersetzt auf diese Weise ihre als idealistisch kritisierte Perspektive auf den Körper durch dekonstruierte Begriffe von Körperlichkeit und Materialität. Anstatt den Körper als ahistorischen Ort oder als plastische Oberfläche vorzustellen, soll Materie als ein Materialisierungsprozess konzipiert werden, in dem sich Stabilität als Wirkung von Begrenzung und Festigkeit historisch durch sedimentierte Wiederholungen einstellt (Kap. 4.6.1). Wenn Materialisierung als Prozess begriffen wird, so ist auch die Kohärenz des Materiellen in der performativen Wiederholung von Praktiken durch Instabilität und Verschiebung bedroht, womit eine essentialistische Konzeption von Materialität vermieden wird, die für Butler aus politischen Gründen zurückzuweisen ist. Gleichzeitig, so ist Butler überzeugt, erlaubt es dieses dekonstruktiv gewendete Verständnis von Materialität, den Begriff weiter zu gebrauchen und dabei die fundamentale chiasmatische Verschrän-

kung von Sprache und Materialität einzubeziehen. Damit betont Butler, dass Körper nicht (allein) sprachlich erschaffen werden. Parallel zur performativen Materialisierung des Körpers wird dieser auch als organische Grundlage des Sprechaktes verstanden und Sprechen selbst als eine wesentlich körperliche Handlung begriffen. Mit Shoshana Felman arbeitet Butler daher die Körperlichkeit der Wiederholung heraus, die als Kritik an Derridas Konzeption von Performativität entwickelt wird. Felmans Verweis auf die Körperlichkeit des Sprechaktes berücksichtigt die unbewussten Aspekte des Sprechens und lässt damit, so Butler, die Trennung zwischen Materie und Sprache zusammenbrechen.

Butlers ambivalente Theoriebewegung besteht also darin, zunächst den Körper als performative Konstruktion zu begreifen und darauf zu beharren, dass kein Zugang zu einem vorkulturellen Körper möglich ist, den Körper jedoch gleichzeitig nicht auf linguistische Effekte zu reduzieren, sondern die chiasmatische Verschränkung von Sprache und Materialität sowie die wesentliche Körperlichkeit des Sprechaktes herauszustellen, die Butler mit der unbewussten Dimension des Sprechens identifiziert. Aufgrund dieser Unbewusstheit und Körperlichkeit lassen sich Butler zufolge Sprechen und Handeln nicht allein linguistisch erfassen. Sie nähert sich davon ausgehend einer theoretischen Konzeption der nichtbewussten, vorprädikativen Verhaftung des Körpers mit seiner Unterwerfung sowohl über die Psychoanalyse als auch über Bourdieus Habituskonzept.

Butler widmet der zentralen analytischen Kategorie von Bourdieus Theorie der Praxis nur einige knappe Bemerkungen, die zudem teilweise im Kontext einer Diskussion Althussers stehen. Dabei hebt sie hervor, dass mit dem Habituskonzept die nichtbewusste Körperlichkeit erfasst werden kann, die Bourdieu als vorprädikativen Glauben oder als praktischen Sinn bezeichnet. Auch wenn Butler diese theoretische Linie nicht weiter verfolgt, wird aus ihrer Diskussion Bourdieus ersichtlich, dass die Körperlichkeit der performativen Wiederholung in Begriffen inkorporierter Fähigkeiten verstanden werden kann (Kap. 4.6.2). Der Rekurs auf Bourdieus Theorie der Praxis verläuft parallel zu der wesentlich dominanteren Auseinandersetzung, die Butler mit der Psychoanalyse führt. Ziel dieser Theoriearbeit ist eine Kritik an Foucaults Konzeption von Subjektivierung, in der Butler zufolge psychischer Widerstand gegen Subjektivierung nicht gedacht werden kann. Gleichzeitig wendet sich Butler gegen essentialistische Tendenzen der Psychoanalyse und schlägt eine Neukonzeption psychoanalytischer Kategorien vor. Dafür reformuliert sie im Anschluss an Lacan das Konzept der melancholischen Identitätsbildung, das auf Freud zurückgeht, als ein kulturelles Modell, in dem die Psyche als fundamental sozial konstituiert verstanden wird (Kap. 4.6.3). Mit der kulturell gewendeten Psychoanalyse kann Butler erfassen, wie Körper von Normen durchlaufen und kons-

tituiert werden, im Subjektivierungsprozess diese Normen jedoch auch abweisen können, da aufgrund des »psychischen Rests« die Unterwerfung niemals vollständig abgeschlossen ist. Im kulturellen Modell der Melancholie muss die Kategorie des »psychischen Rests«, der sich der Subjektivation als widerständig erweist, dabei als fundamental sozial und historisch kontingent begriffen werden. Diese spezifische Konzeption des »leidenschaftlichen Verhaftetseins« ermöglicht es Butler, nicht nur die emotionale Bindung an Identitätskategorien, sondern auch das Scheitern der Subjektivierung und die Verschiebung von Normen theoretisch zu begründen und dabei auch die affektive Dimension des Sozialen einzubeziehen. Sowohl mit Bourdieus Verweis auf nichtbewussten Glauben als auch mit dem kulturellen Modell melancholischen Verhaftetseins will Butler zeigen, warum Möglichkeiten zur Veränderung dem Subjekt verborgen bleiben können und warum es an der Unterwerfung unbewusst und körperlich festhält.

Allgemein gewinnbringend von Butlers Diskussion des Körpers ist sicher ihr Hinweis, dass bereits ein bestimmtes Verständnis von Materialität selbst mit politischen Konsequenzen behaftet ist, sowie ihre Kritik an einer ahistorischen Konzeption des Körpers, der eine naive Materialitätsvorstellung zugrunde liegt. Gegen eine solche essentialistische Definition will sie auf die kulturelle Plastizität und historische Formbarkeit des Körpers in diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken verweisen. Gespalten scheint Butler in der Frage, ob bereits die ontologische Existenz eines Körpers, der Gewohnheiten annehmen kann, theoretisch zurückgewiesen werden muss. Sie grenzt sich allerdings deutlich von einer idealistischen Position ab. Butlers Alternativvorschlag eines dekonstruierten Körperverständnisses als performativer Materialisierung erscheint hier jedoch noch nicht überzeugend genug ausgearbeitet. Aus praxeologischer Perspektive ist sowohl Butlers Einsicht zuzustimmen, dass es keinen Zugang zum Körper jenseits von Sprache und Kultur geben kann, als auch ihr Verweis auf die nicht-bewussten Aspekte des Handelns zu unterstützen, die sie vor allem in ihrer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse behandelt. In ihrer vergleichsweise marginalen Diskussion Bourdieus scheint Butler dabei auch die Möglichkeit zu sehen, die Nicht-Bewusstheit des Handelns in Begriffen inkorporierter Fähigkeiten zu verstehen und damit den Körper als Ort, der Gewohnheiten annehmen kann, aufzufassen. Als problematisch erweist sich jedoch vor allem, dass Butler den Materialitätsbegriff selbst universalisiert. Wenn sie von *der* Materialität der Sprache, des Sprechaktes oder des Körpers ausgeht, so identifiziert sie damit unterschiedliche Formen von Materialität, deren Übereinstimmung mindestens fraglich ist. Anstatt zu unterstellen, dass diese heterogenen sozialen Entitäten *dieselbe* materielle Qualität aufweisen, müsste sie vielmehr konkrete Praktiken der Materialisierung verfolgen, in denen diese Qualitäten allererst her-



gestellt werden, was sie jedoch unterlässt. Stattdessen versucht Butler, mit dem dekonstruierten Begriff von Materialität eine generalisierende Argumentation aufrecht zu erhalten, die einem anti-essentialistischen Denken letztlich widerspricht. Eine praxistheoretische Herangehensweise hätte dagegen die (sprachlichen und nichtsprachlichen) Mechanismen von Materialisierung herauszuarbeiten und unterschiedliche materielle Qualitäten zu differenzieren, woran sich die Frage anschließt, welche Aspekte der Butler'schen Körperkonzeption für das jeweilige Forschungsinteresse aufgegriffen werden können. Ein praxeologischer Anschluss kann hier nur selektiv erfolgen.

Ein anderer Komplex, der in Bezug auf das Verhältnis von Butlers Ansatz zur Praxistheorie bedeutsam ist, ist Butlers Verwendung des Normkonzepts. Sie weist die im soziologischen Paradigma des *homo sociologicus* vertretene Konzeption von Normen als externen Entitäten, die Verhalten äußerlich determinieren, zurück und begreift Normen mit Foucault dagegen als praxisimmanent. Sie vertritt daher ein Verständnis, das für praxeologische Positionen anschlussfähig ist. Gleichzeitig kann es jedoch als problematisch angesehen werden, dass Butler sich oftmals homogenisierend auf *die* Norm bezieht und diese damit wiederum als außerordentlich kohärente Einheit zu begreifen und zu verdinglichen scheint. Dies liegt jedoch, wie herausgearbeitet worden ist, im analytischen Fokus von Butlers Arbeiten auf das Geschlecht begründet. Butler entwickelt ihre Theorie in Bezug auf einen spezifischen Ausschnitt aus dem Sozialen, in dem der Kohärenzanspruch an die Identität besonders hoch, der Dualismus alternativlos sowie die sozialen und emotionalen Konsequenzen einer Abweichung besonders schmerzhaft sind (Kap. 4.7). Während im Bezug auf das Geschlecht daher die dominante Verwendung des Normbegriffs gerechtfertigt erscheint, bildet dieser nicht notwendig das Zentrum einer praxeologischen Position.

Eine weitere Anschlussstelle für praxistheoretische Perspektiven liegt in einer kritischen Reformulierung des Performativitätsbegriffs, die Butler in *Hass spricht* entwickelt hat und die seitdem ihre Arbeiten prägt. Mit Austin verweist Butler nun auf die theoretisch bedeutsame Trennung zwischen der illokutionären und der perlokutionären Dimension eines Sprechaktes (Kap. 4.1.1 und 4.8). Sie merkt an, dass die perlokutionären Effekte von Sprechakten nicht *notwendig* und mechanisch mit ihrer illokutionären Dimension zusammenfallen. Anstatt die Wirkung eines Sprechaktes *direkt* mit seiner Äußerung zu identifizieren, muss vielmehr in Betracht gezogen werden, dass zwischen einer Äußerung und ihren perlokutionären Effekten ein Kontingenzverhältnis bestehen kann. Diese Erkenntnis führt zum Konzept der »Permanenz der Legitimität«, das Butler ebenfalls in *Hass spricht* aus einer komplementären Lektüre Bourdieus und Derridas entwickelt (Kap. 4.9). Butler kritisiert Bourdieus Position, wonach die Kraft eines Sprechaktes aus-



schließlich auf die Autorität der Person zurückzuführen ist, die diesen äußert. Bourdieu zufolge muss eine Sprecherin vorgängig zur Äußerung berechtigt sein, bevor sie diese tätigen kann. Butler verweist dagegen, vor dem Hintergrund ihres Verständnisses von Performativität als Wiederholung sowie im Anschluss an Derrida, darauf, dass die Äußerung ihre performative Kraft aus der bestehenden Konvention bezieht, auf die sie sich beruft. Daher kann eine Äußerung in perlokutionärer Dimension eine Wirkung haben, obwohl sie illokutionär nicht autorisiert gewesen ist, indem sich eine Person ohne vorgängige Berechtigung auf eine Konvention beruft. Auf diese Weise kann Legitimität selbst performativ erzeugt werden. Die Argumentation Butlers steht im Kontext der Frage nach dem Subjekt der Wiederholung. Während für Bourdieu die Macht des Sprechaktes, Wirklichkeit zu setzen, auf die soziale Position des Sprechers zurückzuführen ist, betont Butler, dass eine Wiederholung auch ohne vorgängige Berechtigung gelingen kann und somit nicht (notwendig) an die Autorität eines Sprechers gebunden ist. Im Gegenzug formuliert Butler einen Einwand gegenüber dem Iterabilitätskonzept, womit sie Bourdieus Derrida-Kritik folgt. Sie erkennt nun qualitative Differenzen der Resignifizierbarkeit an und betont, dass Sprechakte nicht mit *jedem* Kontext in derselben Weise brechen können, sondern mit einigen besonders fest verbunden sind (Kap. 4.9). Die Problematik, *wer* zur Resignifikation berechtigt ist, *wer* mit Autorität sprechen kann, wird somit durch den Verweis auf die »Performanz der Legitimität« als ambivalentes Verhältnis zwischen bestehender Konvention und aktualisierender Zitation beschrieben. Dabei bietet das Konzept der »Performanz der Legitimität« ein Analyseinstrument, mit dem sich konkrete Praktiken der Herstellung von Legitimität verfolgen lassen.

In ihrer Arbeit sucht Butler parallel unterschiedliche theoretische Zugänge, um die Ambivalenz von Stabilität und Instabilität des Sozialen zu erfassen. Zum einen greift sie auf das Konzept performativer Wiederholung zurück, das sie im Rekurs auf Derridas Iterabilitätsbegriff entwickelt, und vertritt dabei ein paradoxes Wiederholungsverständnis, das sich fundamental für die mögliche Verschiebung einer Praxis öffnet. Zum anderen schließt sie an das psychoanalytische Verständnis von Subjektivierung als leidenschaftliches Verhaftetsein an, in dem sowohl die affektive Bindung an eine Unterwerfung als auch deren Destabilisierung durch einen psychischen Rest als zwei Aspekte desselben Prozesses verstanden werden. So zielen ihre Reflexionen aus unterschiedlichen Perspektiven stets darauf, Stabilität/Instabilität des Sozialen als Doppelfigur zu begreifen, weshalb sie für das Interesse dieser Studie so fruchtbar erscheinen. In Butlers Theoriebildung geht es allerdings letztlich um den *Aufweis der prinzipiellen Möglichkeit* von Subversion, um die grundsätzliche Betonung der Selbsttransformation des Sozialen. Daher fokussiert sie in ihren Arbeiten, die politisch auf die Eröffnung

## ZWISCHENFAZIT

von Handlungsspielräumen zielen, die Instabilität der Praxis, die jegliche Fixierung von Kohärenz, Bedeutung, Norm oder subjektivierender Unterwerfung fundamental bedroht.



## 5. Bruno Latour: Die Stabilisierung des Sozialen in heterogenen Netzwerken

Die Akteur-Netzwerk-Theorie, deren Protagonist Bruno Latour ist, zeichnet sich durch ihre Ausweitung des Begriffs des Sozialen und ihre Fokussierung heterogener Mensch-Artefakt-Konstellationen aus. Ihr Vokabular zur (Neu-)Beschreibung sozialer Phänomene bietet gegenwärtig wichtige Impulse für die Sozialtheorie. Indem sie die materielle Dimension des Sozialen ins Zentrum der Betrachtung rückt, ergänzt sie die bisher in diesem Buch diskutierten Ansätze in spezifischer Weise. Doch ist Latour nicht einfach nur ein Soziologe, der die Widerständigkeit materieller Artefakte berücksichtigt, auch wenn dies einen wichtigen Aspekt seiner Forschung darstellt. Er tritt vielmehr mit dem umfassenden Anspruch der Etablierung einer neuen sozialen Ontologie auf und ist dabei insbesondere durch seine provokante Ausweitung des Handlungsbegriffs auf nicht-menschliche Entitäten bekannt geworden. Wie im Folgenden genauer herauszuarbeiten sein wird, greifen dabei in seinem Ansatz konstruktivistische Elemente mit der Materialitätsdimension ineinander.

Der theoretische Entwurf Bruno Latours hat wie kein zweiter jüngerer Ansatz Kontroversen ausgelöst, Debatten befeuert und dabei eine große internationale Aufmerksamkeit erlangt.<sup>1</sup> Die soziologische Rezeption Latours in Deutschland verläuft leicht zeitverzögert, aber nicht weniger temperamentvoll.<sup>2</sup> Auffällig sind die teilweise heftigen Abwehrreaktionen gegen die offensichtlich verstörende These vom Handeln nicht-menschlicher Aktanten. In der deutschsprachigen Rezeption finden sich dabei Stimmen, welche die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) mit unterschiedlichen Begründungen ablehnen und dabei im Kern meist grundsätzlich gegen die Einbeziehung des Handlungspotentials von Artefakten gerichtet sind.<sup>3</sup> Da diese fundamental ablehnende Kritik nicht

1 An zentralen Beiträgen zur internationalen, vor allem wissenschaftstheoretisch und -soziologisch fundierten Debatte um Latour und die Akteur-Netzwerk-Theorie vgl. Schaffer 1991, Collins/Yearley 1992, Lynch 1996, Collins/Kusch 1998, Bloor 1999 und Vandenberghe 2002 sowie die Aufsätze in Law/Hassard 1999. Zur Verortung in der neueren französischsprachigen Soziologie vgl. Vandenberghe 2006.

2 Vgl. zu Brennpunkten der soziologischen Debatte insbesondere die Beiträge in Voss/Peuker 2006 und Kneer/Schroer/Schüttpelz 2008 sowie Degele 2002, Nassehi 2008 und Reckwitz 2008e. Zur soziologischen Kontextualisierung Latours vgl. Schroer 2008.

3 Eine besonders vehemente Kritik hat Gesa Lindemann formuliert. Vgl.

in der Lage ist, die von Latours Heuristik ausgehenden Möglichkeiten zur Transformation des soziologischen Blicks anzuerkennen, erscheint eine Auseinandersetzung mit diesen Positionen im Rahmen dieser Studie nicht produktiv. Hier soll es vielmehr darum gehen, die Herausforderungen der Akteur-Netzwerk-Theorie für die soziologische Theorie anzunehmen und sich auf die von ihr initiierte »Logik der Öffnung«<sup>4</sup> einzulassen, um ihr heuristisches Potential für die Soziologie zu entwickeln. Eine wichtige Frage betrifft dabei die praxeologische Anschlussfähigkeit der Akteur-Netzwerk-Theorie. In den seltenen Fällen, in denen Latour mit der Praxistheorie kontextualisiert wird, gelangen die Autoren zu divergierenden Einschätzungen. Theodore Schatzki hat praxeologische Ansätze explizit von der ANT abgegrenzt und als Begründung auf deren symmetrische Behandlung von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen verwiesen. Praxistheorien seien im Unterschied zu post-humanistischen Haltungen wie der ANT fundamental durch ihren Fokus auf Menschen gekennzeichnet. Dabei führt Schatzki insbesondere die Körperlichkeit des praktischen Verstehens als Differenzkriterium an.<sup>5</sup> Allerdings hat er auch angemerkt, dass einige praxistheoretische Ansätze dem post-humanistischen Verweis, dass nicht-menschliche Entitäten in irgendeiner Form als praxisrelevant zu berücksichtigen sind, durchaus zustimmen würden.<sup>6</sup> Andrew Pickering, dessen Position Schatzki ebenfalls als post-humanistisch zurückweist, bezieht in seine eigene, spezifische Version von Praxistheorie den Aspekt der Materialität ein, versteht seinen Ansatz jedoch als konstruktive Kritik der ANT.<sup>7</sup> Andreas Reckwitz hat dagegen Latours Position explizit als einen Beitrag zur Theorie sozialer Praktiken begriffen, in dem die Materialität und Medialität des Sozialen berücksichtigt und der spezifische Status von Artefakten reflektiert wird.<sup>8</sup> Als Gemeinsamkeit von Pierre Bourdieus

Lindemann 2008a, Lindemann 2008b sowie Lindemann 2009 und als Antwort die Respondenzen in derselben Ausgabe der Zeitschrift für Kulturwissenschaften.

4 Stäheli 2009: 140.

5 Vgl. Schatzki 2001: 11. Zur Frage nach der Konzeption von Körperlichkeit in der ANT vgl. auch Hirschauer 2004: 74 f.

6 Vgl. ebd. sowie Schatzki 2010.

7 Vgl. Pickering 1995 sowie Pickering/Guzik 2008.

8 Vgl. Reckwitz 2003: 283 f. und 291 f. sowie Reckwitz 2004b: 40. Auch Frank Hillebrandt (2009b: 371) und Robert Schmidt (2012: 11, 25) verstehen Latours Ansatz bzw. die ANT als Praxistheorie. Allerdings hat Andreas Reckwitz es an anderer Stelle als offene Frage bezeichnet, ob Latour nicht letztlich »den kulturwissenschaftlichen Rahmen zugunsten einer vollständig post-humanistischen Theorieoption verläßt« (Reckwitz 2006b: 714 Fn.) und damit auf das Spannungsverhältnis in der Einschätzung von Latours Position verwiesen.

Theorie der Praxis und der ANT ist zudem ihr fundamentales Denken in Relationen bezeichnet worden.<sup>9</sup> Aus den divergierenden Einschätzungen bezüglich der praxeologischen Relevanz von Latours Akteur-Netzwerk-Theorie dürfte zum einen deutlich geworden sein, dass sie am Rand der Debatte um Praxistheorie zu verorten ist, dass sie dabei aber gleichzeitig wichtige Impulse für die Reflexion der materiellen Dimension des Sozialen liefern kann.<sup>10</sup> Als Aufgabe für die folgende Diskussion ist daher festzuhalten, anstatt einer abschließenden Bestimmung, ob Latour Praxistheoretiker ist oder nicht, das praxeologische Potential der Akteur-Netzwerk-Theorie zu verdeutlichen. Dafür ist sowohl ihre Materialitätsperspektive herauszuarbeiten als auch zu klären, ob sie ein Vokabular zur Analyse von Subjektivierungsprozessen umfasst und inwiefern implizites Wissen oder inkorporierte Kompetenzen einbezogen werden können.

Im Folgenden wird zunächst ausgehend von den frühen wissenschaftsethnographischen Arbeiten Latours das verallgemeinerte Symmetrieprinzip erläutert, das die Grundlage der Akteur-Netzwerk-Theorie bildet und im Zentrum ihrer Rezeption in der Wissenschaftstheorie steht. Dieses lässt sich mit Latours gesellschaftstheoretischer Studie *Wir sind nie modern gewesen* kontextualisieren und wird von Latour in seiner weiteren Arbeit, die in dem jüngsten Theorieband *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* kulminiert, zu einer umfassenden Sozialtheorie entwickelt. In den folgenden Abschnitten werden die Grundzüge von Latours sozialtheoretischer Position unter Bezugnahme auf die Systematik dieses Bandes herausgearbeitet. Das Zentrum der Diskussion bildet hier die Frage nach dem Handlungskonzept der ANT sowie nach der Auflösung der Subjekt-Objekt-Dichotomie. Dabei werden auch eine Reihe anderer theoretischer Beiträge Latours einbezogen sowie ausführlich seine empirischen Studien zu Artefakten und Akteur-Netzwerken behandelt und unterschiedliche Dingbezüge Latours differenziert. Ein weiterer Schwerpunkt behandelt die Frage, inwiefern Latour die Körperlichkeit des Sozialen in seinen Arbeiten adressiert, sowie die damit zusammenhängende Problematik, auf welche Weise Subjektivierung thematisiert wird. Um die Spezifika der ANT-Perspektive zu verdeutlichen, sollen nun eingangs die laborkonstruktivistischen Studien, in denen sie ihren Ausgang nahm, charakterisiert werden.

<sup>9</sup> Vgl. Schinkel 2007.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch Hörning 2001: 11 und 210, Wieser 2004, Wieser 2006 sowie Passoth 2011.

## 5.1 Laborkonstruktivismus

Der sozialtheoretische Anspruch Bruno Latours entwickelt sich aus dem Forschungsfeld des naturwissenschaftlichen Labors, dem er sich mittels teilnehmender Beobachtung genähert hat. Latour gehört damit zu den Begründern der Laborstudien bzw. des Laborkonstruktivismus, die mit ihrer empirischen Perspektive auf die Produktion wissenschaftlichen Wissens die Wissenschaftssoziologie radikal verändert haben.<sup>11</sup> Obwohl das Labor einen begrenzten Gegenstand zu bilden scheint und die Ergebnisse seiner Analyse in den klar definierten Teilbereich der Wissenschaftssoziologie zu fallen scheinen, haben die Laborstudien auch weitreichende sozialtheoretische Konsequenzen nach sich gezogen. Schließlich heißt es einige Jahre später bei Latour, der seinen Ansatz zu einer umfassenden Akteur-Netzwerk-Theorie weiterentwickelt hat, schon ganz unbescheiden: »Give Me a Laboratory and I Will Raise the World«<sup>12</sup>.

Die Studie *Laboratory Life* (1979), die er gemeinsam mit Steve Woolgar verfasst hat, basiert auf einem zweijährigen Feldaufenthalt Latours in einem biochemischen Labor, das sich der Forschung aus dem Bereich der Neuroendokrinologie widmet. Das Labor wird in diesem ethnographischen Bericht als eine Institution beschrieben, die letztlich dem Ziel dient, wissenschaftliche Paper zu produzieren, mit denen die ForscherInnen ihre KollegInnen von der faktischen Geltung ihrer Forschungen überzeugen wollen.<sup>13</sup> Es erscheint dabei als eine Art Fabrik, in die Ströme von Labortieren, Chemikalien und Energie sowie wissenschaftliche Literatur hineinfließen und die selbst wissenschaftliche Texte produziert. Die technischen Apparate werden als »inscription devices«<sup>14</sup> verstanden, die an der Produktion wissenschaftlicher Fakten teilhaben. Eine Trennung in technische und soziale Entitäten wollen die Autoren ihrer Studie dabei ausdrücklich nicht zugrunde legen. Sie verweisen vielmehr darauf, dass diese Differenz selbst Ergebnis und Effekt eines Aushandlungsprozesses ist.<sup>15</sup> Neben anderen analytischen Kategorien steht der Begriff der »Konstruktion« im Zentrum der theoretischen Position.<sup>16</sup>

11 Vgl. Hasse/Krücken 1994, Knorr Cetina 2002 und Schmidgen 2008b.

12 Latour 1983.

13 Latour/Woolgar 1986: 88

14 Vgl. Latour/Woolgar 1986: 51.

15 Vgl. Latour/Woolgar 1986: 89, Fn. 12

16 Latour und Woolgar gebrauchen außerdem die Begriffe »agonistic«, »materialisation« bzw. »reification«, »credibility«, »circumstances« und »noise« und erläutern deren methodologische Bedeutung im Rahmen ihrer Ethnographie. Vgl. Latour/Woolgar 1986: 236–243.

In diesem Zusammenhang nehmen Latour und Woolgar – und die Laborstudien allgemein – eine Praxisperspektive ein, welche die praktische Hervorbringung wissenschaftlichen Wissens fokussiert: »knowledge is worked out, accomplished, and implemented through practical activities that transform material entities and potentially also features of the social world«<sup>17</sup>. Das Labor wird in erster Linie als »Schreibbetrieb«<sup>18</sup> verstanden, in dem wissenschaftliche Fakten produziert werden. Anders als in seinen späteren Studien, beleuchtet Latour hierbei stark die Aushandlungsprozesse, die der Produktion wissenschaftlicher Fakten zugrunde liegen und berücksichtigt damit auch die rhetorische Dimension. Die Materialität der technischen Geräte im Labor wird zwar in ihrer Mitwirkung an der Konstruktion dieser Fakten berücksichtigt, die Perspektive auf Artefakte ist jedoch noch nicht so ausgeprägt, wie sie es im Verlauf von Latours weiterer Arbeit werden wird. Zum einen werden die wissenschaftlichen Apparaturen als »inscription devices« ausschließlich auf ihre Fähigkeit zur Produktion von Diagrammen und Kurven hin untersucht, welche die Grundlage für Diskussionen bilden, an deren Ende die Produktion eines wissenschaftlichen Textes steht.<sup>19</sup> Zum anderen wird, da es sich um wissenschaftliche Instrumente handelt, die Konfiguration der »inscription devices« als Materialisierung der Ergebnisse von wissenschaftlichen Kontroversen aufgefasst.<sup>20</sup> Mit dem Begriff der »sozialen Konstruktion« bezeichnen Latour und Woolgar also eine Vielfalt unterschiedlicher ineinander greifender Stadien und Dimensionen der Produktion wissenschaftlichen Wissens, die im Endprodukt der Arbeit unsichtbar werden.<sup>21</sup> Ein Ergebnis der Studie von Latour und Woolgar ist daher, dass es zum Charakteristikum wissenschaftlicher Forschung gehört, dass die Prozesse, die zu seiner Hervorbringung geführt haben, aus dem Produkt getilgt werden.<sup>22</sup>

Interessant ist dabei das Detail, dass im Untertitel der Neuauflage von *Laboratory Life* (1986) das Adjektiv »social« vor »construction« wegfällt. In einem Nachwort begründen die Autoren diesen Schritt da-

17 Knorr Cetina 1994: 150.

18 Schmidgen 2008b: 457.

19 Vgl. Latour/Woolgar 1986: 51.

20 Vgl. Latour/Woolgar 1986: 242.

21 Vgl. Latour/Woolgar 1986: 236f. und 240. Zum Konstruktivismus-Begriff der Laborstudien vgl. Knorr Cetina 1994: 147–149. Allgemein zu Latours Position gegenüber dem Konstruktivismus vgl. Latour 2003, Stäheli 2009: 140f. und Gertenbach 2012. Vgl. zum sozialen Konstruktivismus auch Knorr Cetina 1989 sowie Hacking 1999.

22 Zu dem Effekt, dass sich in einer (mit Thomas Kuhn gesprochen) normalwissenschaftlichen Phase das Verständnis der Wissenschaft für den Konstruktionscharakter der von ihr betrachteten Gegenstände ändert vgl. auch den pointierten und amüsanten Essay Latour 1996e.



mit, dass der Begriff »sozial«, wenn er – wie in der Studie vorgeschlagen – auch auf technische Apparaturen, eben die »inscription devices«, angewendet wird, seine analytische Schärfe verliert: »[H]ow useful is it once we accept that *all* interactions are social? What does the term »social« convey when it refers equally to a pen's inscription on graph paper, to the construction of a text and to the gradual elaboration of an amino-acid chain? Not a lot.«<sup>23</sup> Der Begriff wird daher bewusst fallen gelassen – eine theoretische Bewegung, die im weiteren Verlauf von Latours Arbeit ein zentrales Charakteristikum sowie einen Brennpunkt seiner Positionsdebatte bilden wird.

Es mag zunächst vielleicht verwundern, dass Bruno Latour aus der scheinbar eng begrenzten Frage, wie (Natur-)Wissenschaftler Fakten produzieren, die Akteur-Netzwerk-Theorie mit einem umfassenden sozialtheoretischen Anspruch entwickelt. Vor dem Hintergrund, dass Wissenschaft und Technik jedoch als Schnittstellen aufgefasst werden können, an denen sich die zwei (vermeintlich klar begrenzten) Bereiche Natur und Gesellschaft begegnen,<sup>24</sup> erscheint dieser Zusammenhang jedoch weniger überraschend. In der Monographie *Science in Action* weitet Latour die in *Laboratory Life* gewonnenen Erkenntnisse zu einer umfassenden methodologischen Reflexion der ethnographischen Erforschung von Wissenschaft und Technik aus.<sup>25</sup>

## 5.2 Das verallgemeinerte Symmetrieprinzip

Im weiteren Verlauf seiner Arbeit entwickelt Latour, gemeinsam mit Michel Callon, den Akteur-Netzwerk-Ansatz weiter, indem er ein Prinzip aus der jüngeren wissenssoziologischen Forschung radikalisiert. Diese Bewegung ist gegen die Ausrichtung der traditionellen Wissenssoziologie gerichtet, die damit begann, wissenschaftlichen Irrtum auf soziale Faktoren zurückzuführen. Ausgehend von der Auffassung, dass die Realität der Welt angemessen wissenschaftlich repräsentiert werden kann, dass also eine wahrheitsgemäße Abbildung (verstanden als Korrespondenz zwischen einer wissenschaftlichen Aussage und einer natürlichen Tatsache) möglich ist, hatte sie es sich zur Aufgabe gemacht, Irrtum und Ideologie als soziale Verzerrungen wissenschaftlicher Objektivität

23 Latour/Woolgar 1986: 281. So formuliert Latour später in *Wir sind nie modern gewesen*: »Ja, die wissenschaftlichen Fakten sind konstruiert, aber sie lassen sich nicht auf das Soziale reduzieren, weil dieses mit Objekten bevölkert ist, die mobilisiert worden sind, um es zu konstruieren.« (Latour 2008: 13 f.).

24 Vgl. Nowotny 1990: 225 sowie Passoth 2006.

25 Vgl. Latour 1987: insbes. S. 258 f.

zu entlarven. Dabei sah sie weder die Produktion wissenschaftlicher Wahrheit noch den Begriff wissenschaftlicher Rationalität selbst als erklärungsbedürftig an.<sup>26</sup>

Gegen diese ungleichgewichtige Form der Analyse führte David Bloor das Symmetrieprinzip in die Wissenssoziologie ein.<sup>27</sup> Das Strong Programme der sogenannten Edinburgh School verändert die Wissenssoziologie dahingehend, dass es die analytische Gleichbehandlung von Wahrheit und Irrtum einfordert. Dieselben Analysemethoden sollen daher ungeachtet der Frage nach der wahren Abbildung der Realität symmetrisch in der Erklärung des Zustandekommens wissenschaftlichen Wissens angewendet werden. Dabei soll die Wissenssoziologie des Strong Programme unparteiisch gegenüber Wahrheit oder Irrtum die kausalen Bedingungen herausarbeiten, unter denen Wissens Elemente erscheinen können; ihre Erklärungen müssen in beiden Fällen anwendbar sein. Zudem fordert sie die Selbstreflexivität ihrer eigenen Disziplin ein, indem die Gültigkeit ihrer Erklärungsprinzipien auch für die Soziologie vorausgesetzt wird.<sup>28</sup>

Die Akteur-Netzwerk-Theorie greift diese Bewegung auf und radikalisiert sie zu einer analytischen Haltung, die Michel Callon als »verallgemeinertes Symmetrieprinzip« bezeichnet hat.<sup>29</sup> Er wirft dem Symmetrieprinzip des Strong Programme selbst eine Asymmetrie bezüglich der Berücksichtigung von natürlichen und gesellschaftlichen Tatsachen vor, die er zu überwinden sucht.<sup>30</sup> An die Stelle dieser Differenz setzt er die symmetrische Behandlung von nicht-menschlichen und menschlichen Entitäten in der soziologischen Analyse, die jedoch nicht darauf hinausläuft – hierin liegt ein häufiges Missverständnis –, diese in jeder Hinsicht als gleichwertig zu betrachten, wie im weiteren Verlauf der Diskussion noch herausgearbeitet wird. Asymmetrien und Ungleichheiten werden nicht geleugnet, sie werden lediglich nicht als der wissenschaftlichen Beschreibung vorgängig gesetzt. Eine gesellschaftstheoretische Begründung für diese analytische Praxis hat Bruno Latour in dem Buch *Wir sind nie modern gewesen* (1991) formuliert, in dem er eine Kritik an der modernen Konzeption des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft entwickelt.

26 So hatte beispielsweise noch Karl Mannheim in seiner Wissenssoziologie naturwissenschaftliches und mathematisches Wissen ausdrücklich von der »Seinsverbundenheit« ausgenommen. Vgl. Mannheim 1964: 570.

27 Vgl. Bloor 1976.

28 Vgl. Bloor 1976: 4 f. sowie Mulkay 1979 und Zammito 2004. Zur Kritik des Strong Programme siehe Bijkers 1993 und Latour 1992a: 278–284.

29 Vgl. Callon 2006 und Latour 2008: 125–129.

30 Zur Kritik des verallgemeinerten Symmetrieprinzips aus den Reihen der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsforschung vgl. Schaffer 1991 und Collins/Yearley 1992.

### 5.3 Die gesellschaftstheoretische Diagnose

In seiner gesellschaftstheoretischen Studie greift Latour eine Selbsttäuschung an, die er als charakteristisch für die Moderne ansieht: die Illusion einer trennscharfen Abgrenzung von Natur und Kultur bzw. Gesellschaft. Er stellt eingangs fest, dass die Gegenwart durch eine Vielfalt gemischter Konstellationen von sozialen, technologischen, wissenschaftlichen, natürlichen und anderen Elementen gekennzeichnet ist, und verweist dabei etwa auf Zeitungsberichte über den Klimawandel und das Ozonloch, das Aidsvirus, Embryonenforschung oder die Einführung eines neuen Fernsehstandards. Er zeigt dabei auf, wie diese Fragen, über die täglich in der Zeitung berichtet wird, unterschiedliche Gruppen von Akteuren zusammenbringen und in ihren komplexen Beziehungen zueinander beeinflussen. »Man braucht [beispielsweise, HS] nur den Standard des Fernsehbildes um ein paar Zeilen zu verändern, und schon geraten Milliarden Francs, Millionen Fernsehzuschauer, Tausende Fernsehfilme, Hunderte von Ingenieuren und Dutzende Generaldirektoren in Bewegung.«<sup>31</sup> Ähnlich sieht Latour in der Diskussion um den Klimawandel eine »harmlose Spraydose«, die Antarktis, die Chemie der Edelgase, Industrien und Regierungen, die UNO und »Fließbänder in Lyon« miteinander verbunden.<sup>32</sup> Die Phänomene, über deren Existenz und weit reichende Implikationen Latour hier berichtet, lassen sich insofern als »Hybride« bezeichnen, als sie »eine Kreuzung sind aus Wissenschaft, Politik, Ökonomie, Recht, Religion, Technik und Fiktion.«<sup>33</sup> Vor dem Hintergrund dieser komplexen Gemengelage erscheint der analytische Anspruch von WissenschaftlerInnen und JournalistInnen, natürliche und soziale Elemente sauber zu trennen, nicht nur als müßiges, sondern sogar als irreführendes Vorhaben. Vielmehr gelte es, die Hybridität dieser Konstellationen anzuerkennen und zu erforschen – wozu die Moderne jedoch aufgrund ihres fundamentalen Selbstverständnisses nicht fähig ist.

Die Moderne ist Latour zufolge durch zwei gegenläufige Bewegungen charakterisiert: zum einen durch eine Vervielfältigung hybrider Konstellationen jenseits von Natur und Gesellschaft, zum anderen durch die von Latour als »Reinigungsarbeit« bezeichnete Praxis, Natur und Kultur als getrennte Sphären aufrecht zu erhalten. Die erste Bewegung ist eine Entwicklung, die nach Latour durch die Bildung von Netzwerken gekennzeichnet ist, die gleichermaßen menschliche und nicht-menschliche Elemente enthalten. Die Entstehung dieser »Hybriden, Misch-

31 Latour 2008: 8.

32 Vgl. Latour 2008: 7–9.

33 Latour 2008: 8.

wesen zwischen Natur und Kultur«<sup>34</sup> hat sich Latour zufolge in der Moderne ausgeweitet. Mit einem Begriff des Wissenschaftsphilosophen Michel Serres bezeichnet Latour sie auch als »Quasi-Objekte«<sup>35</sup>, um zu verdeutlichen, dass ihr Status über denjenigen, der gewöhnlich Dingen oder Subjekten zugeschrieben wird, hinausgeht.<sup>36</sup> Die Verbindung der einzelnen Elemente wird als »Vermittlung« oder »Übersetzung« bezeichnet.<sup>37</sup> Während also in Latours Perspektive die Vermischung von Natur und Kultur sowie die unaufhaltsame Vermehrung der Hybriden sichtbar wird, wird in den Praktiken der Reinigung die klare Trennung der beiden Sphären proklamiert. In der bisherigen Analyse der Hybriden, so beobachtet Latour, konnten die Hybriden ausschließlich als Mischung von zwei als rein konzipierten Sphären angesehen werden.<sup>38</sup> Diese Trennung ist Latour zufolge selbst der Effekt einer spezifischen Reinigungspraxis, der zweiten für die Moderne charakteristischen Bewegung. Die Reinigungsarbeit ist dabei konstitutiv für die erste Bewegung, denn »[j]e mehr man sich verbietet, die Hybriden zu denken, desto mehr wird ihre Kreuzung möglich – darin besteht das große Paradox der Modernen«<sup>39</sup>. Die Hybriden können sich umso mehr vermehren, je mehr ihre Existenz gelehnt wird. Das irrige Selbstverständnis der Moderne steht somit einer Erfassung der Symmetrie zwischen Natur und Gesellschaft fundamental im Wege.<sup>40</sup> In diesem Sinne sind wir »nie modern gewesen«.<sup>41</sup> Anstatt (im Sinne der Postmoderne) eine neue historische Phase zu proklamieren, stellt Latour mit dieser Formulierung rückblickend fest, dass die Moderne gar nicht begonnen hat, und bringt damit »ein retrospektives Gefühl, [...] eine neue Lektüre unserer Ge-

34 Latour 2008: 19.

35 Vgl. dazu Serres 2008: 291 f.

36 Vgl. Latour 2008: 70–76. Aufgrund dieser Entgrenzung lassen sie sich genauso als »Quasi-Subjekte« bezeichnen, vgl. Latour 1992a: 286 und Latour 2006e: 492. An anderen Stellen gebraucht Latour »Quasi-Objekt« auch im Sinne von »Argument« oder »Idee« als gedankliches, jedoch textuell oder grafisch zirkulierendes Konstrukt, das aufgrund der mit ihm verbundenen Effekte einen objektähnlichen Status hat, vgl. Latour 2006a: 47. Vgl. zu dem Begriff sowie zu Gemeinsamkeiten und Differenzen mit »boundary objects« und »epistemischen Dingen« auch Roßler 2008: 82–90 und 101–103.

37 Konkrete Formen dieser heterogenen Verbindungen oder Netzwerke werden in *Wir sind nie modern gewesen* nicht eingehend analysiert. Eine Diskussion der analytischen Begriffe Latours findet weiter unten statt.

38 Vgl. Latour 2008: 105.

39 Latour 2008: 21. Vgl. auch Latour 2008: 43 und 49.

40 Vgl. Latour 2008: 128 sowie dazu Passoth 2006.

41 Vgl. Latour 2008: 20, 64–66 und 104–106. Vgl. dazu auch Kneer 2008: 264–274.

schichte«<sup>42</sup> auf den Punkt. Die von den selbstverstandenen Modernen unterstellte Trennung in Natur und Gesellschaft ist nie wirksam gewesen.

Da die Unterscheidung zwischen Natur und Gesellschaft/Kultur konstitutiv für das Wissenschaftsverständnis der modernen Wissenschaften – und damit auch der Soziologie – ist, hat die Erkenntnis der Hybridität auch Implikationen für die Form soziologischer Analyse. Latour kritisiert die herkömmlichen »drei Repertoires der Kritik« und benennt damit Naturalisierung, Soziologisierung und Dekonstruktion, denen er vorwirft, dass sie kein Verständnis der modernen Welt entwickeln können. Ihr grundsätzliches Problem liegt darin, dass sie die Hybridität der von ihnen analysierten Konstellationen nicht anerkennen können. Stattdessen basieren sie ihre Erklärungen entweder auf einer zugrunde liegenden Natur, vernachlässigen die materielle Dimension des Sozialen oder setzen Text und Sprache vollständig autonom.

Ein Ziel der »symmetrischen Anthropologie« Latours ist dagegen, »Karten [zu] entwerfen, in denen beide Prozesse – Vermittlung und Reinigung – Platz finden.«<sup>43</sup> Natur und Gesellschaft dürfen nicht als Ausgangspunkte der Erklärung verwendet werden, sondern ihre Konstruktionsprinzipien sind vielmehr selbst erklärungsbedürftig. Die symmetrische Analyse muss daher von der Kontaktposition, sei sie als Spaltung oder Vermittlung verstanden, ausgehen, wobei »die Arbeit der Reinigung als besondere[r] Fall der Vermittlung«<sup>44</sup> sichtbar wird. Die ethnographische Analyse der hybriden Quasi-Objekte folgt dabei dem »Faden der Netze von Praktiken und Instrumenten, von Dokumenten und Übersetzungen«<sup>45</sup> auf lokaler und globaler Ebene und weist die etablierte Trennung in Mikro- und Makroperspektive zurück. Hinter der analytischen Perspektive der symmetrischen Anthropologie steht der Entwurf einer »variablen Ontologie« und bildet die Grundlage für das Wirklichkeitsverständnis der ANT.

## 5.4 Eine »variable Ontologie«

Nachdem Latour die Dichotomie von Natur und Gesellschaft aufgelöst und die Aufmerksamkeit auf Hybride und Quasi-Objekte gelenkt hat, bleibt die Frage offen, wie eine neue Perspektive auf die Wirklichkeit vom Standpunkt der ANT aus konzipiert werden kann. Latour ent-

42 Latour 2008: 65. Zur Kritik der Postmoderne vgl. Latour 2008: 80–87 und 90.

43 Latour 2008: 104.

44 Latour 2008: 106.

45 Latour 2008: 161.

wirft dafür eine »variable Ontologie«<sup>46</sup>, die grundlegend von einer graduellen Differenz zwischen Subjekt und Objekt ausgeht. Anstatt zwei getrennte Sphären vorauszusetzen, geht Latour modellhaft von einer Achse aus, die Abstufungen und Übergänge zulässt. Dabei geht es nicht darum, eine ahistorische »goldene Mitte« zu finden, an der Natur und Gesellschaft aufeinander treffen.<sup>47</sup> Vielmehr wird im Modell die Subjekt-Objekt-Achse mit einer Stabilisierungs-Achse orthogonal zu einem Koordinatenkreuz ergänzt. Die zweite Achse wird als Zeit-Dimension verstanden.<sup>48</sup> Mit dieser konzeptuellen Achse soll die Kontingenz und Beweglichkeit der Zuordnung von Entitäten im Zeitverlauf einbezogen werden. Quer zur Subjekt-Objekt-Achse wird somit auf der Zeitachse aufgetragen, wie Entitäten in unterschiedlichen historischen Stadien ihren Status verändern können. In der Analyse wird so der Punkt zur Linie, der Zustand zu einer Flugbahn: »The ›same‹ entity may occupy many states, being impurely social, then purely social, then purely natural, then impurely natural. The ›same‹ actant will be immanent and then transcendent, made and nonmade, human made and discovered, freely decided and imposed upon us as a *Fatum*. To use still other words, essences become existences and then essences again.«<sup>49</sup> Anstatt eine ahistorische Essentialität oder Substantialität zugrunde zu legen, wird Essentialität als temporärer Effekt einer Stabilisierung begriffen. Die Frage, wann und auf welche Weise Entitäten als Objekte oder Subjekte stabilisiert werden, ersetzt die Frage nach transzendentalen Qualitäten, die dies zeitenthoben und abschließend entscheiden könnten. Daher erklärt sich auch die Wahl des Labors als eines besonders qualifizierten Ort für ethnographische Studien der Wissenschaftsforschung. Ziel dieser Studien war es, »to encounter unstable states of nature/society and to document what happens in those extreme and novel situations.«<sup>50</sup> Auf diese Weise haben sie die Entscheidung, ob eine Entität der Natur oder der Gesellschaft zugerechnet wird, *in statu nascendi* verfolgt.

Als Beispiel dient hier die experimentelle Entdeckung des Milchsäureferments durch Pasteur, die Latour in einer wissenschaftshistorischen Studie aus ANT-Perspektive nachgezeichnet hat.<sup>51</sup> Eine zentrale Frage in seiner Rekonstruktion der Ereignisse, die 1857 zu Pasteurs einschneidendem Fund führten, lautet: Existierten die Mikroben *vor* ihrer

46 Vgl. Latour 1992a: 286.

47 Vgl. Latour 1992a: 284–286.

48 Vgl. ebd.

49 Latour 1992a: 286. Vgl. auch Latour 2008: 114–118.

50 Latour 1992a: 287.

51 Vgl. Latour 1988, Latour 1996d, Latour 2000a: 137–210 und Latour 2000b. Zu Latours Studie im Kontext der Wissenschaftsgeschichte vgl. Schmidgen 2008a.

Entdeckung durch Pasteur? Dabei sucht Latour nach einem gangbaren Weg zwischen einem naiven Realismus und der konstruktivistischen Wissenschaftsforschung, die zwar den Substantialismus effektiv kritisiert, dabei jedoch die Stelle der Wirklichkeit geleert hat, ohne sie durch ein theoretisch fruchtbares Konzept zu ersetzen.<sup>52</sup> Da der Rückweg zum Substantialismus versperrt bleibt, bezieht sich Latour auf die »spekulative Philosophie« von Alfred North Whitehead, der mit *Prozeß und Realität* eine Ontologie entworfen hat, die den Substanzbegriff durch ein Denken in Prozessen ersetzt.<sup>53</sup> Die Wirklichkeit wird darin als eine Ansammlung von Ereignissen begriffen, wobei Substanz als Effekt von andauernden, sich ständig wiederholenden Geschehnissen verstanden wird.<sup>54</sup> Whitehead vertritt einen »historischen Realismus ohne zeitlose Substanz«<sup>55</sup>, der in Ereignissen und Relationen denkt. Alle Entitäten, auch Dinge, haben darin eine Geschichte, die von historischen Ereignissen geprägt ist. Latour zitiert eine Passage von Whitehead: »Der Burgfels von Edinburgh besteht von Moment zu Moment und von Jahrhundert zu Jahrhundert aufgrund der Entscheidung seines eigenen historischen Weges, die durch frühere Ereignisse bewirkt wurde.«<sup>56</sup> Materialität kann folglich mit Whitehead als eine Wiederholung in der Zeit konzipiert werden, die von früheren Wiederholungen geprägt ist. Das Milchsäureferment bekommt in dieser Perspektive ebenfalls eine Geschichte, die sich durch ihr Zusammentreffen mit Pasteur ändert. Ihre historische Wirklichkeit ist dabei mit dem Laboratorium Pasteurs verbunden. »Pasteur hat weder einer unendlich plastischen Form seine Sichtweise aufgezwungen, noch durch tastende Versuche den Widerstand einer unendlich robusten Form entdeckt, sondern er hat einem Phänomen seine Chance gegeben.«<sup>57</sup> Im späteren Theorieband *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* (orig. 2005) wird die »variable Ontologie« weiter entwickelt und entlang von fünf Dimensionen der Unbestimmtheit ausdifferenziert.

52 Vgl. Schlücker 2003: 112 sowie umfassend zu konstruktivistischen Aspekten von Latours Arbeiten und seiner Konstruktivismuskritik Gertenbach 2012.

53 Zum Verhältnis von Latour und Whitehead vgl. Gill 2008 und Ruffing 2009.

54 Vgl. Fetz 1981, Hampe 1998: 110–114 und Wenzel 2000.

55 Latour 1996d: 92. Vgl. dazu auch Kneer 2008: 277 f.

56 Latour 1996d: 89.

57 Latour 1996d: 105.

## 5.5 Die Unbestimmtheit des Sozialen

Wichtigstes Ziel der Akteur-Netzwerk-Theorie ist, die Selbstverständlichkeit dessen, was unter dem »Sozialen« verstanden wird, in Frage zu stellen und die Bedeutung des Begriffes radikal zu erweitern.<sup>58</sup> Latour sortiert in diesem Zusammenhang unterschiedliche Begriffsverwendungen von »sozial« und diskutiert diese als Soziales Nr. 1–4.<sup>59</sup> Mit dem »Sozialen Nr. 1« bezeichnet Latour den soziologischen *common sense*, den die ANT mit ihrer eigenen Konzeption angreift, die als »Soziales Nr. 2« firmiert. In der bisherigen Soziologie, für die in Latours Interpretation insbesondere Émile Durkheim steht,<sup>60</sup> wird das Soziale Latour zufolge als eine Art von Material oder als eigene Sphäre des Wirklichen missverstanden.<sup>61</sup> Die charakteristische Form eines wissenschaftlichen Ergebnisses in der Disziplin Soziologie ist nach Latour die

58 Anstatt den Begriff also, wie mit der Titeländerung zur zweiten Auflage von *Laboratory Life*, fallenzulassen, schlägt Latour in dem als Einführung in der Akteur-Netzwerk-Theorie konzipierten Band *Reassembling the Social* (dt. Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft) als gegensätzliche Strategie wörtlich eine Neuzusammensetzung des (Begriffs des) Sozialen vor.

59 In der folgenden Auseinandersetzung mit Latours Entwurf der Akteur-Netzwerk-Theorie sind dabei lediglich die Bezeichnungen für das Soziale Nr. 1–3 relevant und werden ausführlich diskutiert werden. Mit dem Sozialen Nr. 4 bezeichnet Latour relativ spät im Laufe der Entfaltung seines Ansatzes den unbekanntem Bereich des Sozialen, der bisher noch nicht verbunden und noch nicht analytisch sichtbar gemacht worden ist. Dieser sozialen *terra incognita* wird als »Reserve« ein Potential zugesprochen, das allerdings nicht weiter ausgeführt wird, wie überhaupt der gesamte Begriff recht vage bleibt. Vgl. Latour 2007: 382 und 419–423.

60 Vgl. Latour 2007: 13.

61 Vgl. Latour 2007: 10. Eine Untersuchung, inwiefern dieser Vorwurf Latours für die Soziologie im Allgemeinen zutrifft, kann – auch wenn es produktiv erscheint, Latours Herausforderung anzunehmen – im Rahmen dieses Buches nicht geleistet werden. Latour selbst gibt zudem unumwunden zu, dass sein Argument bewusst polemischer Natur ist und er zur Verdeutlichung seiner eigenen Position eine schematische Abgrenzung als legitim erachtet. Im Folgenden wird daher von der »bisherigen« oder »klassischen« Soziologie gesprochen, ohne dass im Einzelnen diskutiert werden kann, inwiefern Latours Schematismus dabei einzelnen Positionen nicht gerecht wird. Auffällig ist jedoch Latours Vernachlässigung von Georg Simmels Soziologie, die mit ihrer Perspektive auf die Dimension des Ästhetischen sowie mit den Konzepten der »Form« und der »Vergesellschaftung« die Durkheim'sche Absolutsetzung des Gesellschaftsbegriffs in Frage stellt. Für eine soziologische Kontextualisierung von Latours Entwurf vgl. Keller/Lau 2008 und Kneer 2008: 266–271 und 279 f.



»soziale Erklärung« eines gegebenen Sachverhalts, die ein Phänomen als einen Effekt sozialer Aggregate beschreibt, die *hinter* diesem Phänomen stehen – seien dies, je nach bevorzugtem Paradigma, »Gesellschaft«, »Struktur«, »Macht«, »Rolle«, »Norm« oder andere Konzepte. In einer »Berufung auf tautologische Kräfte«<sup>62</sup> werden somit unterschiedlichste Phänomene durch die Unterstellung einer homogenen Sphäre »soziologisiert«.

Das Soziale wird in dieser Form der Erklärung, so die treffende Metapher Latours, zu einer Art »Klebstoff«, der verschiedenartige Elemente zusammenhält.<sup>63</sup> Das Modell für diesen soziologischen *mainstream* bildet dabei Durkheims klassisches Diktum, Soziales nur durch Soziales zu erklären. Der Figur Durkheims stellt Latour die Soziologie von Gabriel Tarde gegenüber, den er als eine wesentliche Inspirationsquelle für die Akteur-Netzwerk-Theorie versteht und gelegentlich auch als deren »Gründungsvater« bezeichnet.<sup>64</sup> Während Latour zufolge mit dem Sozialen Nr. 1 eine bestimmte Form der Verbindung reifiziert wird, soll der Begriff »sozial« in der ANT »eine Bewegung, eine Verschiebung, eine Transformation, eine Übersetzung«<sup>65</sup> bezeichnen. Die Art der Verbindung zwischen zwei Elementen wird dabei nicht *a priori* festgelegt, sondern bildet selbst das Ergebnis der Analyse. Anstatt das Soziale als »Klebstoff« zu konzipieren, ist es vielmehr das, was auf vielfältige Art und Weise zusammenhält.<sup>66</sup> Latour macht in diesem Zusammenhang auf die etymologische Wurzel von »sozial« als *socius*, Gefährte oder Assoziierter, aufmerksam<sup>67</sup> und verweist auf die Position Gabriel Tardes, wonach das Soziale nicht als eigener Realitätsbereich sondern als Prinzip einer Verbindung begriffen werden muss.<sup>68</sup> Entsprechend ver-

62 Latour 2007: 142.

63 Vgl. Latour 2007: 16 und 76 sowie Latour 2006b: 209.

64 Vgl. insbesondere Latour 2007: 30–35. Positive Verweise auf Gabriel Tarde ziehen sich durch den gesamten Band *Eine neue Soziologie*. Bereits zuvor hatte Latour Tarde gewissermaßen als »verlorenen Klassiker« rehabilitiert, vgl. Latour 2001b, sowie die Durkheim-Tarde-Debatte als Ausführung rekonstruiert. Zu dieser Debatte vgl. auch Clark 1968 und Lukes 1973: Kap. 16. Damit hat Latour unter anderem eine neue Rezeption Tardes in der internationalen wie deutschsprachigen Soziologie initiiert, in der sich dessen Soziologie als äußerst fruchtbar erweist. Dabei wird sowohl die Aktualität Tardes im Kontext poststrukturalistischer Theoriebildung deutlich als auch das Potential seiner Arbeiten zur Analyse ästhetischer, affektiver und ökonomischer Phänomene. Vgl. dazu Stäheli 2007b, Borch 2010, Stäheli/Borch 2009b und die Beiträge in Stäheli/Borch 2009a sowie jüngst auch Latour/Lépinay 2010.

65 Latour 2007: 112.

66 Vgl. Latour 2007: 16 und 76.

67 Vgl. Latour 2007: 18.

steht Latour unter dem Begriff des Sozialen Assoziationen in gemischten Gefügen, die heterogen sowohl in Bezug auf die verbundenen Entitäten als auch die Art ihrer Verbindungen sind. Eine »Soziologie der Assoziationen« im Sinne der ANT hat das Verfolgen und Nachzeichnen dieser heterogenen Verbindungen und Gefüge zum Ziel.<sup>69</sup> Dabei unterliegt sie keinen im Vorhinein festgelegten Limitationen bezüglich ihrer Gegenstände, sondern sieht den Bereich des Sozialen durch eine Reihe von Unbestimmtheiten gekennzeichnet. Ob diese Unbestimmtheiten der Beobachterin oder dem beobachteten Phänomen zuzurechnen sind, ist dabei Latour zufolge grundsätzlich nicht zu entscheiden.<sup>70</sup> Nicht nur in der soziologischen Theorie, sondern in der zu beschreibenden Welt selbst existieren demnach Kontroversen über Zuschreibungen, die in einer soziologischen Analyse lediglich nachgezeichnet werden sollen, wobei als Ausgangspunkt eine größtmögliche Offenheit anzulegen ist. Sofern Entscheidungen über Zuschreibungen getroffen werden, sind diese lediglich Beschreibungen, in denen den Zuschreibungen der beteiligten Akteure selbst gefolgt wird.<sup>71</sup>

Fünf verschiedene Arten von »Unbestimmtheiten« lassen sich dabei mit Latour differenzieren, welche die Natur von Gruppen, Handlungen, Objekten, Tatsachen sowie den Typus der Untersuchung selbst betreffen. In Bezug auf die Unbestimmtheit von Tatsachen schließt Latour an Überlegungen an, die er in *Laboratory Life* und *Science in Action* entwickelt hat. Erneut werden das Konzept des Konstruktivismus diskutiert und Konnotationen, die mit dem Begriff »Sozialkonstruktivismus« verbunden sind, zurückgewiesen. Dass eine Tatsache, wenn sie als hergestellt verstanden wird, nicht als wirklich gelten soll, sieht Latour als falsche Alternative an.<sup>72</sup> Unter Verweis auf seine wissenschaftsethnographischen Studien verdeutlicht Latour, dass Fakten hergestellt werden, dass sie dabei unterschiedliche Stadien durchlaufen und in vielfältigen Formen existieren.<sup>73</sup> Da sie in jedem Stadium der Fertigstellung Effekte zeitigen können, haben sie eine je spezifische Realität, die mögliche Anschlüsse und Auswirkungen bestimmt. Mit der Formulierung, er wolle von »matters of fact« zu »matters of concern« übergehen, deutet Latour an, dass er die Realität von Tatsachen von diesen Anschlüssen und Auswirkungen her definieren will.<sup>74</sup> Die Unbestimmtheit der Tatsachen

68 Vgl. Latour 2007: 31.

69 Vgl. Latour 2007: 10, 17 und 19.

70 Vgl. Latour 2007: 42 und 80.

71 Vgl. z. B. Latour 2007: 118 und 318 f.

72 Vgl. Latour 2007: 156–158.

73 Vgl. Latour 2007: 206. Etymologisch lässt sich »Fakt« von »factum«, dem »Gemachten«, ableiten.

74 Vgl. Latour 2007: 199. Damit greift er die konsequentialistische Perspektive des amerikanischen Pragmatismus auf.

liegt also in ihren vielfältigen Existenzweisen und Realitätseffekten begründet, die von der ANT mit größtmöglicher Offenheit verfolgt und nachgezeichnet werden sollen, ohne eine bestimmte Existenzweise als ideale Form vorauszusetzen.

Mit der Unbestimmtheit von Gruppen will Latour auf mehreren Ebenen eindeutige Grenzziehungen, Zuordnungen und Zuschreibungen problematisieren. Zum einen soll damit kritisiert werden, dass Soziologen bestimmte Entitäten (wie z. B. Organisationen, Klassen, Rollen, soziale Netzwerke usw.) als konstitutive Aggregate der Stabilisierung des Sozialen ausweisen<sup>75</sup> – ein Argument, das wir bereits kennen gelernt haben. Zum anderen will die ANT methodisch die Konstitution von Gruppen »den Akteuren selbst« überlassen und geht davon aus, dass Gruppen selbst ihre Grenzen markieren, Sprecher ausweisen und ihre eigene Existenz definieren. Die Analysen der ANT haben daher, so Latour, diesen offen liegenden »nativen« Einteilungen zu folgen.<sup>76</sup> Wieder wird deutlich, wie sich die Herangehensweise der ANT durch eine fundamentale Offenheit gegenüber den Eigenschaften und den möglichen Verbindungen der von ihr untersuchten Entitäten auszeichnet. Mit den Unbestimmtheiten von Handlungen und Objekten wird die sozialtheoretische Position der ANT im folgenden Abschnitt umfassend entfaltet. Dabei wird in einer parallelen Bewegung sowohl der Begriff des Handelns neu definiert als auch das Register der einbezogenen Entitäten vergrößert.

## 5.6 Wer handelt?

Eine zentrale Verschiebung, die mit der ANT vorgeschlagen wird, ist die Erweiterung potentieller Handlungsträger. Dabei ist »eine gewisse Ungewissheit darüber, *was* eigentlich ›macht‹«<sup>77</sup>, nicht nur beabsichtigt, sondern wird gerade als produktives Prinzip der Analyse verteidigt. Jenseits üblicher Zuschreibungen von Handlungsfähigkeit wird das Potential zu handeln nicht auf menschliche Akteure beschränkt, sondern stattdessen auch Elementen zugesprochen, die von der ANT »in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, *nicht-menschliche Wesen*«<sup>78</sup> genannt werden. Die fundamentale Prüfung, was einen Handlungsträger darstellt, lässt sich mit Latour als die Frage formulieren, was einen *Unterschied* für einen anderen Handlungsträger macht.<sup>79</sup> »Ein unsichtbarer Handlungsträ-

75 Vgl. Latour 2007: 51–53.

76 Auf die Problematik dieser Position kann hier nicht weiter eingegangen werden.

77 Latour 2003: 193.

78 Latour 2007: 124.

ger, der keinen Unterschied macht, keine Veränderung hervorruft, keine Spur hinterläßt und in keinen Bericht eingeht, *ist kein* Handlungsträger, Punkt.«<sup>80</sup> Umkehrt soll jede Entität, die Auswirkungen auf andere Entitäten hat, in einen ANT-Bericht eingehen und der Konsequenz ihrer Einwirkung nachgegangen werden. »Das Projekt der ANT besteht einfach darin, die Liste zu erweitern, die Umrisse und Gestalten derer zu verändern, die als Beteiligte versammelt werden, um einen Weg aufzuzeigen, wie sie als dauerhaftes Ganzes handeln können.«<sup>81</sup> Dabei ist es zunächst belanglos, von welchem Standpunkt die Zuschreibung von Handlungspotential ausgeht und mit welcher Legitimation diese ausgestattet ist. So ist Latour zufolge etwa der Aussage einer Akteurin, Engel hätten sie veranlasst, etwas zu tun, zunächst wertungsfrei zu folgen. Die Erweiterung der Handlungsfähigkeit auf nicht-menschliche Akteure bezieht sich in der ANT also nicht, wie fälschlich in einigen Darstellungen behauptet wird, ausschließlich auf physische Dinge, auch wenn diese den Schwerpunkt der Analysen und der Argumentation Latours bilden. Wenn Handeln von Latour als Fähigkeit definiert wird, »einen Unterschied zu machen«, so ist auch fiktionalen und unbelebten physischen Entitäten Handlungspotential zuzurechnen. Daher kann mit der ANT alltäglichen Dingen wie einem Hammer, einem Korb, einer Liste, aber auch Fakten eine Aktivität in dem Sinne zugesprochen werden, dass sie einen Unterschied machen.<sup>82</sup> Handeln bleibt demnach nicht auf menschliche Akteure beschränkt und wird insbesondere von der Kategorie der Intention gelöst.<sup>83</sup> Akteure werden daher in der ANT mit einem aus der Semiotik entliehenen Begriff auch als »Aktanten« bezeichnet, womit verdeutlicht werden soll, dass der Analyse keine Entscheidung, ob es sich um menschliche Akteure oder »bloße Dinge« handelt, vorauszugehen hat.<sup>84</sup> Darüber hinaus sollen mit dem Begriff gleichermaßen eine Zuschreibung von Willenskraft und Handlungsfähigkeit des Aktanten sowie eine Zuschreibung von Dinghaftigkeit und Passivität des Aktanten aufgerufen werden.<sup>85</sup> Zum einen wird dabei die Handlungsdimension jeder einzelnen beteiligten Entität hervorgehoben, zum anderen, und dies erklärt den gleichzeitigen, zunächst paradox

79 Vgl. Latour 2007: 123. Insofern lässt sich von einer »Ausdehnung des differenz- und relationstheoretischen Vokabulars auf die Welt« (Wieser 2008: 426) sprechen.

80 Latour 2007: 92.

81 Latour 2007: 125.

82 Vgl. Latour 2007: 123.

83 Vgl. Latour 2007: 123.

84 Den Begriff des Aktanten übernimmt Latour von Algirdas J. Greimas' Strukturaler Semantik. Vgl. dazu Greimas 1971: 157–177 sowie Dosse 1996: 308–315 und Høstaker 2005.

85 Vgl. Latour 1992a: 293 Fn. 5.

erscheinenden Aspekt der Passivität, werden die einzelnen Elemente jeweils nicht als Ursprung der Handlung verstanden, sondern es wird stets von verlagerten und verschobenen Kräften ausgegangen. Wird also in der Analyse eine aktive Entität fokussiert, so ist ihrer Relation mit einer oder mehreren anderen Entitäten zu folgen, die sie mit Handlungsfähigkeit ausstatten. Dies führt zum Konzept des Netzwerkes, auf das weiter unten noch genauer eingegangen wird (Kap. 5.8).

Zunächst jedoch zu den Begriffen »Mittler« und »Zwischenglied«, die im ANT-Jargon Verwendung finden und von Latour in *Eine neue Soziologie* prominent zur Abgrenzung von anderen theoretischen Ansätzen herangezogen werden.<sup>86</sup> Mit diesen Konzepten werden zwei verschiedene Verständnisse des Handlungspotentials und der analytischen Relevanz von Entitäten in soziologischen Beschreibungen differenziert. Als Zwischenglied wird dabei eine Entität gefasst, die »Bedeutung oder Kraft ohne Transformation transportiert«<sup>87</sup>. Hier handelt es sich also um Elemente, die eine Wirkung weitergeben, ohne diese zu verändern, und die daher von der ANT nicht als Handlungsträger aufgefasst werden. Sie werden, so Latour, in der klassischen sozialtheoretischen Perspektive als klar abgrenzbare Einheiten konzipiert und von ihm auch als »black box« bezeichnet.<sup>88</sup> Diesem Verständnis wird in der ANT das Konzept des Mittlers gegenübergestellt. »Mittler übersetzen, entstellen, modifizieren und transformieren die Bedeutung oder die Elemente, die sie übermitteln sollen.«<sup>89</sup> Aufgrund der relativen Unvorhersehbarkeit ihres Beitrags in einem Netzwerk kann ihre Einheit analytisch nicht vorausgesetzt werden, sondern muss empirisch herausgearbeitet werden. Die Frage, ob Elemente als Zwischenglieder oder Mittler zu konzipieren sind, bildet Latour zufolge eine Kernproblem der Akteur-Netzwerk-Theorie, ist doch »diese fortwährende Unbestimmtheit hinsichtlich der inneren Natur der Entitäten – verhalten sie sich als Zwischenglieder oder Mittler? – die Quelle all der anderen Unbestimmtheiten, die wir verfolgen wollen.«<sup>90</sup> Sie liegt also im Herzen des Forschungsprogramms und der sozialtheoretischen Perspektive der ANT, die in ihren Analysen eine Vervielfachung der als Mittler verstandenen Einheiten anstrebt. Alle Entitäten, die von der ANT in ihren Forschungen analysiert werden, sollen fundamental *als Mittler* verstanden werden. Anhand dieses Verständnisses lässt sich die Perspektive der ANT auch noch einmal pointiert von der Position der klassischen Soziologie, wie Latour sie versteht, abgrenzen:

86 Vgl. dazu auch bereits Latour 2008: 104 f.

87 Latour 2007: 70.

88 Vgl. Latour 2007: 70.

89 Latour 2007: 70. Vgl. auch Latour 2001a: 246 und 250.

90 Latour 2007: 71.

»Die Soziologen des Sozialen glauben an *einen* Typ sozialer Aggregate, an *wenige* Mittler und *viele* Zwischenglieder; für die ANT gibt es *keinen* bevorzugten Typ sozialer Aggregate, eine *endlose* Zahl von Mittlern, und wenn diese in getreue Zwischenglieder verwandelt werden, so bildet das nicht die Regel, sondern eine *seltene* Ausnahme, die durch irgendeine zusätzliche Arbeit erklärt werden muß – gewöhnlich durch die Mobilisierung von noch mehr Mittlern.«<sup>91</sup>

Während also die Soziologie klassischer Prägung ihrer soziologischen Erklärung das Zwischenglied als Modell zugrunde legt, wird in der ANT die relative Anzahl der Mittler vergrößert, indem alle Entitäten *als Mittler* verstanden und betrachtet werden. In dieser Perspektive wird das Soziale nicht mehr als Form eines verbindenden Stoffes eigener Qualität (eben der »sozialen« im herkömmlichen Sinne), sondern als eine Vielfalt von Assoziationen heterogener Elemente begriffen. Diese bilden als Mittler eine Art Kette, die von Handlungsfähigkeit durchzogen ist, wobei dieses Potential in seiner Form, Dimension und Wirkung variieren kann. Da Handeln stets als ein Gemenge aus unterschiedlichen Handlungsquellen verstanden wird,<sup>92</sup> ist es »nicht lokalisierbar, sondern stets verlagert, verschoben, *dislokal*. Handeln wird entlehnt, verteilt, suggeriert, beeinflusst, dominiert, verraten, übersetzt.«<sup>93</sup> Diese Unklarheit über den Ursprung des Handelns suspendiert die analytische Frage nach einer einzigen Quelle von Handlungsfähigkeit.<sup>94</sup> Die ANT fordert, den Ursprung des Handelns in einer soziologischen Analyse offen zu halten, die Unbestimmtheiten zu akzeptieren und konkrete Verschiebungen und Verlagerungen zu verfolgen. Die Kontroversen, welche die Soziologin über die Natur dessen, was uns zum Handeln bringt, vorfindet, sollen dabei umfassend entfaltet werden.<sup>95</sup> Zentral ist dabei die Anerkennung der Heterogenität der einbezogenen Entitäten.<sup>96</sup> »Soziales Handeln wird [...] auf verschiedene Akteurstypen verlagert oder delegiert, die fähig sind, das Handeln durch andere Aktionsmodi, andere Typen von Materialien zu transportieren.«<sup>97</sup> Wenn die ANT von »Verlagerung« oder »Delegation« spricht, so lenkt sie ihren Fokus

91 Latour 2007: 72. Vgl. auch Latour 2007: 103 f.

92 Vgl. Latour 2007: 77.

93 Latour 2007: 82.

94 Sie vollzieht damit eine theoretische Bewegung, die Ähnlichkeiten mit der dekonstruktivistischen Position Jacques Derridas aufweist, der ebenfalls die Suche nach einem Ursprung zurückweist. Zu weiteren Gemeinsamkeiten Latours mit dem Poststrukturalismus vgl. Schroer 2008: 391–393.

95 Vgl. Latour 2007: 83–88.

96 Vgl. Latour 2007: 76 und 346 ff. sowie dazu Passoth 2011: 269 ff.

97 Latour 2007: 122.

auf die qualitativen Transformationen, die die Substitution einzelner Elemente durch andere Entitäten nach sich zieht.<sup>98</sup>

Die Perspektive auf verlagerte Handlungsquellen hat auch Konsequenzen für das Akteursverständnis der ANT. Zum einen wendet sich Latour gegen intentionalistische Handlungstheorien und hält fest, dass Handeln sich einer bewussten Kontrolle schon allein aufgrund der Vielfältigkeit der beteiligten vorgelagerten Elemente entzieht.<sup>99</sup> Schließlich ist ein einzelner Akteur »nicht der Ursprung einer Handlung, sondern das bewegliche Ziel eines riesigen Aufgebots von Entitäten, die zu ihm hin strömen.«<sup>100</sup> Aktanten sind etwas, das von einer anderen Quelle mit Handlungsfähigkeit ausgestattet wird. Ein Akteur kann damit nicht zum Ausgangspunkt einer soziologischen Erklärung gesetzt werden, sondern diese hat vielmehr stets das Netz der beteiligten Entitäten zu entfalten. Zum anderen wird grundsätzlich die Vorstellung von Individualität hinterfragt. Nicht nur »die Gesellschaft«, sondern auch »das Individuum« wird als abstrakte Figur enttarnt. »Wenn man sich über die ›Hypostasierung‹ der Gesellschaft beklagt, sollte man nicht vergessen, daß meine Schwiegermutter ebenfalls eine Hypostasierung ist – und natürlich ebenso Individuen, kalkulierende Akteure und die berühmte unsichtbare Hand.«<sup>101</sup> Wenn die ANT annimmt, dass Handeln stets auf Entitäten verschoben ist, die dem, was soziologisch das »Individuum« genannt wird, vorausliegen, so wird deutlich, dass der hinweisende Bezug auf das Individuum, etwa als Größe innerhalb einer soziologischen Erklärung, denselben Zug von Abstraktheit trägt wie der Verweis auf »die Gesellschaft« oder »die Kultur«. Auch die »menschlichen Wesen« erscheinen in der Perspektive der ANT daher als immanente Vielfältigkeit und das Konzept der »Individualität« wird als eine Zuschreibung erkennbar, die komplexe Konstellationen abstrakt erfassbar macht. »Niemand weiß, wie viele Leute gleichzeitig in jedem gegebenen Individuum am Werk sind; umgekehrt weiß niemand, wieviel Individualität eine Wolke statistischer Datenpunkte enthalten kann.«<sup>102</sup> Die Frage, wie menschliche Akteure als Summe oder Schnittpunkt verschiedener »Leute« zu verstehen sind, d. h. wie sich Subjektivität ausbildet, spielt in Latours Studien allerdings eher eine nachrangige Rolle. Auf sie wird weiter unten (Kap. 5.11) noch ausführlich eingegangen.

98 Dies untersucht Latour in einer Reihe seiner empirischen Beispiele, s. dazu auch unten Kap. 5.10.1.

99 Vgl. Latour 2007: 77 und 88. Daher sind wir »nie allein [...], wenn wir eine Handlung ausführen« (77).

100 Latour 2007: 81. In diesem Zusammenhang zitiert Latour auch Rimbauds Aphorismus »Je est un autre.«, vgl. Latour 2007: 79.

101 Latour 2007: 94.

102 Latour 2007: 94.

## 5.7 Instabilität und Stabilität des Sozialen

Wenn die ANT Assoziationen von heterogenen Mittlern verfolgt, so fragt sie nicht nur danach, wer und was am Handeln beteiligt ist, sondern auch danach, wie sich Ordnung und Stabilität des Sozialen herstellen. Ein Kernbegriff Latours ist hier die »Dauerhaftigkeit«. Dabei wird die Ordnung des Sozialen nicht zum unhinterfragten Ausgangspunkt der Analyse genommen, sondern selbst als erklärungsbedürftig verstanden, worin Latour wiederum eine Differenz zur klassischen soziologischen Perspektive identifiziert:

»Für Soziologen des Sozialen ist Ordnung die Regel, während Wandel, Verfall oder Schöpfung die Ausnahme bilden. Für Soziologen der Assoziationen ist die Regel Performanz, und das zu Erklärende, die erstaunlichen Ausnahmen, besteht in jeglicher Art von Stabilität über einen längeren Zeitraum hinweg und in einem größeren Maßstab. Als wären in beiden Denkrichtungen Hintergrund und Vordergrund vertauscht.«<sup>103</sup>

Die Perspektive auf das Zustandekommen von Ordnung und Stabilität bildet also Latour zufolge eine wesentliche Besonderheit der ANT, die sich auch im methodischen Vorgehen der Analyse widerspiegelt. »Wenn Trägheit, Dauer, Reichweite, Festigkeit, Verpflichtung, Loyalität, Zusammenhalt etc. zu erklären sind, so muß man nach Trägern, Werkzeugen, Instrumenten und Materialien Ausschau halten, die eine solche Stabilität gewährleisten können.«<sup>104</sup> Stabilität wird also als Hervorbringung verstanden, die zum einen spezifische Elemente voraussetzt und zum anderen stets prekär und von Auflösung bedroht ist. Latour rekurriert hier auf das Performativitätskonzept und unterstreicht, dass sich ein Gegenstand einem performativen Verständnis von Wirklichkeit zufolge »auf[löst], wenn er nicht länger zur Darstellung gebracht wird.«<sup>105</sup> Damit bezieht sich Latour mehr oder weniger explizit auch auf ein Konzept der Wiederholung. Bleibt ein Gegenstand in der Wiederholung bestehen, so ist Latour zufolge davon auszugehen, dass seine spezifische Relevanz im Gefüge sich auf andere Akteure verlagert hat. Die ANT hat daher stets die konkreten Existenzweisen einzelner

103 Latour 2007: 63. Diese Charakterisierung Latours erscheint freilich stark verkürzt, steht doch bei einer Vielzahl soziologischer Ansätze gerade die Frage nach dem Modus sozialer Ordnung im Zentrum.

104 Latour 2007: 63 f. Vgl. dazu auch Passoth 2011.

105 Latour 2007: 68. Vgl. auch Latour 2007: 64. Für einen weiteren positiven Bezug Latours auf das Konzept performativer Hervorbringung vgl. Latour 2006b: 203 ff.



Elemente herauszuarbeiten und ausführlich darzustellen, durch welche Mittler die Stabilität des Sozialen hervorgebracht wird.

Die genuine Flüchtigkeit des Sozialen zeigt sich Latour zufolge in Face-to-face-Interaktionen, die mit ihrer »lokalen, nackten, dynamischen, ausrüstungslosen« und »temporären«<sup>106</sup> Qualität die Stabilität des Sozialen allein nicht garantieren können. Mit den von Latour als »Soziales Nr. 3« bezeichneten Face-to-face-Interaktionen verweist er auf die mikrosoziologische Perspektive des Symbolischen Interaktionismus, deren Fokus lokale Interaktionen bilden, sowie auf die Ethnomethodologie, die die regelmäßigen Hervorbringungen des Sozialen untersucht.<sup>107</sup> Latour stellt entsprechend auch Harold Garfinkels Arbeiten als einen herausgehobenen Anknüpfungspunkt vor, dem die ANT viel verdankt.<sup>108</sup> Positiv bewertet Latour an den mikrosoziologischen Ansätzen, dass sie von der Flüchtigkeit des Sozialen ausgehen und konkrete Instanzen seiner Erzeugung zu benennen suchen.<sup>109</sup> Dennoch sei ein soziologischer Schwerpunkt auf Face-to-face-Interaktionen allein unzureichend. Da die lokalen Interaktionen schwach und flüchtig sind, da es sich bei dem Sozialen Nr. 3 um etwas handelt, »das sich nur sehr schwer zeitlich und räumlich ausdehnen läßt, das keine Trägheit besitzt und das endlos neu ausgehandelt werden muß«<sup>110</sup>, kann es nach Latour nicht als Erklärung für die Stabilität des Sozialen herangezogen werden. Bestünde das Soziale ausschließlich aus lokalen Interaktionen, wäre die Welt Latour zufolge instabil und chaotisch.<sup>111</sup> Zu behaupten, die Dauerhaftigkeit des Sozialen würde durch eine spezifische soziale Kraft aufrechterhalten und diese mit »der Gesellschaft« zu identifizieren, wie es Latour der klassischen Soziologie unterstellt, käme somit einer Tautologie gleich. Wenn Face-to-face-Interaktionen dauerhaft stabilisiert worden sind, so muss es sich daher in Latours Perspektive immer um heterogene Assoziationen im Sinne des Verständnisses vom Sozialen Nr. 2 handeln, das die ANT vertritt.<sup>112</sup> Latour geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er darauf verweist, dass ausschließlich materielle Objekte fähig sind, das Soziale zu stabilisieren: »In der Praxis sind es *stets* Dinge – und ich meine das letzte Wort jetzt *buchstäblich* –, die ihre ›stählerne‹ Eigenschaft der fragilen ›Gesellschaft‹ leihen.«<sup>113</sup> Er scheint damit offensichtlich behaupten zu wollen, dass Stabilität ausschließlich

106 Latour 2007: 112.

107 Vgl. Latour 2001a: 238.

108 Vgl. Latour 2007: 31 und 96 Fn. 18.

109 Vgl. Latour 2007: 114.

110 Latour 2007: 115.

111 Vgl. Latour 2007: 115.

112 Vgl. Latour 2007: 113.

113 Latour 2007: 117, Hervorh. HS. Vgl. auch Latour 2000a: 257 sowie dazu Wieser 2004.

durch Artefakte hergestellt werden kann, dass nur Dinge dazu in der Lage seien, eine gleichförmige Wiederholung zu garantieren. Lediglich Tiergesellschaften (von z. B. Ameisen oder Affen) seien Latour zufolge fast vollständig aus lokalen Interaktionen konstituiert.<sup>114</sup>

In der Primatensoziologie lässt sich ein Paradigma interaktionistischer Sozialformen idealtypisch beobachten: die räumlich-zeitliche Kopräsenz einer Gruppe. Die Paviane einer Herde stehen unter ständiger gegenseitiger Beobachtung, in der sie soziale Beziehungen allgemein und Hierarchien im Besonderen fortwährend neu bewerten und aktualisieren.<sup>115</sup> Diese kontinuierliche Präsenz und situative Reaktion auf die Verhaltensweisen anderer stellt jedoch eine Sonderform sozialer Interaktion dar und ist in menschlichen Gesellschaften Latour zufolge lediglich eine »Residualkategorie«<sup>116</sup>. In Bezug auf menschliche Gemeinschaften müsse dagegen von einer »gerahmten Interaktion«<sup>117</sup> gesprochen werden. In dieser Perspektive sollte stets beachtet werden, dass »Interaktion« ebenfalls kein selbsterklärendes Konzept ist, auf das umstandslos eine Soziologie gegründet werden kann. »Wenn [...] Struktur eine Abstraktion ist, dann Interaktion ebenfalls!«<sup>118</sup> Ein wesentliches Argument Latours gegen eine naive interaktionistische Perspektive ist dabei, dass in jeder gegebenen Situation Elemente aus der Vergangenheit wirksam sind; hier nennt er als Beispiel die Kleidung, die wir tragen, die Mauern der Räume, in denen wir uns befinden, sowie die Worte, die wir gebrauchen.<sup>119</sup> Sie wurden vor uns, vor ihrem Gebrauch durch uns, gefertigt, gebaut und gebildet, werden von uns lediglich übernommen und haben einen spürbaren Effekt auf jede gegenwärtige Situation, auch wenn ihr Ursprung selbst in der Vergangenheit liegt. Eine aktuelle Interaktion ist daher in menschlichen Gesellschaften stets mit einem vielfältigen Netz von Zeiten, Orten und Personen verbunden und somit »in einem Rahmen situiert [...], den sie immer nach allen Seiten hin überschreitet.«<sup>120</sup> Diese Komplexität heterogener Gefüge hat die ANT zu verfolgen, wenn sie die Stabilität des Sozialen analysiert. Sie wird damit stets von der aktuellen Situation auf die vielfältigen Relationen der Elemente verwiesen.

114 Vgl. Latour 2007: 113 und 119f. Latour bezieht sich dabei auf seine gemeinsame Arbeit mit Shirley Strum zu Pavian-Gesellschaften, vgl. Latour/Strum 1986 und Strum/Latour 1987 sowie Latour 2007: 338–343.

115 Vgl. Latour 2001a: 238f.

116 Latour 2001a: 238.

117 Latour 2001a: 239, Hervorh. getilgt.

118 Latour 2007: 292.

119 Vgl. Latour 2001a: 239.

120 Latour 2001a: 247.

Eine wesentliche Differenz zwischen den tierischen und den menschlichen Gesellschaften bildet der Gebrauch materieller Objekte, der ausschließlich die letzteren kennzeichnet und hier so allgegenwärtig ist, dass es schlichtweg unmöglich erscheint, sie aus der Soziologie auszuschließen.<sup>121</sup> Die bisherige Marginalisierung von Artefakten ist darauf zurückzuführen, dass diese nur in dreierlei Hinsicht verstanden werden können: als Werkzeug, Infrastruktur oder Projektionsfläche.<sup>122</sup> Wenn Dinge als Werkzeug begriffen werden, so sind sie nur die getreue Fortsetzung der Intention, die hinter ihrer Konstruktion steht. Als Infrastruktur dagegen bilden sie die materielle Basis für symbolische Ordnungen.<sup>123</sup> Projektionsflächen wiederum bilden sie als Zeichen für sozialen Status, als Träger, an denen sich Distinktion festmachen lässt.<sup>124</sup> Keine dieser drei Perspektiven ist jedoch in der Lage, Dinge als assoziierte Entitäten mit eigenem Handlungspotential zu erfassen, wie es von der ANT eingefordert wird. Ausgehend von seiner Betrachtung, dass jede Interaktion durch andere, Zeit und Raum überwindende Entitäten gerahmt ist, und in Verbindung mit der Tatsache, dass ausschließlich menschliche Gesellschaften durch den Gebrauch von Objekten gekennzeichnet sind, formuliert Latour aus der Verdichtung dieser beiden Erkenntnisse die starke These, dass es ausschließlich materielle Objekte sind, die mit ihrer genuin dauerhaften Existenzweise dem Sozialen Stabilität verleihen: »Jedes Mal wenn eine Interaktion in der Zeit andauert und sich im Raum ausweitet, dann heißt das, dass man sie mit einem nicht-menschlichen Akteur geteilt hat.«<sup>125</sup> Es wird weiter unten noch kritisch zu diskutieren sein, inwiefern diese These überhaupt haltbar ist. Dazu muss der Blick auf Latours empirische Studien von Artefakten gerichtet werden, in denen unterschiedliche Dingbezüge differenziert werden können (Kap. 5.10). Bevor diese Thematik behandelt wird, soll jedoch zunächst verdeutlicht werden, auf welche Weise die ANT die Relationen von Elementen in heterogenen Konstellationen verfolgt. Dazu wird in einem ersten Schritt kurz auf die Verschränkung von Theorie und Methode in Latours Arbeiten eingegangen sowie in einem zweiten Schritt herausgearbeitet, an welchen methodologischen Prinzipien sich die Analyse orientiert.

121 Vgl. Latour 2001a: 243.

122 Vgl. Latour 2001a: 244.

123 Mit dieser Position scheint Latour den historischen Materialismus zu adressieren, ohne diesen zu benennen.

124 Hier rekurriert Latour offensichtlich auf Pierre Bourdieus Verständnis der sozialen Bedeutung von materieller Kultur.

125 Latour 2001a: 248. Vgl. auch: »Bei den Menschen ist es [...] fast unmöglich, eine Interaktion auszumachen, die nicht auf Techniken verweist.« (Latour 2001a: 247). Ebenso argumentiert er in Latour 2006d und Latour 2006a: 36.

## 5.8 Theorie und Methode

An einigen Stellen insistiert Latour, dass die ANT keine Theorie sei, und möchte sie primär als Methode verstanden wissen.<sup>126</sup> An anderen Stellen dagegen wird sie von ihm durchaus emphatisch als »alternative Sozialtheorie«<sup>127</sup> bezeichnet. Nicht nur aufgrund dieser gespaltenen Selbstpositionierung lässt sich argumentieren, dass die ANT auch die Differenz von Theorie und Methode aufzulösen sucht.<sup>128</sup> Wichtig ist vor allem, stets den charakteristischen Anspruch der ANT zu berücksichtigen: Es geht ihr nicht darum, den Status der von ihr betrachteten Entitäten im Voraus festzuschreiben, sondern in der Beschreibung so lange wie möglich offen zu lassen. Insofern ist die Sorge, die sie gegenüber einem Missverständnis als einer Theorie im engeren Sinne entwickelt hat, durchaus begründet und nachvollziehbar. So trifft sie im Vorfeld keine Aussagen über die »Natur« der einzelnen Elemente. In diesem Zusammenhang weist Latour darauf hin, dass die Begriffe »Akteur« und »Netzwerk« irreführend sind, da sie Entitäten zu hypostasieren scheinen. Wichtig ist ihm auch, dass sie nicht wie Handlung und Struktur einander dichotom entgegengestellte Begriffe sein sollen und auch nicht im Sinne von »Individuum« und »Gesellschaft« als Dualismus missverstanden werden dürfen.<sup>129</sup> Unter »Netzwerk« ist daher auch nicht eine netzwerkartige Struktur im engeren Sinne zu verstehen, sodass es verfehlt wäre, sich in der Analyse auf Gebilde wie das Internet o. Ä. zu konzentrieren. Latour warnt vielmehr davor, unter Netzwerken etwas zu verstehen, das direkt in der Wirklichkeit vorzufinden sei, und sieht eine Gefahr darin, dass mit der aktuellen Konjunktur des Netzwerkbegriffs der Eindruck befördert wird, es sei schon vor der Analyse selbstverständlich, wonach die Analytikerin zu suchen hätte.<sup>130</sup> Stattdessen sollte man sich stets bewusst sein, dass »Netzwerk ein Konzept [ist], kein Ding da draußen. Es ist ein Werkzeug, mit dessen Hilfe etwas beschrieben werden

126 Vgl. z.B. Latour 2006f: 567. Zu methodischen Überlegungen vgl. Akrich/Latour 2006, Latour/Mauguin/Teil 1992 und Latour 2007: 211–243. Zum Zusammenhang zwischen Latours Methode und seiner Schreibpraxis vgl. Austrin 2005.

127 Vgl. Latour 2007: 453 und Latour 2000a: 241.

128 Vgl. Stäheli 2009.

129 Vgl. Latour 2006f: 565.

130 Vgl. Latour 2006f: 561. Zum Netzwerkbegriff als einem soziologischen Bild vgl. Schlechtriemen 2013. Zum Vergleich und zur Integration mit der phänomenologischen Netzwerktheorie Harrison C. Whites vgl. Laux 2013. Beide Monographien behandeln auch die gegenwärtige Konjunktur des Netzwerkbegriffs.

kann, nicht das Beschriebene.«<sup>131</sup> Mit »Netzwerken« werden Modi der Transformation und Verbindung oder – mit einem Begriff Michel Calons – »Übersetzung« bezeichnet. Da ein Akteur sein Auftauchen einer Relation in einem Netz verdankt, lässt sich kein Aktant in einem leeren Raum und ohne Verweis auf andere Aktanten definieren. Diese Relationalität wird mit der Netzwerkdimension eines Aktanten fokussiert.<sup>132</sup> Es geht also in der ANT nicht darum, Akteure zu identifizieren, die in Netzwerke eingebunden sind, sondern fundamentaler darum, die Frage nach der Abgrenzung von Entitäten analytisch so lange wie möglich offen zu lassen, und wenn Zuschreibungen getroffen werden müssen, dann nur den von den Aktanten selbst getroffenen Entscheidungen zu folgen.

Auch wenn Latour den methodologischen Bezug seines Entwurfs betont, hat das Aussagesystem der ANT durchaus den Status einer Theorie, insofern es eine spezifische Perspektive auf die Welt entwirft. So sind ja bereits der Anspruch der methodischen Offenheit ebenso wie die Begriffe der Fluidität und der Zirkulation theoretische Setzungen, die mehr oder weniger explizit mit einer bestimmten Weltsicht verbunden sind. Ausgehend von der »variablen Ontologie«, die den Kern der ANT bildet, entwickelt Latour einige methodologische Grundsätze für die Verfolgung von Akteur-Netzwerken.

## 5.9 Der Modus der Analyse

Wenn die Aufgabe der ANT darin besteht, die vielfältigen Assoziationen heterogener Aktanten in Form von Akteur-Netzwerken nachzuzeichnen, so stellt sich die Frage, auf welche Weise dies geschehen kann. Latour stellt zu diesem Zweck grundlegende Maximen ins Zentrum der ANT. Die Maximen, die das Vorgehen der ANT-Analytikerin leiten sollen, lauten: »Das Soziale flach halten« sowie »Das Globale lokalisieren«, »Das Lokale neu verteilen« und »Orte verknüpfen«. Das übergeordnete Ziel, das Soziale in der Analyse flach zu halten, soll durch die drei nachgeordneten methodologischen Prinzipien erreicht werden. Nachdem Latour festgestellt hat, dass in aktuellen Situationen Entitäten aus

131 Latour 2007: 228. Vgl. auch Latour 2006f: 561 sowie Latour 2007: 293.

132 Dabei geht Latour von einer dezentralen Verknüpfung von Relationen aus, die dem poststrukturalistischen Konzept des Rhizoms ähnelt, das von Gilles Deleuze und Félix Guattari entwickelt worden ist, vgl. Deleuze/Guattari 1977 sowie Latour 2006f: 561. Latour schlägt entsprechend auch die Bezeichnung »Aktant-Rhizom-Ontologie« als Synonym für die ANT vor, vgl. Latour 2007: 24.

der Vergangenheit wirksam sind, lässt sich diese Erkenntnis zu der Intuition kondensieren, »daß jede gegebene Interaktion von Bestandteilen *überzufließen* scheint, die bereits in der Situation vorhanden sind und aus einer anderen *Zeit*, von einem anderen *Ort* stammen und von anderen *Existenzformen* hervorgebracht worden sind.«<sup>133</sup> Dieser Erkenntnis zufolge (die, wie Latour selbst zugibt, durchaus Gemeinsamkeiten mit den klassischen Sozialwissenschaften teilt) geht es darum, von einer lokalen Interaktion ausgehend Verbindungen mit anderen Entitäten zu untersuchen und dabei den Ort bzw. die vorliegende Situation selbst nicht als gegeben hinzunehmen. Die ANT hat dabei den Verbindungen zu folgen, die als Delegations- oder Übersetzungsprozesse Entitäten mit der aktuellen Interaktion in Beziehung setzen und Akteure dazu bringen, etwas zu tun.<sup>134</sup> Sie untersucht Verbindungen zwischen unterschiedlichen Zeiten, Orten und Entitäten heterogener Existenzformen. Die Maxime, das Soziale in der Analyse »flach« zu halten, fordert in diesem Zusammenhang dazu auf, nicht zwischen zwei dichotomen Polen wie Akteur–System, Mikro–Makro usw. hin und her zu wechseln.<sup>135</sup> Stattdessen ist die ANT verpflichtet, »die *Unmöglichkeit* ernst [zu] nehmen, an einem der beiden Orte länger zu verweilen«<sup>136</sup>. Im Zuge der Präzisierung der methodologischen Prinzipien der ANT führt Latour einige weitere Konzepte ein, mit denen die bisher aufgestellte Terminologie ergänzt werden soll und die sich sowohl auf die Verknüpfung von Orten als auch grundsätzlich auf die Möglichkeit der umfassenden Beschreibung der Welt beziehen. Diese Begriffe werden im Folgenden im Zusammenhang mit den grundlegenden methodologischen Prinzipien der ANT-Heuristik diskutiert.

### 5.9.1 Die Lokalisierung des Globalen

Mit der ersten analytischen Bewegung, das Globale zu lokalisieren, ist die Aufforderung verbunden, Ketten von Aktanten zu identifizieren, die jede gegebene Situation oder Interaktion räumlich, zeitlich sowie in Bezug auf die Art der verknüpften Entitäten entgrenzen.<sup>137</sup> Dabei wendet sich Latour sowohl gegen das Konzept des Kontextes als leitender Kategorie als auch gegen die sogenannte Makroperspektive innerhalb der Soziologie.<sup>138</sup> Die Kritik an diesen analytischen Vorgehensweisen

133 Latour 2007: 288.

134 Vgl. Latour 2007: 299.

135 Vgl. Latour 2007: 292 f.

136 Latour 2007: 295.

137 Vgl. Latour 2007: 299.

138 Vgl. Latour 2007: 288 ff. und 306–310. Allerdings gesteht Latour dem Kontextbegriff durchaus im Rahmen einer Analyse eine Legitimität zu,

läuft letztlich darauf hinaus, dass sie blind gegenüber den jeweils vorliegenden Verhältnissen Zuschreibungen vornehmen, die auf im Vorfeld der Analyse bereits gesetzten Unterstellungen beruhen. Dagegen wird die konkrete Lokalisierung von Handlungsfähigkeit in der ANT selbst zur zentralen Aufgabe der Analyse. So hat diese stets im Einzelnen herauszuarbeiten, auf welche Weise und an welcher Stelle »die strukturellen Effekte tatsächlich produziert [werden]«<sup>139</sup>. Ein genaues Hinschauen und ein präzises Beschreiben von Zusammenhängen vor dem Hintergrund einer größtmöglichen Offenheit in Bezug auf die beteiligten Zeiten, Orte und Entitäten ist daher die Voraussetzung für einen fruchtbaren ANT-Bericht, der sich durch die Vielfalt der einbezogenen Verknüpfungen auszeichnet.<sup>140</sup> Insofern soll unter dem Begriff »Makro« nicht länger etwas einer gegebenen Situation *Übergeordnetes* oder *Zugrundeliegendes* verstanden werden, sondern lediglich eine Vermehrung der einbezogenen Relationen.<sup>141</sup> Dabei sind alle Effekte stets als lokale Hervorbringungen zu benennen, ohne auf eine andere, von diesen Hervorbringungen abgehobene Ebene auszuweichen.

Im Zusammenhang mit seiner Aufforderung zur Lokalisierung des Globalen diskutiert Latour drei Konzepte für die Sichtbarmachung von Zusammenhängen, an denen beispielhaft die analytische Vorgehensweise der ANT deutlich wird. Mit den Begriffen »Panoptikum«, »Oligoptikum« und »Panorama« werden verschiedene Herangehensweisen bezeichnet, die Verknüpfung unterschiedlicher Elemente in Begriffen der Sichtbarkeit zu fassen. Dem Konzept des »Panoptikums«, mit dem er auf das von Michel Foucault in die Sozialwissenschaften eingeführte Modell zur Beschreibung des Zusammenhangs von Beobachtung, Sichtbarkeit und Subjektivierung rekurriert, stellt Latour den Neologismus »Oligoptikum« als ein Gefüge gegenüber, in dem geringere Ausschnitte des Sozialen sichtbar gemacht, verknüpft und kontrolliert werden. Während im Modell des Panoptikums ein »absolutistische[r] Blick«<sup>142</sup> die ständige Überwachung garantiert, sind Oligoptiken konkrete Verbindungen unterschiedlicher Orte, die in mehr oder weniger technischer Weise hergestellt werden, wie dies etwa in Laboratorien, Kommandozentralen, Kontrollräumen, aber auch in Büros geschieht.<sup>143</sup> Letztlich

sofern die beobachteten Effekte genau lokalisiert werden, vgl. Latour 2007: 329.

139 Latour 2007: 302.

140 Vgl. Latour 2007: 211–243.

141 Vgl. Latour 2007: 306.

142 Latour 2007: 313.

143 Vgl. Latour 2007: 312–314 und 325. Ein so umfassendes wie präzises und zudem visuell opulent gestaltetes Beispiel für die dichte Beschreibung von oligoptischen Verbindungen ist die Arbeit *Paris, ville invisible*,

lassen sich mit dem Begriff alle »verbindenden und strukturierenden Orte«<sup>144</sup> bezeichnen. An die Stelle eines verallgemeinerten panoptischen Modells von ubiquitärer Überwachung und Kontrolle will Latour die spezifische Analyse miteinander verbundener konkreter Kanäle setzen, die Sichtbarmachungs- und Kontrollfunktionen ausüben.<sup>145</sup> Dieser Anspruch der genauen Lokalisierung und präzisen Beschreibung steht auch hinter der in Latours Arbeiten wiederkehrenden Metapher der Bezifferung entstehender »Kosten« für die Verbindung und Transformation einzelner Entitäten, die in ANT-Analysen herauszuarbeiten seien.<sup>146</sup> Eine ethnographische Beschreibung hat dabei stets Fragen zur genauen Lokalisierung von Phänomenen zu stellen: »In welchem Gebäude? In welchem Büro? Durch welchen Korridor erreichbar? Welchen Kollegen vorgelesen? Wie zusammengetragen?«<sup>147</sup>

Dieser Perspektive »von unten«, die die ANT auszeichnet, stellt Latour als weitere visuelle Analogie das Panorama gegenüber. Mit dem treffenden Vergleich bezeichnet er soziologische Entwürfe, aber auch journalistische Reportagen und allgemein jegliche Form der Darstellung von Wirklichkeit, die den Anspruch erhebt, ein umfassendes Abbild der Realität zu liefern. Analog zu den räumlichen Konstruktionen der Panoramen, deren illusionistische 360°-Gemälde im 19. Jahrhundert bis zur Entwicklung des Films bzw. Kinos als visuelle Medien hohe Popularität genossen, stellen diese Entwürfe zwar in gewisser Weise alles, letztlich jedoch nichts dar, da sie ein statisches Bild vermitteln und nach außen abgeschlossen sind.<sup>148</sup> Während es eine Aufgabe der ANT ist, vor sol-

ein Buch, das verschiedene Perspektiven auf die Stadt Paris als ein Gemenge Verknüpfungen entwirft, vgl. Latour/Hermant 1998 und Tilly 1999. Das Projekt, das Latour gemeinsam mit der Fotografin Emilie Hermant durchgeführt hat, ist parallel in Form einer Website realisiert: <http://www.bruno-latour.fr/virtual/>.

144 Latour 2007: 312.

145 Latours Kritik an dem Konzept des Panoptikums geht dabei allerdings teilweise an Foucaults Verwendung vorbei. Zwar trifft sie die generalisierende Volte Foucaults, das Panoptikum kurzerhand zum Modell der Funktion von Disziplinierung und Subjektivierung in der gesamten Gesellschaft zu setzen (womit er wiederum ohne Zweifel einen heuristischen Gewinn erzielen konnte), andererseits hat Foucault in seiner dichten Beschreibung der architektonischen Einrichtung des Panoptikums gerade aufgezeigt, wie Machtverhältnisse sich in gebauten Orten realisieren, und damit ein Beispiel dafür gegeben, wie die materielle Einrichtung eines Raumes in konkreten empirischen Analysen Berücksichtigung finden kann.

146 Vgl. z. B. Latour 2007: 44, 380 und 400.

147 Latour 2007: 315f.

148 Vgl. Latour 2007: 323.



chen totalisierenden Darstellungen zu warnen, lassen sich jedoch auch deren spezifische Techniken zur Herstellung von Realität und die damit verbundenen Ansprüche untersuchen.<sup>149</sup> Der Begriff des Panoramas hat daher zwei Aspekte: Zum einen bezeichnet er eine Gegenposition, von der sich die ANT abgrenzt, zum anderen kann er den Ausgangspunkt für eine Analyse bilden, welche die Verfahren der Wahrheitsproduktion dieser Beschreibungsweisen zum Gegenstand hat.

Die Begriffe »Panoptikum«, »Oligoptikum« und »Panorama« stehen also für verschiedene Formen tatsächlicher Verbindungen zwischen Orten sowie für die theoretische Konzeption dieser Verbindungen. Als heuristische Konzepte können sie eine ANT-Analyse für die konkreten und vielfältigen Verbindungen zwischen Orten sensibilisieren. Da sie spezifischer angelegt sind als die grundlegenden Dimensionen »Akteur« und »Netzwerk«, können sie dazu dienen, bestimmte Formen der Verbindung von Entitäten im Bezug auf ihre sichtbarkeitsproduzierenden und ordnenden Funktionen hin zu fokussieren.

### 5.9.2 Die Neuverteilung des Lokalen

Wenn das Soziale ohne Sprünge in der Beschreibungsebene analysiert werden soll, indem jeder Effekt stets an einem konkreten Ort lokalisiert wird, muss dem zweiten methodologischen Prinzip zufolge eine gegenläufige Frage darauf gerichtet werden, wie das Lokale zusammengesetzt ist und wie es hervorgebracht wird. Eine eingehende Diskussion des Konzepts der Interaktion gibt hier einige Hinweise darüber, in welche Richtungen sich die Analyse bewegen kann. Latour geht dabei auf einige Aspekte ein, die mit dem Begriff der Interaktion im bisherigen Sinne nicht erfasst werden können und die im Zuge einer ANT-Analyse einbezogen werden müssen. Über die bereits diskutierte Kritik am Interaktionsbegriff hinaus erörtert Latour nun genauer, in welcher Hinsicht das Konzept der Interaktion unzulänglich ist. So sind Interaktionen weder »isotopisch« noch »synchron«, nicht »synoptisch«, nicht »homogen« und nicht »isobar«.<sup>150</sup> Damit werden verschiedene Analysedimensionen benannt, in denen jede gegebene Situation über sich selbst hinaus weist. Grundlegend wird jede Situation von anderen Orten und anderen Zeiten (mit-)bestimmt. So sind die Aktanten in einer Interaktion abhängig von anderen Orten (nicht isotopisch) und entfernten Materialien, die zudem aus unterschiedlichen Zeiten stammen (nicht synchron). Latour gibt als Beispiel, dass ein Hörsaal in einem mehrere Kilometer entfernten Architekturbüro geplant wurde und bereits lange vor einer aktuell stattfindenden Vorlesung existiert. Auch das Holz des

149 Vgl. Latour 2007: 323 f.

150 Vgl. Latour 2007: 344–348.

Tisches, die Kleidung der Dozentin sowie die Sprache, die sie verwendet, stammen aus räumlich und zeitlich dezentrierten Quellen.<sup>151</sup> Synoptisch sind Interaktionen insofern nicht, als nicht immer alle an einer Handlung beteiligten Entitäten gleichzeitig erkennbar sind. Zudem sind sie durch unterschiedliche materielle Qualitäten gekennzeichnet, wie etwa an der Entwicklungsgenese des Vorlesungssaals vom Reißbrett der Architektin bis hin zum gebauten Objekt oder an der Bildschirmpräsentation der Dozentin deutlich wird. Schließlich, mit der Übertragung des meteorologischen Begriffs »isobar«, sind diese unterschiedlichen beteiligten Entitäten nicht gleichwertig, sondern üben »Druck« in unterschiedlicher Stärke aus, wenn sie »verlangen, gehört und berücksichtigt zu werden«<sup>152</sup>. Dieser Perspektive zufolge sind zusammenfassend »in den meisten Situationen [...] Handlungen bereits von Anfang an der Interferenz von heterogenen Entitäten unterworfen, die nicht dieselbe lokale Präsenz haben, nicht aus derselben Zeit stammen, nicht gleichzeitig sichtbar sind und nicht gleich viel Druck ausüben.«<sup>153</sup> Bezieht man diese über die gegebene Interaktion hinausweisenden Aspekte ein, so ergeben sich fünf Analysedimensionen, die die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Sichtbarkeit, Heterogenität sowie Stabilität von Akteur-Netzwerken erfassen können. Auch wenn Latour an dieser Stelle nicht ausführt, wie in einem ANT-Bericht methodisch konkret vorgegangen werden soll, wird nun deutlich, dass diese Aspekte einzubeziehen sind, wenn eine Akteur-Netzwerk-Analyse durchgeführt wird, und dass sich entlang dieser Achsen die Bewegungen und Transformationen von Elementen verfolgen lassen, die in einer gegebenen Interaktion wirksam sind. Prozesshaftigkeit und Bewegung werden dabei als wesentliche Charakteristika der Wirklichkeit aufgefasst. Für diese Perspektive ist der Begriff der »Zirkulation« zentral, den Latour in *Eine neue Soziologie* diskutiert, den er aber insbesondere bereits in *Über den Rückruf der ANT* als ein Schlüsselwort der ANT vorgestellt hat. Mit ihm soll das Fluide und Dynamische des Sozialen hervorgehoben werden.<sup>154</sup> Im Begriff der Zirkulation liegt dabei auch eine anti-essentialistische Perspektive begründet, da er gegen ein Verständnis von Entitäten als ahistorisch gesetzten und klar abgrenzbaren Einheiten gerichtet ist. Die ANT kann

151 Diese Beispiele werden weiter unten eingehend kritisch diskutiert, siehe Kap. 5.10.3.

152 Latour 2007: 347. Leider bleibt Latour an dieser Stelle von den zitierten Aussagen abgesehen recht vague.

153 Latour 2007: 348.

154 Vgl. Latour 2006f: 568. Die Betonung des Fluiden und der Bewegung in der Soziologie ist dabei keineswegs neu, sondern u. a. bereits von Georg Simmel, Norbert Elias, Zygmunt Bauman und Manuel Castells vertreten worden, vgl. Schroer 2008: 390f.

somit, wie Latour bemerkt, als anti-essentialistische Theoriebewegung begriffen werden.<sup>155</sup> Ihre ausdifferenzierten Analysedimensionen leiten die Forschung dabei an, herauszufinden, welche Elemente in welcher Form und in welcher Richtung zirkulieren. Dieser Perspektive zufolge ist Handlungsfähigkeit an konkreten Stellen oder in benennbaren zirkulierenden Elementen verortet. Getreu ihres Grundprinzips ist die ANT dabei bezüglich der materiellen Qualität sowie des Status dieser Entitäten radikal offen und verfolgt gleichermaßen »Information, Spuren, Güter, Pläne, Formate, Schablonen, Koppelungen etc.«<sup>156</sup>. Die heterogenen Elemente werden mit ihren lokalisierbaren Bewegungen und Transformationen in einem Außen verfolgt, ohne Rekurs auf ein »Innen« zu nehmen. In diesem Kontext wirft Latour nun auch ergänzend die virulente Frage auf, »wo die anderen Transportmittel sind, die Individualität, Subjektivität, Persönlichkeit und Innerlichkeit befördern.«<sup>157</sup> Sie leitet zu Latours Konzeption von Subjektivierungsprozessen und dem in diesem Zusammenhang entwickelten Begriff der »Plug-ins« über, die gesondert diskutiert werden sollen (Kap. 5.11 und 5.12). Zunächst jedoch zum dritten methodologischen Prinzip der Analyse.

### 5.9.3 Die Verknüpfung von Orten

Mit der letzten methodologischen Maxime, Orte zu verknüpfen, verbindet Latour drei Aspekte. Erstens fragt er nach dem Bereich des Sozialen, der sich zwischen den Maschen des geknüpften Akteur-Netztes befindet, und bezeichnet diesen als Soziales Nr. 4.<sup>158</sup> Zweitens ist er um eine Präzisierung der Bedeutung des Mittler-Begriffs bemüht, bietet jedoch letztlich keine zusätzlichen Einsichten, die über die oben bereits diskutierten hinausgehen.<sup>159</sup> Schließlich, und dieser Aspekt ist für die hier geführte Diskussion der bedeutsamste, stellt Latour die Frage, auf welche Weise das Soziale effektiv formatiert wird, und untersucht die »praktischen Bedingungen für die Ausbreitung von Universalität«<sup>160</sup> sowie die »Zirkulation von Universalien«<sup>161</sup>. Eine Antwort findet Latour in Überlegungen zur Materialität der Form, die jedoch lediglich angerissen werden. Ausgehend von der Erkenntnis, dass es sich bei Information um etwas handelt, das in eine bestimmte Form gebracht wird und daher auch als »In-Formation« bezeichnet werden könnte,

155 Vgl. Latour 2006f: 567.

156 Latour 2007: 353.

157 Latour 2007: 357.

158 Siehe oben Fn. 58.

159 Vgl. Latour 2007: 399–415.

160 Latour 2007: 393.

161 Latour 2007: 393 f.

entwickelt Latours eine Perspektive auf materiell zirkulierende Wissensbestände. Ausführungen zu dieser Sichtweise finden sich in anderen Arbeiten Latours, in denen er ausgehend vom Konzept der »immutable mobiles« Bewegungen und Transformationen einzelner Elemente verfolgt, die zum Zwecke der Wissensgewinnung sowie zur Kontrolle und Manipulation der Realität eingerichtet und verwendet werden.<sup>162</sup> Als Beispiele nennt er Karten, Tabellen, Diagramme, Schaubilder, Berichte und Fotografien. Mit dem Begriff, der als »unveränderliche mobile Elemente«<sup>163</sup> übersetzt werden kann, ruft Latour zwei Konnotationen auf, da »immutable« einerseits unveränderbar bedeutet, andererseits aber auch auf den Aspekt »not mute« verweist, also die Qualität bezeichnet, dass diese Elemente etwas erzählen und nicht zum Schweigen zu bringen sind. Nachdem Latour bereits in *Laboratory Life* die diagrammatische Wissensproduktion von Laborgeräten untersucht hatte, wendet er sich nun Darstellungsformen und Erkenntnisweisen von »immutable mobiles« zu. Diese zirkulierenden Darstellungen, die sich insbesondere in der Wissenschaft finden, besitzen einerseits eine irreduzible materielle Qualität, insofern sie sich für bestimmte Praktiken und Erkenntnisprozesse eignen, andere Verwendungsmöglichkeiten jedoch ausschließen. Andererseits sind sie selbst Ergebnisse von Konstruktionsprozessen und Kontroversen, die sich in ihnen temporär stabilisiert haben. Ihre Mobilität, Stabilität oder Kombinierbarkeit kann sich wandeln, wenn etwa Erfindungen wie Mikroskope, Objektive, Projektionsmethoden, Umfragetechniken oder Druckerpressen die Darstellungs- und Erkenntnismöglichkeiten verändern.<sup>164</sup> Die »immutable mobiles« sind daher ein Beispiel für das »Verknüpfungsvermögen von Formen«<sup>165</sup>, das Latour interessiert. Dieser »materielle Formalismus«, in dem sich Materialität, Zirkulation und Handlungen verbinden, sodass Latour auch von »Per-Formanz«<sup>166</sup> spricht, bleibt jedoch, vor allem aufgrund des (gewollt) offenen Form-Begriffs ziemlich vage. Latour erläutert darauf aufbauend, wie Netzwerke durch Standards ausgedehnt werden und damit an Stabilität gewinnen. So plädiert er dafür, Standards, die in verfolgbaren Formen zirkulieren, zu analysieren.<sup>167</sup> Als Beispiele werden hier ebenso soziologische Kategorien selbst genannt sowie Standards aus der Metrologie (für Entfernung, Zeit und Gewicht, wie etwa das Ur-Kilogramm aus Platin) angeführt. Letztere bilden in Latours Perspektive das Modell für das Zustandekommen jeglicher Form sozialer Ordnung. Er

162 Vgl. Latour 1986, Latour 1987 227 ff. und Latour 2006c.

163 Latour 2007: 391.

164 Vgl. Latour 1987: 227 ff. und 236 f.

165 Latour 2007: 388.

166 Latour 2007: 390.

167 Vgl. Latour 2007: 395.

thematisiert dann exemplarisch allerdings fast ausschließlich die Kategorien der Sozialwissenschaftler selbst, die unter diesem Gesichtspunkt betrachtet als zirkulierende Standards begriffen werden können, die »Gesellschaft« formatieren und herstellen.

Mit den drei Prinzipien der Verknüpfung von Orten, der Neuverteilung des Lokalen sowie der Lokalisierung des Globalen soll das methodologische Ziel erreicht werden, in der Analyse das Soziale »flach« zu halten. Nachdem die Vorgehensweise der ANT charakterisiert worden ist, können nun die paradigmatischen Beispiele aus Latours empirischen Studien beleuchtet sowie die in ihnen vertretenen Dingbezüge erarbeitet werden.

### 5.10 Paradigmatische Beispiele und verschiedene Dingbezüge

Bruno Latour, der sich selbst als einen empirischen Philosophen bezeichnet, hat nicht nur zu Beginn seiner wissenschaftlichen Karriere im Rahmen seiner laborkonstruktivistischen Studie ethnographisch gearbeitet, sondern den theoretischen Entwurf der ANT durchgehend gegenstandsbezogen begründet, diskutiert und weiterentwickelt. Latours Forschung zeichnet sich dabei durch vier ergänzende gegenstandsorientierte Strategien aus. Erstens hat Latour verschiedene Felder und Praktiken als Ethnograph mittels teilnehmender Beobachtung und Interviews untersucht, wobei ein deutlicher Schwerpunkt auf wissenschaftlichen und technischen Themen liegt.<sup>168</sup> Eine jüngere ethnographische Studie ist davon abweichend über das französische Conseil d'État erschienen, eine juristische Institution, die annähernd mit dem deutschen Verfassungsgericht vergleichbar ist.<sup>169</sup> Zweitens hat sich Latour, insbesondere in seiner Arbeit über Pasteur und die Entdeckung des Milchsäureferments, mit wissenschaftsgeschichtlichem Material beschäftigt und historische Dokumente aus der Perspektive der Akteur-Netzwerk-Theorie einer neuen Interpretation unterzogen.<sup>170</sup> Drittens ist er an einer Reihe von Ausstellungsprojekten beteiligt gewesen, die an der Schnittstelle von Wissenschaft und Kunst Themen bearbeitet haben,

168 Ein biochemisches Labor, vgl. Latour/Woolgar 1986, eine bodenkundliche Expedition im Amazonas, vgl. Latour 1996f, sowie ein automatisches U-Bahn-System, vgl. Latour 2006a und Latour 2006h.

169 Vgl. Latour 2009.

170 Vgl. Latour 1988, Latour 1996d und Latour 2000a: 137–210. Eine ähnliche Vorgehensweise wählt Latour in seiner wissenschaftshistorischen Re-Interpretation der französischen Atomforschung um Frédéric Joliot während des Zweiten Weltkriegs, vgl. Latour 2000a: 96–136.

die auch in Latours Forschung eine Rolle spielen, wie etwa der Gebrauch von und die Kontroversen um Abbildungen oder auch Formen politischer Repräsentation.<sup>171</sup> Hier nimmt Latour in Kooperation mit Akteuren aus dem künstlerischen Feld die Rolle des Kurators an und versammelt künstlerische wie wissenschaftliche TeilnehmerInnen um eine gemeinsame Fragestellung. In den Ausstellungen tritt die spezifisch ästhetische Qualität künstlerischer Arbeiten als eigenständige Form der Wissensproduktion neben die textuelle Praxis der Wissenschaft. Viertens schließlich behandelt Latour in seinen Texten alltägliche Dinge (Türschließer, Hotelschlüssel, Berliner Schlüssel, Bodenschwelle, Sicherheitsgurt, Postschalter, Vorlesungssaal usw.), die er in Bezug auf ihr Handlungspotential diskutiert. Diese exemplarischen Artefakte werden entweder situativ als illustrative Beispiele herangezogen oder stehen im Zentrum eingehender Analysen, die jeweils einem oder wenigen Dingen gewidmet sind. Latour bedient sich hier auch der besonderen Form des wissenschaftlichen Gedankenexperiments, das mit erdachten Fallbeispielen operiert.<sup>172</sup> Im Folgenden sollen einige der paradigmatischen Beispiele Latours diskutiert und in drei verschiedene Dingbezüge<sup>173</sup> differenziert werden: »zwingende« Dinge, hybride Konstellationen sowie »rahmende« Dinge.

### 5.10.1 »Zwingende« Dinge

Die Eigenlogik und Widerständigkeit der Materialität, sie werden bei Latour in Form »zwingender«<sup>174</sup> Dinge illustriert: Bodenschwellen, die Autofahrer zum Langsamfahren veranlassen, Türen, die man aufgrund der Konstruktion ihres Schlosses hinter sich wieder verschließen muss und Hotelschlüssel, die schwer in der Tasche liegen. Anhand dieser Beispiele fokussiert Latour paradigmatisch, wie nicht-menschliche Akteure eine genuine Position im Gefüge des Sozialen einnehmen. Das einfachste Beispiel stellt dabei der Türschließer dar, dessen Funktion Latour in einem viel zitierten Text mittels einer »dichten Beschreibung« (Geertz) nachzeichnet. Ausgehend von der Begebenheit, dass an einem

171 Zu den von Latour ko-kuratierten Ausstellungen *Iconoclash* (2002) und *Making things public* (2005) am ZKM in Karlsruhe vgl. Latour/Weibel 2002, Latour 2002 und Ruffing 2009 sowie Latour/Weibel 2005 und Latour/Sanchez-Criado 2007.

172 Vgl. Hirschauer 2008: 175. Auch im Zusammenhang mit der Ausstellung *Making Things Public* spricht Latour von einem »Gedankenexperiment«, vgl. Latour/Sanchez-Criado 2007: 370.

173 Siehe dazu auch Schulz-Schaeffer 2008, an dem sich die folgende Differenzierung orientiert.

174 Dieser Begriff soll hier vorgeschlagen werden, um die konstitutive und widerständige Qualität der Materialität bei Latour zu bezeichnen.

öffentlichen Gebäude mittels eines handgeschriebenen Schildes darauf hingewiesen wurde, man möge doch bitte (»um Gottes willen«) die Tür hinter sich schließen, da der Türschließer »streike«, entfaltet Latour eine Erzählung, die das Handlungspotential dieses unscheinbaren technischen Artefakts verdeutlicht.<sup>175</sup> Er spielt verschiedene Optionen zur Lösung des Problems durch, die »Benutzer« einer Tür zum Wiederverschließen zu bewegen: von der bloßen verbalen oder textuellen Aufforderung über das Engagieren eines Concierge, der ausschließlich für das Öffnen und Schließen der Tür verantwortlich ist, über eine einfache mechanische Feder bis hin zum elaborierten hydraulischen Türschließer, der einen Teil der zum Öffnen der Tür aufgebrauchten Energie dazu verwendet, sie zeitverzögert und sanft wieder zu schließen. Während die Aufforderungen so fruchtlos sind wie das Einstellen eines menschlichen Türschließers kostenintensiv und riskant (da die gesamte Verantwortung nun auf einem Einzelnen lastet), agieren die mechanischen Türschließer stets zuverlässig – sofern sie nicht »streiken«<sup>176</sup>. Ebenso zuverlässig lösen die Bodenschwellen, die auf Bahnhöfen in Wohngebieten angebracht werden, das Problem, Autofahrer wirkungsvoll abzubremsen und auf diese Weise »unerbittlich« zum Einhalten des Tempolimits zu zwingen. Effektiver als Verkehrsschilder oder Attrappen, die die Silhouette eines Polizisten simulieren, bringen sie die Autofahrer dazu, ihr Fahrzeug abzubremsen, da diese ansonsten Schäden an ihrer Karosserie riskieren.<sup>177</sup> Die Bahnschwelle sind ein weiteres Beispiel, mit dem Latour das genuine Handlungspotential nicht-menschlicher Akteure illustriert.

Ein besonders ausgeklügeltes mechanisches System bildet der von Latour in einem so präzisen wie unterhaltsamen Essay beschriebene

175 Vgl. Latour 2006g (orig. 1988) sowie Latour 1992b und Latour 1996c.

176 Latour schließt an den Ausdruck, der Türschließer »streike«, mit dem einem mechanischen Artefakt menschliche Eigenschaften und Vermögen zugeschrieben werden, einige Überlegungen zu Anthropomorphismen an. Er wehrt sich dagegen, die soziologische Anthropomorphisierung von Gegenständen als illegitim zu erachten. Diese sei vielmehr der Realität angemessen, in der wir alltäglich an Dingen menschliche Qualitäten ausmachen. Des Weiteren sei sie auch theoretisch angemessen, da sie das Handlungspotential der Dinge verdeutliche. Vgl. Latour 1996c: 71–73 sowie zur bewussten Anthropomorphisierung in der ANT Schulz-Schaeffer 2000: 194 f.

177 Vgl. Latour 1992b: 244 und Latour 2006e: 494. Der französische Ausdruck »gendarme couché« für die Bahnschwelle legt dabei in besonderer Weise den Vergleich mit der Variante des Abbremsens durch einen Polizisten nahe und ist zudem ein gutes Beispiel für die Anthropomorphisierung eines Artefakts in der Alltagssprache.

»Berliner Schlüssel«. <sup>178</sup> Latour entwickelt hier am Beispiel eines in Berliner Mietshäusern gebräuchlichen Schlüssels seine These der Ko-Konstitution von Technik und Gesellschaft in Form von Assoziationsketten menschlicher und nicht-menschlicher Akteure. Im Zentrum seiner Diskussion steht dabei ein Haustürschlüssel für große Mietshäuser, der durch seine unerbittliche materielle Beschaffenheit die Bewohner zwingt, die Tür des Hauseingangs tagsüber offen zu lassen und nachts hinter sich abzuschließen. Anders als ein üblicher Schlüssel hat der »Berliner Schlüssel« zwei Bärte, die symmetrisch ausgeführt, an der Seite jedoch asymmetrisch eingekerbt sind. Auch das dazugehörige Schloss ist speziell gestaltet und mit zwei um 90° versetzten Schlüssellochern versehen. Schiebt man den Schlüssel in das Schlüsselloch und dreht ihn, um die Tür zu öffnen, befindet sich die asymmetrische Einkerbung nicht mehr in Übereinstimmung mit dem Schlüsselloch, sodass sich der Schlüssel nicht abziehen lässt. Erst wenn der gesamte Schlüssel durch die Tür geschoben wird (mit dem zweiten Bart durch das zweite Schlüsselloch, für das sich die zweite Kerbe nun in vorgesehener Übereinstimmung befindet), lässt sich der Schlüssel wieder abziehen, nachdem die Tür von der anderen Seite wieder verschlossen wurde. Um diesen komplexen Mechanismus herum verfolgt Latour eine Reihe von Beziehungen, in denen die Grenze zwischen »sozial« und »technisch« verschwimmt. So kontrolliert der Türschloss-Mechanismus den Zugang zum Haus effektiver als jede andere Form der Disziplinierung. Latour stellt fest, dass die technische Lösung des Berliner Schlüssels eine genuine Form sozialer Beziehungen darstellt, die mit anderen Mitteln nicht zu realisieren ist. Das Netzwerk erweitert sich, betrachtet man das Zusammenspiel des Mechanismus mit einem Hauswart und dessen Hauptschlüssel. Diese Kombination aus menschlichem und nicht-menschlichem Akteur kann das Schloss zwischen Tag- und Nachtbetrieb umschalten, mit dem Effekt, dass die Tür tagsüber offen gelassen und nachts abgeschlossen werden muss. Bei diesem Kettenglied bleibt jedoch wiederum die Frage nach der Zuverlässigkeit des Hauswarts offen. Außerdem lässt sich einbeziehen, dass eine Manipulation des Mechanismus möglich ist, indem eine Mieterin sich die Bärte ihres Schlüssels glattfeilt, sodass das Herausziehen des Schlüssels nicht länger durch eine Einkerbung behindert wird. Sie ist, aufgrund einer technischen Manipulation, nun selbst in der Lage, das Öffnen und Schließen der Tür frei zu bestimmen und damit die sozialen Beziehungen umzugestalten. Es wird deutlich, warum der Berliner Schlüssel für Latour ein paradigmatisches Beispiel für den gleichberechtigten Zusammenhang zwischen sozialen Beziehungen und den sie aktiv mitgestaltenden Gegenständen bildet, ohne in einem der Register »Zeichen«, »soziale Beziehung« oder »Technik« vollständig

178 Vgl. Latour 1996b.



aufzugehen.<sup>179</sup> Stattdessen werden jenseits dieser Kategorisierung und jenseits der Subjekt/Objekt-Dichotomie von der ANT Assoziationen menschlicher und nicht-menschlicher Akteure analysiert.

Eine andere dieser Assoziationsketten verfolgt Latour anhand des Hotelschlüssels, an dem besonders das ANT-Konzept des Programms sowie die der Semiotik entlehene Betrachtung der syntagmatischen und der paradigmatischen Achse deutlich werden. Das Ausgangsproblem ist wieder ein alltägliches: In einem Hotel werden die Zimmerschlüssel von den Gästen regelmäßig bei Abreise mitgenommen, anstatt sie an der Rezeption abzugeben. Der Hotelier ergreift nacheinander verschiedene Maßnahmen, die jeweils dazu führen, dass ein größerer Teil seiner Gäste an die Rückgabe denkt. Er fügt dem einfachen Schlüssel zunächst eine verbale Aufforderung, dann ein Schild und schließlich jenes ausschließlich aus Hotels bekannte schwere Gewicht als Schlüsselanhänger hinzu. In ANT-Begriffen ausgedrückt steht dem Aktionsprogramm des Hoteliers das Gegenprogramm vergesslicher oder nachlässiger Gäste gegenüber, die den Schlüssel einfach nicht zurückgeben, wobei von ihren Motiven in der Analyse abstrahiert wird.<sup>180</sup> Während auf der syntagmatischen Achse Assoziationen aufgetragen werden, wobei sich in diesem Fall das Programm des Hoteliers und das Gegenprogramm seiner Gäste treffen, werden in der paradigmatischen Dimension die Transformationen der beteiligten Elemente verfolgt.<sup>181</sup> Wie in der linguistischen Perspektive jeder Austausch eines Elements in der paradigmatischen Dimension eine Veränderung der Bedeutung eines Satzes herbeiführt, bewirkt hier jede paradigmatische Transformation eine Differenz für die betrachtete Situation. Dabei wird mit jedem Schritt die Anzahl der Gäste, die ihren Schlüssel nicht abgeben, geringer. Mit der Einführung des schweren Anhängers hat der Hotelier (fast) alle Gegenprogramme programmkonform modifiziert.

Das Substituieren einzelner Elemente als Gedankenexperiment bildet dabei auch einen zentralen Bestandteil der Beschreibungsmethode der ANT.<sup>182</sup> Wenn die Analyse der Spur von Transformationen folgt,

179 Vgl. Latour 1996b: 47.

180 Vgl. Latour 1996g.

181 Vgl. Latour 1996g: 56f. Mit der Betrachtung der syntagmatischen (horizontalen) und der paradigmatischen (vertikalen) Achse analysiert die strukturelle Linguistik, wie Zeichen horizontal kombinierbar und vertikal durch andere Zeichen austauschbar sind, und untersucht die resultierende Transformation der Bedeutung eines Satzes.

182 »Als allgemeine Regel läßt sich festhalten, daß jedesmal, wenn man wissen will, was ein nicht-menschliches Wesen leistet, man sich nur vorzustellen braucht, was andere menschliche oder nicht-menschliche Wesen zu tun hätten, falls es nicht an seinem Platz wäre. Dieses imaginäre Er-

ohne sich von der »Natur« der betrachteten Elemente irritieren zu lassen, so werden deren relationale Beziehungen sichtbar. Die Bitte des Hoteliers ist an das Gewicht des Schlüsselanhängers delegiert worden. »[A]n jedem beliebigen Punkt der Kette können die Akteure menschliche oder nicht-menschliche Akteure sein, und die Verschiebung (oder Übertragung oder Transkription) macht die wortgetreue Übersetzung eines Repertoires in das andere unmöglich.«<sup>183</sup> Die Gäste folgen im aktuellen Beispiel nicht länger der Aufforderung des Hoteliers, sondern befreien sich von einem störenden Ding. Mit jeder Transformation hat sich also Latour zufolge die gesamte Kette verändert. »Es ist nicht mehr dieselbe Aussage, es sind nicht mehr dieselben Gäste, es ist nicht mehr derselbe Schlüssel, und es ist überhaupt nicht mehr dasselbe Hotel.«<sup>184</sup> Durch die veränderten Relationen haben sich auch die einzelnen Elemente selbst gewandelt. So bestimmt jedes nicht-menschliche Element die menschlichen Akteure stets mit, wenn auch, wie Latour am Beispiel des Türschließers verdeutlicht, »nur zu einem ganz geringen Teil unserer Existenz«<sup>185</sup>.

Alle »zwingenden Dinge« Latours gleichen sich darin, dass sie auf spezifische Weise eine Funktion übernehmen, die ohne ihren Einsatz in dieser Art nicht aufrechterhalten werden könnte. Während der Türschließer, nachdem er sich von der zum Öffnen der Tür aufgebrauchten Energie einen Teil abgezweigt hat, agiert, ohne auf Menschen einzuwirken, haben die anderen Beispiele eine wesentliche Gemeinsamkeit: Sie verwandeln ein spezifisches allgemeines Interesse in ein Eigeninteresse ihrer Benutzerinnen. Die Autofahrerin muss die Schwelle langsam passieren, wenn sie ihr Fahrzeug nicht beschädigen will; die Mieterin wird die Tür abschließen, da sie sonst den Schlüssel stecken lassen muss, und die Hotelgäste werden den Schlüssel zurückgeben, da sie sonst mit schweren, ausgebeulten Hosen herumlaufen müssen. Dieses von Latour nicht weiter thematisierte Charakteristikum vieler seiner paradigmatischen Beispiele ist nicht unbedeutend, wählt er doch Objekte aus, die in der Lage sind, besonders zuverlässig und eindeutig Verhaltensweisen menschlicher Akteure zu konstituieren. Wird auf diese Weise ein Eigeninteresse ihrer BenutzerInnen »adressiert«, lässt sich besonders deutlich zeigen, wie die »Disziplinierung« menschlicher Akteure nach »außen« in materielle Objekte verlagert werden kann.

setzen grenzt genau die Rolle oder Funktion ein, die es erfüllt.« (Latour 1996c: 64)

183 Latour 1996c: 76.

184 Latour 1996g: 55.

185 Latour 1996c: 73.

5.10.2 *Hybride Konstellationen*

Während sich in den bisherigen Beispielen menschliche und nicht-menschliche Entitäten zur Ko-Konstitution des Sozialen in einer Assoziationskette verbunden haben, lässt sich auch nach hybriden Akteuren und den Bestandteilen, aus denen sie zusammengesetzt sind, fragen. So kann in der ANT jeder Akteur »im Grundsatz aus zwei Perspektiven betrachtet werden: als Element einer heterogenen Assoziation und als heterogene Assoziation von Elementen.«<sup>186</sup> Latour erläutert anhand des Waffen-Beispiels, wie ein hybrider Akteur als heterogene Assoziation von Elementen verstanden kann. Den Ausgangspunkt bildet die politische Kontroverse um Waffenbesitz in den USA. Während die BefürworterInnen einer stärkeren Kontrolle von Schusswaffen den Slogan »Guns kill people« ins Feld führen, antwortet die Lobby der Waffenbesitzer mit »People kill people; not guns.«<sup>187</sup> Die entgegengesetzten Aussagen stehen für zwei Perspektiven, die nach Latour gleichermaßen unfähig sind, die tatsächliche Komplexität der Konstellation zu erfassen: eine materialistische, wonach die Waffe allein verantwortlich ist, und eine »soziologische«, wonach die gesamte Verantwortung dem Benutzer der Waffe zugeschrieben wird, die wiederum als bloßes Werkzeug und neutrales Medium gefasst wird.<sup>188</sup> Latour schlägt dagegen eine andere Perspektive vor. Für ihn entsteht in der heterogenen Assoziation etwas vollkommen Neues, »eine Bürger-Waffe, ein Waffen-Bürger«<sup>189</sup>. Schütze und Waffe verschmelzen dabei zu einem hybriden Akteur, wobei die Verantwortung keinem der beiden Elemente mehr allein zugeschrieben werden kann. »Die Übersetzung ist vollkommen symmetrisch. Sie sind anders mit einer Waffe in der Hand; die Waffe ist anders, wenn Sie sie halten.«<sup>190</sup> Im relationalen Denken, das der »variablen Ontologie« Latours zugrunde liegt, verändert die Assoziation der beiden Elemente diese so, dass in ihrem Zusammentreffen etwas Neues entsteht, was nicht auf eines der beiden zurückzuführen wäre. Dieses Neue versteht Latour als einen genuinen Akteur, der nun selbst eine Einheit bildet. Auf diese Weise lassen sich, je nach Perspektive und analytischem Interesse, auch größere Mensch-Artefakt-Konstellationen als Akteure

186 Schulz-Schaeffer 2008: 123.

187 Vgl. Latour 2006e: 485; Slogans im engl. Original nach Latour 1994: 30f.

188 Vgl. Latour 2006e: 485. Interessanterweise, wie Latour süffisant bemerkt, vertritt in diesem Fall die konservative NRA die »soziologische« Position, die ansonsten eher mit der Linken assoziiert ist.

189 Latour 2006e: 487.

190 Latour 2006e: 487.

beschreiben, etwa Fluggesellschaften, die aus Flugzeugen, Pilotinnen, Flughäfen, Ticket-Verkaufs-Systemen, Flugbegleitern, Telefonhotlines, Kerosin usw. bestehen.<sup>191</sup> Als weitere Beispiele für kollektive Hybrid-Akteure, die sich jedoch noch schwerer eingrenzen lassen, nennt Latour das Ozonloch oder den Komplex der Stammzellenforschung.

### 5.10.3 »Rahmende« Dinge

Am Beispiel des Postschalters und des Vorlesungssaals möchte Latour zeigen, wie menschliche Interaktionen von nicht-menschlichen Akteuren, in diesem Fall gebauten Räumen oder architektonischen Elementen, »gerahmt« werden.<sup>192</sup> Indem Latour, wie oben bereits ausgeführt, drei Konzeptionen von Dingen als Werkzeug, Infrastruktur oder Projektionsfläche zurückweist, will er stattdessen nicht-menschliche Elemente als genuine Handlungsträger entfalten, die Interaktionssituationen vorformatieren und räumlich wie zeitlich verlagerten Quellen entstammen. Er führt in Bezug auf sein Erlebnis an einem Postschalter aus, dass die »Interaktion mit der Schalterbeamtin [...] auf der Basis der Vorjahre statistisch antizipiert [wurde]; [s]eine Art, [s]ich auf den Schalter zu stützen, eine feuchte Aussprache zu haben und Formulare auszufüllen, wurde von den Ergonomen antizipiert und in die Einrichtung des Postbüros eingeschrieben.«<sup>193</sup> Die Räumlichkeit der Interaktion am Postschalter ist bereits vor der Situation entstanden, materiell unverrückbar in die Architektur eingeschrieben und formt die gegenwärtige Interaktion. Zwar gesteht Latour zu, dass man sein Verhalten »dort nicht eindeutig festlegen« konnte, aber dennoch sieht er in dem nach einem bestimmten Plan gebauten Schalter einen »Rahmen, der [s]eine Konversation mit der Schalterbeamtin aufrechterhält, begrenzt, kanalisiert und autorisiert.«<sup>194</sup> Dass ihn allerdings, wie er schreibt, »die Schalterbeamtin weder mit ihrer Schwiegermutter noch mit den Zähnen ihrer Kleinkinder [ermüdet]«, diese »Kanalisation der Interaktion«<sup>195</sup> kann Latour kaum ernsthaft auf die materielle Gestaltung des Schalters mit Trennscheibe und Sprechvorrichtung zurückführen wollen, und doch hat es den Anschein, dass er jegliche Rahmung der Interaktion ausschließlich in Form nicht-menschlicher Elemente thematisieren kann. Zum einen ließe sich auch in einer technikdeterministischen Perspektive nicht beweisen, dass die Materialität des Schalters diese Form der Kommunikation wirksam verhindert. Sie kann ebenso gut stattfinden

191 Vgl. Latour 2006e: 490 und Latour 2000a: 235 f.

192 Vgl. Latour 2001a: 247 sowie im Anschluss daran Göbel (i.E.).

193 Latour 2001a: 247 f.

194 Latour 2001a: 248.

195 Latour 2001a: 242.

wie der Ruf »Hände hoch, dies ist ein Überfall!« die Sprechvorrichtung passieren kann, obwohl dies sicherlich nicht im Plan der Schalterarchitekten vorgesehen war. Zum anderen würde die mögliche verbleibende Argumentation, dass die Sprechvorrichtung für einen Ort *steht*, an dem nur bestimmte Formen der Kommunikation *erlaubt* sind, den Schalter in Latours Klassifikation als *Projektionsfläche* und damit lediglich als Zeichenträger darstellen, eine Alternative, die ihm nicht weit genug geht. Doch hat Latour, wenn diese beide Wege entfallen, eine plausible Alternative zu bieten, den Ausschluss der persönlichen Kommunikation, die Verhinderung von Klatsch und Tratsch am Postschalter, aus seiner Perspektive zu erklären?

Da Latour mit dem Öffnen und Schließen von Türen einen extrem einfachen, basalen Ausschnitt des Sozialen gewählt hat, kann er an diesem Beispiel überzeugend die Handlungsfähigkeit nicht-menschlicher Akteure aufzeigen. Doch zum einen bestehen Mensch-Artefakt-Konstellationen nicht nur aus Bodenschwellen und Hotelschlüsseln, sondern auch aus überaus komplexen hybriden Konstellationen, wie sie Latour selbst etwa am Beispiel der Fluggesellschaft oder des Ozonlochs thematisiert. Zum anderen lassen sich soziale Phänomene wie Einstellungen und Überzeugungen nicht nach dem Modell der Bodenschwelle auf materielle Arrangements zurückführen, was Latour jedoch stellenweise nahe zu legen scheint.

Auch am Beispiel des Vorlesungssaals gibt sich Latour alle Mühe, die am Handeln beteiligten Elemente aufzuzählen, von den ansteigenden Sitzreihen, die die Aufmerksamkeit der Sitzenden nach vorne richten, über die Kleidung der Dozentin bis hin zum Tisch, an dem sie sitzt.<sup>196</sup> In diesem Beispiel tritt zudem die Sprache neben die im engeren Sinne materiellen Artefakte. Latour verweist auf die von der Dozentin benutzten Wörter, Grammatik und Rhetorik, die als Elemente bereits vor der Situation existierten und nun Teil einer Interaktion werden.<sup>197</sup> Doch beschränkt er sich hier wiederum auf semantische und syntaktische Bausteine der Sprache und vernachlässigt die Inhalte und Überzeugungen, die das Sprechen der Dozentin prägen. Dabei sieht auch Latour an dieser Stelle, dass man zum Vorlesungssaal noch mehr mitbringen muss als nur die Architektur, »um zu wissen, was dort zu tun ist«<sup>198</sup>. Die Perspektive auf »rahmende« Dinge erscheint ihm hier durch eine theoretische Begrifflichkeit für Subjektivierungsprozesse ergänzungsbedürftig, womit auch das Problem angesprochen ist, in welcher Hinsicht die Materialitätsperspektive mit ihrem Fokus auf stabilisierende Artefakte um andere Analysedimensionen erweitert werden muss. Im Kontext

196 Vgl. Latour 2007: 335–347.

197 Vgl. Latour 2007: 345.

198 Latour 2007: 355.

der Frage, wie Subjektivität theoretisch konzeptualisiert werden kann, wird nun auch die Thematik der praxeologischen Anschlussfähigkeit Latours virulent. Das Beispiel des Vorlesungssaals bildet bezeichnenderweise in *Eine neue Soziologie* die Überleitung zur Erörterung des Vokabulars, das Latour zur Analyse von Subjektivierungsprozessen vorschlägt. Diese nur wenige Seiten umfassende Diskussion wird in dem Band systematisch dem zweiten methodologischen Prinzip der Neuverteilung des Lokalen zugeordnet, in dem auf die Zirkulation von Elementen abgestellt wird. Latour versteht Subjektivität als Effekt zirkulierender Kompetenzen, für die er den Begriff der »Plug-ins« prägt. In den folgenden drei Abschnitten soll nun zunächst die von Latour angebotene Metapher für Subjektivität herausgearbeitet und bewertet sowie abschließend der Körperbezug der ANT beleuchtet werden.

### 5.1.1 Subjektivität als Effekt zirkulierender Formate

Nur in wenigen seiner Studien und theoretischen Arbeiten hat Latour thematisiert, wie Subjektivität von der Akteur-Netzwerk-Theorie analytisch erfasst werden kann. Zunächst lässt sich eine Stelle finden, an der er hervorhebt, dass Subjektivität der ANT-Perspektive zufolge in ein Außen verlagert werden muss. Auch für Subjektivität gilt demnach, dass sie sich im Anschluss an zirkulierende Elemente konstituiert – ebenso, wie wir uns an technische Versorgungsnetze anschließen: »›Natur‹, ›Gesellschaft‹, ›Subjektivität‹ definieren nicht, wie die Welt ist, sondern was lokal zirkuliert und wem sich vieles anschließt oder ›subskribiert‹, so wie wir uns dem Kabelempfang und dem Abwassersystem anschließen – einschließlich natürlich der Subskription, die uns gestattet ›wir‹ und ›eine/r‹ zu sagen.«<sup>199</sup> Mit dieser Analogie verdeutlicht Latour, dass selbst die Individualität als scheinbar persönlichste Eigenschaft des Menschen in der Übernahme von externen Elementen entsteht, wobei zunächst offen bleibt, wie diese zu konzipieren sind. Sein Verständnis von Subjektivität hat er dann in *Eine neue Soziologie* konkretisiert.

Hier prägt Latour die Metapher der »Plug-ins«<sup>200</sup> für die zirkulierenden Kompetenzen, die Persönlichkeit und Individualität herausbilden. Diese Analogie entlehnt er der Informationstechnologie, wo mit »Plug-ins« Programme bezeichnet werden, die sich in die Programmmarchitektur eines Internet-Browsers einfügen, um zusätzliche Aufgaben auszuführen. Sie lassen sich für spezifische Zwecke gezielt herunterladen, um fehlende Funktionalitäten zu ergänzen. Latour überträgt das

199 Latour 2006f: 565.

200 Vgl. Latour 2007: 357. Als Synonyme bietet Latour auch »Subjektivierer, Personalisierer oder Individualisierer« an (ebd., Hervorh. getilgt).

Modell der im Internet »zirkulieren[den] Plug-ins« auf Kompetenzen, »die sich *abonnieren* lassen und die man auf der Stelle runterladen kann, um lokal und provisorisch kompetent zu *werden*,«<sup>201</sup> die also Persönlichkeitselemente zuallererst herausbilden und beliebig ergänzen. Die ANT hat dabei das Ziel, diese Kompetenzen sichtbar zu machen, ihre Herkunft zu verfolgen sowie die Kanäle zu benennen, in denen sie sich bewegen.<sup>202</sup> Ihre Perspektive lässt sich von jeglicher Form von Ansätzen abgrenzen, die Akteure als Subjekte mit »irgendeiner primordialen Innerlichkeit«<sup>203</sup> konzipieren. Innerlichkeit ist vielmehr eine Funktion zirkulierender »Plug-ins«. Mit dieser Metapher ist im Subjektivitätsverständnis Latours auch die Einsicht verbunden, dass Kompetenzen fragmentiert existieren, sich in Akteuren in Schichten überlagern und sukzessive miteinander integrieren.<sup>204</sup> Die »Ausrüstung eines Menschen« ist demzufolge »das provisorische Resultat einer ganzen Versammlung von Plug-ins verschiedenster Herkunft.«<sup>205</sup> Latour identifiziert einige Beispiele für Plug-ins und entwickelt dabei in einer suchenden Bewegung weitere analoge Konzepte wie »Seelensupplemente«<sup>206</sup> oder »Psycho-Morphs«<sup>207</sup>, die er der ursprünglichen Metapher zur Seite stellt. Er bezeichnet mit dem Konzept sowohl Identitätsdokumente, Gesten und Körperhaltungen als auch eine Meinung, die man sich über einen Film bildet, oder eine politische Einstellung. Sie alle zirkulieren Latour zufolge im Außen und werden von Akteuren übernommen und angenommen. Auch Empfindungen konstituieren sich als Kompetenzen, die im Außen lokalisiert sind und in spezifischen Kanälen zirkulieren: »Hilft Ihnen die Lektüre von Romanen nicht dabei zu wissen, wie man liebt?«<sup>208</sup> Im Zusammenhang der Perspektive auf Kompetenzen als Plug-ins verweist Latour nicht nur auf die von Marcel Mauss' analysierten Körpertechniken und die damit verbundene Erkenntnis, dass Gesten

201 Latour 2007: 362. Der sich an dieser Stelle in der deutschen Übersetzung findende Ausdruck, diese seien »an den Fingerspitzen« lokalisiert, ist eine krude Übertragung des englischen »at one's fingertips«. Mit dieser Wendung wird etwas bezeichnet, das sofort und umstandslos verfügbar ist, und somit von Latour zusätzlich der situative Bezug benötigter Kompetenzen unterstrichen.

202 Vgl. Latour 2007: 358.

203 Latour 2007: 359.

204 Vgl. Latour 2007: 358.

205 Latour 2007: 359. Latour verweist im Zusammenhang mit dem Ausrüstungsbegriff positiv auf Michel Foucaults umfangreiche Studien zur Ausrüstung des Selbst in dessen Spätwerk und legt somit konzeptuelle Gemeinsamkeiten nahe, vgl. Latour 2007: 367 Fn.

206 Latour 2007: 361.

207 Latour 2007: 366.

208 Latour 2007: 361.

sich sogar über den Atlantik bewegen können, sondern rekuriert auch positiv auf Pierre Bourdieus Konzept des Habitus.<sup>209</sup> Zudem findet an anderer Stelle auch der Praxisbegriff Verwendung: »Subjektivität scheint auch ein zirkulierendes Vermögen zu sein, etwas, was teilweise durch den Anschluss an bestimmte Praktiken gewonnen oder verloren wird.«<sup>210</sup> Der Praxisbegriff wird von Latour zwar nicht systematisch als Analysekategorie verstanden und theoretisch ausgearbeitet. Dennoch kann in Latours Auflösung von Individualität und Subjektivität zugunsten zirkulierender Formate durchaus ein Anschluss für praxeologische Ansätze identifiziert werden. Doch erweist sich dabei das Konzept der »Plug-ins«, Latours zentrales Angebot eines subjektivierungstheoretischen Vokabulars, als Analysekategorie geeignet?

### 5.12 Kritik der »Plug-in«-Metapher

Welche Implikationen hat der aus der Informationstechnologie übertragene Begriff der »Plug-ins«, die als Softwareelemente Ergänzungen bereits vorhandener Programme vornehmen? Diese Metapher hat verschiedene Konnotationen, von denen Latour einige ausdrücklich aufrufen will. Wer im Internet ein Plug-in sucht, steht meistens vor einem spezifischen Problem. Für gewöhnlich ist der Browser unfähig, bestimmte Videoformate abzuspielen, was durch den Download eines zusätzlichen kleinen Programms, das sich bei Installation mit dem bereits vorhandenen Browser integriert, behoben werden kann. Am Anfang steht also ein klar definiertes Problem, dann eine Suche nach Abhilfe, am Ende ist die technische Kompetenz des Browsers durch eine simple Ergänzung verbessert worden. Diese Ergänzung selbst ist nach dem erfolgreichen »Update« tendenziell unsichtbar, die Programme haben sich zu einem neuen Ganzen integriert.

Latour selbst verweist darauf, dass die Metapher der Plug-ins für ihn verschiedene Aspekte umfasst, die eine treffende Beschreibung und Analyse von Subjektivierung ermöglichen. Zunächst verschiebt sie das Verständnis von Kompetenzen, die nun als in einem Außen zirkulierende Bausteine von Subjektivität begriffen werden. Kompetenz wird in dieser Perspektive also fragmentiert und auf einzelne Einheiten verteilt. Zweitens setzen sich diese in mehreren Schichten zu menschlichen Akteuren zusammen. Drittens scheint Latour diesen Vorgang (zumindest modellhaft) als bewusste und situative Ergänzung zu begreifen: »Ein

209 Vgl. Latour 2007: 363–365 sowie 362 Fn. Latour rückt dabei Mauss' Perspektive zudem in die Nähe von Gabriel Tarde, vgl. Latour 2007: 363 f.

210 Latour 2006f: 569.



vollständig kompetenter Akteur zu sein kommt nun in einzelnen *Kügelchen* daher, oder, um die Metaphern aus dem Cyberspace zu entlehnen, in *patches* und *applets*, deren genauen Ursprungsort man »googeln« kann, bevor man sie einzeln herunterlädt und speichert.«<sup>211</sup> Dieser Vorgang scheint stets – analog dem informationstechnologischen Vorbild für das Konzept – auf ein bestimmtes Problem bezogen zu sein, wie an Latours Formulierung deutlich wird, dass Plug-ins dabei helfen, »lokal und provisorisch kompetent zu werden«<sup>212</sup>. Während einige Aspekte des Plug-in-Konzepts sehr brauchbar erscheinen, lassen sich jedoch auch deutliche Grenzen der Metapher aufzeigen. Fruchtbar ist daran zunächst das Verständnis von in einem Außen verteilten Kompetenzen, die bereits vor den Akteuren und jenseits von ihnen existieren und zirkulieren und sich in verschiedenen Schichten zu einem mit Subjektivität ausgestatteten Akteur integrieren. Dabei verweist Latour mit dem Kernbegriff der »Kompetenz« grundsätzlich auf ein angeeignetes Vermögen, implizites Wissen oder eine Handlungsdisposition. Subjektivität wird in diesem Modell ausgehend vom Haben und nicht vom Sein konzipiert, worin Latour wiederum einen Anschluss an Gabriel Tardes Soziologie identifiziert.<sup>213</sup> Zudem werden nicht Vorstellungen einer universalen menschlichen Vernunft zum Ausgangspunkt des Verständnisses von Subjektivität genommen, sondern empirisch genauer zu bestimmende Fragmente oder Formen im Sinne verlagerter Quellen von Handlungsfähigkeit. Somit wird eine analytische Perspektive eröffnet, die sowohl die Zirkulation von Kompetenzen in einem Außen verfolgen als auch ihre Integration und Verschränkung zu einem kompetenten Akteur beleuchten kann und dabei die Möglichkeit hat, die Komplexität und Heterogenität von Konstellationen zu fokussieren.

Gleichwohl ist die Plug-in-Metapher mit einer Reihe von Schwächen verbunden. Wie es das Modell der Ergänzung des Internet-Browsers nahe legt, scheint auch Latour davon auszugehen, dass der Erwerb zusätzlicher Kompetenzen stets durch die Konfrontation mit einem spezifischen Problem motiviert ist. Seine Konzeption von Subjektivierung hat daher einen funktionalistischen und intentionalistischen *bias*, der weder die Komplexität von Sozialisationsprozessen noch die kontingenten Effekte des Erwerbs impliziten Wissens jenseits von zielgerichtetem Handeln erfassen kann. Zudem scheint mit der Metapher die situative Ergänzung zum Regelfall gemacht zu werden. Wird Subjektivierung auf diese Weise als gegenwartsbezogener Vorgang verstanden, so stellt dies eine präsentische Verengung dar, die den Effekt von in der Vergangenheit erworbenen Dispositionen für gegenwärtiges und zukünftiges Han-

211 Latour 2007: 358.

212 Latour 2007: 362.

213 Vgl. Latour 2007: 375 f.

deln nicht berücksichtigen kann. In diesem Sinne setzt sich auch kein Programm, und erst recht kein Betriebssystem, ausschließlich aus einer Reihe von Plug-ins zusammen. Diese bilden lediglich Ergänzungen von geringem Umfang zu bestehenden Programmen. Somit liegt die Frage nahe, ob Latour von einer präexistenten »Basis« ausgeht, von der aus ein Akteur mit dem Download beginnt, und falls ja, wie diese zu konzipieren ist. Latours Metapher der Plug-ins, die zunächst sehr treffend zu sein scheint, ist also durch eine Reihe problematischer Aspekte gekennzeichnet. Kompetenzen lassen sich nicht situativ und intentional per »Download« aneignen, sondern bilden sich in kumulativen Prozessen heraus, die in ihrer Zeitlichkeit und in ihren Verknüpfungen und Überlagerungen betrachtet werden müssen. Zwischen den zirkulierenden »Angeboten«, in welcher Form diese auch immer gedacht werden, und dem Kompetent-Werden eines Akteurs besteht daher stets, so könnte man es in Anlehnung an die Begrifflichkeit der ANT formulieren, ein Übersetzungsverhältnis, das in der Analyse berücksichtigt werden muss. Nichtsdestotrotz eröffnet die Perspektive auf die Verteilung, Zirkulation und Annahme von Kompetenzen analytische Möglichkeiten für die ANT, die bislang noch wenig ausgeschöpft scheinen. Damit wird die Frage aufgeworfen, inwiefern Latour überhaupt Kompetenzen und implizites Wissen in seinem Ansatz berücksichtigt und im Hinblick auf die Stabilisierung von Praxis einbeziehen kann. Von dieser Frage ausgehend ist Latours Verständnis von Körperlichkeit grundsätzlich zu beleuchten.

### 5.13 Die Körperlichkeit des Sozialen

Latours Bezug auf den menschlichen Körper ist höchst ambivalent. Während er einerseits übergreifend die These entwickelt, dass ausschließlich Dinge das Soziale stabilisieren, und somit einer Persistenz von Praxis durch Inkorporation keine genuine Relevanz beimisst, finden sich gleichfalls verstreute Hinweise zu verkörperten Gewohnheiten und implizitem Wissen. So scheint Latour in seinen empirischen Beispielen durchaus körperliche Kompetenzen aufzufinden und zu berücksichtigen, er entwickelt jedoch keinen systematischen Bezug auf den Körper, der diesen als genuine Dimension der ANT-Heuristik begreift.<sup>214</sup>

Latours These der Stabilisierung von Gesellschaft durch Technik argumentiert im Kern ausgehend von der Differenz zwischen der menschlichen und den tierischen Gesellschaften. Indem Latour aufzeigt, wie etwa in Pavianherden ausschließlich lokale Interaktionen die soziale Ordnung kontinuierlich und situativ aufrechterhalten, und gleichzeitig

214 Vgl. dazu auch Hirschauer 2004.

den fehlenden Dinggebrauch der tierischen Gesellschaften als wesentliches Differenzmerkmal zur menschlichen Gesellschaft hervorhebt, vertritt er im Umkehrschluss die starke These, dass ausschließlich Dinge im engeren Sinne in der Lage sind, das Soziale zu stabilisieren.<sup>215</sup> Dieser These, die Latour mehrfach an zentraler Stelle elaboriert hat,<sup>216</sup> kommt zudem eine wichtige Funktion zur Legitimation des gesamten Theorieprojekts der ANT zu, da Latour von ihr ausgehend den Vorwurf entwickelt, die klassische Soziologie könne mit ihrer fehlenden Perspektive auf Materialität das Soziale nicht angemessen erfassen. Sie ist daher von eminenter Bedeutung für das Selbstverständnis und die analytische Motivation der Akteur-Netzwerk-Theorie, und deshalb scheint es Latour auch wichtig zu sein, grundlegend an ihr festzuhalten. Würde man diese These verabsolutieren, hätten Konventionen, Erziehung und überhaupt die körperliche Hervorbringung der Dauerhaftigkeit einer Praxis in Latours Entwurf keinen systematischen Ort. Während die übergreifende These von der ausschließlichen Stabilisierung des Sozialen durch Dinge die ANT-Perspektive zu dominieren scheint, lassen sich jedoch auch verstreute Hinweise dafür finden, dass Latour verkörperte Gewohnheiten, Kompetenzen und implizites Wissen bzw. Know-how als Dimensionen sozialer Stabilität anerkennt. So zeigt Latour in *Eine neue Soziologie* ein Interesse an Gesten und Körperhaltungen,<sup>217</sup> das sich, wie bereits erwähnt, unter anderem in einem Bezug auf Marcel Mauss' klassischen Essay über die »Techniken des Körpers«<sup>218</sup> manifestiert sowie in einem

215 In anderen Ausführungen Latours dazu, dass allein Dinge die Gesellschaft stabilisieren, lässt sich der Dingbegriff durchaus in einem weiten Sinne verstehen und somit offener interpretieren. In einer wohlwollenden Lektüre könnten für Dinge Fakten eingesetzt werden, denen Latour ja ebenfalls eine Form von Materialität zuspricht, also demnach auch Überzeugungen usw. Doch hier legen Latours Äußerungen eher nahe, dass er tatsächlich davon auszugehen scheint, dass allein die »nicht-menschlichen« Aktanten Stabilität gewährleisten können, denn von einer körperlichen Sedimentierung von Handlungsweisen ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede. Der Vergleich mit den tierischen Gesellschaften suggeriert vielmehr, dass die entscheidende Differenz, die die Stabilisierung der menschlichen Gesellschaft hervorbringt, im Werkzeuggebrauch liegt, der den tierischen Gesellschaften fehlt. Somit wird der Dingbegriff von Latour für die Argumentation an dieser Stelle in einem engen Sinne gebraucht, was er mit dem Zusatz »buchstäblich« hervorhebt: »In der Praxis sind es stets Dinge – und ich meine das letzte Wort jetzt buchstäblich –, die ihre ›stählerne‹ Eigenschaft der fragilen ›Gesellschaft‹ leihen.« (s. o. Kap. 5.7).

216 So in Latour 2000a: 257, Latour 2001a: 248, Latour 2006d sowie in seinem jüngsten sozialtheoretischen Hauptwerk Latour 2007: 113–120.

217 Vgl. Latour 2007: 361.

seltener positiven Verweis auf Pierre Bourdieu, dessen Habitus-Konzept Latour anerkennt, sofern dieses, wie Latour widersprüchlich hinzusetzt, von Bourdieus Sozialtheorie »befreit« würde.<sup>219</sup> In seiner als umfassende Einführung in die ANT angelegten Monographie bleibt Latour bezüglich des Körpers ansonsten jedoch auffallend vage. Auch wenn er dort seinen methodologischen Ansatz vorstellt, »Formaten« oder »strukturierenden Schablonen« zu folgen, »die durch auffindbare Kanäle zirkulieren und die am offensichtlichsten in Techniken materialisiert werden«<sup>220</sup>, lassen sich zwar die genannten »intellektuelle[n] Technologien«<sup>221</sup> wohlwollend als körperliche Praktiken interpretieren, deutlicher wird jedoch in der weiteren exemplarischen Aufzählung nicht auf verkörperte Kompetenzen verwiesen. So entsteht an dieser Stelle der Eindruck, Latour könne Körper nicht als der technischen Dimension gleichberechtigte »Kanäle« verstehen und daher auch nicht die Frage beantworten, wie Praktiken »zirkulieren«. Wenn ihre Zirkulation körperlos gedacht wird, so scheint die Soziologie auf eine Berücksichtigung der Körper menschlicher Aktanten verzichten zu können.

Erst ein Blick in einige der paradigmatischen empirischen Diskussionen Latours zeigt andeutungsweise eine Berücksichtigung der körperlichen Dimension von Praxis, deren Fragmente Latour bislang noch nicht systematisch zusammengefasst hat. Wenn Latour die wissenschaftliche Praxis analysiert, so interessiert er sich dabei nicht nur für die »inscription devices«, mittels derer Forscher in ihrem Labor Realität erzeugen, oder für die daran anschließende Produktion wissenschaftlicher Paper. Er findet auch den Körper der WissenschaftlerInnen selbst am Prozess der Konstruktion wissenschaftlicher Fakten beteiligt, wie er in seinem Text über die bodenkundliche Exkursion im Amazonas herausstellt. Hier beobachtet er seine KollegInnen aus der Naturwissenschaft dabei, wie sie geschickt und kompetent, ihre wissenschaftliche Ausbildung und Erfahrung im Hintergrund, Klassifikationen vornehmen und Schlüsse ziehen. Das in dreißig Jahren wissenschaftlicher Arbeit erworbene Know-how zur Bestimmung der Qualität einer Bodenprobe im Feld, die ohne Rückgriff auf ein Labor durch simples Kneten, Zerreiben und Begutachten in der eigenen Hand vonstatten geht,<sup>222</sup> lässt ihn die Bedeutung verkörperter Praxis erkennen. Handlungskompetenz ist in diesem Beispiel »vermittels trickreicher Praktiken an die *Körper* der Forscher

218 Vgl. Latour 2007: 363 f.

219 Vgl. Latour 2007: 362 Fn. Wie dies zu bewerkstelligen sei, lässt Latour jedoch offen. Vgl. zum Habitusbegriff bei Bourdieu auch Latour 2001a: 251 Fn.

220 Latour 2007: 337.

221 Latour 2007: 337.

222 Vgl. Latour 1996 f.

gebunden«<sup>223</sup>. Auf diese Weise kommt Latour dazu, am Beispiel des *Pedologen-Fadens* die Forschungsschritte der bodenkundlichen Expedition als Ergebnis einer hybriden Kreuzung »zwischen einer Form, einer Materie und einem geschickten Körper«<sup>224</sup> zu betrachten.

Der »geschickte Körper« wird, insbesondere in älteren Texten Latours, mit nicht-menschlichen Artefakten in Relation gesetzt. Wenn Latour analysiert, wie Handlungen oder Handlungselemente auf nicht-menschliche Delegierte übertragen werden, so ist damit immer auch die Frage verbunden, inwiefern menschliche Akteure denselben Platz in einem Akteur-Netzwerk einnehmen könnten und mit welchen qualitativen Differenzen dies verbunden wäre. Die nicht-menschlichen Delegierten übernehmen dabei Funktionen, die ansonsten den menschlichen Akteuren als »intrasomatische« Kompetenz«<sup>225</sup> eingeschrieben werden müssten. Exemplarisch nennt Latour ein bestimmtes Verhalten im Straßenverkehr, nämlich nicht auf den Bürgersteigen zu parken, was durch massive Betonblöcke garantiert wird. Er fragt in dem Text von 1988 nun, ob diese Delegationsbewegung sich stets von den menschlichen Akteuren weg vollzieht, und weist diese Einschätzung als Irrtum zurück. Zwar könne man den Eindruck gewinnen, »[v]on der intrasomatischen Kompetenz ginge man mehr und mehr zur »extrasomatischen« über; man könnte sich nie auf die undisziplinierten Menschen stützen, sondern nur auf delegierte und vollkommen sichere nicht-menschliche Wesen; immer von der Logik zur Materie, von der *Software* zur *Hardware*.«<sup>226</sup> Dagegen argumentiert Latour jedoch, die Perspektive könne genauso in die umgekehrte Richtung gelenkt werden, vom Extrasomatischen zu Einverleibungen. Mit einem weiteren Beispiel aus dem Straßenverkehr verdeutlicht er diesen Blickwinkel: »Keine Ampel kann einen zwingen, stehenzubleiben. Man muß also der Ampel selbst etwas hinzufügen.«<sup>227</sup> Dass Autofahrer an der Ampel dennoch stehenbleiben, verdankt sich Latour zufolge einer »Einverleibung« des Skripts«<sup>228</sup>, also, so ließe sich auch formulieren, einer Delegation an den Körper oder einer Übersetzung ins Somatische. Inkorporation in menschliche

223 Latour 1996f: 225.

224 Latour 1996f: 225.

225 Latour 1996c: 81.

226 Latour 1996c: 81. Vgl. auch Latour 1996a: 35.

227 Latour 1996c: 81. Vgl. auch Latour 2006g: 250.

228 Latour 1996c: 81. Latour setzt an dieser Stelle den vorgestellten Zusammenstoß mit anderen Autofahrern oder der Polizei als Erklärung für das Verhalten der Autofahrer ein. Es erscheint aus praxeologischer Perspektive jedoch überzeugender, anstatt die ständig erneut aufgerufene Imagination möglicher Konsequenzen zu unterstellen, einfach davon zu sprechen, dass die Handlung, an einer roten Ampel anzuhalten, den Autofahrern zur Gewohnheit geworden ist.

Körper oder Delegation an nicht-menschliche Körper sind für Latour somit zwei verschiedene Wege, Handlungen zu stabilisieren.<sup>229</sup> Jenseits dieser dualistischen Alternative arbeitet Latour jedoch am Beispiel des Sicherheitsgurts heraus, dass vielmehr graduelle Differenzen von Delegationen und Einschreibungen existieren und dass diese eine »kontinuierliche Skala«<sup>230</sup> bilden, in der sowohl Körper als auch Gesetze, mechanische Einrichtungen, Zeichen und Symbole, juristische Apparate und elektronische Technologien einbezogen sind. Das Körperliche bildet dabei einen genuinen Bestandteil einer Analyse von graduellen Differenzen in der Stabilisierung des Sozialen und wird somit von den Fallbeispielen ausgehend eindeutig als grundsätzlich gleichberechtigte Alternative zu den Dingen konzipiert. In diesen Texten entwirft Latour das Verhältnis zwischen menschlichen Kompetenzen und extrasomatischen, nicht-menschlichen Delegierten also weitaus komplexer und empirisch offener, als er es später, wenn die These von der ausschließlichen Stabilisierung des Sozialen durch Dinge zur Grundlage seiner gesamten Arbeit wird, anerkennen kann.

Diese fehlende Anerkennung ist außerdem mit der Problematik verbunden, dass Latour Know-how und Gewohnheiten, sofern er sie denn thematisiert, lediglich als Zwischenglieder begreift.<sup>231</sup> An dieser Kategorisierung von Gewohnheiten als Elemente einer Verbindung, die eine Kraft ohne Transformation transportiert, zeigt sich, dass Latours Konzeption von Verkörperung ein zu einfaches Verständnis von Gewohnheit zugrunde liegt. Wenn »Zwischenglieder« von Latour als »black boxes« beschrieben werden, die in einem Akteur-Netzwerk keinen Unterschied verursachen, sondern lediglich eine Bedeutung oder Kraft weitergeben, ohne diese zu verändern, so scheint er davon auszugehen, dass Know-how oder Gewohnheit wiederholte Handlungen hervorbringen, die stets vollkommen mit sich selbst identisch sind. Damit vertritt er in Bezug auf Gewohnheit und Know-how implizit ein statisches Verständnis von Wiederholung, mit dem sich eine Transformation von Praxis in der Wiederholung nicht begreifen lässt. Da Latours Verständnis von Know-how also eine statische Konzeption der Wiederholung zugrunde liegt, von der ausgehend es ausschließlich als Zwischenglied thematisiert werden kann, tendiert er dazu, die Möglichkeit der körperlichen Stabilisierung des Sozialen in der Analyse zu vernachlässigen.

229 Vgl. Latour 1996c: 82. Die Formulierung, diese als eine »Entscheidung« von Entwicklern zu begreifen, bildet dabei allerdings eine problematische intentionale Verengung, die an dieser Stelle Latours Beispielen geschuldet ist.

230 Latour 1996a: 34 f., Hervorh. getilgt.

231 Vgl. Latour 2007: 139 und 347.

Einen weiteren Aspekt menschlicher Körperlichkeit thematisiert Latour jüngst in Texten, in denen er die affektive Dimension des Sozialen beleuchtet. Dabei vertritt er die These »to have a body is to learn to be affected, meaning ›effectuated‹, moved, put into motion by other entities, humans or non-humans«<sup>232</sup>. Anstatt den Körper naturalistisch als Substanz zu definieren und ein essentialistisches Verständnis von Sinneswahrnehmung zu vertreten, versteht Latour den Körper hier als eine dynamische Größe, die gelernt hat, sich von verschiedenen Elementen affizieren zu lassen, die menschlich oder nicht-menschlich sein können. Am Beispiel eines von Geneviève Teil beschriebenen »Odour kit« (einer systematischen Zusammenstellung von Gerüchen in Flakons, mittels derer sich der Geruchssinn trainieren lässt) beschreibt er, wie der Körper in einem Lern- und Korrekturprozess dazu gebracht wird, feinere Geruchsunterschiede zu empfinden und somit im Bereich der Bestimmung von Gerüchen kompetenter zu werden.<sup>233</sup> Über die olfaktorische Kompetenz hinaus verändert sich viel grundsätzlicher auch die Sensibilität des Körpers für Sinneseindrücke sowie damit einhergehend ebenfalls der Weltbezug des Subjekts. »Acquiring a body is thus a progressive enterprise that produces at once a sensory medium *and* a sensitive world.«<sup>234</sup> Der Körper lässt sich somit Latour zufolge nicht unabhängig von seinen Sinneseindrücken und seiner Sensibilität für menschliche und nicht-menschliche Elemente, die ihn affizieren können, denken – und diese nicht unabhängig von einem Körper, der Affektivität erlernt hat.<sup>235</sup> Die hier entwickelte Konzeption des Körpers als einer Entität, die gelernt hat, affiziert zu werden, eröffnet in Latours Körperverständnis eine vollkommen neue Perspektive, steht jedoch relativ unverbunden mit seinen sozialtheoretischen Arbeiten, was auf die bislang eingeschränkte Thematisierung von Körperlichkeit in seinen Texten zurückzuführen ist.

232 Latour 2004: 205. Diese These führt er auf William James sowie dessen Rezeption durch die französische Wissenschaftstheoretikerin Vinciane Despret zurück.

233 Vgl. Latour 2004: 206–213.

234 Latour 2004: 207.

235 Diese weitreichende Konzeption erlernter Affektivität führt Latour im weiteren Verlauf des Textes leider nicht in Bezug auf ihre Konsequenzen für die Sozialtheorie aus, sodass sie eine knappe, aber sehr anregende Skizze bleibt. Er wendet sich vielmehr den epistemologischen Aspekten dieser Erkenntnis zu, indem er die wissenschaftstheoretischen Positionen von Isabelle Stengers und Vinciane Despret diskutiert. Die von den beiden Autorinnen vertretene Abschaffung der Unterscheidung zwischen primären (objektiven) und sekundären (subjektiven) Qualitäten, die mit Latours Konzeption einer »variablen Ontologie« korreliert, interessiert ihn dabei besonders im Hinblick auf ihre politischen Konsequenzen, denen er sich abschließend zuwendet.

Zwei Aspekte von Latours Berücksichtigung des Körpers sind hierbei für die weitere Entwicklung der Akteur-Netzwerk-Theorie sowie deren praxeologischer Anschlussfähigkeit von besonderem Interesse: Einerseits die fundamentale Bedeutung, die der Affektivität des Sozialen zugeschrieben wird, und andererseits allgemeiner die sich aus der radikalen Anerkennung der Gelehrigkeit von Körpern ergebende Perspektive auf Vermittlungsprozesse. Die Affektivität des Sozialen und die Sensibilität des Körpers werden dabei als untrennbar aufeinander bezogene Größen verstanden. Wird diese Perspektive zukünftig in den Mittelpunkt von ANT-Analysen gestellt, so könnte das Soziale stärker sowohl in seiner affektiven Dimension und als auch in deren körperlichen Bezug untersucht werden. Abgesehen von Latours Interesse an der Affektivität des Sozialen lassen sich ausgehend von der Thematisierung »gelehriger« Körper analytische Fragen nach der Übertragung, Vermittlung und Persistenz von Praktiken in den Körpern entwickeln, welche die ANT-Analysen auch allgemein in vielerlei Hinsicht bereichern könnten. Auf diese Weise ließe sich untersuchen, wie Praktiken vermittelt werden und welche Rolle nicht-menschliche Elemente (wie etwa das beschriebene »Odour kit« oder Karten, Modelle, Fotografien, aber auch die Räume, in denen diese Vermittlung stattfindet) dabei einnehmen. Die Möglichkeit einer solchen Analyse wird jedoch durch theorieimmanente Widersprüche verstellt. An den Stellen, an denen Latour in der ANT eine graduelle Skala von intra- zu extrasomatischen Einschreibungen postuliert und zudem den Körper als lernfähige Größe fasst, bleibt die Frage nach dem Modus der Stabilisierung des Sozialen durch menschliche oder nicht-menschliche Elemente empirisch offen. Sie kann und muss dann in eingehenden Analysen jeweils am Gegenstand verfolgt werden, worin die eigentliche Leistungsfähigkeit der ANT liegt. Wenn Latour jedoch andererseits unterstellt, dass Dinge stets die stärksten Glieder in der Akteur-Netzwerk-Kette sind und nur sie in der Lage sind, das Soziale zu stabilisieren, so bringt er sich selbst um die empirische Offenheit, die gerade den Kern des Projekts der ANT ausmacht.

#### 5.14 Zwischenfazit

Bruno Latour hat seinen Ansatz, dessen Ausgangspunkt die ethnographische Studie eines biochemischen Forschungslabors bildete (Kap. 5.1), im Verlauf seiner Arbeit zu einer Akteur-Netzwerk-Theorie mit umfassendem, sozialtheoretischem Anspruch ausgearbeitet. Dabei hat er eine fundierende ontologische Position entwickelt, methodologische Überlegungen und eine gesellschaftstheoretische Kritik der Moderne angeschlossen sowie dichte Beschreibungen heterogener Mensch-Artefakt-Konstellationen erarbeitet. Latours »variable Ontologie« (Kap.



5.4) verbindet einen Konstruktivismus ohne idealistische Züge mit einem anti-essentialistischen Realismus und löst darin die Subjekt-Objekt-Dichotomie auf. Sie ermöglicht es, sowohl die Widerständigkeit der Materialität zu berücksichtigen als auch dynamische Verlaufsprozesse zu denken. Die Vereinigung einer Reihe von philosophisch widersprüchlichen Perspektiven ist Latour nur deshalb möglich, weil er den Handlungsbegriff von einer intentionalistischen Verengung auf ein fundierendes Subjekt löst und ihn so ausweitet, dass damit ganz allgemein und heuristisch offen Effekte von Entitäten auf andere Entitäten fokussiert werden können. In dieser Abkehr von einer subjektzentrierten Analyse sowie in ihrer radikalen Ablehnung dualistischer Kategorien und ihrer anti-essentialistischen Ausrichtung ist die Akteur-Netzwerk-Theorie dabei für praxeologische Ansätze anschlussfähig. Stellenweise wird der Praxisbegriff von Latour auch verwendet, jedoch nicht als zentrale analytische Kategorie; stattdessen stehen andere Begriffe im Vordergrund. Zudem lassen sich Überschneidungen mit der Praxistheorie bei der ANT in ihrer Frage nach der Konstitution von Handlungsfähigkeit identifizieren, die von einer gegebenen Interaktionssituation abstrahiert und dabei die Suche nach einem Ursprung zurückweist. Handeln wird in der ANT als verteilte Kompetenz verstanden, deren Quellen stets verlagert sind. In der Analyse wird der Fokus daher von einer Situation oder Einheit auf Verbindungen verschoben, die in die Vergangenheit oder zu anderen am Handlungsverlauf beteiligten Elementen führen und die als »Netzwerke« verstanden werden. Der direkte, kausale Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung wird auf diese Weise in vielfältige Relationen aufgelöst. Dabei werden in anderen soziologischen Paradigmen unhinterfragt vorausgesetzte Einheiten durch ANT-Analysen in einzelne Elemente zerlegt, ein Vorgehen, das von Latour als »Öffnen der black box« bezeichnet wird. Diese Relationen gilt es empirisch zu verfolgen und in der Analyse die beteiligten Elemente als »Mittler« zu begreifen, also als Handlungsträger, die eine Differenz in die Kette von Verbindungen einführen und eine Auswirkung auf andere Entitäten haben (Kap. 5.6). Latour grenzt sich von jeder soziologischen Position ab, die Elemente als »Zwischenglieder« behandelt, die diese also nicht als genuine Handlungsträger erfasst, ihre Beteiligung am Geschehen dadurch unsichtbar lässt sowie grundsätzlich in handelnde Subjekte und nicht handelnde Objekte trennt. Dagegen werden in der ANT konventionelle analytische Kategorien wie Gruppe oder Handlung als fundamental unbestimmt begriffen und Differenzierungen in Subjekte oder Objekte als spezifische Hervorbringungen des analysierten Akteur-Netzwerkes selbst verstanden, weshalb Latour den Begriff »Quasi-Objekte« verwendet (Kap. 5.3 und 5.5). Die ANT legt ihrer Forschung ein Symmetrieprinzip zugrunde, das in kritischer Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie entwickelt wird und be-

sagt, dass menschliche und nicht-menschliche Entitäten in der Analyse gleichermaßen berücksichtigt werden müssen. Entgegen eines häufigen Missverständnisses in der Rezeption ist damit jedoch nicht gemeint, deren Beiträge in einem Netzwerk als *gleichwertig* anzusehen, sondern es geht gerade darum, die spezifischen *Differenzen* heterogener Entitäten empirisch herauszuarbeiten (Kap. 5.2). Mittels des methodischen Vergleichs (der hypothetischen Substitution der beteiligten Elemente oder des Nachzeichnens einer empirisch gegebenen Veränderung in einem Akteur-Netzwerk) ist die ANT in der Lage, Transformationen komplexer Assoziationen menschlicher und nicht-menschlicher Elemente zu erfassen und die graduellen Differenzen, die jegliche Veränderung in einer Kette nach sich zieht, zu beleuchten (Kap. 5.10.1). Es ist die Vielfalt der einbezogenen Verknüpfungen, die den Mehrwert der auf diese Weise hervorgebrachten Analysen ausmacht. In dieser Perspektive auf das Soziale werden Stabilisierungen als spezifische Verschränkungen heterogener Konstellationen in einem Netz von Relationen begriffen. Stabilität kann dabei ausschließlich komplexen Netzwerken zugeschrieben werden, in denen sie auf verteilte Quellen zurückgeführt wird, und muss über menschliche und nicht-menschliche Elemente hinweg und unabhängig von einer im Vorhinein festgelegten Unterscheidung in handelnde und passive Entitäten verfolgt werden. Die Analysen der ANT werden durch drei grundlegende methodologische Prinzipien bestimmt: Ihre empirischen Studien sind darauf gerichtet, das Globale zu lokalisieren, das Lokale neu zu verteilen sowie Orte zu verbinden (Kap. 5.9). Mit diesen Bewegungen zielt die ANT auf eine Neubeschreibung des Sozialen, die Relationen zwischen heterogenen Beteiligten an einem gegebenen Gegenstand herausarbeitet. Dabei werden Netzwerke als Verbindungen zwischen verschiedenartigen Entitäten gefasst, deren konkrete Beiträge und Effekte verfolgt und nachgezeichnet werden sollen, ohne von unterschiedlichen Beschreibungsebenen auszugehen (Zurückweisung der Mikro-Makro-Differenz). Wenn ein Verhältnis existiert, sind die genauen Kanäle und Qualitäten der Verbindung zu beschreiben und ist zu berücksichtigen, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit räumliche und zeitliche Distanzen überwunden werden können. Hier kommt dem Konzept der »Zirkulation« eine zentrale Bedeutung zu. Darüber hinaus sollen die Veränderungen betrachtet werden, die jede Qualitätsdifferenz der beteiligten Elemente nach sich zieht.

Wenn Latour im Zusammenhang mit dem Stabilitätsbegriff positiv auf das Performativitätskonzept rekurriert und sich einer Position anschließt, die Wirklichkeit als kontinuierliche Hervorbringung versteht, dann bezieht er sich damit mehr oder weniger explizit auch auf ein Konzept der Wiederholung (Kap. 5.7). In seinem Verweis auf Whiteheads Philosophie und in der daraus abgeleiteten »variablen Ontologie« deutet er sogar an, dass Materialität selbst als wiederholte Hervorbringung

begriffen werden kann (Kap. 5.4). Stabilität als zeitliche Dauer, die von einer kontinuierlichen Hervorbringung abhängig ist, darf Latour zufolge analytisch nicht vorausgesetzt, sondern muss vielmehr von der ANT erklärt werden, indem sie auf konkrete Handlungsträger zurückgeführt wird. In diesem Zusammenhang verweist Latour auf lokale Face-to-face-Interaktionen, die dem Symbolischen Interaktionismus zufolge den Kern des Sozialen bilden. Latour erkennt an, dass sich diese soziologische Position mit der Dynamik des Sozialen beschäftigt, hält ihre Perspektive jedoch für unzureichend. Nach Latour sind Interaktionen flüchtig und lassen sich nur schwer in Raum und Zeit ausdehnen. Er fragt daher, wie die Dauerhaftigkeit des Sozialen – oder, mit dem in dieser Studie verwendeten Konzept gefasst: die gleichförmige Wiederholung – erklärt werden kann. Latour entwickelt die Antwort, dass die Stabilität des Sozialen ausschließlich in heterogenen Mensch-Artefakt-Assoziationen garantiert werden kann, und dass es letztlich Dinge im engeren Sinne sind, die Interaktionen stabilisieren (Kap. 5.7).

Mit seinen materialen Analysen und exemplarischen Beispielen fokussiert Latour entsprechend das genuine Handlungspotential von Artefakten. In der obigen Diskussion dieser paradigmatischen Beispiele wurden drei verschiedene Arten des Dingbezugs in Latours Arbeiten unterschieden, die von Latour selbst so nicht differenziert werden. Artefakte erscheinen als »zwingende« Dinge, als hybride Konstellationen sowie als Dinge, die menschliche Interaktionen »rahmen«. In seinen detaillierten Beschreibungen versucht Latour, die fundamentale Relevanz von Artefakten für die soziologische Analyse zu begründen. Paradigmatisch sind dabei oft die »zwingenden« Dinge, die unerbittlich bestimmte Handlungsweisen vorschreiben und die Latour als Modell bevorzugt, obwohl sie, wie herausgearbeitet worden ist, eine ganz spezifische Kategorie von Artefakten bilden, da sie ein allgemeines, fremdes Interesse in ein Eigeninteresse ihrer BenutzerInnen verwandeln (Kap. 5.10.1). In anderen Konstellationen kann Latour dagegen nicht von demselben Modus der Wirksamkeit von Materialität ausgehen. In Bezug auf die »rahmenden« Dinge fällt es ihm dann auch offenkundig schwerer, ihre Auswirkungen auf menschliche Interaktionen zu verdeutlichen, wie am Beispiel des Postschalters exemplarisch diskutiert worden ist (Kap. 5.10.3). Welche Elemente, die Interaktionen beeinflussen, sind daher über die Artefakte hinaus analytisch zu berücksichtigen? Bezeichnenderweise führt Latour in *Eine neue Soziologie* an dieser Stelle den Begriff des »Plug-ins« als Kategorie für inkorporierte Kompetenzen ein, um implizites Wissen theoretisch erfassen zu können.

Für die Frage nach der praxeologischen Anschlussfähigkeit der ANT ist insbesondere relevant, inwiefern Latour in der Lage ist, implizites Wissen zu berücksichtigen. Know-how oder, in seinen Begriffen: »geschickte Körper« und »intrasomatische Kompetenz«, werden von La-

tour stellenweise thematisiert. Es ist also keineswegs so, dass er die Körperlichkeit des Sozialen vollkommen vernachlässigen würde. Latours Position diesbezüglich bleibt jedoch ambivalent. In einigen Texten erscheinen inkorporierte, erlernte Kompetenzen durchaus als mögliche Analysedimension, etwa wenn Latour – in der ihm eigenen Diktion – auf die Entscheidung verweist, bei technischen Entwicklungen »Handlungsskripts« an die Körper der BenutzerInnen zu »delegieren«, oder wenn er Affektivität als erlernte, körperliche Wahrnehmungsdisposition versteht (Kap. 5.13). Diese Anschlussstellen für eine praxeologische Perspektive auf das Soziale könnten gewinnbringend ausgearbeitet werden, was gegenwärtig jedoch nicht in Latours Interesse zu liegen scheint. Zudem wäre eine solche Ausarbeitung mit einer Reihe von theorieinternen Problemen konfrontiert.

An erster Stelle ist hier Latours gelegentliche Behauptung zu nennen, dass ausschließlich Dinge im engeren Sinne das Soziale stabilisieren (Kap. 5.7). Wird diese Position vertreten, so ist das Ergebnis der Analyse bereits festgeschrieben. Die These steht daher im Widerspruch zum Symmetrieprinzip, das als fundamentale methodologische Maxime das Nachzeichnen von Verbindungen zwischen Elementen in einem Netzwerk anleitet. Wenn Dinge in Bezug auf die Stabilisierung des Sozialen eine herausgehobene Rolle zugesprochen wird, so wird eine Asymmetrie zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten *a priori* unterstellt. Die starke These der Stabilisierung des Sozialen durch Technik hat einen Selbstwiderspruch in Latours Ansatz zur Folge und muss daher wohl in erster Linie als theiestrategische Behauptung verstanden werden, die den spezifischen Ansatz der ANT verdeutlichen und das Alleinstellungsmerkmal der Theorie mit dem Ziel des wissenschaftlichen Distinktionsgewinns hervorheben soll. Im Zusammenhang mit der starken Stabilisierungsthese beschränkt zweitens auch die Auswahl der von Latour diskutierten paradigmatischen Beispiele die analytische Perspektive. Die besondere systematische Relevanz, die er den »zwingenden« Dingen zuweist, wirkt als Verkürzung der empirischen Komplexität heterogener Verbindungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Elementen. Es scheint, dass allein der Verweis auf Dinge, die ein fremdes Interesse in ein Eigeninteresse ihrer BenutzerInnen verwandeln, die herausgehobene Stellung von Artefakten bei der Stabilisierung des Sozialen begründen kann. Verfolgt Latour jedoch »rahmende« Dinge oder hybride Konstellationen, so ist eine differenzierte Argumentation nötig. Drittens erscheint der Plug-in-Begriff als Modell zur Erfassung inkorporierter Kompetenzen ungeeignet. Die Mängel der Metapher, die situativ-intentionalistische und finalistische Konnotationen aufruft und dadurch gerade mit einer Perspektive in Konflikt gerät, die Zeitlichkeit einbeziehen und das Soziale nicht auf Intentionen und Zwecke reduzieren will, verstellen das ansonsten pro-

duktive Interesse Latours an der kompetenz- und wissensbasierten Dimension sozialer Stabilisierung (Kap. 5.12). Hier zeigen sich (bislang) deutliche Grenzen eines ursprünglich als Wissenschafts- und Techniksoziologie begonnenen Ansatzes. Gerade vor dem Hintergrund, dass Latour einen sozialtheoretischen Anspruch mit der ANT erhebt, wirkt das verfügbare Vokabular zur Analyse von Subjektivierungsprozessen noch zu skizzenhaft ausgearbeitet.<sup>236</sup> Generell allerdings erscheint eine Perspektive, die Subjektivität als Produkt von Elementen begreift, die in einem Außen zirkulieren, in höchstem Maße anschlussfähig für praxeologische Positionen. Bezeichnenderweise rekurriert Latour gerade in seiner Diskussion von Subjektivität auf den Praxisbegriff, der aber keine zentrale analytische Kategorie seiner Arbeit bildet.

Latour ist aufgrund der diskutierten Probleme nicht in der Lage, die Körperlichkeit des Sozialen umfassend zu analysieren, obwohl er bereits einige Ansätze zur Anerkennung von inkorporierten Gewohnheiten entwickelt hat. Er kann jedoch nicht systematisch berücksichtigen, inwiefern die Dauerhaftigkeit der vermeintlich flüchtigen sozialen Interaktionen, ihre Ausdehnung in Raum und Zeit, auch und gerade aufgrund körperlich angelegener Schemata aufrechterhalten wird. Daher erscheint ihm auch der Verweis auf Know-how und inkorporierte Gewohnheiten lediglich als ein Zwischenglied, als eine Kategorie, die analytisch keinen Unterschied macht. Doch erst wenn die ANT sich auch für inkorporierte Kompetenzen als genuine und systematisch integrierte Analysedimension aufgeschlossen zeigt, kann die Frage nach dem Modus der Stabilisierung des Sozialen im Sinne des verallgemeinerten Symmetrieprinzips empirisch wirklich offen verfolgt werden.

Die genannten Vorbehalte sollen jedoch nicht grundsätzlich *gegen* Latours Perspektive gerichtet werden, sondern vielmehr eine Aufforderung darstellen, sich einerseits in Beschreibungen des Sozialen radikal für das Handlungspotential von Dingen zu öffnen und gleichzeitig in der Einschätzung ihrer spezifischen Relevanz umsichtig zu bleiben. Für die Praxistheorie ist Latours Position in vielerlei Hinsicht anschlussfähig und gewinnbringend: aufgrund ihrer parallelen Betonung sowohl der Zeitlichkeit und Prozesshaftigkeit als auch der Materialität des Sozialen, ihrer Perspektive auf zirkulierende Elemente und verschobene Handlungsquellen, ihrer radikalen Öffnung für heterogene Konstellationen sowie ihrer bislang verstreuten Ansätze, die Körperlichkeit des Sozialen in die Akteur-Netzwerk-Theorie einzubeziehen und dabei etwa auch dessen Affektivität zu berücksichtigen. So geht es letztlich

236 Möglicherweise wird Latours neues, in Entwicklung begriffenes Projekt einer *Enquête sur les modes d'existence (Inquiry into the modes of existence)* hier neue Konzepte und Vokabulare liefern. Zum Zeitpunkt der Drucklegung dieser Studie war dies jedoch noch nicht abzusehen.

## ZWISCHENFAZIT

aus praxeologischer Sicht darum, mit Latour bezüglich der Berücksichtigung der Handlungsdimension nicht-menschlicher Elemente einen Schritt vorausgehen und gleichzeitig innerhalb seiner Perspektive einen Schritt zurücktreten, indem die These, dass *ausschließlich* Dinge das Soziale stabilisieren, endgültig fallengelassen wird.



## 6. Vergleichende Diskussion

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln die Arbeiten von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour diskutiert und im Detail charakterisiert worden sind, haben die folgenden Ausführungen eine Systematisierung der aus dem analysierten Textkorpus entwickelten Ergebnisse zum Ziel.<sup>1</sup> Die vergleichende Diskussion der vier Ansätze baut auf den autorinnenzentrierten Kapiteln auf und ist nach übergreifenden inhaltlichen Gesichtspunkten gegliedert, die sich auf die theoretische Perspektive, die Analysedimensionen und die methodologischen Prinzipien praxeologischer Forschung beziehen. Das Erkenntnisinteresse des Vergleichs zielt, wie eingangs erörtert, darauf, in einer kontrastierenden Arbeit an soziologischen Optiken neue Sichtweisen auf das Soziale zu erschließen. Den Fokus des Vergleichs bildet dabei die Frage nach der Konzeption der Stabilität und Instabilität des Sozialen in der Praxistheorie, die als ein zentrales Thema praxeologischer Debatten vorgestellt worden ist. Während Praxistheorien grundsätzlich darin übereinstimmen, dass soziale Ordnung in kontinuierlich reproduzierten Praktiken aufrechterhalten wird, divergieren ihre Auffassungen bezüglich der Stabilität des Sozialen erheblich. Da Praxistheorien die gesamte empirische Vielfalt sozialer Praktiken untersuchen, sollten ihre Analysekatoren für deren stabile *und* instabile Aspekte sensibel sein, um sowohl die Reproduktion als auch die Transformation des Sozialen erfassen zu können. Für das Verständnis der Ambivalenz des Sozialen ist dabei die Kategorie der Wiederholung zentral. Während einem allgemeinen, alltäglichen Verständnis zufolge Wiederholung als Wiederkehr eines Gleichen begriffen wird, lässt sich im Rekurs auf die philosophische Reflexion des Phänomens ein »Paradox der Wiederholung« herausarbeiten: die »Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen«<sup>2</sup>. Anstatt die Identität der beiden Instanzen einer Wiederholung zu betonen ( $a = a$ ), lässt sich daher auch deren zugrunde liegende Differenz hervorheben ( $a - a'$ ). Die poststrukturalistischen Philosophien von Gilles Deleuze und Jacques Derrida bilden zwei prominente Ansätze, das Paradox der Wiederholung nicht im Ausgang von Identität, sondern von der Differenz her zu denken. Mit Deleuze kann jede Form von Identität als Hervorbringung einer fundamentalen Differenz begriffen werden. In diesem Sinne unterscheidet Deleuze zwei Typen von Wie-

1 Aus Gründen besserer Lesbarkeit wurde darauf verzichtet, jeweils auf die vorangehenden Textstellen in den autorinnenzentrierten Kapiteln zu verweisen, an denen die hier vergleichend diskutierten Ergebnisse gewonnen wurden.

2 Waldenfels 2001: 7.



derholung: Eine »nackte« Wiederholung als statische Wiederholung des Selben sowie eine »verkleidete« Wiederholung, die im Inneren der statischen Wiederholung als Prozess der Differenz wirkt. In Anlehnung an diese Unterscheidung durch Deleuze kann gefragt werden, ob den jeweiligen Ansätzen ein statisches oder dynamisches Verständnis von Wiederholung zugrunde liegt, ob sie in der Lage sind, die Dynamik einer transformierenden Wiederholung zu erfassen. Mit Derridas Konzept der Iterabilität eines Zeichens lässt sich außerdem auf die strukturelle Wiederholbarkeit jeder Praxis verweisen und Wiederholung als ein Prozess begreifen, ohne den Bedeutung nicht bestehen kann. Dieser Prozess ist dabei grundsätzlich beweglich, sodass die Transformation von Bedeutungen in den Blick geraten kann. Die Logik der Iterabilität ist als eine Wiederholung ohne Original zu begreifen, die stets Verschiebungen einschließt.

Das Interesse an der Konzeption von Stabilität und Instabilität in der Praxistheorie lässt sich von der zentralen Kategorie der Wiederholung ausgehend als Frage reformulieren, inwiefern die diskutierten Ansätze in der Lage sind, gleichermaßen die »verändernde und erhaltende Kraft der Wiederholung«<sup>3</sup> zu erfassen. Welches Verständnis von Wiederholung vertreten sie? Weitere Brennpunkte praxeologischer Debatten – die Konzeption von Körperlichkeit und Materialität des Sozialen sowie die Frage nach dem Verhältnis von Praxis und Macht bzw. Norm – werden im Verlauf des Vergleichs ausgehend von dem leitenden Interesse an der Konzeption der Stabilität und Instabilität des Sozialen erörtert.

Im Folgenden wird in drei Schritten vorgegangen. Zuerst werden die Ergebnisse zu den Wiederholungsverständnissen der vier Positionen zusammengeführt und verglichen. Dabei werden die unterschiedlichen Konzeptionen von Wiederholung charakterisiert und etwaige Tendenzen der Ansätze zur Betonung von Statik oder Dynamik des Sozialen identifiziert. Im Anschluss daran wird ein praxeologisches Wiederholungsverständnis ausgearbeitet. In einem zweiten Schritt werden übergreifende analytische Kategorien (Körper, Materialität, Macht und Norm) erörtert, die in den diskutierten Ansätzen verschieden kontextualisiert und von unterschiedlicher Relevanz sind. Dabei werden jeweils zunächst die Verwendung der Kategorien in den Ansätzen zusammengefasst, verschiedene ihrer Aspekte vergleichend diskutiert sowie eine Bilanz zur Verwendung der Kategorien in der Praxistheorie gezogen. Drittens werden als Abschluss der vergleichenden Diskussion methodologische Prinzipien einer praxeologischen Forschungsperspektive entwickelt, die empirische Analysen anleiten können.

3 Waldenfels 2001: 12.

## 6.1 Praxis als Wiederholung

Im Vergleich der Arbeiten von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour wird deutlich, dass die Ansätze unterschiedliche analytische Interessen in den Vordergrund stellen und dabei verschiedene Dimensionen der Wiederholung fokussieren. Diese unterschiedlichen Perspektiven sollen nun herausgearbeitet und das mit ihnen verbundene Modell von Stabilität und Instabilität des Sozialen erläutert werden. Im Anschluss daran wird ausgehend von den vier diskutierten Ansätzen ein praxeologisches Wiederholungsverständnis entwickelt. Im folgenden Abschnitt wird zunächst in einem ersten Schritt herausgearbeitet, welche Konzeption von Wiederholung in die jeweilige Theoriearchitektur eingelassen ist, um in einem zweiten Schritt zu untersuchen, ob die Ansätze zur einseitigen Betonung der Statik oder der Dynamik der Wiederholung neigen oder beide Aspekte gleichermaßen erfassen können.

### 6.1.1 Konzeptionen von Wiederholung

In Bourdieus Praxistheorie bildet das Subjekt der Wiederholung den impliziten Ausgangspunkt: Seine Perspektive ist in letzter Konsequenz darauf bezogen, »wer« wiederholt. Wie in der Diskussion des Ansatzes herausgearbeitet worden ist, folgt die Betonung der Statik des Sozialen nicht aus dem Habituskonzept selbst, das Bourdieu gerade zur Erfassung der Offenheit und Dynamik des Sozialen, zur Anerkennung der genuinen »Logik der Praxis« eingeführt hat. Die Stabilität des Sozialen wird in Bourdieus Perspektive vielmehr durch die spezifische Konstruktion des Koinzidenzverhältnisses zwischen Habitus und sozialer Welt gesichert. Bourdieu geht davon aus, dass sich die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata der Akteure mit den in sozialen Feldern zirkulierenden Praktiken stets im Einklang befinden und dass sich dieses Verhältnis der Koinzidenz im alltäglichen Handeln immer wieder bestätigt und von selbst herstellt. Die kreative Dimension des Habitus wird dabei ausschließlich als situative Anpassung einer Praxis zur Wiederherstellung des Koinzidenzverhältnisses begriffen. In dieser konzeptuellen Ausgestaltung des Koinzidenzverhältnisses liegt die Starrheit von Bourdieus Ansatz begründet, der davon ausgeht, dass der Habitus stets die Bedingungen reproduziert, unter denen er ausgebildet wurde. Diese These kann jedoch nur aufrechterhalten werden, wenn sowohl die Strukturen des Habitus als auch die Strukturen des Feldes als homogen begriffen und in der empirischen Analyse entsprechend konstruiert werden. In dieser homogenitätsorientierten Perspektive ist das Koinzidenzverhältnis von Habitus und sozialer Welt nur in seltenen

Ausnahmefällen von Widersprüchlichkeit bedroht, und auch in diesen Fällen wird davon ausgegangen, dass es sich problemlos wiederherstellen kann. Die Betonung der Stabilität des Sozialen in Bourdieus Ansatz ist daher auf die homogene Konstruktion analytischer Einheiten zurückzuführen. In diesem Zusammenhang ordnet Bourdieu in seiner Soziologie eine Vielzahl von Praktiken und Eigenschaften jeweils einer sozialen Klasse zu. Die Akteursperspektive, die Bourdieu vertritt, setzt nicht beim einzelnen Subjekt an, sondern versteht dieses als Vertreter einer Klasse. Das »Wer« der Wiederholung ist daher kein Individuum, sondern immer schon Träger sozialer Strukturen, die es als Mitglied einer Klasse ausweisen. Insofern bildet das Subjekt der Wiederholung, also der Akteur als Angehöriger einer sozialen Klasse mit davon abgeleiteten homogenen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, den Brennpunkt der soziologischen Analyse Bourdieus. Als Mitglieder einer als homogen begriffenen Klasse vollziehen die Akteure Praktiken, die ihren inkorporierten Dispositionen entsprechen. Von der Vielheit an möglichen, im Feld zirkulierenden Praktiken wiederholen die Akteure diejenigen Praktiken, die mit den Bedingungen der Herausbildung ihres Habitus kongruent sind. Bourdieus Soziologie ist in letzter Konsequenz auf soziale Positionen bezogen, wie am Mechanismus der Distinktion besonders deutlich wird, den Bourdieu als Bestätigung und Reproduktion einer sozialen Position begreift. Die stetige Aktualisierung des Habitus bildet Bourdieus implizites Modell der Wiederholung sozialer Praktiken, das ausschließlich ein statisches Verständnis von Wiederholung zulässt und somit die Stabilität des Sozialen betont.

Michel Foucaults anti-essentialistische und historische Perspektive ist mit einer fundamentalen Dezentrierung des Subjekts verbunden. Daher verlagert sein Ansatz die Frage nach dem »Wer« der Wiederholung auf das »Was« zirkulierender Praktiken. Subjektivität wird als Effekt kulturell verfügbarer Praktiken begriffen, die historischen Transformationen unterliegen. Die Arbeit des Historikers Foucault ist durchgängig von dem Studium kontingenter Formen des Denkens und des Selbstverhältnisses geprägt. Dabei hat er in der Archäologie des Wissens, in der er ein Raster zur Analyse diskursiver Praktiken vorgestellt hat, zunächst ausschließlich danach gefragt, was *sich* wiederholt. Mit der letztlich nicht überzeugenden »Illusion des autonomen Diskurses« hat Foucault gegen Ende seiner archäologischen Phase die These vertreten, dass Diskurse sich selbst reproduzieren. Da Subjekte in der Archäologie ausschließlich als Funktionen des Diskurses verstanden worden sind und nur von diesem ausgehend analysiert werden konnten, konnte theoretisch nicht berücksichtigt werden, inwiefern Diskurse divergierend interpretiert und angeeignet werden. Der Diskurs erschien daher als eine sich immanent strukturierende Ordnung, die zudem unabhängig von nicht-diskursiven Praktiken ist. Erst Foucaults Interesse an den normierenden

Übungen der Disziplin hat eine Akteursperspektive eröffnet, in der die Aneignung von Handlungsschemata berücksichtigt werden konnte. Die diskursiven Praktiken konnten nun mit nichtdiskursiven Praktiken kontextualisiert werden. Mit dem produktiven Machtkonzept erfasst Foucault die fundamentale Ambivalenz sozialer Stabilität, indem er auch Gegenbewegungen und Widerstand berücksichtigt. Im Spätwerk hat Foucault Praktiken der Selbsttransformation ausgehend von seinem Interesse an der Sorge um sich verfolgt, die er in konkreten asketischen Übungen verortet hat. Die Gemeinsamkeit mit seinen vorangegangenen Studien besteht in einer Perspektive, die kulturell verfügbare Praktiken ins Zentrum der Analyse stellt und beleuchtet, wie Subjekte sich im Verhältnis zu diesen Praktiken konstituieren. Sie folgt dabei explizit einer praxeologischen Methodologie. Subjektivität wird in den antiken Technologien ausgebildet, indem die Akteure sich auf gesellschaftlich zirkulierende Stile beziehen, aus denen sie asketische Übungen zur Ausrüstung und Transformation ihres Selbst auswählen. Besonderen Wert legte Foucault in seiner Darstellung dabei auf die im Rahmen einer »Ästhetik der Existenz« gegebenen Wahlmöglichkeiten und Freiräume der Selbstgestaltung. Subjektivierung wird hier als Auswahl konkreter Praktiken der Selbstgestaltung verstanden, die in übender Wiederholung angeeignet werden. Somit steht bei Foucault das »Was« der Wiederholung – kulturell verfügbare und zirkulierende Praktiken in ihrer historischen Transformation – im Zentrum seiner Analysen. Foucaults diachrone Verfahrensweise geht somit von der grundsätzlichen Beweglichkeit und Transformierbarkeit von Praktiken im Zeitverlauf aus. Mit der Betrachtung konkreter Praktikenkomplexe, deren Veränderungen herausgearbeitet werden, verbindet Foucault dabei auch eine Perspektive auf die Vermittlungsformen und Aneignungsweisen von Praktiken sowie auf die Herausbildung von Subjektivität in spezifischen, körperlich-praktischen Selbstverhältnissen.

Judith Butlers Position rekurriert zentral auf den Wiederholungs-begriff, den sie über das Performativitätskonzept und dessen kritische Weiterentwicklung durch Derrida rezipiert. In ihren Studien beschäftigt sie sich mit Identitätskategorien, insbesondere dem Geschlecht, das sie als Wiederholung stilisierter Akte begreift. Sie fragt, wie Geschlecht performativ hervorgebracht und bestätigt wird und welche politischen Hoffnungen mit einer transformierenden Wiederholung verbunden sein könnten. Dabei bezieht sie sich auf Michel Foucault und versteht Subjekte als Effekte diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken. Ihrem Ansatz liegt insofern auch das »Was« der Wiederholung zugrunde, als sie mit Foucault davon ausgeht, dass Subjektkonstitution nur vor dem Hintergrund kulturell verfügbarer Formationen des Denkens und Handelns möglich ist. Handeln ist für Butler nur ausführbar, indem man sich auf bestehende Praktiken beruft und diese wiederholt. In der performativen

Wiederholung bezieht sich das Subjekt auf ein Feld möglicher Formen der Subjektconstitution. Butlers Perspektive ist daher eine wesentlich zeitliche, da sie zum einen Vergangenheit als die bestehende Ordnung von Praktiken einbezieht und zum anderen ein prozessuales Denken der Gegenwart vertritt, wenn sie auf die Notwendigkeit der beständigen Wiederholung verweist. Einen wichtigen Baustein ihrer Performativitätstheorie bildet mit Derridas Iterabilitätskonzept ein poststrukturalistisches Wiederholungsverständnis. Butler richtet ihren Blick auf die Transformation, die in jede Wiederholung eingeschrieben ist. In einer paradigmatischen Formulierung Butlers ist diese Position konzentriert zusammengefasst: »Die Frage ist nicht: ob, sondern wie wiederholen«<sup>4</sup>. Dabei geht es ihr im Wesentlichen um den philosophischen Aufweis der *Möglichkeit* zur Transformation. Ihre Theorielektüren dienen dem Ziel, Iterabilität als Charakteristikum des Sozialen zu begreifen und davon ausgehend auf die jeder sozialen Konstellation inhärente Offenheit zu verweisen, die Ansatzpunkte für Subversion und Veränderung immer schon beinhaltet. Dagegen untersucht sie beispielsweise nicht, inwiefern die Möglichkeit zu einer verschiebenden Wiederholung sozial ungleich verteilt ist. Allerdings hat sie eine Kritik an Derridas abstrakter und universalistischer Argumentation formuliert und anerkannt, dass es analytisch wenig gewinnbringend ist, davon auszugehen, dass alle Begriffe gleichermaßen leicht resignifiziert werden können. *Wie* Begriffe oder Praktiken performativ wiederholt werden, wie sich in der Wiederholung Bedeutungen verschieben und wie die Beweglichkeit von Identitätskategorien politisch gesichert werden kann, diese Fragen stehen im Fokus von Butlers Arbeiten. Sie neigt damit zur Betonung der Instabilität und Veränderbarkeit sozialer Ordnungen.

Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie kann als fundamental empirisch zu verfolgende Frage nach der Stabilisierung des Sozialen gelesen werden. Latour plädiert mit seiner »variablen Ontologie« für eine methodologische Offenheit bezüglich der Art der zu analysierenden Einheiten. Indem er materielle Entitäten als gleichberechtigte Handlungsträger bestimmt, suspendiert er eine im Vorhinein gesetzte Differenzierung in Subjekte und Objekte und legt seinen Analysen *a priori* keine Zuschreibung bezüglich des Subjekt- oder Objektstatus von Einheiten zugrunde. Die ANT verfolgt in ihren Studien vielmehr die Verbindungen verschiedenartiger Elemente mit anderen Entitäten und begreift alle beteiligten Einheiten als Handlungsträger. Stabilität des Sozialen ist in dieser Perspektive nichts essentialistisch Gegebenes, sondern der kontingente Effekt heterogener Mensch-Artefakt-Konstellationen. Der Begriff der Wiederholung bildet zwar keine zentrale analytische Kategorie Latours, in seinem positiven Verweis auf das Performativi-

4 Butler 1991: 217.

tätskonzept sowie in seiner Diskussion von Face-to-face-Interaktionen zeigt Latour jedoch eine Konzeption von Wirklichkeit als beständiger Hervorbringung, die als Wiederholung zu verstehen ist. Wenn Latour nach dem Modus der Ausdehnung von Interaktionen in Raum und Zeit fragt, interessiert er sich für diejenigen Elemente und Konstellationen, die eine gleichförmige Wiederholung bewirken. Stabilität ist in der Analyse auf konkrete Handlungsträger und deren Verbindungen zurückzuführen, wobei die ethnographische Perspektive immer zeitlich und räumlich verlagerte Elemente verfolgt, die auf eine gegebene Situation einwirken. Die Stabilität eines Akteur-Netzwerks liegt daher nicht allein in der Qualität einzelner Elemente, sondern auch in ihren relationalen Verhältnissen begründet. Dabei besteht ein theorieimmanenter Widerspruch zwischen seiner Forderung, methodologisch von einem Prinzip der Offenheit auszugehen und die Eigenschaften des Sozialen in je spezifischen empirischen Analysen zu untersuchen, und seiner stellenweise vertretenen These, dass *ausschließlich* Artefakte das Soziale stabilisieren, da nur sie gleichförmige Wiederholungen garantieren können. Diese starke These wird jedoch teilweise von Überlegungen zu körperlich verankerten Kompetenzen und zirkulierenden Handlungsschemata, die sich das Subjekt situativ aneignet, aufgehoben. Die entsprechenden Bemerkungen sind jedoch bislang noch nicht systematisch ausgearbeitet worden. Problematisch erscheint dabei zudem, wie oben herausgearbeitet worden ist, nicht nur das Modell der als Plug-ins konzipierten und damit quasi-materialisierten Kompetenzen, sondern auch, dass Latours Gewohnheiten außerhalb dieser Konzeption einem statischen Verständnis von Wiederholung unterordnet. Zusammenfassend ist in Latours Ansatz einerseits die Unterscheidung in ein »Wer« oder »Was« der Stabilität obsolet, da eine analytische Differenzierung in Subjekte und Objekte zurückgewiesen wird und diese Begriffe in heterogene Konstellationen aufgelöst werden, andererseits wird gefragt, welche konkreten Elemente und Relationen stabile, gleichförmige Wiederholungen ermöglichen, und der Blick dabei insbesondere auf Artefakte gelenkt.

Die vier diskutierten Positionen haben in ihren Wiederholungsverständnissen verschiedene Schwerpunkte gesetzt. Im Folgenden soll nun gefragt werden, ob die Ansätze die Statik oder die Dynamik der Wiederholung betonen oder beide Aspekte in derselben Weise erfassen können. Die Ansätze von Bourdieu und Butler bilden dabei gewissermaßen zwei Pole einer Achse: Während Bourdieu zur Statik tendiert, neigt Butler zur Transformation. Bourdieus Soziologie ist aufgrund ihrer spezifischen konzeptuellen Ausgestaltung des Koinzidenzverhältnisses zwischen Habitus und sozialer Welt sowie der damit verbundenen Homogenitätsperspektive ausschließlich in der Lage, die Reproduktion des Sozialen als Wiederkehr des Gleichen zu denken. Er vertritt somit ein statisches Verständnis von Wiederholung. Diese Tendenz zur Statik ist

dabei nicht allein auf die Kategorie des Habitus zurückzuführen. Vielmehr wurde herausgearbeitet, dass Bourdieu mit der Einführung des Habituskonzepts gerade die Dynamik des Sozialen anerkennen wollte. Diese Bewegung wird jedoch von seiner spezifischen Theoriearchitektur konterkariert, die ebenfalls eingehend untersucht worden ist. Sie führt dazu, dass Bourdieu soziale Praxis auf eine statische Reproduktion reduziert, die ausschließlich als Wiederherstellung der Bedingungen der Herausbildung des Habitus gedacht werden kann. Die Wiederholung wird somit auf eine Wiederkehr des Gleichen festgelegt und einer identitären Logik untergeordnet.

Judith Butler dagegen fokussiert die Brüche und Verschiebungen in der performativen Reproduktion des Sozialen. Sie leitet aus Derridas Iterabilitätskonzept die radikale Offenheit jeglicher Wiederholung für eine politisch wirksame Verschiebung ab und vertritt somit ein dynamisches Wiederholungsverständnis. Butler begreift die performative Hervorbringung von Ordnung als einen ambivalenten Prozess zwischen Stabilität und Instabilität, bei dem in jeder Wiederholung stets die Chance zu einer Verschiebung begründet liegt. In ihrer anti-essentialistischen Perspektive wird jeder Anschein von Identität, Kohärenz oder Materialität als Effekt einer performativen Wiederholung verstanden, der aufgrund der Zeitlichkeit des Wiederholungsprozesses stets prekär ist. Butler betont damit die dynamischen Aspekte der Wiederholung und verweist auf die Differenz, die im Inneren der Wiederholung wirksam ist. Ein zusätzlicher Aspekt, der ein genuines Charakteristikum von Butlers Ansatz bildet, ist ihre Diskussion der politischen Möglichkeiten, die Zitathaftigkeit des Sozialen selbst in parodistischen Praktiken aufzuführen. Damit verbindet sich die Hoffnung, über die Vorführung der performativen Hervorbringung von Identität den hinter der Identität liegenden Kohärenzeffekt der Wiederholung zu entlarven und somit Handlungsmöglichkeiten für die Transformation von Identitätskonzeptionen zu eröffnen.

Die Ansätze von Bourdieu und Butler, die beide zur Familie der Praxistheorien gehören, stehen damit hinsichtlich ihrer Konzeption der Stabilität bzw. Instabilität des Sozialen an verschiedenen theoretischen Positionen.<sup>5</sup> Die Divergenz ihrer Ansätze kann auf unterschiedliche the-

5 Dabei lassen sich in den Ansätze von Bourdieu und Butler auch entgegengesetzte, weniger dominante Tendenzen identifizieren und beide Positionen davon ausgehend »gegen den Strich« lesen. So entspringt die Kategorie des Habitus bei Bourdieu einem Wunsch zur Anerkennung der Dynamik des Sozialen, während Butler in ihren Arbeiten auch die Notwendigkeit betont, bestehende normierende Praktiken der Geschlechterdifferenz zu wiederholen, um Intelligibilität, also Anschlussfähigkeit, in der performativen Wiederholung herzustellen.



oretische Ausgangspunkte zurückgeführt werden.<sup>6</sup> Bei Bourdieu ist die Verwunderung über die selbstverständliche Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse eine wesentliche Motivation zur soziologischen Analyse und lässt ihn nach dem Mechanismus suchen, der diese Reproduktion garantiert. Bei Butler dominiert dagegen das Interesse, die Möglichkeiten zu politischer Subversion zu verdeutlichen, Identitätskategorien offen zu halten und daher auf die jeder Wiederholung immanente Verschiebung zu verweisen, um die Beweglichkeit des Sozialen zu betonen. Als Folge ihrer unterschiedlichen Schwerpunkte können Butlers und Bourdieus Perspektiven jeweils spezifische Aspekte des Sozialen nicht analysieren. Bourdieus Ansatz hat große Schwierigkeiten, sozialen Wandel zu erfassen, und ist für seine Betonung der Statik bereits vielfach in die Kritik geraten. Er kann ausschließlich statische Reproduktion und Kohärenz fokussieren und stellt selbst, wie ebenfalls herausgearbeitet worden ist, die Homogenität des Sozialen in seinen Analysen stets aufs Neue her. Butlers Position hat dagegen wenig zu den konkreten Mechanismen der erhaltenden Kraft der Wiederholung beizutragen, die sie in ihren Arbeiten lediglich abstrakt voraussetzt. Ein theoretisches Problem ihres abstrakten Verweises auf die fundamentale Transformierbarkeit einer Praxis, das sie in ihrer (selbst-)kritischen Diskussion von Derridas Iterabilitätskonzept anerkennt, besteht darin, dass die Möglichkeit, zwischen unterschiedlich stabilen Verwendungsweisen von Äußerungen zu differenzieren, in ihrem Ansatz nur unzureichend gegeben ist.

Bei Foucault ist eine Verschiebung innerhalb seiner Arbeiten bezüglich ihrer Position zur Stabilität des Sozialen herausgearbeitet worden: Während er in seiner archäologischen Phase eine Perspektive eingenommen hatte, die den Wandel von Diskursen nicht erfassen konnte, entfaltet er ab der Genealogie mit der Entwicklung des produktiven Machtkonzepts die grundsätzliche Dynamik des Sozialen. In der Archäologie haben zwei Aspekte der Theoriearchitektur zu einer statischen Perspektive auf das Soziale geführt: der Verzicht auf eine Akteursdimension sowie eine fehlende Differenzierung hinsichtlich der sozialen Relevanz von Wissensformen. Das Macht-Wissens-Konzept betont dagegen seit Foucaults genealogischen Arbeiten die Hierarchien zwischen konkurrierenden Wissensformen, die Konflikthaftigkeit des Sozialen und die Umkehrbarkeit von Kräfteverhältnissen. Mit dem dynamischen Verständnis von Macht und Wissen wird nun die Widersprüchlichkeit und Ambivalenz von Machtverhältnissen hervorgehoben und das Soziale fundamental als eine »Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung«<sup>7</sup> begriffen.

6 Vgl. dazu auch Reckwitz 2004b.

7 Foucault 1992: 39.



Sowohl Foucault (ab der Einführung des dynamischen Macht-Wissens-Konzepts) als auch Latour verweisen wie Butler auf die grundsätzliche Instabilität der Praxis und gehen von einer immerwährenden Bewegung der von ihnen betrachteten Praktiken bzw. Elemente aus. Parallel zu dieser Ausgangshypothese analysieren sie jedoch in ihren Studien konkrete Verhältnisse und Mechanismen der Stabilisierung des Sozialen. Sie öffnen sich damit sowohl für die Anerkennung von Instabilität und Dynamik als auch für konkrete Modi lokaler und historischer Stabilisierung, sodass in ihren Ansätzen keine eindeutige, fundamental in die Theoriearchitektur eingelassene Neigung zur Betonung der Stabilität oder Instabilität des Sozialen identifiziert werden kann. Während Butlers Perspektive auf die Risse der sozialen Stabilität gerichtet ist, von der sie zunächst ausgeht und der sie ihre Theorie in politischer Absicht entgegenstellt, bleiben Foucault und Latour nicht bei einem abstrakten Verweis auf die Instabilität der Praxis stehen. Diese bildet lediglich den Ausgangspunkt ihrer Studien, in denen sie konkrete Modi der Stabilisierung des Sozialen herausarbeiten. Während sie also die Dynamik einer verschiebenden Wiederholung grundsätzlich einbeziehen, sind ihre Analysen ebenso auf die Identifikation der Mechanismen gerichtet, die Wiederholung zu einer erhaltenden Kraft werden lassen, wodurch ihre Ansätze die Ambivalenz sozialer Stabilität und Instabilität entfalten können. Den Ausgangspunkt von Foucaults Denken bildet zum einen die Gewissheit historischer Kontingenz. Die diachrone Perspektive seiner Arbeiten untersucht die immerwährende Bewegung kultureller Ordnungen des Denkens, die nie zum Stillstand kommt. Während Foucault historische Transformation in seinen frühen Arbeiten als Brüche zwischen ausgedehnten Epochen konstruiert hat, beschäftigt er sich in seinem Spätwerk mit dem Wandel der Relevanz und Bedeutung spezifischer Praktikenkomplexe, der Technologien des Selbst, und wirft hier einen geradezu mikroskopischen Blick auf graduelle Veränderungen in der Ausgestaltung und Vermittlung dieser Techniken. Zum anderen begreift er abgesehen von diesem grundsätzlichen Fluss der Geschichte die Stabilität von Wissensordnungen, Macht- und Subjektivitätsverhältnissen als ein historisches Spezifikum. Sie werden von Foucault in seinen Studien auf konkrete Praktiken, teilweise auch auf materielle Arrangements, zurückgeführt: beispielsweise auf die verhaltenskonstituierenden Übungen der Disziplin, die mit Techniken und Architekturen der Überwachung und Prüfung verbunden sind, oder auf die freieren Übungen der Selbstgestaltung, in denen sich eine Ausrüstung des Subjekts durch Wiederholung vollzieht. Mit seinem Machtkonzept lenkt Foucault den Blick immer wieder auf Gegenbewegungen und Widerstandspunkte und verweist somit auch auf die Ambivalenz und Bedrohung sozialer Ordnung. Bei Bruno Latour bildet die grundsätzliche Beweglichkeit der von seiner Soziologie betrachteten Elemente den Ausgangspunkt. Für

ihn »ist die Regel Performanz, und das zu Erklärende, die erstaunlichen Ausnahmen, besteht in jeglicher Art von Stabilität über einen längeren Zeitraum hinweg und in einem größeren Maßstab.«<sup>8</sup> Die Aufgabe für die Soziologie liegt demzufolge darin, die Stabilität und Ordnung des Sozialen in konkreten Akteur-Netzwerken zu verorten. Wenn Latour Handlungen als Wirkungen heterogener, menschlicher oder nicht-menschlicher Aktanten auf andere Aktanten definiert, wenn er dazu auffordert, in Bezug auf jedes Element anzugeben, welchen Unterschied es hervorruft, dann fragt er nach dem spezifischen Beitrag jedes einzelnen Elements eines Netzwerks zur Aufrechterhaltung sozialer Stabilität. Größere oder geringe Stabilität einer Ordnung kann dabei ausschließlich als verteilter Effekt in einem Netzwerk begriffen werden, wobei die Qualitätsdifferenzen sowohl hinsichtlich der Verbindungen als auch hinsichtlich der verbundenen Elemente betrachtet werden können.

Die Perspektiven von Foucault und Latour zeichnen sich also dadurch aus, dass sie die Ambivalenz sozialer Stabilität und Instabilität beleuchten können, ohne die Analyse konkreter Stabilisierungsmechanismen des Sozialen zu vernachlässigen. Ihr Verweis führt weder von der Stabilität des Sozialen auf Mechanismen statischer Reproduktion (wie bei Bourdieu), noch von der Stabilität des Sozialen auf die grundsätzliche Möglichkeit einer Verschiebung (wie bei Butler), sondern von der fundamentalen Beweglichkeit des Sozialen auf konkrete Mechanismen der Stabilisierung, die stets von Auflösung und Transformation bedroht sind. Jeder der vier diskutierten Ansätze bietet dabei spezifische Anschlussstellen für die praxeologische Theoriebildung.

### *6.1.2 Ein praxeologisches Wiederholungsverständnis*

Für Praxistheorien stellt sich die Aufgabe, gleichermaßen die Reproduktion und die Transformation des Sozialen zu erfassen. Eine Voraussetzung dafür, sowohl die Stabilität als auch die Instabilität des Sozialen analytisch verfolgen zu können, ist, die Ambivalenz der Wiederholung zu denken. Jede theoretische Position, die Wiederholung ausschließlich als statische Wiederholung des Selben versteht, kann sich nicht für die Dynamik des Sozialen öffnen. Sie kann in der Wiederholung immer nur die Wiederkehr des Gleichen identifizieren, wie Bourdieus Soziologie, die eine Geschlossenheit sozialer Reproduktion einerseits voraussetzt und in ihren empirischen Analysen andererseits stets aufs Neue konstruiert. Die Entstehung des Neuen lässt sich nur denken, wenn Wiederholung immer auch als Verschiebung begriffen und wenn auch das Ungleiche der Wiederholung betrachtet wird. Das Paradox der Wiederholung anzuerkennen heißt, Reproduktion auch als Verschiebung

8 Latour 2007: 63.

denken zu können und den Wiederholungsbegriff nicht auf Identität zu reduzieren. Der praxeologische Verweis auf die Nicht-Bewusstheit und Selbstverständlichkeit des Handelns impliziert daher nicht, dass dieses wie auf Schienen verläuft und dass sich die Ordnung des Sozialen in einer statischen Reproduktion mechanisch wiederherstellt. Aus diesem Grund ist der Routinebegriff wenig geeignet, den Kern des praxeologischen Handlungsverständnisses zu erfassen, da er neben dem Aspekt der Nicht-Bewusstheit auch ein statisches Verständnis von Reproduktion transportiert und die Analyse einem Denken der Identität unterordnet.

Stattdessen wird vorgeschlagen, die von den Praxistheorien analysierte Regelmäßigkeit ausgehend vom Wiederholungsbegriff zu erfassen, und zwar ausgehend von einem Verständnis, das Wiederholung nicht nur als Wiederkehr eines Gleichen sondern auch als Wiederkehr eines Ungleichen begreifen kann und damit ein Denken der Differenz entfaltet. Abweichung sollte nicht als das Ausgeschlossene, das Außen sozialer Ordnung verstanden werden, sondern als etwas, das in die Reproduktion des Sozialen einbezogen ist und diese von innen bedroht. Mit jeder Wiederholung *kann* es zu einer Verschiebung kommen. Gleichzeitig stabilisiert jede Wiederholung einer Praxis, die als »gleich« empfunden wird, die Bedeutung und die zukünftige Verwendung dieser Praxis. Wiederholt sich etwas als Selbes oder als Anderes? Diese Frage muss fundamental offen gestellt und empirisch verfolgt werden. Im Paradox der Wiederholung liegt dabei die Möglichkeit einer heuristisch fruchtbaren Perspektive auf das Soziale.

Die Praxisperspektive ist durch ihre fundamentale Berücksichtigung der Zeitdimension gekennzeichnet. Daher bedeutet Stabilität nicht, dass *nichts* passiert, sondern dass sich das Soziale gleichförmig reproduziert, dass »das Gleiche« geschieht, dass Praktiken wiederholt werden. Stabilität heißt, dass eine Praxis bei ihrer Wiederholung im Zeitverlauf als das Gleiche erscheint, sich von neuem als das Gleiche herstellt. Im anderen Fall, der Instabilität, ist eine Verschiebung in der Wiederholung zu verzeichnen. Hier wird Wiederholung als Transformation, als Veränderung gedacht und empfunden. Diese Verschiebung ist im Extremfall so radikal, dass nicht mehr vom »Gleichen« gesprochen werden kann, sodass die Praxis als verfehlt, unangemessen oder misslungen betrachtet und bewertet wird. Im selben Zuge besteht jedoch auch die Möglichkeit, dass die Verschiebung dieser Praxis als Neues begriffen und aufgegriffen wird. Die Instabilität denken heißt auch, jegliche Reproduktion als prekär zu verstehen und davon auszugehen, dass in jede Form von Stabilität auch eine Transformation inbegriffen ist. Die Sozialtheorie muss sich daher grundsätzlich für das Paradox der Wiederholung öffnen und ein Denken in graduellen Differenzen zulassen: Noch die stabilste Reproduktion enthält situative Anpassungen und

Abweichungen. Noch die instabilste Verschiebung enthält Elemente von Identität.

Wird die Regelmäßigkeit des Sozialen, die kontinuierliche Aufrechterhaltung sozialer Ordnung in der Zeit, ausgehend von der Kategorie der Wiederholung konzipiert, so ergibt sich eine Reihe analytischer Konsequenzen, die mit unterschiedlichen Perspektiven auf die Wiederholung und mit der Betonung verschiedener Dimensionen der Wiederholung von Praktiken verbunden sind: Praktiken können in praxeologischen Ansätzen als *sich wiederholende*, als *wiederholte* und als *wiederholbare* Formationen begriffen werden.

Praxistheorien können Praktiken erstens als *sich wiederholende* Formationen analysieren, als Strom eines Praxisgeschehens, der sich durch die Zeit bewegt. In dieser Perspektive erscheinen Praktiken als kulturell verfügbares und zirkulierendes Repertoire, an das Subjekte anschließen, auf das sie sich zitierend berufen können. Jede Wiederholung bestätigt dabei die kulturelle Relevanz einer Praxis und hält ihre Bedeutung aufrecht. Praxeologische Ansätze, die den Aspekt hervorheben, dass Praktiken *sich* wiederholen, fokussieren die Gesamtheit oder einen Ausschnitt des Praxisgeschehens und gehen davon aus, dass dieses den Kontext für die Praktiken eines Akteurs bildet.<sup>9</sup> Auch die hier diskutierten Ansätze beziehen die zirkulierende Dimension von Praktiken in je spezifischer Weise ein. Besonders prominent ist diese Perspektive bei Foucault, der sowohl auf die Verteilung diskursiver Formationsregeln und in diesem Zusammenhang auf die »wiederholbare Materialität« (also die diskursive Anschlussfähigkeit) von Aussagen verweist, als auch auf nichtdiskursive Praktiken, deren kulturelle Form und Verfügbarkeit die Subjektivierungsweisen historisch prägt. In Bourdieus Analyse finden sich zirkulierende Praktiken in den herrschenden Feldlogiken, in den praktischen Verhältnissen der sozialen Welt, die den Hintergrund und die Bedingungen für die Herausbildung eines Habitus darstellen. Butler verweist auf die bestehenden (Geschlechter-)Normen, deren Zitation unerlässlich ist, um Intelligibilität des eigenen Verhaltens und Kohärenz der Identität herzustellen. Latour schließlich verfolgt in seinen Studien die räumliche und zeitliche Bewegung zirkulierender Elemente als Hintergrund für die Stabilität des Sozialen.

Eine andere Perspektive kann die Wiederholung von Praktiken durch Subjekte betrachten. Sie begreift Praktiken als *wiederholte* Praktiken, als körperlich aus- und aufgeführte Handlungen. Das wiederholende Subjekt bildet dabei nicht einen *a priori* gesetzten Ausgangspunkt der praxeologischen Forschung, sondern wird selbst als Effekt beständig

9 Hier wären auch Positionen, die im Anschluss an Heidegger das Konzept des Hintergrundwissens oder im Anschluss an Wittgenstein die Kategorie der Lebensform ins Zentrum stellen, einzuordnen.

wiederholter, kulturell zirkulierender Praktiken aufgefasst und analytisch dezentriert. Dennoch wird es in der Praxistheorie als ein Durchgangspunkt begriffen, ohne den die Wiederholung von Praktiken nicht denkbar wäre. Daher fragt diese Perspektive auf Wiederholung nach den inkorporierten Dispositionen zur kompetenten Ausführung einer Praxis. Subjekte sind dazu fähig, Praktiken hervorbringen, die als »gleich« oder situativ angemessen wahrgenommen werden, insofern intelligibel sind und von anderen verstanden werden. Als inkorporiert sind ebenfalls die Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata zu begreifen, vor deren Hintergrund Praktiken interpretiert, eingeordnet und verstanden werden. Diese körperlich ausgebildete Erfahrung, die ein praktisches Zurechtfinden im Sozialen erst ermöglicht, ist das Produkt der vergangenen Sozialisation eines Akteurs. Die praxeologische Perspektive auf wiederholte Praktiken kann davon ausgehend auch die Ausbildung und körperliche Aneignung von Handlungsschemata durch Wiederholungen fokussieren. Sie wird ebenfalls von den in diesem Buch diskutierten Ansätzen vertreten: Die prominenteste Position ist hier Bourdieus Habituskonzept, das inkorporierte Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata ins Zentrum der Sozialtheorie stellt und diese als Dispositionen zur Hervorbringung situativ angemessener Praktiken begreift. Während Bourdieu jedoch eine Analyse der Herausbildung von Habitus vernachlässigt, werden verschiedene Formen der Übung als subjektivitätsbildende Techniken mehrfach zum Gegenstand von Foucaults historischer Forschung. In seinen Studien zu den antiken Technologien des Selbst verfolgt er (komplementär zur historischen Längsschnittanalyse) ganz konkrete Praktiken der körperlichen Ausrüstung des Selbst durch übende Wiederholung, die mit den Übungen der Disziplin in Verbindung stehen, sich von diesen jedoch unterscheiden. Bei Judith Butler werden performative Akte stets als körperliche Aus- und Aufführungen begriffen und dabei wird auch die körperliche Dimension des Sprechens betont. Sie entwirft unterschiedliche konzeptuelle Zugänge, um das Phänomen der Inkorporation zu erfassen, und zeigt dabei stellenweise auch Sympathien für eine theoretische Verbindung zwischen Bourdieus Kategorie des Habitus, den sie als ein »Körperwissen« bezeichnet, und einer Theorie performativer Akte. Bei Latour schließlich wurden widersprüchliche Tendenzen identifiziert: Mit der radikalen These einer ausschließlichen Stabilisierung des Sozialen durch Artefakte wird das wiederholende Subjekt als kulturelle Leerform begriffen und analytisch vollkommen dezentriert; es stehen nur noch die Dinge im Fokus. Andererseits finden sich Tendenzen bei Latour, Subjektivität und Affektivität als körperliche Aneignung zirkulierender Elemente zu begreifen.

Die Perspektive auf das wiederholende Subjekt ist letztlich implizit in der zentralen praxeologischen Grundposition enthalten, die Selbstverständlichkeit und Nicht-Bewusstheit der kompetenten Ausführung

einer Praxis zu betonen, da diese Ausführung nicht unabhängig von einem Körper, der wiederholt, gedacht werden kann. Eine Praxis wird dabei nicht nur vom Einzelnen wiederholt, sondern auch kollektiv. Dieses Verständnis der Kollektivität einer sozial geteilten Praxis vertritt sowohl Butler mit dem Performativitätskonzept als auch Bourdieu in seiner Theorie der Praxis. In der kollektiven Wiederholung liegt die Möglichkeitsbedingung für jede einzelne Wiederholung. Denn nur die kollektive Dimension der Wiederholung, die Tatsache, dass Praktiken sozial geteilt werden, bringt die Intelligibilität, also die Selbstverständlichkeit und Anschlussfähigkeit, einer Praxis hervor. Die Anschlussfähigkeit impliziert wiederum, dass eine Praxis erneut aufgegriffen und wiederholt werden kann.

Werden Praktiken schließlich als *wiederholbare* Formationen begriffen, so wird damit, im Rekurs auf Derridas Iterabilitätskonzept, darauf verwiesen, dass Praktiken durch ihre Wiederholung prinzipiell von ihrem Kontext gelöst und mit neuen Kontexten verbunden werden können, dass ihre Bedeutung auf diese Weise transponiert werden kann. Derridas Erkenntnis wird insbesondere durch Judith Butlers Arbeiten in die praxeologische Theoriebildung eingebracht, in denen auf die fundamentale Dynamik und Beweglichkeit des Sozialen hingewiesen wird. Die Wiederholbarkeit der Praxis, die Foucault bereits in der Archäologie als Ausgangspunkt der Analyse verstanden hatte, unterläuft jede Garantie statischer Konstellationen und ahistorischer Bedeutungen. Neben der zirkulierenden und der körperlichen Dimension handelt es sich daher um einen weiteren konstitutiven Aspekt des Wiederholungsgeschehens. Darüber hinaus wird mit Butlers Verweis auf das politische Verfahren einer parodistischen Wiederholung, einer Wiederholung in einem distanziert-kommentierenden Kontext, auch die Möglichkeit aufgezeigt, das Wiederholungsgeschehen selbst zum Thema zu machen und seine Mechanismen vorzuführen. Butlers philosophische Arbeit und ihr theoretisches Bemühen, auf die Instabilität der Praxis zu verweisen, bildet dabei selbst einen politischen Kommentar des Wiederholungsgeschehens. Mit Butler kann die politische Arbeit an der Verschiebung einer Wiederholung selbst als eine Praxis begriffen werden, als Akt der spezifischen Neu-Kontextualisierung eines Begriffs oder einer Handlungsweise, durch den eine neue Bedeutung gesetzt wird.

Vom Wiederholungsbegriff ausgehend, können praxeologische Ansätze und Forschungsperspektiven somit verschiedene Dimensionen sozialer Praktiken erfassen und diese als sich wiederholende, wiederholte und wiederholbare Praktiken begreifen.<sup>10</sup> Sie können sich auf einzelne

10 Die praxeologische Perspektive auf Wiederholung ließe sich dabei mit Gabriel Tardes soziologischer Position kontextualisieren, in der das Konzept der Nachahmung eine zentrale Stellung einnimmt. Das Soziale wird

Aspekte des Wiederholungsgeschehens konzentrieren und verschiedene Ausschnitte zur Analyse auswählen. Eine praxeologische Position ist

von Tarde als ein Nachahmungsgeschehen begriffen, in dem sich einzelne Elemente (Erfindungen oder Verhaltensweisen) im Modus der Imitation verbreiten. Das Phänomen der Imitation wird dabei als konzentrische, regelmäßig fortschreitende Bewegung von einem Ausgangspunkt konzipiert, einem Steinwurf ins Wasser vergleichbar. Die soziologische Analyse folgt den imitierten Elementen, die gleichzeitig als Modell und als Kopie verstanden werden, und untersucht, wie Nachahmungen soziale Tatsachen bilden und stabilisieren. Als soziale Tatsachen gelten für Tarde etwa Empfindungen, Gesetze, Bedürfnisse und Gebräuche, die sich als Nachahmungen durch die Welt bewegen, vgl. Tarde 2003: 41–48 sowie Borch/Stäheli 2009b und Müller 2012. Die Sprache ist bei Tarde »der große Träger aller Nachahmungen« (Tarde 2003: 39) für den Menschen, weshalb er sich der Kommunikation und dabei insbesondere dem seinerzeit noch jungen Phänomen der Massenkommunikation zugewendet hat, vgl. Clark 1969. In diesem Zusammenhang betont Tarde auch die affektive Dimension des Sozialen. Zum Potential von Tardes Affektivitätstheorie für die Soziologie vgl. Stäheli 2007a, Stäheli 2007b und Borch 2010. Der lohnenswerte Versuch, eine praxeologische Perspektive auf Wiederholungen mit Tardes Soziologie der Nachahmung in Verbindung zu bringen, kann an dieser Stelle leider nicht unternommen werden. Zu einer Kontextualisierung von Tardes Imitationskonzept mit poststrukturalistischen Ansätzen vgl. Moebius 2009. Eine praxeologische Beschäftigung mit Tarde wird dabei unter anderem auch durch Bruno Latours Tarde-Bezug nahe gelegt. Mit seiner Konzeption sozialer Tatsachen wendet sich Gabriel Tarde fundamental gegen Durkheims Perspektive, weshalb er für Latour einen herausgehobenen Anschlusspunkt soziologischer Theoriebildung darstellt, vgl. Latour 2001b. Zur Debatte zwischen Durkheim und Tarde vgl. Lukes 1973: Kap. 16. Latour betont insbesondere, dass die Perspektive Tardes vom Einzelnen auf das Ganze und vom Kleinen auf das Große gerichtet ist und dass Tarde damit vielfältige Assoziationsformen in den Mittelpunkt rückt, anstatt das Soziale von einem allumfassenden Gesellschaftsbegriff ausgehend zu begreifen, vgl. Latour 2007: 33 f. Tardes Perspektive geht auf die Rezeption von Leibniz' Monadologie zurück, vgl. Tarde 2008. Dabei erscheint Tarde, wie später den poststrukturalistischen Ansätzen, die Differenz als grundlegendes Phänomen und die Stabilität des Sozialen nur als ein Sonderfall der Bewegung, vgl. Latour 2007: 35. In der Betonung der Bewegung und im Fokus auf die Mikro-Logik des Sozialen sowie in der Berücksichtigung der sprachlichen und affektiven Dimension des Sozialen bestehen neben dem fundamentalen Rekurs auf das Nachahmungsgeschehen vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten für praxeologische Ansätze, die hier nicht weiter ausgeführt werden können. Zu aktuellen soziologischen Anschlüssen an Gabriel Tarde vgl. die Beiträge in Borch/Stäheli 2009a.



jedoch stets mit der Anerkennung der fundamentalen Verschränkung dieser analytisch differenzierten Dimensionen verbunden. Die Berücksichtigung der umfassenden Komplexität der Wiederholung bildet die Grundlage praxeologischen Denkens. Dabei wird auch deutlich, dass Sozialität in das Innerste des Wiederholungsprozesses eingeschrieben ist: Wiederholt werden können nur Praktiken, die anschlussfähig, d. h. intelligibel sind. Intelligibel sind Praktiken, die kulturell verfügbar sind, die zitierend aufgegriffen werden können, die mit anderen geteilt werden. Die kulturelle Verfügbarkeit, die kompetente Ausführung und das Verstehen einer Praxis sind im Wiederholungsprozess untrennbar aneinander gebunden. Die Anerkennung der fundamentalen Sozialität der Wiederholung wird bereits durch die Verwendung des Praxisbegriffs ausgedrückt, der an die Stelle einer isolationistischen Handlungskonzeption ein relationales und kontextuelles Verständnis des Handelns setzt.

Um Praxis nicht per se als stabil oder instabil zu konstruieren, um das Paradox der Wiederholung analytisch entfalten und sowohl ihre verändernde als auch ihre erhaltende Kraft fokussieren zu können, sind die praxeologischen Analysekategorien als heuristisch offene Instrumente zur Erfassung der Ambivalenz des Sozialen auszuarbeiten. Darauf ist nun die vergleichende Diskussion von Analysekategorien gerichtet, die in den vier betrachteten Ansätzen Verwendung finden. Der Vergleich hat eine Kontrastierung der Positionen zum Ziel, um die Kategorien für die Ambivalenz von Stabilität und Instabilität zu sensibilisieren, ohne diese zu einem neuen, geschlossenen Theoriegebäude zusammenzuführen. Stattdessen sollen Analysekategorien herausgearbeitet werden, die den Blick praxeologischer Forschungen lenken und als heuristische Instrumente und methodologische Bausteine aufgegriffen werden können.

## 6.2 Praxeologische Analysekategorien

Zu Beginn des Buches sind im Rahmen der Vorstellung praxeologischer Basisannahmen vier Themenbereiche praxeologischer Debatten identifiziert worden, die bis in das grundsätzliche Verständnis, wie Praxistheorie zu definieren ist, hineinreichen: zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Reproduktion und Transformation des Sozialen, die den Fokus dieser Studie bildet. Darüber hinaus sind bereits die Konzeptionen der Körperlichkeit und Materialität des Sozialen sowie das Verhältnis zwischen Praxis und Macht bzw. Norm als Brennpunkte praxeologischer Auseinandersetzungen angesprochen worden; sie wurden in den vorangegangenen Kapiteln bei der Diskussion der einzelnen Positionen in ihrer jeweiligen Relevanz und Anlage behandelt. Nun soll das Zusammenspiel dieser Kategorien mit der übergreifenden Frage nach



der Konzeption sozialer Stabilität herausgearbeitet und vergleichend erörtert werden. Dabei können die analytischen Kategorien des Körpers, der Materialität sowie der Macht und der Norm die praxeologische Forschung für verschiedene Arten von Verbindungen und für unterschiedliche Stabilisierungsweisen des Sozialen sensibilisieren. In den diskutierten Ansätzen wurden diese Kategorien unterschiedlich entwickelt und verwendet. Worin bestehen die Differenzen und Gemeinsamkeiten der jeweiligen Konzeptionen? Inwiefern wird den Kategorien die Funktion zugesprochen, das Soziale zu stabilisieren? Und kann ausgehend von den Analyse kategorien auch die Instabilität und die Transformation sozialer Praxis erfasst werden?

### 6.2.1 Die Körperlichkeit der Praxis

Wie eingangs bereits ausgeführt worden ist, bildet die Berücksichtigung der Körperlichkeit des Sozialen ein wesentliches Charakteristikum der Praxistheorie. Obwohl – oder möglicherweise gerade weil – der Körper eine zentrale Rolle in praxeologischen Positionen spielt, hat dieser als analytische Kategorie unterschiedliche Konzeptionalisierungen erfahren; so auch bei den in diesem Buch behandelten Positionen. Teilweise sind sogar von einzelnen AutorInnen innerhalb ihrer Ansätze divergierende theoretische Zugänge zur Erfassung von Körperlichkeit gesucht worden. Im Folgenden soll nun vergleichend herausgearbeitet werden, wie der Körper grundsätzlich in die Theorien eingebunden wird, ob und wie Inkorporation erfasst wird und inwiefern körperliche Trägheit einbezogen sowie Affektivität berücksichtigt wird.

#### 6.2.1.1 Der Körper in den diskutierten Ansätzen

Bourdieu's Theorie der Praxis hat mit der zentralen Integration der Körperlichkeit des Sozialen Pionierarbeit geleistet, als ein *body turn* der Soziologie sich längst noch nicht am Horizont abzeichnete. Mit dem Habituskonzept will Bourdieu nicht nur »die leibhaftigen Akteure«<sup>11</sup> in seine Soziologie einbeziehen, sondern auch grundsätzlich den cartesianischen Körper-Geist-Dualismus überwinden und auf die untrennbare Verbindung von Denken und Handeln in inkorporierten Dispositionen verweisen.<sup>12</sup> Die naturgegebene Prädisposition des Körpers, nicht na-

11 Bourdieu 1992a: 28.

12 Diese theoretische Position teilt Bourdieu mit der Philosophie des amerikanischen Pragmatismus. Allgemein zum Verhältnis von Pragmatismus und Bourdieu's Praxistheorie vgl. Ostrow 1981 und 1990, Kilpinen 2002, Hartmann 2003: 158 ff., Dalton 2004, Shilling 2008: 18 f. sowie Bogusz 2010. Zum Vergleich von George H. Mead und Bourdieu haben Hans-

turgegebene Fähigkeiten anzunehmen, steht am Ausgangspunkt von Bourdieus soziologischer Konzeption, mit der er sowohl somatische Aneignung als auch körperliche Trägheit fokussiert. Die affektive Dimension des Sozialen wird von Bourdieu ebenfalls berücksichtigt, wenn auch als Marginalie.

Bei Foucault bildet der Körper ab *Überwachen und Strafen* eine wichtige Analysekategorie. Während Foucault hier die Ausbildung inkorporierter Gewohnheiten unter den spezifischen Bedingungen der Disziplin studiert, erfasst er die körperliche Ausbildung von Handlungsschemata in seinen späten Arbeiten zur griechischen Askese als eine (in Grenzen) freiere Ausrüstung des eigenen Selbst. Foucault untersucht in seinen Studien daher insbesondere die soziale Gestaltung des Körpers in verschiedenen Formen der Übung.

In Butlers Ansatz finden sich unterschiedliche Herangehensweisen, den Körper analytisch zu erfassen. Einerseits lehnt Butler die Auffassung eines vorkulturellen Körpers strikt ab, etwa in ihrer Kritik an Foucaults Konzeption des Körpers als eines Mediums für Einschreibungen. Damit scheint sie die ontologische Existenz eines Körpers, der Gewohnheiten annehmen kann, fundamental zurückzuweisen. Andererseits wendet sie sich gegen idealistische Vorstellungen, die Körper auf linguistische Effekte reduzieren. Dabei wählt sie insbesondere einen Anschluss an die Psychoanalyse, um sowohl die Körperlichkeit des Sprechens als auch die affektive Verhaftung mit einer Identität zu erfassen.

In Latours Soziologie wird ein umfassendes Repertoire von Praktiken analysiert: wissenschaftliche Praktiken des Beobachtens, Messens und Schreibens, die Praxis des Auf- und Zuschließens einer Haustür, die Praxis des Autofahrens u.v.a. – stets handelt es sich um körperlich aus- und aufgeführte Handlungen, die im Detail betrachtet werden. Wenn es jedoch darum geht, die Körperlichkeit dieser Praktiken systematisch in die Analyse einzubeziehen, bleibt Latours Soziologie der Assoziationen auffallend unentschieden. Nur sehr wenige Bemerkungen finden sich

Josef Wagner (1993) und Mitchell Aboulafia (1999) gearbeitet. Zur Kontextualisierung von John Dewey und Bourdieu vgl. Colapietro 2004 und Shusterman 1999. Ein Verweis auf Ähnlichkeiten zwischen Deweys und Bourdieus Praxisverständnis findet sich auch bei Cole (1995). Dagegen fehlt jedoch auch in Arbeiten, die sich explizit Bourdieus philosophischen Bezügen widmen, eine Kontextualisierung mit dem Pragmatismus, vgl. Zenklusen 2010. Allerdings hatte der Pragmatismus keinen Einfluss auf Bourdieus intellektuelle Sozialisation, vgl. Robbins 2002. Bourdieu selbst verweist darauf, er habe Dewey erst spät rezipiert, dabei aber »unbestreitbare Affinitäten oder Berührungspunkte« (Bourdieu/Wacquant 1996: 155) ausmachen können. Zu einem ausführlichen Vergleich von Praxistheorie und Pragmatismus siehe auch Schäfer 2012.

bei Latour zu inkorporierten Erfahrungen und Kompetenzen. Auf sie wurde bei der Diskussion Latours bereits ausführlich eingegangen. Mit seiner starken These von der ausschließlichen Stabilisierung des Sozialen durch Dinge legt Latour seinen Fokus auf die Materialität der Artefakte, ohne die spezifische Materialität des Körpers einzubeziehen. Der Körper spielt daher nur eine marginale Rolle in Latours Soziologie – als vorhandene, aber analytisch nicht weiter ausgestaltete Größe. Impulse für eine mögliche Neuorientierung der ANT-Perspektive bestehen jedoch in den Bemerkungen Latours zur Affektivität.

Während also alle vier betrachteten Ansätze den Körper in ihren Arbeiten berücksichtigen, variiert die Rolle, die diesem als analytischer Kategorie zukommt, beträchtlich. Sie ist bei Bourdieu und Foucault am deutlichsten ausformuliert. Mit diesen unterschiedlichen Ausgestaltungen der Kategorie sind daher auch je spezifische Konzeptionen der Stabilisierung und Destabilisierung des Sozialen verbunden, die im Folgenden genauer beleuchtet werden.

### 6.2.1.2 Inkorporation

Bourdieu's Theorie lokalisiert Gewohnheiten im sozialisationsbedingten inkorporierten Habitus und bezeichnet außerdem die im engeren Sinne körperlichen Verhaltensweisen zusätzlich mit dem Begriff der »Hexis«. Er begreift den Körper als einen biologischen Organismus, der in der Lage ist, nicht naturgegebene, sozial konstituierte Verhaltensweisen anzunehmen. Mit dieser Position sind verschiedene theoretische Konsequenzen verbunden: Zum einen wird die Herausbildung des Habitus als ein fundamental zeitlicher Prozess verstanden, in dem inkorporierte Schemata aus der Vergangenheit die gegenwärtige körperliche Aneignung neuer Schemata beeinflussen. Zum anderen wird die Herausbildung des Habitus als ein langwieriger Lernprozess begriffen, in dem Verhaltensweisen gegen körperliche Widerstände übel angeeignet werden. Auf diese Weise bilden sich sozial konstituierte Verhaltensweisen als eine »zweite[ ] Natur«<sup>13</sup> der Akteure in nicht-bewussten körperlichen Bereichen aus. In der somatischen Verankerung von Einstellungen und Verhaltensweisen liegt für Bourdieu die Erklärung der Tatsache begründet, dass den Akteuren eine Begründung gewisser Handlungen oft nicht möglich ist und dass einer Verbalisierung impliziten Wissens Grenzen gesetzt sind. Bourdieu sieht in der Nicht-Bewusstheit der Schemata des Habitus daher außerdem eine Ursache für die Statik des Sozialen, worauf im nächsten Abschnitt genauer eingegangen wird. Analytisch hat Bourdieu Verweis auf die zeitliche Ausbildung des Habitus jedoch wenig Konsequenzen. So beleuchtet Bourdieu die He-

<sup>13</sup> Bourdieu 1992b: 84.

rausbildung des Habitus nicht in empirischen Studien als einen Prozess, in dem bereits vorhandene Schemata mit neuen konfrontiert werden – auch nicht in seinen Arbeiten, die explizit den Bildungsinstitutionen gewidmet sind. Vielmehr beschränkt er sich hier letztlich auf den allgemeinen Hinweis, dass einerseits die Habitus der Akteure bereits hinreichend an ihre Umgestaltung durch die schulische oder universitäre Ausbildung angepasst sind, dass sie also bereits eine Prädisposition zu ihrer Veränderung enthalten, sowie dass andererseits die Institutionen im Selektionsprozess nur solche Akteure auswählen, bei denen diese Prädisposition vorliegt. Lernen wird daher von Bourdieu nicht als eine fortwährende Konfrontation mit neuen Denkweisen, die vor dem Hintergrund bereits inkorporierter Schemata eingeordnet, geprüft und angeeignet werden, analysiert.

Bourdieu's Perspektive auf die soziale Konstitution des Körpers verbindet die Habitus-theorie mit Foucaults Studien zur disziplinären Ausbildung von Handlungsschemata sowie zu freieren Formen der Gestaltung des Selbst in der antiken Ästhetik der Existenz. Seit Foucault in *Überwachen und Strafen* »gelehrige [...] Körper«<sup>14</sup> studiert hat, bildet die körperliche Annahme von Fähigkeiten und Gewohnheiten einen Schwerpunkt seiner Forschung, den er mit der Analyse der griechischen Technologien des Selbst wieder aufgegriffen hat. Foucault hat damit die historische Ausbildung von Subjektivität, die ein übergreifendes Thema seiner Studien bildet, in Teilen seiner Arbeiten als einen Prozess der Einverleibung beschrieben. Inwiefern vertritt Foucault also ein Konzept von Inkorporierung, das mit den körperlich lokalisierten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata bei Bourdieu vergleichbar ist? Herbert Willems weist darauf hin, dass die in *Überwachen und Strafen* beschriebene »Automatik der Gewohnheiten«<sup>15</sup> als nicht-bewusstes Ausführen von Handlungen den Automatismen des Habitus entspricht.<sup>16</sup> José López und John Scott vertreten die These, dass Foucault und Bourdieu je spezifische Konzepte »verkörperter« sozialer Strukturen teilen.<sup>17</sup> Foucaults Darstellung der Einkörperung der Gewohnheiten durch die Disziplinarmechanismen weist in der Tat Gemeinsamkeiten mit der Sozialisation von präreflexiven Dispositionen und Verhaltensweisen bei Bourdieu auf. Foucault, der seine Analysen als eine »Untersuchung der Machtmechanismen, die den Körper besetzt haben, der Gesten und Verhaltensweisen«<sup>18</sup> beschreibt, betrachtet ebenso wie Bourdieu Prak-

14 Foucault 1976: 380.

15 Foucault 1976: 173.

16 Vgl. Willems 1997: 184.

17 Vgl. López/Scott 2000: 88–90 und 98–100. Auch David Eick betont die Ähnlichkeit der Körperkonzepte von Bourdieu und Foucault, vgl. Eick 1999: 91.

18 Foucault D&E 157: 939.

tiken, die als Gewohnheiten körperlich lokalisiert sind. Die Genealogie fasst die Einübung von Verhaltensweisen als eine Einkörperung, die durch Überwachung und Perfektionierung funktioniert und bis in die kleinsten, alltäglichsten Gesten reicht. Die scheinbare Natürlichkeit von Gewohnheiten des Körpers wird als eine kulturell produzierte sichtbar. In Opposition zu Theorien, die Verhalten auf anthropologische Konstanten zurückführen, geht auch Bourdieu davon aus, dass die Körper – in Foucaults Begrifflichkeit – »gelehrig« sind.<sup>19</sup>

Im Unterschied zu Bourdieu analysiert Foucault in seinen Studien konkrete Prozesse der Herausbildung von Subjektivität. Er beleuchtet dabei zwei verschiedene Formen von Übungen, zwei Praktikenkomplexe, die historisch weit von einander entfernt und unterschiedlich organisiert sind. In *Überwachen und Strafen* nimmt Foucault Verhältnisse einer normierenden Ausbildung von Subjektivität in den Blick, die er als charakteristisch für die Disziplargesellschaft begreift. Die Einübung von Gewohnheiten bildet hier stets einen Zusammenhang mit der Konstitution nützlicher und produktiver Subjekte. Kennzeichen dieser disziplinierenden Subjektivierung sind eine starke Institutionalisierung, hierarchische Überwachung und sanktionierende Maßnahmen. Die individualisierende Prüfung und die Ausrichtung der Subjekte an einer Norm bilden Foucaults Studien zufolge den Regelfall der Ausbildung von Gewohnheiten unter den Bedingungen der Disziplargesellschaft. Die Arbeiten Foucaults zur Disziplargesellschaft lassen sich auf zwei Weisen lesen: einerseits als Gesellschaftstheorie, mit der die historische Prävalenz einer spezifischen Form von Subjektivität herausgearbeitet wird, sowie andererseits als Sozialtheorie, die konkrete Praktiken der Subjektivierung untersucht und sich dabei durch ihre besondere analytische Sensibilität für bestimmte Verbindungen auszeichnet. In gesellschaftstheoretischer Perspektive handelt es sich bei Foucaults Studien um eine Beschreibung spezifisch moderner Subjektivierungsweisen als normierender Disziplinierung, in sozialtheoretischer Perspektive um einen Typ von Analyse, der Subjektivität auf konkrete Mechanismen der Stabilisierung von Praxis zurückführt und dabei herausarbeitet, wie diese Mechanismen auf kulturell verfügbare Technologien zurückgreifen und in konkreten institutionellen Verfahrensweisen verankert sind: Die Disziplinierung der Subjekte ist nicht durchführbar ohne die Kasernierung der Soldaten und die Ausdifferenzierung militärischer Hierarchien, ohne den kontrollierenden Blick des Vorarbeiters in der Fabrik, ohne das Format der Prüfung, um die herum das Schulsystem organi-

19 Bourdieu selbst hat an einigen Stellen auf Foucaults Analysen der Disziplinierung des Körpers verwiesen. Vgl. dazu sowie zum Verhältnis von Bourdieus und Foucaults Ansatz allgemein Schäfer 2009 und Reckwitz 2011.

siert ist. Die Disziplinierung der Subjekte wird auch von der räumlichen Lenkung überwachender Blicke getragen, die – wie Foucault am Beispiel der panoptischen Architektur pointiert herausarbeitet – durch die wechselseitige Verschränkung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit operieren kann. Die disziplinierende Ausbildung von Subjektivität beruht folglich auf vielfältigen Praktiken der Prüfung, Überwachung und Kontrolle, die im Zusammenspiel mit Institutionen und architektonischen Arrangements eine normierende Ausbildung von Verhaltensweisen als historisch spezifische Form der Subjektivierung hervorbringen.

Dagegen beschreibt Foucault in Bezug auf die Technologien des Selbst, deren Transformation er studiert, im »goldenen Zeitalter« der Selbstsorge in der hellenistischen Kaiserzeit Freiräume der Selbstkonstitution, die eine Bezeichnung als »Ästhetik der Existenz« oder »Lebenskunst« rechtfertigen. Er untersucht, welche Form Selbstverhältnisse annehmen können, wenn sie geringer institutionalisiert und in ihrer Ausführung wenig kodifiziert sind, keinen allgemeinverbindlichen Charakter besitzen sowie im Wesentlichen von philosophischen und freundschaftlichen Vermittlungsweisen getragen werden. Damit eröffnet er eine Perspektive auf Aneignungsformen von Handlungsschemata jenseits disziplinierender Normierung. Am Beispiel der asketischen Praktiken zur Ausrüstung des Selbst im Rahmen einer Ästhetik der Existenz zeigt Foucault auf, welche Formen Subjektivierung annehmen kann, wenn sie nicht auf Institutionen der Überwachung bezogen ist, unabhängig von Hierarchien erfolgt und nicht zu normierender Disziplinierung führt. Zwar blieb er in politischer Hinsicht skeptisch gegenüber einem allzu einfachen Kurzschluss zwischen der griechischen Vergangenheit und der Gegenwart und warnte davor, heutige Formen von Subjektivierung mit der Ästhetik der Existenz zu identifizieren oder in den griechischen Technologien des Selbst eine Lösung für gegenwärtige Probleme zu suchen, die in einer bloßen Übertragung der damaligen Techniken auf heute bestehen würde.<sup>20</sup> Seine späten Arbeiten lassen sich jedoch sozialtheoretisch als analytische Sensibilisierung für Formen wiederholender Selbstkonstitution jenseits disziplinierender Subjektivierung verstehen und aufgreifen. Methodologisch liegt in Foucaults Studien die Aufforderung begründet, Lernprozesse und körperliche Aneignung nicht isoliert zu betrachten, sondern im Kontext anderer Praktikenkomplexe sowie institutioneller und materieller Arrangements zu verorten. Seine Arbeiten können praxeologische Forschungsvorhaben anleiten, unterschiedliche historische und lokale Formen der Ausrüstung des Selbst im Detail zu analysieren und dabei auch verschiedene Vermittlungsformen von Praktiken zu beleuchten. Inwiefern sich freiere Formen der Selbstkonstitution in gegenwärtigen Gesellschaften wiederfinden lassen,

20 Vgl. Foucault D&E 326 sowie dazu ausführlich Schäfer (i.E.).

welche historischen Veränderungen erfolgt sind oder welche zukünftigen Veränderungen sich am Horizont abzeichnen, bleibt empirisch zu untersuchen und im Detail zu begründen. Die Möglichkeit, sie in den Blick zu nehmen, wird jedoch vom heuristischen Vokabular Foucaults eröffnet.

Butler spricht, anstatt konkrete körperliche Lern- und Aneignungsprozesse von Praktiken zu erfassen, von der »Sedimentierung« einer Wiederholung, ohne den Ort dieser Sedimentierung genauer zu bestimmen. Daher bleibt offen, ob sie sich mit dem Begriff auf das Wiederholungsgeschehen selbst oder auf eine Art von körperlich lokalisierter Erfahrung bezieht. Einige Randbemerkungen zu Bourdieus Habituskonzept als »Körperwissen«, die im Kontext einer Diskussion Althusers fallen, deuten zwar darauf hin, dass Performativität von Butler auch in Begriffen inkorporierter Fähigkeiten erfasst werden kann. Dieser theoretische Zugang steht allerdings in einem widersprüchlichen Verhältnis zu Butlers Kritik an Foucaults Modell körperlicher Einschreibung. Darüber hinaus bleibt es hier bei einer Andeutung Butlers, die nicht zu einer analytisch tragfähigen Konzeption von Inkorporation ausgebaut wird. Anstatt diese Linie weiter zu verfolgen, erfasst Butler die Körperlichkeit des Sozialen im Anschluss an psychoanalytische Modelle affektiven Verhaftetseins.

Im Unterschied zu Butler bezieht sich Latour positiv auf Foucaults Konzeption körperlicher Einschreibung, wenn er in einer Fußnote die Perspektive auf die »Ausrüstung« des Selbst in Foucaults Spätwerk zustimmend hervorhebt.<sup>21</sup> Allerdings beleuchtet Latour in seinen Studien selbst keine Lernprozesse. In seinen verstreuten Bemerkungen zu implizitem Wissen und körperlichem Know-how, die oben eingehend diskutiert worden sind, wird die Aneignung von Gewohnheiten in Ausbildungsprozessen nicht thematisiert. An die theoriesystematische Stelle der Subjektivierungspraktiken bei Foucault tritt Latours Versuch, die Aneignung von Kompetenzen auf zirkulierende Elemente zurückzuführen, die er mit der »Plug-In«-Metapher zu erfassen sucht. Aus einer Reihe von Gründen kann diese, wie bereits ausgeführt, jedoch nicht vollständig überzeugen, denn Latour tendiert mit dem Konzept zur Verdinglichung von Kompetenzen und blendet die praktischen und körperlichen Aneignungsprozesse dieser Kompetenzen aus. Sein Verfahren der Verdinglichung steht sowohl mit der Tendenz der ANT, die Stabilisierung des Sozialen auf Artefakte zurückzuführen, als auch mit Latours methodologischer Unterscheidung zwischen Mittlern und Zwischengliedern in einem Zusammenhang. Gewohnheiten werden dabei auf der Seite der Zwischenglieder verortet und als eine Kategorie verstanden, die keinen Unterschied in eine Kette von Assoziationen ein-

21 Vgl. Latour 2007: 367 Fn.

führt und die folglich analytisch unerheblich ist. Dagegen wird in der ANT jede Einheit, die eine Differenz hervorruft, als »Mittler« verstanden – ein Begriff, den Latour insbesondere auf Artefakte bezieht. Indem Latour nun Kompetenzen quasi-materialistisch als zirkulierende Einheiten verdinglicht und damit in die Nähe von Artefakten rückt, scheint er sie als Mittler konstruieren zu wollen, um sie auf diese Weise für seine analytische Perspektive anschlussfähig zu machen. Die Vorstellung von Gewohnheiten wird daher zugunsten des »Plug-In«-Konzepts verworfen. Die Verdinglichung von Kompetenzen erlaubt es Latour, diese im Sinne der ANT als Mittler zu begreifen, und die konkreten Aneignungsprozesse impliziten Wissens auszublenden.

### 6.2.1.3 Die Trägheit des Körpers

Je stärker praxeologische Ansätze auf die somatische Dimension impliziten Wissens verweisen, desto größer ist die Relevanz körperlicher Trägheit für ihre Erklärung sozialer Stabilität. Dass Praktiken sich Veränderungen gegenüber als widerständig erweisen, hängt mit der »tiefen« Verankerung impliziten Wissens im Körper zusammen. Auch wenn Bourdieu die Aneignungsprozesse der inkorporierten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata nicht in empirischen Studien verfolgt hat, liegt seinem Habituskonzept dennoch die Berücksichtigung langwieriger, anhaltender und umfassender Prozesse der Inkorporation zugrunde. Daher spielt die Resistenz der körperlich lokalisierten Schemata gegenüber Veränderungen, für die Bourdieu den Begriff »Hysteresis« prägt, in seiner Theorie der Praxis eine zentrale Rolle. Der Doppelcharakter der Hysteresis wird später noch beleuchtet. Zunächst ist festzuhalten, dass mit der somatischen Qualität impliziten Wissens auch die Nicht-Bewusstheit des praktischen Handelns und die Schwierigkeit seiner Verbalisierung sowie die Trägheit der erlernten Schemata verbunden sind. Was in mühsamer körperlicher Arbeit angeeignet wurde, was sich überhaupt nicht oder nur schwer verbalisieren lässt, lässt sich auch nur bedingt verändern. Daher ist die Hysteresis wesentlich mitverantwortlich für die Statik des Sozialen, und der präreflexive Charakter der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata setzt einer Veränderung des Habitus, ob willentlich oder nicht, faktische Grenzen.

Bourdieu's Verweis auf die Präreflexivität eines großen Teils menschlichen Handelns bildet für Butler einen wesentlichen Anknüpfungspunkt, den sie im Rahmen ihres positiven Rekurses auf Bourdieu's Habituskonzept hervorhebt. Auch Butler sieht in der Nicht-Bewusstheit eine Voraussetzung für die Persistenz kultureller Ordnungen. Die Bedeutung der vorprädikativen Verhaftung mit einer Norm bildet daher Butlers eigener Einschätzung zufolge eine Gemeinsamkeit zwischen dem Habituskonzept und der Performativitätstheorie, die sie in dieser Hinsicht



jedoch, anstatt den Anschluss an Bourdieu weiter zu verfolgen, mit psychoanalytischen Modellen von Affektivität zusammenführt.

Die Inkorporation des impliziten Wissens und dessen Präreflexivität führen zu einer körperlichen Trägheit von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die soziale Praxis stabilisieren und gegen Veränderungen immunisieren können. Die Trägheit des Körpers muss jedoch als eine ambivalente Kategorie begriffen werden, die nicht allein auf der Seite der statischen Wiederholung und der stabilen Hervorbringung von Praxis verortet werden kann, sondern die auch Irritationen und misslingende Praktiken hervorrufen kann. Sie ist nämlich ebenfalls einzubeziehen, wenn eine unvorhergesehene Situation das implizite Wissen herausfordert, wenn die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata nicht an einen gegebenen Kontext angepasst sind. Den Impuls für diese Perspektive auf inkorporierte Schemata hat ebenfalls Bourdieu geliefert. Der »Hysteresis«-Effekt ist demnach nicht nur für die Stabilität des Habitus in der Zeit verantwortlich, sondern andererseits auch die Ursache dafür, dass Handlungsschemata sich nicht ohne weiteres an veränderte Situationen anpassen lassen, wodurch es zu Missverhältnissen bei der Hervorbringung angemessener Praktiken kommen kann. Von diesem Doppelcharakter der Hysteresis ausgehend, ließen sich nun in praxeologischen Forschungen verstärkt Situationen der Nicht-Angepasstheit von Habitus und sozialer Welt analysieren. Diese Konsequenz zieht Bourdieu in seinen eigenen Arbeiten jedoch nicht, da sie auf die Konstruktion von Homogenität ausgerichtet sind und ausschließlich die Statik sozialer Reproduktion fokussieren können. Die Ambivalenz der Hysteresis könnte daher über Bourdieus eigene Arbeiten hinaus in der praxeologischen Forschung stärker entfaltet werden.

Körperliche Trägheit wird in Foucaults Arbeiten ebenfalls einbezogen, jedoch zusätzlich unter einem Blickwinkel erfasst, der in den anderen Ansätzen nicht vorhanden ist. Wenn er in seiner Studie der Disziplinargesellschaft herausarbeitet, dass der Körper von disziplinären Technologien als »Sitz einer Dauer«<sup>22</sup> adressiert wird, so wird die Dauerhaftigkeit der Inkorporation von Verhaltensschemata nicht auf einen vorkulturellen Körper zurückgeführt, sondern in einer historisch spezifischen Konstellation verortet. Somit lässt sich Butlers Kritik an einem Modell der »Einschreibung« bei Foucault teilweise relativieren. Foucault betont in seinen Studien, dass der disziplinierte Körper kulturell *als* ein nützlicher und produktiver Körper *hergestellt* wird, und verweist mit seiner anti-essentialistischen Perspektive der Genealogie darauf, dass die Ausbildung von Gewohnheiten nicht von der Art und Weise des Zugriffs auf den Körper getrennt betrachtet werden kann. Den Modus dieses Zugriffs bilden verhaltensstabilisierende Übungen,

22 Foucault 1976: 199.

die gleichzeitig auf die Dauerhaftigkeit einer Inkorporation abzielen und den »Sitz einer Dauer« produzieren. Daher ist die Trägheit inkorporierter Schemata aus Foucaults Perspektive nicht allein auf die naturgegebene Disposition des Körpers zurückzuführen, nicht natürliche Fähigkeiten anzunehmen, wie Bourdieu dies formuliert hat. Sie wurzelt nicht in einem ahistorischen somatischen Kern, der jenseits kultureller Modellierungen erfasst werden könnte. Vielmehr wird körperliche Rezeptivität selbst immer schon in historisch und lokal spezifischen Praktikenkomplexen konstituiert. Wie Foucault herausgearbeitet hat, muss die kulturelle Formung des Körpers als so umfassend begriffen werden, dass bereits die Frage nach einer natürlichen Prädisposition des Körpers nicht mehr formuliert werden kann. So kommt beispielsweise der Institution Schule im Rahmen disziplinierender Subjektconstitution die Funktion zu, die Aufmerksamkeit des Körpers zu trainieren, damit dieser als »Sitz einer Dauer« angesprochen und als produktive Größe normiert werden kann. Und bereits die soziale Einteilung der Zeit, die koordinierte Tagesabläufe und somit den Anschluss der Körper an die Normierungsmechanismen der Disziplin ermöglicht, ist eine Voraussetzung, ohne die körperliche Trägheit nicht ausgebildet werden kann. Der Körper ist daher eine immer schon kulturell geformte Entität, deren Trägheit in historisch und lokal spezifischen Praktikenkomplexen konstituiert wird.

Bei Latour lässt sich ein widersprüchliches Verständnis körperlicher Trägheit herausarbeiten. Er scheint einerseits der Fähigkeit des Körpers grundsätzlich zu misstrauen, Handlungsschemata in der Zeit aufrechtzuerhalten, wenn er im Vergleich mit der Affengesellschaft auf die Flüchtigkeit all jener sozialer Praktiken verweist, die nicht durch Dinge stabilisiert werden. Damit spricht die ANT körperlicher Trägheit offenbar jegliche Relevanz ab. Im Widerspruch dazu steht andererseits Latours Randbemerkung, körperliches Know-how und Gewohnheiten müssten als Zwischenglieder verstanden werden, als eine Kategorie, die analytisch keinen Unterschied macht und daher nicht von Belang ist. Mit dieser Begründung schließt er eine analytische Berücksichtigung von Gewohnheiten aus seiner Soziologie aus. Er vertritt damit in Bezug auf Gewohnheiten ein statisches Verständnis von Wiederholung als gleichförmiger, identischer Hervorbringung und damit absoluter körperlicher Trägheit. So schießt Latour aus praxeologischer Perspektive in beide Richtungen über das Ziel hinaus, indem er einerseits einen Körper denkt, der nicht in der Lage ist, das Soziale in Raum und Zeit zu stabilisieren, und andererseits Gewohnheit als mechanische Hervorbringung einem eingeschränkten, identitätslogischen Wiederholungsverständnis unterordnet. Gerade aufgrund der Unterstellung einer absolut identischen Wiederholung weist Latour also die Kategorie der Gewohnheit zur Beschreibung der Stabilisierung sozialer Praktiken zurück.

In Bezug auf die zentrale Relevanz des Körpers in praxeologischen Positionen ließe sich nun kritisch fragen, warum Körper in Latours Beschreibungen von Akteur-Netzwerken nicht selbst als Aktanten begriffen werden, als riskante Mittler, die eine gewisse Stabilität von Praktiken hervorbringen können, und die analytisch zu berücksichtigen sind, wenn nach der Verknüpfung von Orten gefragt wird. In Latours Bemerkungen zur Affektivität, auf die noch genauer eingegangen wird, zeichnet sich ein solcher Ansatz andeutungsweise ab. Mit der affektiven Dimension des Sozialen wird in einigen der betrachteten Positionen eine spezifische Form der »Trägheit« des Körpers beschrieben.

#### 6.2.1.4 Affektivität

In Butlers Position wird von allen diskutierten Ansätzen die psychische und affektive Dimension von Subjektivität am deutlichsten ausformuliert. Sie arbeitet im Anschluss an die psychoanalytischen Modelle Freuds und Lacans sowie deren Kritik in der feministischen Theorie eine Perspektive auf die Ich-Bildung heraus, die auf eine fundamentale Ambivalenz verweist. Im Konzept der Melancholie verbindet Butler zwei Aspekte von Subjektivierung: die leidenschaftliche Bindung an eine Unterwerfung sowie die Unmöglichkeit der Schließung von Identität. Das »leidenschaftliche Verhaftetsein« bezeichnet dabei die affektive Qualität der Bindung eines Subjekts an seine eigene Unterwerfung und resultiert aus der melancholischen Herausbildung von Identität, dem Modell der Subjektwerdung in der Psychoanalyse. Ein Selbstverhältnis entsteht dieser psychoanalytischen Konzeption zufolge durch eine Rückwendung auf sich selbst in einem Prozess der Ausbildung einer kritischen Instanz, die vom Ich abgespalten wird und dadurch Reflexivität ermöglicht. Die melancholische Herausbildung des Ichs ist auf den Verlust eines Objekts oder Ideals zurückzuführen, der nicht betrauert werden kann. Dabei wird nicht nur die Liebe, die ursprünglich dem verlorenen Objekt entgegengebracht wurde, in das Ich aufgenommen, sondern ebenso der Zorn und die Wut über den Verlust wie auch Schuldgefühle. Letztere erscheinen als Gewissen, als Ort der kritischen Instanz, gegen sich selbst gewendet. Die Herausbildung des Ich, die psychoanalytisch als eine Rückwendung vom Objekt zum Ich beschrieben wird, begreift Butler als einen ambivalenten Prozess, da Identität sich ausschließlich in Relation zu dem herausbilden kann, was sie nicht ist und nicht sein darf. Die Rückwendung kann dabei nie abschließend vollzogen werden, weil die Psyche die Spur des ausgeschlossenen Anderen als Rest in sich trägt. Butler zufolge ist Subjektivierung daher ein affektiver und ambivalenter Prozess der emotionalen Bindung an Identitätskategorien. Das Festhalten an einer Unterwerfung, die Trägheit Veränderungen gegenüber, führt Butler auf die leidenschaftliche Verhaftung mit einer

Unterwerfung zurück, die Möglichkeiten zur Veränderungen verschleiert. In dieser vorprädikativen, emotionalen Verhaftung identifiziert sie Gemeinsamkeiten mit Bourdieus Verweis auf den nichtbewussten Glauben als einen Aspekt körperlicher Trägheit. An die theoriesystematische Stelle körperlicher Trägheit in den anderen diskutierten Ansätzen tritt somit bei Butler die affektive Dimension, die in psychoanalytischen Begrifflichkeiten erfasst wird.

Gleichzeitig verweist Butler über die Ambivalenz der Melancholie auch auf die Grenzen dieser Trägheit, da die melancholische Bindung an den ausgeschlossenen Anderen die vollständige und endgültige subjektivierende Unterwerfung durchkreuzt. Das Unbewusste wird somit auch als Quelle der Instabilität von Handlungen gesehen. Indem Butler mit Shoshana Felman auf die körperliche Dimension des Sprechaktes eingeht, hebt sie die Möglichkeit des Kontrollverlustes über das Sprechen hervor und zeigt auf, dass Sprechakte von einem potentiellen Misslingen bedroht sind. Die psychische Dimension des Unbewussten kann jederzeit die Pläne der Sprecher durchkreuzen, deren Intentionen das Gelingen eines Sprechaktes niemals sicherstellen und garantieren können. Butler verweist darauf, dass jegliche Praxis aufgrund ihrer Körperlichkeit und ihrer nichtbewussten, affektiven Dimension scheitern kann und dass wir keine vollständige Kontrolle über unser Handeln ausüben können. Sie schließt damit an die Provokation Freuds an, dass das Ich nicht »Herr im eigenen Haus« ist, und integriert die psychoanalytische Betonung der nichtbewussten Dimension jeden Handelns in die Praxistheorie. Sowohl das Scheitern einer einzelnen Praxis als auch die Subjektivierung, verstanden als ein ambivalentes Verhältnis von leidenschaftlicher Bindung an eine Unterwerfung und entgegengesetzter melancholischer Identifizierung, können daher mit Butler als fundamental psychisch-affektive Prozesse analysiert werden.

Bei Latour wird die affektive Dimension nicht als ein allgemeines Charakteristikum der menschlichen Psyche beschrieben, sondern vielmehr als Ergebnis eines praktischen Lern- und Aneignungsprozesses. In diesem Zusammenhang wird nun der Körper, wie im vorherigen Abschnitt bereits angedeutet, von Latour als ein Ort kulturell herausgebildeter Gewohnheiten begriffen, indem auf die praktische Produktion affektiver Sensibilität durch spezifische Techniken verwiesen wird. Im Unterschied zu den dominanten Tendenzen, die innerhalb von Latours Arbeiten identifiziert worden sind, erkennt Latour hier mit seiner These »to have a body is to learn to be affected«<sup>23</sup> ausdrücklich Lernprozesse an. Latours Beispiel ist das Training olfaktorischer Wahrnehmung mittels eines »Werkzeugkastens« von Riechfläschchen, der zur Ausrüstung des Körpers mit einer größeren Sensibilität genutzt wird. Latour ver-

23 Latour 2004: 205.

tritt damit bezeichnenderweise gerade in Bezug auf die fundamentale Ausstattung des Körpers mit der Fähigkeit zu Empfindungen, gerade in Bezug auf die affektive Dimension der Wahrnehmung, eine kulturalistische Perspektive, in deren Mittelpunkt die praktische Aneignung von Gewohnheiten steht. Aus diesen Bemerkungen Latours, die innerhalb seiner Theorie allerdings nur eine marginale Rolle spielen, ließe sich eine Reihe analytischer Konsequenzen entwickeln, um sowohl die Affektivität des Sozialen als auch körperliche Lernprozesse in der ANT zu erfassen. Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen Latours insofern, als sie gewissermaßen einen »missing link« in seiner Theorie der Assoziationsketten bilden: In der ANT ist der Körper als genuine analytische Größe bislang zu wenig beleuchtet worden. Sie fokussiert mit ihrer symmetrischen Perspektive auf menschliche und nicht-menschliche Aktanten die Wirkung von Entitäten auf andere Entitäten. Wenn die Affizierung des Körpers darin besteht, »[to be] ›effectuated‹, moved, put into motion by other entities, humans or non-humans«<sup>24</sup>, so hat Latour damit eine Beziehung zwischen Artefakten und Körpern über die Affektivität körperlicher Wahrnehmung hergestellt. Wird diese Sensibilität des Körpers, sich von Sinneseindrücken affizieren, also »bewegen« zu lassen, nun als Lernprozess begriffen und analysiert, so wird damit die Ausbildung von Gewohnheiten an einer zentralen Stelle innerhalb von Latours theoretischer Konzeption verankert. Diese Perspektive auf die Stabilisierung von Wahrnehmung durch konstituierende Übungen steht jedoch in Latours Ansatz noch relativ unverbunden für sich.

Nicht unerwähnt bleiben sollte zum Schluss, dass auch Bourdieus Soziologie die Affektivität sozialer Praxis durchaus berücksichtigt. Bei Bourdieu ist allerdings Affektivität als ein Element des Habitus, das Entscheidungen der Akteure auf bestimmte Gegenstände, Personen oder Orte richtet, so elementar in die Sozialtheorie eingelassen, dass sie nicht als genuine analytische Dimension ausformuliert ist. Die Wahrnehmung von Praktiken, Gegenständen oder Personen und ihre Klassifikation durch die Akteure beruhen Bourdieu zufolge auf Gefühlen von Sympathie und Antipathie, welche die Akteure bestimmte Gegenstände bevorzugen (Geschmack), bestimmte Personen als Freunde auswählen oder bestimmte Orte aufsuchen beziehungsweise meiden lassen. Die affektive Dimension dieser Wahlen ist jedoch für Bourdieu so grundlegend, dass er sie nicht selbst untersucht, sondern im Rahmen seiner Differenzierung von Lebensstilen voraussetzt.

24 Latour 2004: 205.

## 6.2.1.5 Die praktische Konstitution des Körpers

Unter der praktischen Konstitution des Körpers sollen hier zwei verschiedene Aspekte verstanden werden: Zum einen spezifische Praktiken der Modifikation des Körpers, die auf dessen Veränderung zielen, zum anderen historisch und lokal kontingente Wahrnehmungsweisen des Körpers, die wiederum in bestimmte Praktikenkomplexe eingebettet sind. Damit soll der Körper nicht wie in der bisher geführten Auseinandersetzung als *Ort* der Inkorporation, sondern auch als *Gegenstand* sozialer Praxis erfasst werden. Bei der Diskussion Foucaults ist jedoch bereits darauf hingewiesen worden, inwiefern dieses Verhältnis fundamental als Doppelfigur zu verstehen ist: In seinen Studien zur disziplinären Herausbildung produktiver und nützlicher Körper hat Foucault dargestellt, wie der Körper zuallererst als »Sitz einer Dauer« adressiert, also zum Gegenstand gemacht werden muss, um Gewohnheiten auszubilden und körperlich einzuschreiben. Aufgrund dieses engen Zusammenhangs lässt sich der Körper nicht als *Ort* von Praktiken denken, ohne ihn gleichzeitig als *Gegenstand*, d. h. als Zielscheibe sozialer Praxis zu begreifen. Die Unterscheidung ist daher grundsätzlich als eine graduelle Differenz hinsichtlich der stärkeren Betonung unterschiedlicher Aspekte zu verstehen.

In der ersten Dimension der praktischen Konstitution des Körpers lassen sich Praktiken der Modifikation des Körpers analysieren: etwa dessen Gestaltung durch sportliches Training, durch Praktiken wie Tätowieren oder Piercing sowie durch chirurgische Eingriffe zu medizinischen Zwecken oder im Rahmen von Schönheitsoperationen. Diese Dimension der praktischen Konstitution des Körpers sei hier jedoch nur der Vollständigkeit halber erwähnt, da sie gewissermaßen am Rande der Perspektive auf Inkorporation lokalisiert ist, insofern die Veränderungen mehr oder weniger Teil des Körpers selbst werden. Vielmehr soll die zweite Dimension der praktischen Konstitution des Körpers genauer beleuchtet werden, da sie einen neuen Aspekt in die Diskussion einbringt. Sie betrifft die *Wahrnehmung* des Körpers, seiner Grenzen und seiner Oberfläche. In dieser Hinsicht eröffnet Butler eine genuine Perspektive auf die Körperlichkeit des Sozialen, die in den anderen Ansätzen nicht vertreten ist. Sie verweist darauf, dass die Materialität des Körpers als Ergebnis kultureller Praktiken beschrieben werden kann, als ein Prozess der *Materialisierung*, in dem Materialität als Effekt beständiger Wiederholung hergestellt wird. Das Argument ist hier nicht von einer körperlichen Materie (als »Ursache«) auf die Erklärung der dauerhaften, stabilen Wiederholung von Praktiken gerichtet, sondern vielmehr umkehrt von der beständigen, gleichförmigen Wiederholung performativer Akte (als »Ursache«) auf den Effekt der Hervorbringung

von Materialität. Materialität wird in dieser Perspektive selbst als das Ergebnis eines Stabilisierungsprozesses begriffen, der die Festigkeit und Oberfläche von Körpern performativ herstellt. Diese Dekonstruktion des Materialitätsbegriffs soll es Butler, wie sie ausführt, ermöglichen, einen dritten Weg jenseits der Voraussetzung oder Verneinung von Materialität zu beschreiten. Die dekonstruktivistische Perspektive auf Körperlichkeit ist jedoch mit zwei konzeptuellen Problemen behaftet. Zwar besteht sie nicht in einer linguistischen Verkürzung, da Butler betont, dass Körper nicht allein sprachlich hergestellt werden, sondern in Praktiken, die wiederum selbst als körperlich gedacht werden sollen. Sie verweist in diesem Zusammenhang auf die chiasmatische Verschränkung von Sprache und Materialität. Butlers Konzeption performativer Materialisierung hat jedoch erstens große Schwierigkeiten, außerhalb dieses theoretischen Zirkelschlusses zwischen Sprache und Materialität Körper als Orte zu begreifen, die Gewohnheiten annehmen können. So wichtig auf der einen Seite Butlers Hinweis ist, dass bereits die theoretische Konzeption von Materialität politische Konsequenzen in sich trägt, dass etwa eine Vorstellung von Materialität als essentialistischer Substanz zu biologistischen Argumentationen führen kann, so bedeutsam ist auf der anderen Seite die konzeptuelle Möglichkeit, die Inkorporation von Gewohnheiten und deren somatische Trägheit theoretisch erfassen zu können. Die widersprüchliche Positionierung Butlers in diesem Zusammenhang ist bereits diskutiert worden.

Das zweite, bedeutsamere konzeptuelle Problem besteht in Butlers Verwendung des dekonstruierten Materialitätsbegriffs selbst. So handelt es sich zwar um einen kulturalistisch gewendeten Begriff von Materialität, Butler verallgemeinert diesen jedoch, um damit sowohl die Materialität der Sprache allgemein, des Sprechaktes und des Körpers zu beschreiben. Sie verfolgt damit eine generalisierende Argumentation, die letztlich selbst universalistisch vorgeht. Ein Impuls zur Lösung dieses Problems in Butlers Ansatz könnte von Latours post-konstruktivistischem Denken von Materialität ausgehen. Anstatt wie Butler nach einer allgemeinen philosophischen Konzeption zu suchen, die unterschiedliche Formen von Materialität zusammenfassen soll, ließe sich nach den konkreten Praktiken fragen, in denen etwa Körpergrenzen konstituiert werden oder in denen Sprache eine materialisierende Wirkung besitzt, ohne jeweils dieselbe Qualität von »Materie« vorauszusetzen. Diese Diskussion wird weiter unten im Zusammenhang mit der praxeologischen Konzeption von Materialität erneut aufgegriffen (Kap. 6.2.2).



## 6.2.1.6 Der Körper als praxeologische Analysekatgorie

Der Körper ist eine Analysekatgorie, die in praxeologischen Ansätzen vielfältig ausgestaltet, in unterschiedlichem Maße einbezogen und unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet wird. Ausgehend vom Körper kann die Praxistheorie Aneignungsprozesse impliziten Wissens untersuchen, Vermittlungsweisen von Praktiken differenzieren und die Trägheit inkorporierter Schemata berücksichtigen. Sie untersucht dabei die Verbindung zwischen der Stabilität einer Praxis und ihrer somatischen Aneignung. Allerdings müssen Körper nicht nur als Garanten von Stabilität, sondern auch als Quelle der Instabilität der Praxis begriffen werden, sodass die Analyse stets die Ambivalenz der Körperlichkeit zu reflektieren hat.

Die Praxistheorie geht von der »Gelehrigkeit« des Körpers aus und versteht Lernen als einen Prozess der Ausrüstung des Körpers mit Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata. Sie trifft daher in ihren Analysen auf vielfältige Formen der Ausbildung von Gewohnheiten und kann unterschiedliche Vermittlungsweisen von Praktiken betrachten, ihre genuinen Charakteristika differenzieren und beispielsweise die Konsequenzen für die darin ausgebildeten Formen von Subjektivität herausarbeiten. Hier kann sie an Foucaults Studien zur Ästhetik der Existenz anschließen und verschiedene Arten übender Selbstgestaltung in praktischen Wiederholungen untersuchen. Darüber hinaus kann sie den Zusammenhang zwischen der Vermittlungsweise und der Stabilität einer Praxis beleuchten und untersuchen, inwiefern die Körperlichkeit und Nicht-Bewusstheit einer Disposition die unhinterfragte und gleichförmige Reproduktion einer Praxis zur Folge haben kann. Die Stabilisierung von Praktiken durch Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata beruht auf Inkorporation, die ein präreflexives Ausführen und Verstehen von Praktiken zur Folge hat. Das implizite Wissen ermöglicht die selbstverständliche Hervorbringung situativ angemessener und intelligibler Praktiken, sodass sich die Regelmäßigkeit des Handelns nicht aufgrund einer Befolgung abstrakter Regeln, sondern »wie von selbst« in der Praxis herstellt. Die sozialen Schemata, die der Körper sich angeeignet hat, werden zu dessen unhinterfragtem Teil und bilden einen praktischen Sinn, der einer Situation entsprechend, dabei aber nicht mechanisch, wirksam wird. Die Reflexivität der Hervorbringung von Praktiken unterliegt dabei zwar graduell zu differenzierenden Möglichkeiten, eine umfassende und vollständige Reflexion ihrer Handlungen, Pläne und Motivationen bleibt den Akteuren jedoch verwehrt. Vielmehr ist die alltägliche Praxis gerade durch das unhinterfragte und selbstverständliche Handeln geprägt, wobei das Wissen um die Ausführung einer Handlung und das situative Verstehen nie-



mals vollständig explizierbar sind, sodass der Reflexion des Handelns nicht überschreitbare somatische Grenzen gesetzt sind. Die Persistenz der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata beruht daher auf der wesentlichen Nicht-Bewusstheit der Praxis. Sowohl die Grenzen der bewussten Veränderung einer Praxis als auch das Phänomen der Macht, die Anerkennung einer Unterwerfung, liegen in der präreflexiven Selbstverständlichkeit des Handelns begründet.

Die körperliche Aneignung garantiert jedoch niemals universal die Stabilität einer Praxis. Die Körperlichkeit der Praxis impliziert stets auch einen möglichen Kontrollverlust über die Hervorbringung von Praktiken, da die Nicht-Bewusstheit der praktischen Schemata jede Kontrolle über eine stabile Reproduktion durchkreuzt. Das Scheitern von Praktiken liegt ebenso wie ihre präreflexive und stabile Hervorbringung wesentlich in ihrer körperlichen Dimension begründet. Jede Stabilität einer Praxis muss daher bereits aufgrund der Körperlichkeit ihrer Wiederholung als prekär begriffen werden. Auch die Trägheit des Körpers ist als ambivalente Eigenschaft zu verstehen, die sowohl für die Stabilität als auch für die Instabilität der Praxis verantwortlich gemacht werden kann. Die Hysterese inkorporierter Schemata kann gerade dazu führen, dass Praktiken misslingen, dass die Stabilität der Praxis in Instabilität umschlägt. Sie kann, wie Bourdieu selbst herausgearbeitet hat, sowohl Ursache für die gleichförmige Wiederholung als auch für das Scheitern einer angemessenen Hervorbringung von Praxis und für eine daraus resultierende Verschiebung im Handlungsverlauf sein. Die Ambivalenz der Hysterese könnte daher über Bourdieus eigene Arbeiten hinaus in der praxeologischen Forschung weitaus stärker beleuchtet werden. Im Zwischenfazit zu Bourdieus Ansatz sind bereits einige Vorschläge formuliert worden, wie seine Soziologie für die Anerkennung der Instabilität der Praxis geöffnet werden kann. Das Hysterese-Konzept könnte hierzu einen wertvollen Beitrag leisten, indem die Heterogenität der inkorporierten Schemata des Habitus auch auf ihre Trägheit bezogen wird: Der Habitus kann in dieser Perspektive als ein Komplex einander überschneidender Schemata mit unterschiedlich starken Hysterese-Eigenschaften begriffen werden, die sich in verschiedenen Geschwindigkeiten wandeln und an veränderte Umstände anpassen, sodass ihre Logiken miteinander in Konflikt geraten können. Auf diese Weise könnte statt der Homogenität stärker die Inkohärenz der Schemata betont werden. Darauf aufbauend lassen sich analytische Leitfragen formulieren, die Bourdieus Soziologie nicht zu stellen in der Lage ist: In welche Verhältnisse treten die inkorporierten Schemata miteinander? Unterscheiden sie sich in Bezug auf ihre Trägheit und Wandelbarkeit? Stützen sie sich gegenseitig und erlangen dadurch eine relative Stabilität, oder geraten sie miteinander in Konflikt und führen zur Instabilität der Praxis? Die Praxistheorie kann also ausgehend von

der Analysekategorie des Körpers erfassen, wie Praktiken angeeignet, einverleibt und mit der Zeit stabil werden, um dabei noch genauer danach zu fragen, welche Praktiken wie leicht veränderbar sind und wodurch sie verschoben werden können.

Grundsätzlich lassen sich Körper in praxeologischer Perspektive nicht nur als Orte, sondern auch als Gegenstände sozialer Praktiken begreifen. Die Praxistheorie geht also nicht nur von der Einverleibung impliziten Wissens und der Körperlichkeit jeglicher Praxis aus, sondern untersucht komplementär dazu auch die auf die Wahrnehmung und Gestaltung des Körpers gerichteten Praktiken. Hier schließen sich Forschungsfragen nach den alltags- oder humanwissenschaftlichen Verständnissen vom Körper und nach deren Auswirkungen auf dessen praktische Konstitution und Modifikation an. Historisch und lokal spezifische Auffassungen und Wahrnehmungsweisen der Grenzen, Qualitäten und Möglichkeiten von Körpern sind an den Prozessen der Stabilisierung sozialer Praktiken beteiligt und können gegebenenfalls auch zu deren Instabilität beitragen.

Die Berücksichtigung der Affektivität des Sozialen (als psychoanalytisches Modell bei Butler sowie als Ausrüstung mit Wahrnehmungsgewohnheiten bei Latour) kann die praxeologische Perspektive allgemein für die emotional-affektive Dimension jeglicher Praxis sensibilisieren und für eine Reihe spezifischer Fragen öffnen. Von Butlers Verweis auf die affektive Ambivalenz der Subjektivierung ausgehend kann die Praxistheorie ihren analytischen Fokus auf die Brüche im Prozess der Subjektkonstitution richten. Auf diese Weise kann das Scheitern der Identitätskonstruktion in den Blick geraten – als misslingender performativer Anschluss an eine Konvention oder als gewollte parodistische Aufführung des Zitatcharakters von Identität. Dabei können sowohl die emotionalen »Einsätze« des Subjekts als auch die psychisch-affektiven Konsequenzen des Verfehlens einer Identität für die Betroffenen einbezogen werden. Die Analyse kann außerdem Situationen herausgreifen, in denen das wiederholende Subjekt eine Praxis zitiert, die mit einer vermeintlich ausgeschlossenen Identität verbunden ist, und in denen auf diese Weise der Anschein einer kohärenten Identität zusammenbricht. Im Anschluss an Latour lässt sich auch die Ausrüstung des Subjekts mit Wahrnehmungsschemata betrachten und als affektiver Sensibilisierungsprozess begreifen. Hier könnte auch eine Verbindung zwischen der Ausbildung von Wahrnehmungsschemata und Foucaults Studien zur Subjektkonstitution im Rahmen der Ästhetik der Existenz gezogen werden: Inwiefern dienen Selbsttechniken wie beispielsweise Meditation dazu, ein Weltverhältnis auszubilden, das sich dadurch auszeichnet, dass es bestimmte Objekte oder Situationen als affizierend annimmt und andere zurückweist? Welche Praktiken sind auf die Steigerung der affektiven Sensibilität gerichtet, welche auf eine möglichst umfassende

Ausblendung von Stimuli? Inwiefern sind diese Praktiken auf spezifische soziale Felder (Kunst, Ökonomie) oder auf Technologien wie die audio-visuellen Medien bezogen? Sind sie von bestimmten räumlichen Arrangements abhängig?

Wie bereits herausgearbeitet, ist in den vier betrachteten Ansätzen der Körperbezug unterschiedlich stark ausgeprägt und ausgestaltet. Sie bieten daher verschiedene Anschlussmöglichkeiten für praxeologische Analysen. Bourdieus Verwendung des Habituskonzepts hat dabei einen bislang noch nicht thematisierten Vorteil gegenüber den anderen diskutierten Ansätzen: Es erlaubt, spezifische Gruppen von Akteuren zu differenzieren, die bestimmte Praktiken miteinander teilen, d. h. die durch einen gemeinsamen körperlich angeeigneten Habitus gekennzeichnet sind. In keinem der anderen Ansätze existiert eine analytische Kategorie, die derart geeignet wäre, soziale Gruppen zu differenzieren. Dass die Akteursgruppen bei Bourdieu selbst, seiner spezifischen analytischen Absicht folgend, auf homogene Klassen reduziert werden, ist dabei eine nicht notwendige konzeptuelle Ausgestaltung des Habitusbegriffs. Dieser kann vielmehr ein wertvolles Instrument für die Analyse von Praxisgemeinschaften bilden, die sich anstelle von homogen konstruierten Klassen auch als kleinere, nach anderen Gesichtspunkten zugeschnittene Einheiten vorstellen lassen. Der Begriff der »Praxisgemeinschaft«<sup>25</sup> kann hier Verwendung finden, um eine Menge von Akteuren zu identifizieren, die spezifische Praktiken miteinander teilen, ohne dabei die mit dem Habitusbegriff verbundene Konnotation der *Klassenabhängigkeit* der körperlich angeeigneten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata aufzurufen. Er kann eine neutrale Formulierung bieten, die jenseits von konkurrierenden soziologischen Kategorien wie Klasse, Gruppe oder Ethnie ansetzt.

### 6.2.2 Die Materialität der Praxis

In diesem Abschnitt soll die analytische Berücksichtigung der materiellen Stabilisierung des Sozialen beleuchtet werden. Die Dimension der Materialität spielt in der Debatte um die Basisannahmen der Praxistheorie gegenüber der Körperlichkeit eine untergeordnete Rolle. Dennoch geht eine Reihe praxeologischer Ansätze auf die Relevanz von Artefakten ein, die allerdings je spezifisch gefasst wird. Die Praxistheorie erfüllt eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass der konstitutive Charakter des Materiellen überhaupt in den Blick geraten kann: Erst eine Perspektive, die vom Subjekt und dessen Intentionen abstrahiert, kann auch

25 Der Begriff wird hier in seiner allgemeinen Bedeutung verwendet. Vgl. auch den Gebrauch des Begriffs in den sogenannten »Community of Practice«-Ansätzen bei Lave/Wenger 1991 und Wenger 1998.

fragen, wie *Dinge* Praktiken stabilisieren, da nur eine solche Perspektive überhaupt in der Lage ist, andere als menschliche Handlungsquellen zu berücksichtigen. Einer Sozialtheorie, die Handlungen auf isolierte Akte von Individuen und deren Ziele und Pläne reduziert, bleibt dagegen eine Reihe konstitutiver Aspekte des Materiellen von vornherein verborgen. Die Kritik an rationalistisch verkürzten Handlungskonzeptionen bildet daher eine wesentliche Gemeinsamkeit auch zwischen praxeologischen Ansätzen, die nicht auf Artefakte rekurrieren oder diesen eine untergeordnete Rolle zuweisen,<sup>26</sup> und Positionen der Akteur-Netzwerk-Theorie. Die Praxistheorie muss dabei nicht die Konsequenz der ANT übernehmen, die Unterscheidung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Aktanten grundsätzlich fallen zu lassen. Sie kann jedoch die heuristisch offene Haltung der ANT gegenüber der je spezifischen Relevanz des Materiellen als Impuls für praxeologische Analysen aufnehmen. Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die Relevanz von Materialität für die unterschiedlichen Ansätze gegeben, bevor die konstitutive Dimension des Materiellen und der räumliche Aspekt des Sozialen diskutiert werden, um schließlich auch die Perspektive auf die praktische Konstitution von Materialität zu beleuchten.

#### 6.2.2.1 Materialität in den diskutierten Ansätzen

Pierre Bourdieus Theorie der Praxis ist von den vier diskutierten Ansätzen sicherlich derjenige, der am wenigsten theoretische Reflexionen zur materiellen Dimension des Sozialen entwickelt hat. Bourdieus Soziologie bildet daher auch eine Reibungsfläche für Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie, die aus der kritischen Abgrenzung von Bourdieu einen wesentlichen Teil ihres konstitutiven Selbstverständnisses bezieht. Dennoch ist, wie noch herauszuarbeiten sein wird, auch Bourdieus Soziologie durch eine spezifische Berücksichtigung materieller Aspekte des Sozialen gekennzeichnet.

Mit dem Dispositivkonzept hat Michel Foucault eine Kategorie zur Untersuchung heterogener Ensembles von Praktiken, Institutionen und materiellen Arrangements entwickelt, wobei er diese Elemente analytisch gleichwertig behandelt. Er hat damit einen methodologischen Entwurf zur Analyse unterschiedlicher Formen von Verbindungen verschiedenartiger Elemente vorgelegt, in dem nicht von vornherein zwischen der diskursiven, der nichtdiskursiven und der materiellen Dimension unterschieden wird. Zudem hat er in seinen Arbeiten zum Panoptismus auf die architektonische Lenkung von Blicken verwiesen, die für die Wirkung der Disziplinarinstitution Gefängnis konstitutiv ist, und damit die räumliche Dimension des Sozialen herausgearbeitet. In diesen bei-

<sup>26</sup> Vgl. z. B. Schatzki 1996 und 2002.

den konzeptuellen Bewegungen bestehen deutliche Überschneidungen mit Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie.<sup>27</sup> Allerdings finden sich in Foucaults Studien über die Disziplinarinstitutionen hinaus keine weiteren Analysen räumlicher Ensembles oder materieller Artefakte.

Judith Butler hat keine Studien zur sozialen Relevanz von Artefakten oder Räumen vorgelegt. Ihre Position ist vielmehr mit der anti-essentialistischen Kritik des Materialitätsbegriffs und dem Hinweis auf die politischen Konsequenzen eines biologistischen Verständnisses körperlicher Materialität verbunden. Daher spielt die philosophische Reflexion des Materialitätsbegriffs eine wichtige Rolle in Butlers Performativitätstheorie. Ihr Konzept performativer Materialisierung, das bereits im Hinblick auf die praktische Konstitution des Körpers diskutiert worden ist, ist dabei durch einige Gemeinsamkeiten mit Bruno Latours post-konstruktivistischer Perspektive auf Materialität gekennzeichnet.

Latours Akteur-Netzwerk-Theorie schließlich ist derjenige Ansatz, der am engsten mit der konstitutiven Berücksichtigung materieller Aspekte des Sozialen verbunden ist, ja sogar den Begriff des Sozialen auf interobjektive Verbindungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Aktanten ausdehnt. Dennoch argumentiert diese Position alles andere als »materialistisch« und lässt sich daher nicht auf eine einseitige Perspektive reduzieren, die ausschließlich Wirkungen von den Dingen auf die Menschen betrachten würde.

#### 6.2.2.2 Die konstitutive Dimension des Materiellen

Bruno Latour ist, als Teil der umfassenderen Theoriebewegung Akteur-Netzwerk-Theorie, wesentlich daran beteiligt gewesen, die Soziologie für die konstitutive Dimension des Materiellen zu sensibilisieren und den Begriff des »Sozialen« so zu öffnen, dass auch Dinge als Handlungsträger begriffen werden können. Um bei einem einfachen Beispiel zu bleiben, das Latour selbst angeführt hat: Nicht nur die menschliche Kompetenz zu hämmern, sondern auch die spezifische Qualität des Gegenstandes, der zum Hämmern verwendet wird, muss analytisch einbezogen werden, wenn die Auswirkung der Handlung »Hämmern« auf das Objekt »Nagel« untersucht werden soll. Diese Erkenntnis, und damit ist ein Kernproblem von Latours Akteur-Netzwerk-Theorie angesprochen, ist nun gleichzeitig so revolutionär wie sie naiv ist. Die Naivität des Ansatzes kann als Stärke begriffen werden, wenn analytisch nach dem Beitrag jedes einzelnen an einer Praxis beteiligten Elements gefragt und auf diese Weise die Sensibilität soziologischer Studien für heterogene Verbindungen vergrößert wird – ein Ziel, das Latour ausdrücklich als Gewinn der ANT begreift. Die mit Latours Perspektive verbundene

27 Vgl. dazu auch Dyk 2010.

Öffnung der Praxistheorie für den Beitrag von Dingen zur Stabilisierung des Sozialen ist daher potentiell von großem heuristischem Wert, sofern sie durch die Berücksichtigung von Artefakten neue Einsichten in soziale Phänomene liefert. Dagegen kann der Verweis auf die Handlungsträgerschaft des Materiellen schnell zu einer bloßen Behauptung gerinnen, wenn die qualitativen Differenzen unterschiedlicher Formen von Verbindungen ignoriert werden. Dieser Punkt wurde im Zusammenhang mit der Argumentation Latours bezüglich der ausschließlichen Stabilisierung des Sozialen durch Dinge ausführlich behandelt.

Wenn die Praxistheorie die konstitutive Dimension des Materiellen in ihren Analysen zu berücksichtigen sucht, so ist daher – ganz im Sinne von Latours Aufforderung, den Assoziationen zwischen Aktanten ethnographisch zu folgen – der qualitative Beitrag jedes Elements und die genuine Differenz, die seine Verbindung mit einem Netzwerk in dieses einbringt, in empirischen Studien herauszuarbeiten. Es gilt also, verschiedene Qualitäten von Materialität mit unterschiedlichen Wirkungen zu differenzieren. In Bezug auf Latours Ansatz wurden in der Diskussion bereits drei unterschiedliche Dingbezüge differenziert. Wie herausgearbeitet worden ist, tendiert Latour dazu, die Wirkung der »zwingenden« Dinge zu universalisieren und als allgemeine Qualität zur Stabilisierung des Sozialen zu unterstellen. Daher wurde bereits argumentiert, dass es für einen praxeologischen Anschluss an die ANT notwendig ist, die These von der ausschließlichen Stabilisierung des Sozialen durch Artefakte fallen zu lassen. Stattdessen müssen die vielfältigen Formen der Einbindung materieller Artefakte in Praktiken charakterisiert und ihr jeweiliger Beitrag zur Stabilisierung des Sozialen im Detail und am konkreten Gegenstand herausgearbeitet werden.

Nicht nur in der ANT, sondern auch in Bourdieus Theorie der Praxis lassen sich Elemente einer konstitutiven Dimension von Materialität identifizieren, allerdings müssen hier unterschiedliche Zugangsweisen Bourdieus differenziert werden. Im Rahmen seiner Studien von Lebensstilen in den *Feinen Unterschieden* hat er eine Reihe von Artefakten einbezogen. Sie werden jedoch nicht als *konstitutiv* für die soziale Praxis begriffen, sondern ausschließlich in Bezug auf ihre symbolischen Werte analysiert, die ihnen als Medien der Distinktion zukommen. Von einfachen Gebrauchsgegenständen bis hin zu Biedermeiermöbeln, von weit verbreiteten Kunstdrucken bis hin zur Avantgardekunst bezieht Bourdieu eine Vielfalt von Artefakten in seine Untersuchung ein, betrachtet sie jedoch ausschließlich im Hinblick darauf, was sie über ihre *Besitzer aussagen*, die diese Objekte gewählt haben, weil sie ihnen als passend, angenehm oder »schön« erscheinen. Die gewählten Objekte stehen daher in Bourdieus Soziologie *für* den Geschmack ihrer Besitzer. Verändert sich die Hierarchie symbolischer Werte, so verändert sich entsprechend auch die Bedeutung der Objekte. Wird daher Materialität

bei Bourdieu ausschließlich auf ihre symbolische Dimension im Spiel sozialer Distinktionen reduziert? Eine andere Perspektive auf Materialität findet sich in Bourdieus Kapitalbegriff, der einen genuin materialistischen Ursprung hat und bei Bourdieu kulturell gewendet und für eine vielseitige Verwendung geöffnet wird. Dabei bezieht Bourdieu neben dem ökonomischen unter anderem auch kulturelles Kapital ein. Die Lokalisierung des kulturellen Kapitals in inkorporierten Dispositionen des Habitus eröffnet dabei eine genuin praxeologische Perspektive auf die Akkumulation von Kapital. Dabei betrachtet Bourdieu verschiedene Formen der »Trägheit« von Kapital und berücksichtigt deren unterschiedliche materielle Qualität. So unterscheidet sich das ökonomische Kapital durch seine leichtere Konvertierbarkeit von den anderen Kapitalsorten, ist dabei jedoch diachron betrachtet »träge«, da es ebenfalls leicht vererbt werden kann und damit nachfolgenden Generationen umstandslos zur Verfügung steht. Darin liegt seine besondere Bedeutung für die Reproduktion sozialer Ungleichheit. Das kulturelle Kapital ist dagegen nicht direkt vererbbar, sondern kann ausschließlich indirekt als familiärer Bildungshintergrund Impulse für die Entwicklung eines Kindes geben. Es ist insofern träge, als es durch mühevollen und langfristige Aneignung zu einem Bestandteil des inkorporierten Habitus wird und folglich nicht an eine andere Person übertragen werden kann. Bourdieus Perspektive auf die Materialität des Sozialen ist somit einerseits »klassisch« ausgerichtet in ihrem Verweis auf die Bedeutung ökonomischen Kapitals für die soziale Reproduktion und andererseits unkonventionell in ihrer Übertragung des Kapitalbegriffs auf die kulturelle Dimension. Sie berücksichtigt dabei die unterschiedliche materielle Qualität der Kapitalsorten in Bezug auf ihre Akkumulation, Konvertierbarkeit und Transferierbarkeit.<sup>28</sup>

### 6.2.2.3 Räumlichkeit

Eine besondere Perspektive auf die Materialität des Sozialen, die hier als eigenständiger Aspekt diskutiert werden soll, ist die Räumlichkeit. Eine

<sup>28</sup> Es bleibt noch zu erwähnen, dass Bourdieu in der letzten Veröffentlichung vor seinem Tod, der Vorlesung *Science de la science et réflexivité* (2001), der Akteur-Netzwerk-Theorie einige kritische Randbemerkungen widmet, in denen er sie zum einen für ihre »literarischen« Beschreibungen geißelt, die jeglicher wissenschaftlicher Methode entbehrten, sowie zum anderen den Unterschied zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren als trivial bezeichnet, vgl. Bourdieu 2004b: 29 ff. und dazu Miale 2003. Diese Auseinandersetzung ist jedoch ausschließlich polemischer Natur und beschäftigt sich in keiner Weise inhaltlich mit der Frage nach der soziologischen Relevanz von Artefakten.



Reihe von Ansätzen hat in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten auf die Relevanz räumlicher und architektonischer Ordnungen für die Konstitution des Sozialen verwiesen.<sup>29</sup> Zwei der in diesem Buch diskutierten Positionen haben zur Konzeption von Räumlichkeit beigetragen: Michel Foucault mit seiner Studie des Panoptikums und Bruno Latour mit Überlegungen zum Verhältnis von Globalität und Lokalität sowie zur Verknüpfung von Orten.<sup>30</sup> Wie bereits herausgearbeitet, eröffnet Foucaults Studie der panoptischen Blicklenkung im Gefängnis eine Perspektive auf die konstitutive Dimension der Raumorganisation. Er prägt das Dispositivkonzept, um eine Reihe verschiedenartiger Verbindungen analytisch gleichwertig in ihrer je eigenen Qualität zu berücksichtigen. Allerdings hat Foucault keine weiteren Raumanalysen durchgeführt, sodass die heuristische Kategorie des Dispositivs eher ein Impuls für die Forschung gewesen ist und methodisch auszufüllen bleibt (wofür bereits einige Ansätze vorliegen).<sup>31</sup>

Auch in der Akteur-Netzwerk-Theorie Latours findet die Räumlichkeit des Sozialen in spezifischer Weise Berücksichtigung. So fragt Latour nach der konkreten räumlichen Verortung bestimmter Praktiken und plädiert für die genaue Lokalisierung jedes Phänomens in der Analyse. In diesem Zusammenhang führt er mit dem Begriff des »Oligoptikums« eine Kategorie zur Beschreibung von Orten ein, an denen verschiedene Überwachungs- und Kontrollfunktionen zusammenlaufen, um räumlich entfernte Phänomene in den Blick nehmen, kontrollieren und steuern zu können. Die methodologische Aufforderung der ANT lautet, bei aller Sensibilität der Soziologie für die Globalisierung von Zusammenhängen

29 In den Sozial- und Kulturwissenschaften wird dabei eine Entwicklung vollzogen, die zum Teil Impulse aus der Humangeographie aufgreift. Vgl. dazu Cook u. a. 2000, Crang/Thrift 2000, Löw 2001, Hubbard u. a. 2002, Bachmann-Medick 2006: 284–328, Schroer 2006, Döring/Thielmann 2008, Delitz 2009 und Glasze 2009. Ein soziologischer Anknüpfungspunkt für die Berücksichtigung der räumlichen Dimension des Sozialen findet sich dabei bereits bei Georg Simmel, vgl. Simmel 1992 sowie dazu Glauser 2006.

30 Auch bei Pierre Bourdieu finden sich Studien zum Zusammenhang von Raum und sozialer Praxis, auf die im Rahmen dieses Buches nicht bzw. nicht ausführlich eingegangen werden konnte. Zwei davon sind hervorzuheben: Die ethnographische Analyse des kabyllischen Hauses sowie die Untersuchungen zur räumlichen Konzentration von Lebensstilen in spezifischen Stadtvierteln von Paris (*rive gauche* vs. *rive droite*). In beiden Fällen wird jedoch Raum nicht als *konstitutiv* für soziale Praxis betrachtet, sondern vielmehr als symbolische Verdoppelung oder *Abbild* sozialer Positionen begriffen, die unabhängig von ihrer räumlichen Lokalisierung Bestand haben. Zum kabyllischen Haus s. o. Kap. 2.2.2.

31 S. o. Kap. 3.2.7.



die konkreten Orte, die zur Herstellung dieser neuen Formen von Relationen konstitutiv notwendig sind, nicht zu vernachlässigen und nach den institutionellen und materiellen Voraussetzungen dieser Prozesse zu fragen. Inwiefern stabilisiert die technische Verbindung zwischen Räumen Praktiken an den jeweiligen Orten? Inwiefern produziert sie ein empirisch »belastbares« Wissen über diese Räume, das wiederum die Grundlage für bestimmte Praktiken des Eingriffs, der Sanktionierung usw. bilden oder als ein wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn begriffen werden kann? Praxeologisch können außerdem – in Ergänzung zu Latour – nicht nur die technischen Bedingungen, sondern auch die spezifischen Kompetenzen der Akteure, ihre lokal ausgebildeten, impliziten Wissensformen, beleuchtet werden, die die Konstruktion und Bedienung dieser »Oligoptiken« ermöglichen.

Räumlichkeit wird über die methodologische Frage der Berücksichtigung konkreter Orte und die Kategorie des »Oligoptikums« hinaus bei Latour aus unterschiedlichen Perspektiven als konstitutiv für das Soziale begriffen. So arbeitet Latour unter dem methodologischen Prinzip der »Neuverteilung des Lokalen« heraus, dass die Verbindung zwischen räumlichen Distanzen jeweils auf spezifische Entitäten zurückgeführt werden muss, dass also in der Räumlichkeit eine Ursache dafür liegen kann, dass die Reproduktion einer Praxis unterbrochen wird, z. B. wenn bestimmte Entitäten nicht vorhanden oder nicht miteinander verbunden sind. Auch wenn hier wieder die Problematik besteht, dass Latour der Inkorporation von Gewohnheiten nur eine untergeordnete Rolle beimisst und daher den Beitrag des Körpers zur Stabilisierung von Praktiken über Räume hinweg analytisch nicht einbezieht, lässt sich mit dieser Perspektive etwa fragen, ob eine spezifische Räumlichkeit Praktiken daran hindert, Distanzen zu überwinden. So lassen sich beispielsweise Kunstausstellungen, verstanden als Kontextualisierungen von künstlerischen Arbeiten in einem konkreten Ausstellungsraum, in ihren Wirkungen auf die BetrachterInnen nicht an beliebigen anderen Orten wiederholen und erst recht nicht mittels fotografischer Repräsentation als Installationsansichten nachstellen.<sup>32</sup> Bestimmte Aspekte von Erfahrungen und Erlebnissen bleiben an konkrete räumliche Situationen gebunden.

Dies führt auch zu der Frage, inwiefern Räume Möglichkeitsordnungen von Praktiken konstituieren, indem sie die an diesen Orten ausführbaren und nicht ausführbaren Praktiken bestimmen. Latours Versuche, den Postschalter und den Vorlesungssaal als konkrete räumliche Arrangements zu beschreiben, die bestimmte Handlungsweisen ermöglichen oder verhindern, sind jedoch als unzureichend und wenig überzeugend kritisiert worden. Für eine Perspektive auf »rahmende

32 Vgl. Prinz/Schäfer 2008.

Dinge« sind ebenfalls Subjektivierungsprozesse und damit körperlich angeeignete Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata in die Analyse einzubeziehen, so dass eine Raumanalyse hier ebenfalls auf die praxeologische Berücksichtigung der Körperlichkeit des Sozialen verwiesen ist.

Aus der Relation zwischen dem impliziten Wissen eines Akteurs und einem räumlichen Arrangement, in dem er sich bewegt, ergibt sich dann eine weitere analytische Perspektive, die Latour aufgrund seiner Vernachlässigung inkorporierter Schemata verschlossen bleibt: die Frage nach der Irritation von gewohnten Wahrnehmungsschemata, wie sie etwa gezielt in einigen Formen der Installationskunst hervorgebracht wird oder sich als Fremdheitserfahrung einstellt, wenn die räumliche Organisation einer unbekanntem Stadt oder eines anderen Landes zu einem diffusen Gefühl der Desorientierung und Verlorenheit führt. Die Irritation der gewohnten Wahrnehmungsschemata durch fremde Umgebungen kann dabei zu unangepassten Reaktionen, zur Hervorbringung unangemessener Praktiken führen. Hier eröffnet sich ein weites Feld für praxeologische Forschungsvorhaben zur Instabilität der Praxis.

#### 6.2.2.4 Materialität als Effekt von Wiederholung

Materialität kann Praktiken nicht nur stabilisieren, sondern in gewisser Hinsicht auch von Praktiken hervorgebracht werden. In der Diskussion sind zwei Ansätze besprochen worden, die eine von der Praxis auf die Materialität gerichtete Perspektive einnehmen: Judith Butlers Modell performativer Materialisierung ist bereits als einer ihrer theoretischen Zugänge zur Konzeption von Körperlichkeit neben anderen herausgearbeitet worden. Die Vorstellung performativer Materialisierung hat dabei auch Resonanzen mit einer post-konstruktivistischen Materialitätskonzeption in Latours Arbeiten. So verweist Latour auf die Möglichkeit, Materialität mit Whitehead als beständige Wiederholung in der Zeit zu begreifen und arbeitet am Beispiel Pasteurs heraus, dass die »Materialität« der Mikroben als wissenschaftlicher Fakt von bestimmten Praktiken des Testens, des Beweisens und der Darstellung wissenschaftlicher Ergebnisse abhängig ist. Die Materialität der Mikroben lässt sich daher auf die Etablierung einer wissenschaftlichen Wahrheit zurückführen. In diesem Sinne verwendet Latour den Begriff »factum« teilweise gleichbedeutend mit »Ding«, da er beiden eine gewisse materielle Widerständigkeit zuschreibt. Latour und Butler teilen hier eine praxeologische Perspektive, wonach die Konstitution von Materialität auf konkrete Praktiken zurückgeführt werden kann. Wird diese analytische Herangehensweise verfolgt, so erscheint Materialität als eine plastische Entität, die in beständiger Wiederholung hervorgebracht und aufrechterhalten werden muss. Die Praxistheorie kann sich

in dieser Hinsicht auch für das Zusammenbrechen der Stabilität dieser Hervorbringung sensibilisieren und diejenigen Konstellationen herausarbeiten, in denen die praktische Herstellung des Anscheins von Materialität scheitert.

Für die Praxistheorie ist die Tendenz in Butlers Arbeiten problematisch, das Konzept performativer Materialisierung zu universalisieren und als dekonstruktives Verständnis von Materialität zu verallgemeinern. Mit der Ausdehnung des Materialitätsbegriffs auf die Sprache und den Sprechakt und der Unterstellung einer übergreifenden materiellen Qualität droht die Differenzierung verschiedener Formen materieller Relationen und Effekte verloren zu gehen. Die praxeologische Analyse würde ihre Sensibilität für unterschiedliche Arten materieller Verbindungen einbüßen. In dieser Form anti-essentialistischer Philosophie besteht die etwa Gefahr, dass Körper sich nicht mehr als Orte denken lassen, die Gewohnheiten annehmen können und durch eine spezifisch somatische Trägheit charakterisiert sind. Andererseits betont Butler, wie ebenfalls erörtert worden ist, dass Körper nicht allein durch Sprache in die Welt kommen, womit sie ein idealistisches Verständnis von Körperlichkeit zurückweist. Latour verzichtet dagegen auf eine universalistische Konzeption von Materialität und begreift diese vielmehr mittels einer »variablen Ontologie« als historisch und lokal spezifisch, sodass verschiedene Qualitäten von Materialität in den Blick geraten können. Seine Herangehensweise ist daher in dieser Hinsicht praxeologisch anschlussfähiger, obwohl er den Körper nicht explizit als genuine Analysekatgorie entwickelt hat. Aufgrund seiner heuristisch offenen Methodologie wird jedoch die Möglichkeit, auch die spezifische Materialität des Körpers in die Analyse einzubeziehen, nicht grundsätzlich verschlossen, da die Kategorie der Materialität nicht universalisierend verwendet wird. Die Praxistheorie muss sich daher für ein graduelles Verständnis unterschiedlicher Qualitäten von Materialität öffnen.

#### 6.2.2.5 Materialität als praxeologische Analysekatgorie

Die praxeologische Berücksichtigung der materiellen Dimension kann die Stellung von Artefakten für die soziale Praxis in unterschiedlichen Perspektiven einbeziehen: Sie kann verfolgen, wie sich Kompetenzen im Umgang *mit* Dingen als implizites, körperliches Wissen herausbilden und wie diese Kompetenzen vermittelt werden; sie kann untersuchen, wie Objekte den widerständigeren Teil einer Assoziationskette bilden und Praktiken stabilisieren, indem sie gleichförmige Wiederholungen hervorbringen; und sie kann analysieren, wie die Materialität von Elementen selbst in wiederholten Praktiken als stabil hergestellt wird.

Die Herausbildung von Gewohnheiten im Umgang mit Dingen kann praxeologisch nur erfasst werden, wenn körperliche Aneignung in der

Analyse explizit berücksichtigt wird. In Latours Arbeiten wurden einige Tendenzen dazu identifiziert, die jedoch noch nicht umfassend ausgearbeitet worden sind. Latours Vorschlag, zirkulierende Kompetenzen mit der Metapher der Plug-Ins zu beschreiben, wurde in diesem Zusammenhang oben als unzureichend kritisiert. Während die ANT einen wichtigen Beitrag dazu geleistet hat, die Sozialtheorie für die Relevanz der Artefakte zu sensibilisieren, erscheint sie im Hinblick auf die Anerkennung impliziten Wissens aus praxeologischer Perspektive ergänzungsbedürftig. Anschließen kann die Praxistheorie jedoch an die umfangreichen Studien Latours zur Stabilisierung des Sozialen durch Artefakte, in denen unterschiedliche Qualitäten materieller Verbindungen beleuchtet werden. Prominent erscheint dabei vor allem ein »mechanischer« Zusammenhang, der beispielsweise einen gewissen Grad an Genauigkeit in der Bedienung einer Maschine voraussetzt, um eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, sodass es die Benutzerin ist, die sich an die Maschine anpassen muss. In dieser Hinsicht lässt sich eine technische Stabilisierung von Praxis auf die Weise vorstellen, die Latour in seinen Beispielen für »zwingende« Dinge als verhaltenskonstitutiv diskutiert hat. Festzuhalten bleibt, dass es sich selbst bei diesen vermeintlich »harten« Verbindungslogiken nur um eine relative Stabilisierung handeln kann, die niemals vollständig gegen das Misslingen von Praktiken oder gegen einen abweichenden Gebrauch der Artefakte immunisiert ist (wie Latour selbst etwa am Beispiel der »Gegenprogramme«, die dem Gewicht am Hotelschlüssel entgegengesetzt sind, ausführt). Auch ist dieser »quasi-mechanische« Zusammenhang zwischen technischer Notwendigkeit und praktischer Anpassung sicherlich nur eine Form materieller Wirksamkeit. So diskutiert Latour auch andere Arten materiell-konstitutiver Verbindungen, allerdings mit den kritisierten Unzulänglichkeiten.

Beispiele für zeitgenössisch besonders bedeutsame Relationen zwischen Akteuren und Artefakten sind etwa die Schnittstellen zwischen Computer und User, wie sie sowohl in der Arbeitswelt (Betriebssysteme, Office-Programme) als auch in der Freizeit (Games, virtuelle Welten, Online-Konsum) zu verzeichnen sind. Daher ist auch an den weiten Bereich des Einflusses von Computerhardware und -software auf unsere Praxis zu denken. Eine Software eröffnet bestimmte Handlungsoptionen und verschließt andere; sie sichert somit gleichförmige Wiederholungen von Praktiken in Zeit und Raum und zeichnet Aktivitäten und Entscheidungen ihrer BenutzerInnen vor. Dabei eröffnet sie andere Freiheiten und Optionen im Umgang mit ihr als etwa die deutlich weniger komplexe Bodenschwelle für Autofahrer. Software kann spezifische Formen der Interaktion überhaupt erst konstituieren, indem sie die technischen Möglichkeiten dazu bereitstellt – wie an den neuen sozialen Netzwerken ersichtlich wird, die Kommunikationsformen von privaten Freundschaften bis hin zu sozialen und politischen Bewegungen ver-

ändern. Hier handelt es sich daher um eine eigene Qualität materieller Verbindungen.

Aber auch die Hardware von Computern kann in diesem Kontext einbezogen werden: Dabei macht es beispielsweise durchaus einen Unterschied, ob ein Computer über eine Tastatur, eine Maus oder ein Touchpad bedient wird. Jedoch stellt sich hier die Frage nach der spezifischen *Konsequenz* dieser Qualitätsdifferenz für soziale Praxis, denn die Unterstellung eines konstitutiven Zusammenhangs beispielsweise zwischen dem Tastaturlayout und den darauf getippten Texten wäre sicherlich nicht haltbar. Ohne eine parallele Analyse der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die etwa Online-Gaming oder digitale Arbeitsverhältnisse strukturieren, bleibt die Betrachtung der materiellen Dimension daher leer. Die Praxistheorie muss also stets unterschiedliche materielle Qualitäten differenzieren und darf dabei die jeweils auf diese bezogenen inkorporierten Kompetenzen nicht außer Acht lassen. Für eine solche Differenzierung findet sich ein Modell in der Sozialtheorie Bourdieus. So verschränken sich in seinem Kapitalbegriff, der ursprünglich einer genuin materialistischen Perspektive entstammt, körperliche, materielle und immaterielle Aspekte der Akkumulation, Konvertierbarkeit und Transferierbarkeit der unterschiedlichen Kapitalsorten, sodass ihre Wirksamkeiten zwar verglichen und aufeinander bezogen werden können, ihre Wirkungsmechanismen aber differenziert werden müssen. In der praxeologischen Unterscheidung verschiedener Verständnisse von Materialität ist auch jene performative und wiederholte Herstellung einer bestimmten Form von Materialität relevant, die Butler in Bezug auf die Wahrnehmung und Konstitution des Körpers und seiner Grenzen herausgearbeitet hat. Neben diesen Überlegungen zu differenzierten Materialitätsverständnissen berücksichtigt die Praxistheorie aber stets die genuin stabilisierenden Qualitäten von Artefakten und fragt nach deren spezifischen Beiträgen: etwa, wie Artefakte Praktiken eine Dauerhaftigkeit in Zeit in Raum verleihen, die ohne ihre besonderen materiellen Eigenschaften nicht vorstellbar wäre (zum Beispiel im Fall des Stimmzettels oder der Landkarte, die bei Latour diskutiert werden). In dieser Hinsicht erscheint wiederum Bourdieus Perspektive unterentwickelt, der diese spezifischen Eigenschaften der Dinge vernachlässigt. Zusammenfassend ist die Materialitätsperspektive der Praxistheorie daher durch drei methodologische Grundsätze gekennzeichnet: Sie bewegt sich bei ihren Analysen im Zwischenraum von inkorporierten Kompetenzen und widerständigen Artefakten; sie geht von graduellen Differenzen materiell-konstitutiver Wirksamkeit aus und bemisst dabei stets die genuine und unverzichtbare Relevanz jedes materiellen Elements für eine Praxis.

Wenn ein Akteur seine Handgriffe an die haptische Oberfläche einer Maschine anpasst oder mittels eines Interface die virtuelle Schnittstelle

einer Software bedient oder wenn Artefakte einer Praxis Dauerhaftigkeit in Zeit und Raum verleihen, dann ist die Stabilität der sozialen Praxis (ihre gleichförmige Wiederholung durch einen Akteur) von dem jeweiligen Artefakt abhängig und wird von diesem garantiert. Wie lassen sich nun ausgehend von der materiellen Dimension des Sozialen auch Phänomene in den Blick nehmen, in denen Artefakte nicht die Stabilität, sondern die Instabilität sozialer Praxis hervorbringen? Zunächst ist eine Analyseperspektive vorstellbar, die den Wandel einer Praxis ausgehend von der Veränderung eines Artefakts erfasst: Inwiefern wandeln sich Praktiken, wenn sich Artefakte verändern, z. B. die Kommunikationsmedien, die Sicherheitstechnologien der Autos oder die technischen Plattformen des Online-Handels? Dieser Blickwinkel auf das Soziale richtet sich zwar auf den *Wandel* der Praxis und kann auch kurzfristige Irritationen von Praktiken analytisch verfolgen, führt diese jedoch ausschließlich auf Veränderungen aufseiten der Artefakte zurück. Er betrachtet daher wiederum in erster Linie die stabilisierende Wirkung von Artefakten (auch wenn er deren Veränderung fokussiert), denn außerhalb des Wandels wird Beständigkeit in Form gleichförmig hervorbrachter Wiederholungen vorausgesetzt.

Darüber hinaus ließe sich jedoch fragen, inwiefern Irritationen habitualisierter Praktiken gerade von der genuinen Qualität der Artefakte selbst ausgehen können, und somit die praxeologische Analyse der Materialität des Sozialen durch eine Perspektive ergänzen, die eine Irritation der Praxis durch Artefakte oder Technik fokussieren kann. Der destabilisierende Effekt von Materialität konnte im Rahmen dieser Studie nur marginal behandelt werden. In Bezug auf Latour wurden ausschließlich Beispiele diskutiert, in denen Materialität die »Dauerhaftigkeit« des Sozialen garantiert oder es aufgrund fehlender Materialität gerade nicht gelingt, das Soziale zu stabilisieren, da Latour sich im Wesentlichen auf diese Fälle bezieht. Als eine besondere Form der Irritation gewohnter Handlungsschemata könnte bei Latour die Bodenschwelle für Autofahrer interpretiert werden, welche die Gewohnheit zum Schnellfahren unterläuft. Auch die Bodenschwelle zielt dabei jedoch nur auf eine kurzfristige Irritation und letztlich wieder auf langfristige Stabilität, nämlich auf die Stabilisierung des Abbremsens und Langsamfahrens als sozialer Praxis. Jenseits dieser Mechanismen ließe sich jedoch in praxeologischen Analysen auch nach Phänomenen suchen, bei denen die Materialität eines Artefakts intensivere und länger andauernde Irritationen auslöst. Hier kann etwa auf die Studien von Thomas Alkemeyer und Robert Schmidt verwiesen werden, in denen die Irritation habitualisierter körperlicher Selbstverhältnisse durch die Praxis des Skatens und andere (jugend-)kulturelle Praktiken untersucht wird. In diesen Studien wird insbesondere die Materialität der Artefakte berücksichtigt, die in die Praxis einbezogen werden. Dabei wird heraus-

gearbeitet, wie Skateboards und Inlineskates dazu eingesetzt werden, gewohnte Wahrnehmungen zu irritieren, oder wie der Fußball aufgrund seiner genuinen materiellen Beschaffenheit nur eine prekäre Kontrolle durch die Spieler zulässt und dadurch ein Moment der Unberechenbarkeit und Offenheit in das Spiel einführt.<sup>33</sup> Als ein weiteres Beispiel der Irritation habitualisierter Wahrnehmungsschemata ist zudem im Rahmen der oben erfolgten Diskussion der Räumlichkeit der Praxis auf die Fremdheitserfahrung in ungewohnten Raumsituationen verwiesen worden, von der ausgehend weitere Fälle materieller Destabilisierung von Praktiken untersucht werden könnten.

Überhaupt eröffnet die Einbeziehung der Räumlichkeit von Praktiken eine Reihe genuiner Fragestellungen für die Praxeologie. Wie bewegen sich Praktiken über Räume hinweg, wie überwinden sie räumliche Grenzen? Welche Rolle spielen dabei »Medien«, als materielle Mittler im weiten Sinne Latours begriffen? Hier ist an die klassischen schriftlichen und audiovisuellen Medien zu denken, aber auch an diejenigen Entitäten zur Verbindung von Orten, die Latour als »immutable mobiles« bezeichnet, wie z. B. diagrammatische Darstellungen von Daten oder Aktenordner, die in einer bürokratischen Institution zirkulieren.

In Bezug auf die Materialität des Sozialen lassen sich ausgehend von den vier diskutierten Ansätzen vielfältige Anschlussmöglichkeiten für praxeologische Analysen aufgreifen und weiterentwickeln, wofür die hier vorgeschlagene Differenzierung unterschiedlicher Aspekte von Materialität nur einen Anstoß liefern kann. Die Praxistheorie kann dabei auch an die reichhaltigen Studien aus dem Umfeld des *material* und des *spatial turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften anschließen.

### 6.2.3 Praxis, Macht und Norm

Nachdem herausgearbeitet worden ist, inwiefern Körperlichkeit und Materialität soziale Praxis stabilisieren oder für die Instabilität der Praxis verantwortlich sein können, soll nun zum Abschluss der Diskussion einzelner Analysekatogorien die Dimension der Macht und der Norm erörtert werden. Ein Einwand, der gegenüber der Praxistheorie vorgebracht werden könnte, lautet: Sind es nicht letztlich die Macht bzw. die Norm, die soziale Praxis stabilisieren? Vernachlässigt die Praxistheorie die Perspektive auf soziale Ungleichheit, und ist sie blind für das Phänomen, dass einige Gesellschaftsmitglieder ihre Interessen besser als andere durchsetzen können? Geht sie nicht außerdem fehl in der Annahme, auf den Normbegriff verzichten zu können? Muss die Soziologie also nicht bei der Macht und der Norm ansetzen, wenn sie die Stabilität des Sozialen verstehen will? Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Be-

33 Vgl. Alkemeyer/Schmidt 2003 und Alkemeyer 2006.

griffe »Macht« und »Norm« innerhalb der Praxistheorie nicht obsolet werden, dass sie jedoch in spezifischer Weise Verwendung finden. Dabei soll die genuin praxeologische Konzeptualisierung der Kategorien herausgearbeitet werden, indem zunächst eine knappe Übersicht der Thematisierung von Macht und Norm in den vier betrachteten Positionen gegeben wird, um im Anschluss daran den Gebrauch der Begriffe eingehend zu beleuchten.

### 6.2.3.1 Macht und Norm in den diskutierten Ansätzen

Obwohl in Pierre Bourdieus Ansatz weder der Begriff der Macht noch der Begriff der Norm als analytische Kategorien im Zentrum stehen, ist seine Theorie der Praxis fundamental mit der Erklärung sozialer Ungleichheit und ihrer Reproduktion sowie mit der Analyse gesellschaftlicher Hierarchien beschäftigt. Dies kann als ein erster Hinweis darauf verstanden werden, dass die Beschreibung der Zusammenhänge, die gemeinhin mit den Kategorien »Macht« und »Norm« bezeichnet werden, in der Praxistheorie auf anderem Wege erfolgen kann und erfolgt.

Sowohl bei Michel Foucault als auch bei Judith Butler finden dagegen beide Begriffe prominent Verwendung. Foucaults Position zeichnet sich durch seine Entwicklung eines produktiven Machtverständnisses und dessen Abgrenzung von anderen theoretische Konzeptualisierungen aus. Außerdem verwendet er den Normbegriff im Rahmen seiner Studie zur Disziplinargesellschaft, in der er die normalisierende Herausbildung von Subjektivität beschreibt. In seinen späteren Arbeiten bezieht er sich jedoch nicht auf die Kategorie und begründet stattdessen die Verwendung des Praxisbegriffs anstelle von »Norm« methodologisch.

Butler bezieht sich bei beiden Kategorien ausdrücklich auf Foucault, stellt den Normbegriff jedoch, wie bereits herausgearbeitet, viel zentraler als Foucault. Die im Vorangegangenen geführte Diskussion, weshalb Butlers Beschreibung von Geschlechterverhältnissen als »Geschlechternormen« eine zentrale Rolle in ihrer Theorie spielt, soll deshalb hier noch einmal aufgegriffen werden.

Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie verzichtet auf beide Begriffe. Er weist ihre Verwendung unter anderem zurück, weil er das Verständnis von Soziologie, mit dem sie verbunden sind, ablehnt. Die Argumentation Latours soll im Folgenden mit den anderen diskutierten Positionen kontextualisiert werden, da seine Zurückweisung des Machtbegriffs theoretische Gemeinsamkeiten der Ansätze verdeutlicht.



## 6.2.3.2 Macht als instabile Relation

Zunächst lässt sich eine fundamentale Gemeinsamkeit der praxeologischen Ansätze darin identifizieren, dass sie »Macht« nicht als Gegenbegriff zu »Freiheit« konzipieren und damit einer dualistischen Alternative zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit von Macht entgegen.<sup>34</sup> In dieser Hinsicht stimmen alle in diesem Buch diskutierten Positionen überein: Bourdieu mit seinem Verweis auf die relative Freiheit von Akteuren, die er mit dem Habituskonzept erfassen will, und Foucault mit seinem dynamischen Machtkonzept, das von Butler aufgegriffen wird. Bei Latour wird eine dualistische Alternative zwischen Zwang und Freiheit in der Betrachtung heterogener Elemente und ihrer temporären Assoziationen überwunden, die stets von Auflösung bedroht sind, solange sie nicht durch spezifische Stabilisierungsmechanismen aufrechterhalten werden. In der Perspektive der ANT gibt es daher keine absolute Verbindung, die nicht von einer anderen abgelöst werden könnte. Dabei weisen alle AutorInnen zudem eine Konzeption von Macht zurück, mit der diese als eine eigenständige Substanz gefasst und somit verdinglicht wird. Bei Bourdieu spielt ein Aspekt von Macht als Ressource zwar eine wichtige Rolle, gleichzeitig eröffnet er jedoch, wie noch herausgearbeitet wird, auch einen Ansatz, um die körperliche Dimension von Macht einzubeziehen.

Auf Michel Foucaults Machtbegriff wurde bereits ausführlich eingegangen. Foucault wendet sich gegen ein Verständnis von Macht in Kategorien der Aneignung, des Besitzes oder des Tauschs. Macht besteht für ihn nicht in einer Substanz oder Ressource, zu der ein Teil der Gesellschaft einen privilegierten und der andere keinen Zugang besitzt. In Foucaults nominalistischer Definition ist Macht lediglich »der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«<sup>35</sup>, also eine übergreifende Beschreibungskategorie für vielfältige Phänomene. Dabei ist Macht praxisimmanent und kann ausschließlich an ihren Wirkungen identifiziert werden. Sie ist für Foucault niemals eine Größe mit einer universalen Identität, sondern besteht in heterogenen Beziehungen. Wie Foucault hervorhebt, durchläuft sie die ge-

34 Diese Konzeptualisierung findet sich etwa auch bei Giddens, der Struktur nicht nur als Zwang, sondern auch als Ermöglichung begreift und dabei die Wirkung von Zwängen nicht im Sinne eines mechanisches Reiz-Reaktions-Schemas versteht, sondern im Sinne einer Beschränkung von Möglichkeiten, vgl. Giddens 1995: 66 und 227. In diesem Verständnis von Zwang als Beschränkung von Möglichkeiten bestehen deutliche Parallelen zu Foucaults Machtkonzept.

35 Foucault 1977: 114.

samte Gesellschaft, weshalb niemand von ihr ausgeschlossen ist und keine Position außerhalb der Macht eingenommen werden kann. Jeglicher Widerstand gegen eine Ordnung ist vielmehr selbst als eine Form von Macht zu verstehen. Macht wird somit als ein prekärer Zustand begriffen, in dem Gegenbewegungen niemals fundamental ausgeschlossen sind, sodass Kräfteverhältnisse sich wandeln und umkehren können. Die produktive Dimension der Macht liegt unter anderem in ihrer Wirkung auf die Körper, in ihrer Herausbildung von Gewohnheiten und ihrer Konstitution von Subjektivität. Auf diese Weise durchdringt Macht die gesamte Praxis der Akteure.

Judith Butler weist im Anschluss an Foucault ebenfalls ein Verständnis von Macht als Substanz oder Ressource zurück. Stattdessen versteht sie Macht als Wiederholung einer Praxis von relativer, prekärer Stabilität, die stets durch Auflösung und Verschiebung bedroht ist: »Es gibt da keine Macht, die handelt, sondern nur ein dauernd wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist.«<sup>36</sup> Macht besteht nur, wenn und solange die Wiederholung einer Praxis relativ stabil ist, und wird somit als praxisimmanent und instabil begriffen. Sie ist daher nicht die Ursache für die Wiederholung einer Praxis, sondern besteht umgekehrt in der Form dieser Wiederholung.

Im Vergleich zu Foucault und Butler scheint Bourdieu eindeutig eine Position einzunehmen, in der das Verständnis von Macht durch die Begriffe Besitz und Aneignung geprägt ist: Wenn Bourdieu soziale Hierarchien analysiert, beschreibt er Herrschaftsverhältnisse als Ergebnis der Verteilung verschiedener Kapitalsorten, die von Akteuren akkumuliert worden sind, und ordnet die Akteure aufgrund ihrer qualitativen und quantitativen Kapitalausstattung bestimmten Positionen im sozialen Raum zu. Erschöpft sich Bourdieus Machtverständnis in diesem Verweis auf die Kapitalausstattung die Akteure? Wird damit eine Verdinglichung von Macht vertreten, indem diese mit den materiellen Ressourcen der Akteure identifiziert wird? Sicherlich eignet Bourdieus Perspektive eine besondere Neigung zur Quantifizierung des Sozialen.<sup>37</sup> Allerdings dürfen die genuin praxeologischen Aspekte von Bourdieus Theorie nicht vernachlässigt werden. So ist erstens darauf zu verweisen, dass die Kapitalien nicht *an sich* eine Wirkung erzielen, sondern ausschließlich in spezifischen sozialen Praktiken und auf der Grundlage der Wahrnehmung und Klassifikation des Kapitals, die in unterschiedlichen Feldern verschiedenen Logiken unterliegen können. Die Relevanzen von Kapitalsorten sind dabei stets lokal spezifisch und umkämpft. Sie können sich durch die Praxis der Akteure verschieben.

36 Butler 1997a: 32.

37 Vgl. dazu oben den Verweis auf die Kritik an den materialistischen Tendenzen Bourdieus und die Reaktionen auf diese Kritik (Kap. 2.10).

Zweitens hat Bourdieu den Kapitalbegriff kulturalistisch gewendet, indem er auch kulturelles, soziales und symbolisches Kapital eingeführt hat, wie bereits herausgearbeitet worden ist. Das symbolische Kapital bildet dabei die Maßeinheit für die Anerkennung des Kapitals durch andere Akteure und bezeichnet ausschließlich eine praktische Relation, ohne selbst eine Substanz zu besitzen. Drittens verweist Bourdieu auch unabhängig vom Kapitalbegriff allgemein auf die Relevanz von Anerkennung für Machtverhältnisse. Hierin liegt ein weiterer und wesentlicher Beitrag Bourdieus zur Konzeption von Macht: Mit dem Begriff der *Doxa* beschreibt er, wie oben bereits ausgeführt, dass Macht eine stillschweigende Anerkennung der Verhältnisse voraussetzt, die sich einstellt, wenn die inkorporierten Schemata mit den objektiven Strukturen der Welt im Einklang sind und die soziale Ordnung deshalb als legitim empfunden wird. Bourdieus Soziologie setzt die Reproduktion dieser Anerkennung voraus, da sie – wie oben ausführlich diskutiert worden ist – von einer statischen Reproduktion des Koinzidenzverhältnisses zwischen Habitus und sozialer Welt ausgeht. Die Macht der Herrschenden ist fundamental von ihrer Anerkennung durch die Beherrschten abhängig und durchläuft die Schemata des Habitus. Damit wird Macht auch bei Bourdieu wesentlich körperlich begriffen und kann nicht allein auf materielle Ressourcen zurückgeführt werden. In Bourdieus Verweis auf die präreflexive Anerkennung von Macht identifiziert Butler theoretische Überschneidungen mit ihrer Konzeption der nicht-bewussten Verhaftung mit einer Subjektivierung.

Abschließend soll noch auf Latours kritische Diskussion des Machtbegriffs eingegangen werden, in der Parallelen zu Foucault zu finden sind. Im Rahmen seiner oben ausgeführten Vorwürfe gegenüber der Soziologie und ihrer Perspektive, das Soziale als eine Substanz von eigener Qualität zu begreifen, gerät auch das Konzept der »Macht« in die Kritik. Diese werde von der Soziologie als eine Art »Klebstoff« verstanden, als eine eigenständige Substanz, mit der eine Verbindung erklärt werden könne.<sup>38</sup> Latour konstatiert, dass hier eine Verwechslung von Ursache und Wirkung vorliege, und dass man den Machtbegriff nicht zur Erklärung verwenden könne, sondern vielmehr heterogene Formen von Assoziationen betrachten solle. Mit dieser Argumentation weist er, wie Foucault, die Annahme zurück, dass Macht in den Kategorien von Aneignung und Besitz begriffen werden kann, und bezieht den Begriff stattdessen auf die kontinuierliche Hervorbringung einer Assoziation in der Praxis: »Wenn Macht nicht etwas ist, das man anhäufen und besitzen kann, ist es doch etwas, das *gemacht* werden muss.«<sup>39</sup> In dieser Konzeption wird Macht als praxisimmanent<sup>40</sup> be-

38 Vgl. Latour 2006b.

39 Latour 2006b: 206.

griffen und ihre Wirkung als Möglichkeit definiert, eine Verbindung in Raum und Zeit aufrecht zu erhalten. Es wird deutlich, dass Latour an dieser Stelle »Macht« als Synonym für »Stabilität« einsetzt, den Begriff, den er, wie oben ausgeführt, zur Bezeichnung der Dauerhaftigkeit des Sozialen verwendet. Im Fokus stehen dabei wieder *materielle* Elemente der Stabilisierung des Sozialen, wie an den Beispielen deutlich wird, die Latour zufolge die »Macht des Managers« aufrechterhalten: »eine lange Reihe von Telefongesprächen, Aufzeichnungen, Wänden, Kleidern und Maschinen«<sup>41</sup>. Damit bestätigt sich auch an dieser Stelle erneut die Einsicht, dass Latours Perspektive die *körperliche* Stabilisierung des Sozialen marginalisiert. Mit Foucaults Machtkonzeption teilt er dabei die Auffassung, Macht als praxisimmanent zu begreifen und in heterogenen Verbindungen zu verorten. Im Unterschied zu Foucault zieht Latour jedoch die Konsequenz, auf die Verwendung des Machtbegriffs vollkommen zu verzichten.

In allen vier diskutierten Ansätzen wird somit Macht als praxisimmanent konzipiert und eine theoretische Verschiebung des Verständnisses von Macht als einer übertragbaren Substanz hin zu Macht als einer Relation, die beständig in der Praxis aufrechterhalten werden muss, vertreten. Dabei spielt besonders für Bourdieu und Butler die Nicht-Bewusstheit körperlicher Schemata eine zentrale Rolle bei dieser Stabilisierung. In vielerlei Hinsicht überschneidet sich der Gebrauch des Machtbegriffs mit der Verwendung der Begriffe »Stabilität« und »Instabilität« in dieser Studie. Zum Teil bezeichnet er eine Dauerhaftigkeit in der Zeit, zum Teil wird die drohende Auflösung dieser Stabilität in die Definition des Machtbegriffs selbst eingeschlossen. Bei Bourdieu wird die Reproduktion der Anerkennung von Macht vorausgesetzt, bei Foucault, Butler und Latour wird das Verhältnis von Reproduktion und Verschiebung als prekär begriffen und von einer Instabilität der Praxis ausgegangen. Hat die Auseinandersetzung mit der Verwendung des Machtbegriffs in der Praxistheorie nun lediglich eine Verdoppelung der Leitfrage dieser Untersuchung zur Folge gehabt? Lässt sich der Machtbegriff auf die Konzepte »Stabilität« und »Instabilität« reduzieren? Diese Vermutung wäre ein Kurzschluss, der einige spezifische Qualitäten des Machtbegriffs verkennen würde: Der Machtbegriff kann mehr als nur »Stabilität« umfassen, wenn er z. B. bei Foucault das Bindeglied zwischen Wissensproduktion und Subjektconstitution herstellt, also als Macht-Wissens-Konzept zur Beschreibung der humanwissenschaftlichen Normalisierung dient, in deren Rahmen spezifische Techniken der Datenerhebung und -interpretation auf die Disziplinierung

40 Latour beschreibt dieses Machtverständnis auch als einen Wechsel der Perspektive »vom *Prinzip* zur *Praxis*« (Latour 2006b: 206).

41 Latour 2006b: 208.

der Individuen gerichtet sind. Damit bezeichnet der Machtbegriff nicht nur die Dauerhaftigkeit einer Relation, sondern auch die Form einer ganz konkreten Verbindung. Er kann zudem insbesondere auch ein bestimmtes Ungleichgewicht benennen und die relative Dominanz einer Wirkung oder die außerordentliche Festigkeit einer Verbindung hervorheben. In Begriffen von Macht zu sprechen lässt sich dann als eine genuine Beschreibungsform des Sozialen verstehen, in der Verhältnisse in spezifischer Weise dargestellt werden, um sich kritisch von ihnen zu distanzieren. Der analytische Mehrwert des Machtbegriffs würde damit gerade darin liegen, die wissenschaftliche Beschreibung in den Dienst der Kritik zu stellen. Dabei führt ein praxeologisches Verständnis von Macht zu einer Ausweitung der kritischen Perspektive auf ein gegebenes Phänomen, da jede Beschreibung von Qualitätsdifferenzen und Stabilisierungsmechanismen bereits als Teil einer Machtanalyse begriffen und so die Komplexität eines Machtverhältnisses herausgearbeitet werden kann.

Die Diskussion hat somit zweierlei gezeigt: dass Macht als praxisimmanent verstanden werden muss und dass sich das Konzept teilweise mit den Begriffen »Stabilität« und »Instabilität« überschneidet, jedoch nicht auf diese zu reduzieren ist. Gerade aufgrund der spezifischen Eigenschaften des Machtbegriffs darf daher Praxis nicht ausgehend von Macht, sondern muss Macht vielmehr ausgehend vom allgemeineren Begriff der Praxis erfasst werden.

### 6.2.3.3 Norm als spezifische Konstellation

Eingangswurde bereits, im Rahmen der Abgrenzung der Praxistheorie von anderen sozialtheoretischen Ansätzen, das Verhältnis zwischen dem Praxis- und dem Normbegriff herausgearbeitet. Dabei wurde als Charakteristikum der Praxistheorien entwickelt, dass diese die Kategorie der Norm dem Praxisbegriff nachordnen. Während die normorientierten Ansätze Handlungen ausgehend von Normen begreifen, werden in praxeologischen Ansätzen Normen ausgehend von Praktiken verstanden, wodurch stets die Kontextualität der Praktiken, also das Netz ihrer Relationen, einbezogen wird.

In Bezug auf Pierre Bourdieu lässt sich diese Position verdeutlichen: Bourdieu verzichtet auf die Verwendung des Normbegriffs und stellt stattdessen das Praxiskonzept ins Zentrum seines Ansatzes. In dieser Perspektive folgen Akteure nicht einer externen Norm, die ihr Handeln beschränken würde, sondern produzieren die Ordnung des Sozialen aufgrund ihres inkorporierten, praktischen Sinns. Die Regelmäßigkeit des Handelns wird auf die Dispositionen des Habitus zurückgeführt, die situativ angemessenes Verhalten hervorbringen. Damit unterstellt Bourdieu keine mechanische Befolgung externer, regulativer Regeln,

sondern vertritt ein konstitutives Verständnis von Regelmäßigkeit als Praxis.<sup>42</sup>

Im Unterschied zu Bourdieu beziehen sich Foucault und Butler auf die Kategorie der Norm, gebrauchen diese jedoch in spezifischer Weise. Foucault verwendet den Normbegriff in seinen Studien zur Disziplinargesellschaft, um eine historisch kontingente Form der Subjektivierung zu beschreiben, die er als charakteristisch für die Moderne darstellt. Die historisch kontingente Voraussetzung für Normalisierung ist dabei nicht lediglich die Existenz einer Norm, die Subjekten ein Verhalten aufzwingt, sondern ein Komplex aus Praktiken der Wissensproduktion, Praktiken der Einübung, Prüfung und Sanktionierung von Verhaltensweisen, Institutionen der Überwachung und räumlichen Arrangements. Normierung bedeutet Messung, Abgleich an einer Norm und Reduzierung von Abweichungen mittels des spezifischen Arsenal disziplinierender Technologien und Institutionen. Sie stellt sich ausschließlich in einem historisch spezifischen Dispositiv her, das Subjektivität konstituiert. Foucault betont in seiner Konzeption damit die Praxisimmanenz und die Produktivität der Norm: Sie liegt nicht *hinter* der Praxis und steht in keinem äußerlichen Bezug zu ihr, sondern wirkt ausschließlich in der Praxis selbst.<sup>43</sup> Dass es sich bei der Wirkung der Norm um eine historisch spezifische Konstellation handelt, wird dadurch bekräftigt, dass Foucault in seinem Spätwerk zur Beschreibung der Ästhetik der Existenz nicht mehr auf den Normbegriff rekurriert. Seine Studien der Technologien des Selbst sollen vielmehr herausarbeiten, dass die griechische Selbstkultur durch eine Form von Subjektivität gekennzeichnet gewesen ist, die im Vergleich zur Disziplin spezifische Freiheitsgrade enthält, weshalb der Normbegriff in diesem Fall keine angemessene Beschreibungskategorie ist. Die Reflexion des Selbst ist hier unabhängig von einer Verrechtlichung, die sich im Verlauf der Geschichte erst mit der zum Kodex orientierten Moral des Christentums entwickelt. Zur Analyse dieses historischen Prozesses greift Foucault auf den Praxisbegriff zurück, den er ins Zentrum seiner praxeologischen Methodologie stellt, um Entwicklungen unabhängig von den Kategorien »Gesetz« oder »Norm« zu erfassen. In Foucaults analytischem Vokabular wird »Norm« daher nicht nur als praxisimmanent, sondern außerdem als historisch spezifische Beschreibungskategorie verstanden.

Auch Butler legt ihrer Theorie die Immanenz der Norm zugrunde und weist einen praxisunabhängigen ontologischen Stellenwert der Norm zurück. Normen bestehen Butler zufolge ausschließlich durch ihre beständige performative Wiederholung in der Praxis. Allerdings

42 Zu Bourdieus Rekurs auf Wittgensteins Regelverständnis im Rahmen seiner Zurückweisung normativer, regulativer Regeln s. o. Kap. 2.1.

43 Vgl. Macherey 1991: 183–187.

greift sie im Rahmen ihrer Konzeption von Geschlecht auf den Normbegriff zurück. Dabei wurde in der obigen Diskussion argumentiert, dass zum Verständnis der zentralen Stellung des Normbegriffs bei Butler berücksichtigt werden muss, dass sie sich mit dem Geschlecht auf einen Ausschnitt des Sozialen mit spezifischen Charakteristika bezieht. Die Verwendung des Normbegriffs kann dabei, wie oben bereits herausgearbeitet, auf zwei miteinander verbundene Aspekte der Geschlechtsidentität zurückgeführt werden: Die binäre Organisation der Intelligibilität von Geschlecht sowie die besondere emotionale Verhaftung unserer Identität mit der Kategorie des Geschlechts.

Wie Foucault geht daher auch Butler davon aus, dass zur Beschreibung eines Phänomens als normierende Ordnung die gesamte Konstellation einbezogen werden muss, die dafür sorgt, dass eine Norm »innerhalb sozialer Praktiken als impliziter Standard der *Normalisierung*«<sup>44</sup> wirken kann. Während also jede Praxis allgemein durch Formen sozialer Einübung und durch gegenseitiges Korrekturverhalten gekennzeichnet ist, bleibt die Frage, ob eine bestimmte Konstellation als normalisierende Ordnung bezeichnet werden kann, empirisch zu klären und im Detail zu begründen. Die Verwendung des Normbegriffs ist bei Foucault historisch begründet und kennzeichnet dort die moderne Gesellschaft als Ganzes. Bei Butler dagegen liegt die Begründung des Normbegriffs darin, dass sich ihre Sozialtheorie auf einen spezifischen Ausschnitt des Sozialen, das Geschlecht, bezieht. Die Praxistheorie kann daher nur mit Bedacht auf den Normbegriff rekurrieren. Aus der Verwendung des Normbegriffs bei Butler und Foucault kann nicht der theoretische Impuls abgeleitet werden, den Praxisbegriff der Kategorie der Norm unterzuordnen.

Anstatt die Norm als eine kohärente Einheit zu begreifen, welche die Handlungen von Individuen beschränkt, kann Normalisierung praxeologisch vielmehr als eine spezifische Produktion von Subjektivität beschrieben werden, die auf die Ausrichtung an einem Maß und auf die Reduktion von Abweichungen zielt. Dabei ist eine Norm keine eigenständige Entität, die den Praktiken der Subjekte vorgängig wäre; sie ist vielmehr als praxisimmanent zu begreifen. Die Norm bildet daher nicht die *Ursache* für ein bestimmtes Subjektivitätsverhältnis, sondern vielmehr dessen kontingente *Form*.

#### 6.2.3.4 Macht und Norm als praxeologische Analysekatoren

Wenn die Kategorien »Macht« und »Norm« in der Praxistheorie Verwendung finden, dann als abhängige und nicht als unabhängige Kategorien zur Erklärung sozialer Relationen. In der Diskussion wurde

44 Butler 2009: 73.

gezeigt, dass beide Begriffe den Praktiken nicht vorausgehen, sondern vielmehr ausschließlich von diesen ausgehend konzipiert werden können. Das zentrale analytische Konzept bildet der Praxisbegriff, der ein relationales Handlungsverständnis ausdrückt. Die Begriffe »Macht« und »Norm« beschreiben daher in der Praxistheorie ausschließlich bestimmte Eigenschaften der Verbindungen zwischen Praktiken (und Artefakten).

In der praxeologischen Konzeption ist der Begriff der Macht als ein übergreifendes theoretisches Konzept zu verstehen, mit dem eine Reihe heterogener Relationen in ihren Wirkungen zusammengefasst werden kann. Anstatt Macht als eine Substanz oder Ressource zu begreifen, wird der Begriff in der Praxistheorie auf verschiedene Formen von Zusammenhängen ausgedehnt und als ein instabiles, umkehrbares Kräfteverhältnis konzipiert. Der Rekurs auf die Kategorie der Macht zur Bezeichnung dieser Kräfteverhältnisse ist dabei stets auch eine rhetorische Strategie zur kritischen Distanzierung vom untersuchten Phänomen.

Der Normbegriff dient zur Charakterisierung einer historisch und lokal spezifischen Form der Verbindung sozialer Praktiken in Bezug auf Subjektivierung. Dabei muss eine Norm in der Praxis immer wieder durch Wiederholung bestätigt werden und besteht nur praxisimmanent. Normalisierung ist zudem auch von Institutionen der Überwachung abhängig, an Praktiken der Wissensproduktion, Prüfung und Sanktionierung gebunden und setzt affektive Bindungen an Identitätskategorien voraus. Der Begriff ist daher eher eine Kurzform zur Beschreibung heterogener und miteinander verschränkter sozialer Mechanismen als eine allgemeine Analysekatgorie.

Die Begriffe bilden in praxeologischen Studien keine Ausgangspunkte einer Untersuchung, sondern bezeichnen vielmehr spezifische Verbindungen zwischen Praktiken. Weder kann ahistorisch vorausgesetzt werden, was unter »Macht« zu verstehen ist, noch kann die Normierung des Subjekts als Modell sozialer Stabilisierung universalisiert werden. Diese Studie unterbreitet daher unter anderem auch den Vorschlag, nicht die Begriffe der Macht und der Norm ins Zentrum der Analyse zu stellen, sondern die Reproduktion und Transformation des Sozialen ausgehend von den Begriffen der Wiederholung und der Stabilität bzw. Instabilität zu untersuchen.

### 6.3 Methodologische Prinzipien der Praxistheorie

Abschließend sollen nun aus den Ansätzen von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour methodologische Prinzipien herausgearbeitet werden, die praxeologische Forschungsvorhaben anleiten können. In diesem Teil wird erörtert, von welchen methodolo-



gischen Verschiebungen die sozialtheoretische Perspektive der Praxistheorie gekennzeichnet ist und durch welche genuinen Verfahrensweisen sie sich auszeichnet. Dabei werden einerseits die Ergebnisse des Theorievergleichs zu Analyseprinzipien verdichtet und andererseits Aspekte einer praxistheoretischen Sicht auf das Soziale, die bislang nur am Rande thematisiert worden sind, explizit ausformuliert. Ziel der Entfaltung methodologischer Prinzipien der Praxeologie ist, die Konsequenzen eines Praxisverständnisses, das sich auf die Begriffe »Wiederholung«, »Stabilität« und »Instabilität« stützt, für die Analyse aufzuzeigen.

Aus der vorangegangenen Auseinandersetzung mit den praxeologischen Analysekatégorien, die in Bezug auf die Frage nach der Konzeption der Stabilität und Instabilität des Sozialen diskutiert worden sind, ergeben sich bereits drei methodologische Prinzipien, die nicht erneut ausgeführt zu werden brauchen: Praxeologische Analysen berücksichtigen fundamental erstens die Körperlichkeit und zweitens die Materialität des Sozialen, wobei letztere die Relevanz sowohl von Artefakten als auch von räumlichen Ensembles für die Konstitution sozialer Praxis umfasst. Drittens setzen praxeologische Analysen mit dem Praxisbegriff unterhalb konventioneller sozialtheoretischer Kategorien wie »Macht« oder »Norm« an und können daher die historische und lokale Spezifität derjenigen kultureller Formationen herausarbeiten, auf die diese Kategorien zutreffend angewendet werden können. Über diese drei bereits diskutierten Aspekte hinaus lässt sich eine Reihe weiterer methodologischer Prinzipien identifizieren, die praxeologische Forschungen anleiten können. Im Folgenden sollen die Dezentrierung des Subjekts, die Relationalität und die Zeitlichkeit der Praxis sowie das Denken in graduellen Differenzen beleuchtet werden. Abschließend wird das Verfahren der Praxistheorie als eine »transitive Methodologie« gekennzeichnet.

### 6.3.1 *Dezentrierung des Subjekts*

Ein wesentliches Prinzip der Praxistheorie, das allen diskutierten Ansätzen gemeinsam ist, besteht in der analytischen Dezentrierung des Subjekts. Mit der Verwendung des Praxisbegriffs weisen praxeologische Ansätze die Intentionen eines Subjekts als Ausgangspunkt der Analyse des Sozialen zurück. Darin stimmen sie mit strukturalistischen und poststrukturalistischen Positionen überein, die Bedeutung nicht auf eine intentionale Setzung, sondern auf Differenzrelationen zurückführen. Das Wahrnehmen, Denken, Sprechen und Handeln von Subjekten ist in einen Kontext kulturell zirkulierender Praktiken eingebettet, der bereits vor dem Subjekt existiert und den Raum für mögliche Praktiken und Selbstverhältnisse eröffnet und einschränkt. Die analytische Dezentrierung des Subjekts besteht somit erstens in der Anerkennung, dass

niemand denken, sprechen oder handeln kann, ohne in den kulturellen Horizont eines Praxisgeschehens eingebunden zu sein und sich zitierend auf diesen zu berufen. In dieser Hinsicht muss das Subjekt als Ansammlung und Schnittpunkt von Kompetenzen oder Ausrüstungen begriffen werden, die in einem Außen zirkulieren und in deren Aneignung es sich konstituiert. Praxeologische Ansätze sind zweitens in zeitlicher Dimension auch mit einer genealogischen Dezentrierung des Subjekts verbunden, indem sie die kulturellen Voraussetzungen für die Konstitution von Subjektivität auf *historisch* spezifische Praktikenkomplexe zurückführen, die sich zu bestimmten Zeitpunkten herausbilden und die charakteristisch für abgrenzbare Zeiträume sein können. Gleichzeitig sind Praxistheorien aber drittens durch ihre Akteursperspektive gekennzeichnet, die von einem (dezentrierten) Subjektverständnis ausgeht. Sie fokussieren daher keine körperlos zirkulierenden Praktiken oder Diskurse, sondern – wenn auch in unterschiedlichen Konzeptionen – die Wiederholung von Praktiken *durch* Akteure und beziehen sich dabei immer auf die Bedeutung von Praktiken *für* Akteure. Damit fragen sie auch nach der *lokalen* Aneignung von Praktiken, d.h. nach Gruppen von Akteuren, die an spezifische Praktikenkomplexe zitierend anschließen und Praxisgemeinschaften gemeinsam geteilter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen bilden. Sie setzen dabei jedoch weder das Subjekt noch den Körper als unhinterfragte analytische Einheiten voraus, sondern beziehen auch deren praktische Konstitution in ihre Perspektive ein. Praxeologische Analysen können ihren Blick daher sowohl darauf richten, *wer* eine Praxis wiederholt, als auch darauf, wie die Wiederholung das Subjekt *konstituiert*, das wiederholt.

### 6.3.2 Relationalität der Praxis

Anstatt das Subjekt an den Beginn der Analyse zu setzen, bilden in praxeologischen Ansätzen die Relationen zwischen Praktiken den methodologischen Ausgangspunkt. Dabei ist mit der Verwendung des Praxisbegriffs die strikte Zurückweisung eines Verständnisses verbunden, das Handlungen als isolierte Akte eines rational planenden Subjekts begreift. Zu Beginn der Arbeit wurde schon darauf hingewiesen, dass die praxeologische Konzeption des Handelns bereits in Bezug auf die Identifikation *einer* Handlung ein relationales Verständnis vertritt: Die Frage, was *eine* Praxis ist, steht immer schon im Verhältnis zu der Wiederholung dieser Praxis, da die Wahrnehmung einer Handlung als solcher vom praktischen Verstehen abhängig ist, von einem angeeigneten impliziten Wissen bzw. praktischen Sinn. Die Tatsache, *dass* Praktiken auf andere Praktiken verweisen, beruht auf der Erfahrung der Akteure, die ein Verständnis dieser Praktiken entwickelt haben. Relationen zwischen Praktiken bestehen daher aufgrund gemeinsam geteilter Ver-

ständnisse dieser Praktiken. Praktiken haben nur *für* Akteure, teilweise sogar nur für spezifische Gruppen von Akteuren, eine bestimmte Relevanz und Bedeutung. Wie bereits erörtert, fallen im Wiederholungsprozess die kulturelle Verfügbarkeit, die kompetente Ausführung und das Verstehen einer Praxis zusammen. Die relationale Perspektive der Praxistheorie äußert sich daher in der zentralen Stellung des Wiederholungskonzepts.

Die Identifikation und die Bestimmung der Genauigkeit einer Praxis sind relational von der Praxisgemeinschaft abhängig, die eine Praxis wahrnimmt. Daher lässt sich die Frage, was das »Gleiche« einer Wiederholung ist, nur kontextbezogen stellen. Ihre Beantwortung hängt von dem sozialen Feld und der Gruppe der Akteure ab. So werden Experten die Identität einer Praxis anders beurteilen als Laien, so existieren etwa unterschiedliche Genauigkeitsvorstellungen bezüglich einer Handbewegung im Sport, bei der Physiotherapie oder an der Werkbank. Wenn die Soziologin daher von der »Stabilität« oder »Instabilität« einer Praxis spricht, folgt sie damit stets – implizit oder explizit – der Wahrnehmung einer bestimmten Gruppe von Akteuren, deren Teil sie bildet. Jede Identifikation einer Praxis setzt bereits einen sozialen Standpunkt voraus. Sowohl im Alltag als auch in der soziologischen Beschreibung beziehen wir uns daher stets auf die Identifikation einer Praxis *als* gleich oder ungleich, *als* gelungen oder misslungen, *als* bekannt oder neu.

### 6.3.3 *Zeitlichkeit der Praxis*

Die Reflexion der Relationalität der Praxis setzt auch eine Reflexion ihrer Zeitlichkeit voraus. In dieser Studie wurde auf unterschiedliche Weise die fundamental zeitliche Perspektive der Praxistheorie hervorgehoben, die ebenfalls alle vier diskutierten Ansätze kennzeichnet. Praxis kann ausschließlich als Prozess, in der Verlaufsform gedacht werden. Sowohl die Stabilität als auch der Wandel einer Praxis ereignen sich in der Zeit. Dabei sind Zeitlichkeit und Relationalität der Praxis untrennbar miteinander verbunden: Es bestehen Relationen zwischen Praktiken aufgrund der zeitlichen Dauer ihrer Wiederholung; und die Ausführung von Praktiken wird als Wiederholung in der Zeit erfahren, da Relationen zwischen den einzelnen Instanzen des Auftretens von Praktiken bestehen, da also über einen Zeitraum hinweg eine Verbindung identifiziert wird. Der Wiederholungsbegriff umfasst die beiden untrennbar auf einander bezogenen Dimensionen der Zeitlichkeit und der Relationalität. Im Denken der Wiederholung verschränken sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Praxis. Eine gegenwärtige Ausführung einer Praxis existiert nur aufgrund vergangener Ausführungen dieser Praxis, und sie eröffnet neue, zukünftige Anschlussmöglichkeiten an diese Praxis durch Zitation. Dabei ist die Ver-

gangenheit in der Wahrnehmung und Bewertung von Praktiken durch Akteure präsent.<sup>45</sup>

Über die Grundlagenreflexion hinaus können von der Anerkennung der Zeitlichkeit der Praxis eine Reihe von Fragen ausgehen, die für die Forschung relevant sind: Wie lange haben Praktiken Bestand? In welcher Geschwindigkeit können sie sich verändern? Wie schnell kann eine Praxis angeeignet werden? Können Rhythmen des Auftauchens von Praktiken identifiziert werden? Aber auch: Welche Kulturen der Zeitempfindung gibt es? Können diese sich überlagern und miteinander in Konflikt geraten? Wie wandelt sich Zeitwahrnehmung historisch? Welche Formen des alltäglichen »Zeitmanagements« existieren? Inwiefern sind Zeitwahrnehmung und Zeitmanagement von technischen Verfahren und materiellen Artefakten abhängig?

#### 6.3.4 *Graduelle Differenzen*

Eine bedeutsame Konsequenz der praxeologischen Perspektive ist ein Denken in graduellen Differenzen, das in der konstitutiven Unschärfe der Praxis begründet liegt. In diesem Zusammenhang ist zunächst noch einmal an die paradoxe Verschränkung von Identität und Differenz in einer Wiederholung zu erinnern, an das Phänomen der Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen. Das »Gleiche« einer Wiederholung ist fundamental von einer eingeschlossenen Differenz abhängig. In Wittgensteins Bemerkung, dass die Begriffe »Praxis« und »Regelmäßigkeit« mit der Verwendung des Wortes »gleich« verwoben sind, ist dieses nicht als absolute Identität, sondern im Sinne des ebenfalls von Wittgenstein geprägten Begriffs der »Familienähnlichkeiten« als eine graduelle Verschränkung von Gemeinsamkeiten und Differenzen zu verstehen. Im Kern der paradoxen Wiederholung steht daher eine konstitutive Unschärfe.

Beim Grüßen beispielsweise ist es vollkommen unerheblich, ob ich meine Hand auf 1,60 m oder 1,73 m hebe, ob es die rechte oder die linke ist, ob ich dazu »Hallo!« sage oder »Grüß Gott!«. In allen Fällen wird meine Handlung als Grüßen verstanden. Weder wenn wir eine Praxis ausführen, noch wenn wir sie als solche identifizieren, existiert ein absolutes Genauigkeitsideal. Die Unschärfe ist jedoch bei der Ausführung von Praktiken kein »Problem«, sondern vielmehr die konstitutive Bedingung des Funktionierens jeglicher Praxis und Bedeutung. Es ist für das Gelingen einer Praxis somit nicht entscheidend, dass eine Praxis

45 Mit dem Verweis auf die fundamentale Bedeutung der Zeitlichkeit für die Praxistheorie kann Armin Nassehis Kritik an der Gegenwartsbezogenheit der Praxistheorie als unzutreffend zurückgewiesen werden, vgl. Nassehi 2006: 231–236.

in dem Sinne dieselbe ist, dass eine bestimmte, messbare Genauigkeit einer Körperbewegung oder akustischen Wellenlänge vorliegt. Ganz im Gegenteil würde dieser hypothetische Anspruch an eine Praxis nicht nur menschliche Fähigkeiten übersteigen und Handlungen lähmen, sondern auch die »Übertragbarkeit« einer Praxis in eine andere Situation unterbinden. Vielmehr beruht die stets kontextuelle Aussage, dass eine wiederholte Praxis dieselbe sei, konstitutiv auf einem Bereich des Ungefahren. Erst die Unschärfe der Praxis ermöglicht die Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen in der Wiederholung.

Die Unschärfe jeglicher Praxis erfordert von der Sozialtheorie auch ein Denken in graduellen Differenzen, das mit praxeologischen Ansätzen in unterschiedlichen Dimensionen entfaltet werden kann. Fließende Übergänge bestehen unter anderem in Bezug auf die Frage, inwiefern Praktiken individuell oder kollektiv sind, inwiefern sie bewusst oder nicht-bewusst sind, inwieweit das implizite Wissen explizierbar ist, inwieweit die Ausführung einer Praxis »frei« ist, usw. Die Praxistheorie löst durch das Denken in graduellen Differenzen dichotome Konzeptionen des Sozialen ab, in denen etwa Individuum und Gesellschaft, Wissen und Handeln oder Zwang und Freiheit einander gegenübergestellt werden.

Ein zentraler Aspekt des Denkens in graduellen Differenzen ist die Auflösung des Gegensatzes zwischen »individuell« und »kollektiv« in der Praxistheorie. Individuell angeeignete Praktiken sind insofern kollektiv, als sie stets mit anderen Akteuren geteilt werden. Umgekehrt sind Praktiken bis zu einem gewissen Grade individuell, da sie durch Unschärfe in der Ausführung und durch situative Anpassungen gekennzeichnet sind. Der Praxisbegriff hebt diese Dimension gradueller Differenzen hervor, indem er ein relationales Verständnis des Handelns als Wiederholung vertritt.

Fließende Übergänge bestehen auch bezüglich der Nicht-Bewusstheit und der Explizierbarkeit des impliziten Wissens. Hier hat die Praxistheorie von unterschiedlichen Graden der Bewusstheit und der Verbalisierbarkeit von Wissen auszugehen und kann davon unterschiedliche Grade der Vermittelbarkeit, Erlernbarkeit oder Veränderbarkeit von Praktiken ableiten. Dabei kann sie auch Techniken untersuchen, die zur Bewusstmachung nicht-bewusster Aspekte des Handelns eingesetzt werden, etwa um eine stärkere Sensibilisierung für habitualisierte Bewegungen zu erreichen, die eine Voraussetzung für deren Veränderung bildet. Diese Techniken – etwa von Methoden der Körperarbeit bis hin zur Videoanalyse des eigenen Verhaltens – werden beispielsweise auch von SchauspielerInnen eingesetzt, um sich der Bewegungen ihres eigenen Körpers bewusster zu werden und dessen künstlerische Gestaltbarkeit zu vergrößern.

Foucaults Studien zur Transformation der Technologien des Selbst von der griechischen Antike bis ins Christentum bilden ein analytisch wertvolles Modell einer historischen Perspektive, die Veränderungen in der Bedeutung und der sozialen Relevanz von Praktiken verfolgt und dabei fließende Übergänge zwischen unterschiedlichen Verständnissen und Verwendungsweisen dieser Praktiken im Detail herausarbeitet. Er fokussiert dabei einzelne, konkrete Übungen als kulturelles Repertoire an Selbsttechniken und beleuchtet, wie dieses durch unterschiedliche Kontextualisierungen und veränderte institutionelle Bedingungen divergierende soziale Konsequenzen für die Subjektkonstitution entfaltet. Unter Foucaults Arbeiten bildet seine Studie des historischen Wandels der Technologien des Selbst daher eine modellhafte Analyse von Praktiken, die auf einem graduellen Denken von Differenzen beruht.

Aus der Existenz einer Unschärfe im Kern der Praxis folgt allerdings nicht, dass nicht ständig Festlegungen getroffen werden, wenn Akteure Praktiken identifizieren und Bedeutungen verstehen. Entsprechend geht Latour in seinem Ansatz fundamental von der Unbestimmtheit des Sozialen aus, verfolgt jedoch gleichzeitig, welche Festlegungen von den Akteuren getroffen werden, etwa bezüglich der Frage, ob ein Element handelt oder nicht. Die Netzwerkmetapher ist dabei in der ANT die methodologische Konzeptualisierung eines Denkens, das keine klaren Grenzen kennt, sondern ausschließlich graduelle Differenzen, z. B. zwischen »Subjekt« und »Objekt« oder zwischen »lokal« und »global«. Die praxeologische Perspektive muss daher einerseits in ihren Analysen von fließenden Übergängen ausgehen und diese als fundamentale Voraussetzung für das Soziale begreifen, sie muss jedoch gleichzeitig verfolgen, wie das praktische Verstehen und Ausführen von Praktiken von situativen Identifikationen und Festlegungen abhängig ist. Dabei kann sie untersuchen, wie die Genauigkeitsideale bei der Festlegung der Identität einer Praxis historisch und lokal variieren, und dementsprechend graduelle Wahrnehmungsdifferenzen von Praktiken in unterschiedlichen Abschnitten der Geschichte, in verschiedenen sozialen Feldern, zwischen Experten und Laien oder allgemein zwischen Praxisgemeinschaften herausarbeiten.

Ein letzter Aspekt graduellen Denkens betrifft schließlich die Frage, inwiefern Praktiken stabil oder instabil sind – die Leitfrage dieser Untersuchung. Hier wurde von Beginn an eine theoretische Vorentscheidung darüber, ob Praktiken grundsätzlich stabil oder instabil sind, zurückgewiesen. Stattdessen wurde, von der historischen und lokalen Vielfalt der Praxis ausgehend, der Definition der Begriffe »Stabilität« und »Instabilität« eine paradoxe Konzeption von Wiederholung zugrunde gelegt. Noch die stabilste Wiederholung enthält eine Differenz, noch die instabilste Verschiebung enthält Elemente von Identität. Daher lässt sich auch die Frage nach der Stabilität oder Instabilität der

Praxis ausschließlich in einem Denken gradueller Differenzen beantworten.

### 6.3.5 *Transitive Methodologie*

Indem die Praxistheorie die Quelle der Handlungsfähigkeit weder in der Intention eines Subjekts noch in einer einzelnen Praxis, sondern in Relationen verortet, verweist sie auf zeitlich vorgelagerte, bestehende Praktiken, die von den Subjekten wiederholt werden. Dabei geraten auch vielfältige andere, zeitlich und räumlich verlagerte Elemente in den Blick, die eine gegenwärtige Ausführung einer Praxis beeinflussen, aufrechterhalten, formen: z. B. bei Bourdieu das in der Vergangenheit akkumulierte Kapital, bei Foucault die heterogenen Elemente eines Dispositivs, bei Latour Artefakte und Räume. In diesem Zusammenhang ließe sich von der Heterogenität der betrachteten Relationen sprechen. Bei Latour wird entsprechend das Konzept der Assoziation als offene heuristische Kategorie zur Beschreibung heterogener Formen von Verbindungen verwendet. Die relationale Perspektive der Praxistheorie führt daher auch zur Dezentrierung des Ursprungs einer Praxis. Die Ursache für Handeln ist nicht auf eine einzige Handlungsquelle als absoluten Ursprung zurückzuführen, sondern verteilt sich auf die Relationen, in die eine Praxis eingebunden ist. Bei der praxeologischen Perspektive handelt es sich daher auch allgemein um einen Ansatz zur analytischen Dezentrierung von Kausalität.

Die explizite Ausformulierung einer »Dezentrierung des Ursprung« findet sich in Butlers Anschluss an Derrida, dessen Philosophie der Iterabilität fundamental durch die Abkehr von einer Suche nach einem begründenden Ursprung geprägt ist. Die Wiederholung einer Praxis kann sich nicht auf ein Original berufen, das ihre Bedeutung garantieren könnte, sondern stellt selbst durch ihre Kontinuität den Anschein von Geschlossenheit, Originalität und Authentizität her. Sie schließt dabei zitierend an bestehende Praktiken an und ist auf diese Weise in einen Komplex aufeinander bezogener Praktiken eingebunden. Auch Foucault weist in seinen Arbeiten die Suche nach dem Ursprung zurück und rekurriert auf Nietzsches Konzeption der Genealogie, die ausschließlich in »relativen Anfängen« denkt. Aus diesem allgemeinen Geschichtsverständnis entwickelt Foucault ein methodologisches Prinzip der Analyse, das Paul Veyne als Verfahren beschrieben hat, »Praktiken zu erklären, indem man nicht von einer einzigen Antriebskraft ausgeht, sondern von allen angrenzenden Praktiken, in denen sie verankert sind.«<sup>46</sup> Ein gutes Beispiel dafür findet sich etwa in Foucaults Analyse der Technologien des Selbst: Die Frage nach der historisch spezifischen

46 Veyne 1992: 76.

Form der Ausbildung von Subjektivität führt zu den Technologien des Selbst, die durch philosophische Schulen vermittelt und unter anderem auch von freundschaftlichen Beziehungen getragen werden. Sie setzen damit die Komplexe der Freundschaft und der Philosophie voraus, die selbst wiederum durch ihnen eigene Praktiken und institutionelle Elemente (Beraterposition, Vertrauensverhältnisse, Gruppen von Schülern, Schulräume) gekennzeichnet sind.

Bei Latour ist die Zurückweisung eines absoluten Ursprungs fundamental in die analytische Perspektive der ANT eingelassen. Er grenzt sich von der Suche nach einer einzigen verbindenden Substanz ab und verweist stattdessen auf die raum-zeitliche Zirkulation von Elementen, auf die vielfältige Qualität von Assoziationen, auf vorgelagerte Handlungsquellen und spricht von »verteiltem« Handeln.<sup>47</sup> Die analytischen Konsequenzen eines Denkens, das sich von der Suche nach einem begründenden Ursprung gelöst hat, finden sich daher am deutlichsten in Latours methodologischen Reflexionen ausformuliert, der die Verfahrensweise selbst in seinen ethnographischen Studien demonstriert. Wertvolle Impulse für die praxeologische Methodologie gehen daher sowohl von der Akteur-Netzwerk-Theorie und ihrer analytischen Verfolgung der Beziehungen und Transformationen heterogener Elemente als auch von Michel Foucaults Studien zur historischen Entwicklung und Veränderung von Praktiken der Selbstkonstitution aus.

Abschließend soll vorgeschlagen werden, das hier verdichtet diskutierte Analyseverfahren der Praxistheorie als eine »transitive« Methodologie zu bezeichnen, womit zwei Bedeutungsdimensionen dieses Wortes aufgegriffen werden: zum einen die fachsprachliche Bezeichnung für eine Kette von Relationen zwischen Elementen in der Mathematik und Logik sowie zum anderen allgemein die Bedeutung des lateinischen *transitivus* als »übergehend«. Die praxeologische Analyse verfolgt Zusammenhänge, indem sie die Verbindungen von einem Element zum nächsten nachzeichnet und die Wirkungen eines Elements auf das andere sichtbar macht. Dabei kann es sich um das Verfolgen der Bewegung von Praktiken als Strom der Wiederholung in Zeit und Raum handeln, um das zitierende Aufgreifen von Praktiken, um körperliche Aneignungsprozesse von Praktiken, um Verbindungen mit stabilisierenden Artefakten oder räumlichen Arrangements. Die Praxistheorie verfolgt dabei Verbindungen zu anderen Zeiten, Orten und heterogenen Beteiligten. Die Zusammenhänge zwischen den untersuchten Elementen können als ein Netzwerk von Beziehungen begriffen werden, wobei Eigenschaften von Elementen auf andere übergehen und die Identität der vermeintlich einzelnen Elemente ohne ihre Relationen undenkbar ist. In dieser anti-essentialistischen Konzeption muss daher in graduellen

47 Vgl. z. B. Latour 2007: 79 ff. und 334.



Differenzen gedacht werden. Die Praxistheorie unterstellt weder eine einzige Handlungsquelle noch eine ungebrochene Wirkungskette innerhalb der Beziehungsnetzwerke. Vielmehr gilt es – mit Latour gesprochen –, den Anteil jedes beteiligten Elements an der Übersetzung (und damit auch: Veränderung) von Wirkungen zwischen den Einheiten herauszuarbeiten. Die transitive Methodologie der Praxistheorie besteht in einer analytischen Bewegung, die den Übergängen und Verschiebungen folgt und von einem paradoxen Wiederholungsverständnis ausgehend zeitliche und räumliche sowie körperliche und materielle Relationen nachzeichnet. Auf diese Weise bestimmt sie das stets ambivalente und prekäre Verhältnis von Stabilität und Instabilität des Sozialen.

## 7. Fazit

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildete die Beobachtung, dass viele praxeologische Ansätze auf den Begriff der Routine rekurrieren oder diesen sogar ins Zentrum ihrer Definition von Praxis oder Praxistheorie stellen. Der Begriff »Routine« impliziert zum einen ein präreflexives Tun, zum anderen auch eine gleichbleibende Kontinuität ohne Abweichungen. Folgt also aus der praxeologischen Betonung impliziten Wissens und praktischen Verstehens, dass ausschließlich die Statik des Sozialen in den Blick geraten kann? Inwiefern kann die Praxistheorie auch die Verschiebung, die Transformation, den sozialen Wandel beleuchten? Welche Analyseinstrumente bietet sie, um sowohl die Stabilität als auch die Instabilität des Sozialen zu erfassen? Von dieser Problemstellung ausgehend, wurde die Konzeption von Stabilität und Instabilität des Sozialen in der Praxistheorie in dieser Studie erstmals zum Gegenstand einer theorievergleichenden Analyse. Die einbezogenen Positionen von Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Judith Butler und Bruno Latour bilden dabei in unterschiedlichen Maßen einen Teil des Feldes der Praxistheorien, das durch Familienähnlichkeiten gekennzeichnet ist.

Das soziologische Problem der Ordnung wird in der Praxistheorie durch ein Prozessdenken erfasst, mit dem der Dualismus zwischen Struktur und Handlung überwunden wird. Hier bestehen Überschneidungen mit poststrukturalistischen Positionen, die ebenfalls die Zeitlichkeit und Ereignishaftigkeit von Struktur hervorheben. Ordnung wird in der Praxistheorie als kontinuierliche und regelmäßige Hervorbringung in der Zeit verstanden. Daher muss nicht nur der Wandel, sondern auch die Reproduktion des Sozialen als zeitlicher Verlaufsprozess begriffen werden. Mit dem Begriff »Stabilität« wird in dieser Untersuchung entsprechend die gleichförmige Hervorbringung einer Praxis in der Zeit bezeichnet, während der Begriff »Instabilität« Verschiebungen, Transformationen und das Phänomen der Entstehung des Neuen erfasst.

Die Konzeption von Stabilität und Instabilität ist ein bedeutsames Thema praxeologischer Debatten. Es besteht im Wesentlichen Einigkeit darüber, dass die Praxistheorie vor der Herausforderung steht, sowohl die Reproduktion als auch die Transformation des Sozialen zu erfassen. Die Frage, inwieweit das Soziale stabil ist, kann dabei nur historisch und lokal spezifisch gestellt und ausschließlich empirisch beantwortet werden. Es verbietet sich daher für die Theoriebildung, nach dem stabilen oder instabilen »Wesen« von Praktiken zu fragen und die analytische Perspektive heuristisch auf eine dieser Optionen festzulegen. Stattdessen stehen der Theoriediskussion zwei Wege offen: Sie kann

erstens herausarbeiten, ob in den praxeologischen Ansätzen Tendenzen bestehen, die Stabilität oder die Instabilität der Praxis zu betonen, und zweitens untersuchen, welchen Analysekategorien die Funktion der Stabilisierung des Sozialen zugeschrieben wird und wie diese konzipiert werden. Die beiden Perspektiven wurden in dieser Studie miteinander verbunden.

Um diese Fragen zu verfolgen, wurde vorgeschlagen, das Verständnis von Wiederholung genauer zu beleuchten und konzeptuell in das Zentrum der Diskussion zu rücken. Dabei konnte als »Paradox der Wiederholung« das Phänomen entfaltet werden, dass in der Wiederholung ein Ungleiches als Gleiches wiederkehrt. Der Poststrukturalismus hat eine Philosophie entwickelt, die es erlaubt, die Wiederholung ausgehend von der Differenz zu begreifen. Mit Jacques Derrida lässt sich dabei die Wiederholbarkeit als Kennzeichen jeder Praxis herausarbeiten. Derrida bezeichnet mit dem Begriff der »Iterabilität« die wesentliche Zitathaftigkeit von Bedeutungen und hebt deren Beweglichkeit und Verschiebbarkeit hervor. Gilles Deleuze legt seiner Konzeption von Wiederholung ein Denken des Nicht-Identischen zugrunde und verweist auf die Differenz im Inneren jeder Wiederholung des »Selben«. Mit Deleuze lassen sich zwei Wiederholungsverständnisse unterscheiden: Eine Perspektive auf die Statik, von Deleuze als »nackte Wiederholung« bezeichnet, und eine Perspektive auf die jeder Wiederholung inhärente Dynamik, die »verkleidete Wiederholung«. Die poststrukturalistischen Positionen können das Wiederholungsverständnis für ein Denken der Differenz sensibilisieren und werfen die Frage auf, inwiefern die praxeologischen Konzeptionen ein dynamisches Verständnis von Wiederholung zulassen. Zudem können sie den analytischen Blick für mögliche Verschiebungen und transformierende Wiederholungen schärfen. Den Praxistheorien stellt sich dabei die Aufgabe, gleichermaßen die »verändernde und erhaltende Kraft der Wiederholung«<sup>1</sup> soziologisch zu erfassen.

Von dem Paradox der Wiederholung ausgehend, wurden drei Komplexe analytischer Leitfragen formuliert: (1) Besteht eine Tendenz der Ansätze, Wiederholung als statisch oder als dynamisch zu konzipieren und somit die Stabilität oder die Instabilität des Sozialen zu betonen? (2) Auf welche analytischen Kategorien wird in den Ansätzen jeweils die Stabilisierung des Sozialen zurückgeführt? Können diese Kategorien auch die Instabilität der Praxis erfassen? (3) Welche methodologischen Prinzipien kennzeichnen eine praxeologische Perspektive, die das Konzept der Wiederholung ins Zentrum stellt? Diese Fragenkomplexe haben sowohl die Analyse der ausgewählten Theorien angeleitet als auch die Systematik der vergleichenden Diskussion gebildet.

1 Waldenfels 2001: 12.

Der Vergleich stützt sich auf ein post-empiristisches Theorieverständnis, das auch von der Praxistheorie selbst vertreten wird. Er ist weder auf eine Synthese oder eine Hierarchisierung der Positionen gerichtet, noch strebt er gar eine Elimination einzelner Ansätze an. Als Ziel der vergleichenden Kontrastierung wurde stattdessen formuliert, durch die systematische Erschließung von Analysekatégorien einen Beitrag zur Pluralisierung soziologischer Optiken zu leisten. Methodisch wurde darauf geachtet, mit den Begriffen »Stabilität« und »Instabilität« ein Vokabular zu wählen, das zwar in der praxeologischen Diskussion Verwendung findet, jedoch in keinem der Ansätze eine zentrale Stellung einnimmt, um auszuschließen, dass eine theoretische Perspektive dominant gesetzt wird und die anderen hegemonialisiert. Dem allgemeinen Interesse an einer Entfaltung von pluralen Beobachtungsperspektiven und dem spezifischen Interesse, die Konzeption von Stabilität und Instabilität ausgehend von einem paradoxen Wiederholungsverständnis zu erfassen, entsprach dabei die methodische Vorgehensweise, in der intensiven Lektüre der einzelnen AutorInnen theorieimmanente Widersprüche herauszuarbeiten. Zudem wurde zur Berücksichtigung der »Empiriegeladenheit der Theorie«<sup>2</sup> die Perspektive auch auf die empirischen Referenzfälle und Beispiele gerichtet, die paradigmatische Ausgangspunkte für die Entwicklung der jeweiligen Positionen bilden.

In der Analyse der Positionen von Bourdieu, Foucault, Butler und Latour wurden jeweils Charakteristika hervorgehoben, die bislang in der Rezeption noch wenig beleuchtet worden sind. Das Problem der Statik von Bourdieus Theorie sozialer Praxis ist nicht allein auf die Kategorie des Habitus zurückgeführt worden, sondern konnte als ein Effekt seiner Theoriearchitektur beschrieben werden, der im Zusammenspiel zweier Aspekte entsteht: der Voraussetzung des Koinzidenzverhältnisses zwischen Habitus und sozialer Welt einerseits sowie der analytischen Konstruktion homogener Einheiten andererseits. Bei Foucault erfolgte nicht nur eine Diskussion des Spätwerks, dessen Relevanz für die Praxistheorie oft gesondert hervorgehoben worden ist, sondern es wurde auch das Potential der archäologischen und der genealogischen Arbeiten beleuchtet. Im Bezug auf das Spätwerk wurden insbesondere die sozialtheoretischen Implikationen von Foucaults Analyse der Technologien des Selbst herausgearbeitet sowie seine Reflexion der ihr zugrunde liegenden praxeologischen Methodologie erörtert. Außerdem wurde ein Vergleich zwischen den normierenden Übungen der Disziplin und den asketischen Übungen der ethischen Selbstgestaltung im Rahmen einer Sorge um sich angestellt. Bei Judith Butler standen neben dem Performativitätsbegriff und ihrer Konzeption von Körperlichkeit

2 Vgl. Hirschauer 2008.

auch zwei Aspekte im Fokus, die bisher selten diskutiert worden sind: ihr Rekurs auf Bourdieus Arbeiten sowie ihre spezifische Verwendung des Normbegriffs. Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie schließlich wurde nicht nur in Bezug auf ihre allgemeine theoretische und methodologische Position erörtert, sondern es wurden auch Latours unterschiedliche Dingbezüge differenziert, sein Konzept von Subjektivität als Effekt zirkulierender Formate kritisch beleuchtet sowie Anschlussstellen zur Berücksichtigung von Körperlichkeit und Affektivität in der ANT identifiziert.

In der Diskussion der einzelnen Ansätze konnten dabei je spezifische theorieimmanente Widersprüche aufgezeigt werden. Ein fundamentales Missverhältnis besteht in Bourdieus Ansatz, wie ausführlich dargelegt worden ist, zwischen der grundsätzlichen Anerkennung der Dynamik der Praxis, die mit dem Habituskonzept erfasst werden soll, und der umfassenden Konstruktion von Statik in der Theoriearchitektur. Bei Foucault besteht dagegen eine Diskrepanz zwischen der theoretischen Ausarbeitung dynamischer, umkehrbarer Macht-Wissens-Verhältnisse und der empirischen Konzentration auf normierende Subjektivierung in seiner Studie zur Disziplinargesellschaft. Obwohl er keine Arbeiten zu zeitgenössischen Widerstandspraktiken vorgelegt, sondern sich stattdessen historisch weit zurückliegenden Formen einer freieren Gestaltung des eigenen Selbst zugewandt hat, bildet sein analytisches Instrumentarium aufgrund von dessen großer Sensibilität für die Instabilität von Machtrelationen einen wertvollen Anknüpfungspunkt für die Praxistheorie. Butlers Ansatz arbeitet explizit mit Ambivalenzen und rekurriert teilweise, etwa in der Entwicklung ihres Körperkonzepts, auf einander gewöhnlich ausschließende theoretische Positionen. Die theorieimmanenten Widersprüche in ihrem Ansatz eröffnen daher bewusst Paradoxien, die produktiv aufgegriffen werden können. Sie bestehen etwa in Butlers Konzeption der widersprüchlichen affektiven Logik der Subjektivierung und im Verweis auf die Ambivalenz der performativen Wiederholung. Latours post-konstruktivistische Akteur-Netzwerk-Theorie versucht, darin Butler ähnlich, ebenfalls bewusst, widersprüchliche theoretische Positionen im Rahmen einer »variablen Ontologie« zu verbinden, um die Unbestimmtheit des Sozialen erfassen zu können. Ein problematischer Widerspruch innerhalb seines Ansatzes besteht jedoch zwischen dem methodologischen Prinzip der symmetrischen Anthropologie, heterogene Aktanten analytisch zunächst gleichwertig zu behandeln, und Latours These, dass ausschließliche Dinge (im engeren Sinne) das Soziale stabilisieren können. Diese Problematik wurde in der Diskussion ausführlich erörtert.

Die »Empiriegeladenheit« der Theorie berücksichtigend wurden in der Analyse auch empirische Fälle beleuchtet, die die Theoriebildung – wenn auch in unterschiedlichem Maße – spezifisch geprägt haben. Bei

Bourdieu konnte gezeigt werden, dass sein paradigmatisches Beispiel für ein Missverhältnis der Praxis eine fundamentale Umwälzung der Gesellschaft bildet, die einen gespaltenen Habitus erzeugt. Es wurde kritisiert, dass Bourdieu hier auf eine historische Konstellation verweist, die eine ganze Bevölkerung betrifft, und somit zum einen von der situativen Betrachtung alltäglicher Missverhältnisse abstrahiert sowie zum anderen auch in seiner Konzeption des Misslingens wiederum Homogenität fokussiert. In Foucaults Studien wurde ein Fokus auf wiederholende Übungen identifiziert, die einen zentralen Modus der Subjektivierung bilden und historisch spezifische Formen annehmen können. Butlers sozialtheoretische Position konnte umfassend mit dem empirischen Schwerpunkt ihrer Arbeiten, dem Geschlecht, in Verbindung gebracht werden. Hier wurde beleuchtet, dass ihre Verwendung des Normkonzepts durch die spezifischen Charakteristika der Geschlechtsidentität motiviert ist, einem Bereich des Sozialen, der von einer alternativlosen Binarität und einem hohen Kohärenzanspruch an die Identität geprägt ist und der sich zudem durch eine besondere affektive Qualität auszeichnet. Auch in Bezug auf Latours Ansatz konnte ein Zusammenhang zwischen paradigmatischen Beispielen, auf die bevorzugt verwiesen wird, und Theoriebildung herausgearbeitet werden. Als Ergebnis der Differenzierung unterschiedlicher Dingbezüge Latours treten die »zwingenden« Dinge in den Fokus, die bestimmte Handlungsweisen unerbittlich hervorrufen und daher Latours These von der Stabilisierung des Sozialen durch Artefakte stützen und illustrieren. Latour tendiert damit zur Verallgemeinerung einer Kategorie von Artefakten mit spezifischen Eigenschaften, wodurch er in einen Selbstwiderspruch zum Prinzip der symmetrischen Beschreibung gerät, das dazu auffordert, den genuinen Beitrag jedes beteiligten Elements herauszuarbeiten.

Die vier betrachteten Positionen eröffnen eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten für praxeologische Ansätze, die in den Zwischenfazits sowie in der vergleichenden Diskussion im Detail herausgearbeitet worden sind. Dabei wurden sowohl die Anlage ihrer Theoriearchitektur in Bezug auf das jeweilige Wiederholungsverständnis als auch die Verwendung einzelner Analysekatoren – Körper, Materialität, Macht und Norm – beleuchtet. Im ersten Schritt der vergleichenden Diskussion wurden unterschiedliche Konzeptionen von Wiederholung differenziert: Bourdieu fokussiert das Subjekt der Wiederholung und betrachtet dieses als Element einer homogenen Klasse; Foucault untersucht sowohl die historische Transformation sich wiederholender, kulturell verfügbarer Praktiken als auch die Subjektkonstitution durch wiederholende Einübung von Verhaltensweisen; Butler verweist fundamental auf die Möglichkeit zu einer verschiebenden performativen Wiederholung; Latour schließlich fragt nach der Stabilisierung eines Akteur-Netzwerkes

in Raum und Zeit und konzentriert sich dabei auf die Eigenschaft von Dingen, gleichförmige Wiederholungen hervorzubringen.

Anschließend wurde danach gefragt, inwiefern die Positionen in der Lage sind, sowohl die verändernde als auch die erhaltende Kraft der Wiederholung zu erfassen. Während Bourdieus Theorie der Praxis zur Betonung der Statik des Sozialen tendiert, neigt Butlers Position dazu, die Instabilität der Praxis hervorzuheben. In der Folge bestehen bei Bourdieu Probleme, sozialen Wandel zu erfassen, wofür seine Position in der Rezeption bereits vielfach kritisiert worden ist. Mit Butlers Perspektive lässt sich umgekehrt nur schwer nach den konkreten Mechanismen der erhaltenden Kraft der Wiederholung fragen, die sie analytisch voraussetzt. Foucault und Latour verweisen dagegen in ihren Ansätzen einerseits auf die grundsätzliche Instabilität und Beweglichkeit der von ihnen betrachteten Praktiken und zirkulierenden Elemente.<sup>3</sup> Andererseits analysieren sie gleichzeitig spezifische Mechanismen der Stabilisierung des Sozialen und sind daher in der Lage, die verändernde und erhaltende Kraft der Wiederholung gleichermaßen zu erfassen. Sie richten ihre Perspektive dabei auf eine Reihe unterschiedlicher Mechanismen, Ensembles und Netzwerke.

Foucault beleuchtet zum einen die Verhältnisse, die in der Disziplinar-gesellschaft zu einer normierenden Subjektivierung führen. Hier werden neben einer institutionell organisierten Erhebung von Wissen über die Subjekte und der normalisierenden Konstitution körperlicher Gewohnheiten durch die Disziplin auch räumliche Arrangements in die Analyse einbezogen. Zum anderen untersucht er die historische Transformation der Technologien des Selbst als kulturell zirkulierende Repertoires für eine ethisch-ästhetische Gestaltung des Selbstverhältnisses. Hier wird die Möglichkeit zu einer vergleichsweise freieren Subjektconstitution in wiederholenden Übungen auf historisch spezifische Vermittlungs- und Aneignungsweisen von Praktiken, auf deren geringe Kodifizierung und auf die wenig institutionalisierten Praktikenkomplexe von Philosophie und Freundschaft zurückgeführt. Foucault nimmt somit in seinen Ar-

3 Bei Foucault wurde innerhalb seiner Position eine Verschiebung von einer statischen Perspektive, die er in seiner archäologischen Phase eingenommen hatte, hin zur Entfaltung der Dynamik des Sozialen herausgearbeitet. Die Verschiebung setzt in der Genealogie mit der Entwicklung des produktiven Machtkonzepts ein, das die Umkehrbarkeit von Kräfteverhältnissen betont und auch Hierarchien konkurrierender Wissensformen erfassen kann. Mit dem Macht-Wissens-Konzept begreift Foucault das Soziale als eine »Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung« (Foucault 1992: 39). Im Spätwerk tritt dann entsprechend an die Stelle der historischen Analyse von Epochenbrüchen das Studium gradueller Transformationen von Praktikenkomplexen, die im Detail beleuchtet werden.

beiten zwei verschiedene Formen von Übungen zur Ausrüstung des Selbst in den Blick: die Wiederholung und Einübung von Verhaltensweisen in der Disziplin, die auf normierende Subjektivierung gerichtet und von spezifischen institutionellen Ensembles abhängig ist, sowie die Wiederholung und Einübung von Verhaltensweisen im Rahmen einer ethisch-ästhetischen Sorge um sich, die vor dem Hintergrund historisch spezifischer Technologien des Selbst möglich ist.

Latour betrachtet Stabilität als verteilte Eigenschaft eines Netzwerks, die sowohl von dessen Verbindungsformen auch als von der Qualität der einzelnen verbundenen Elemente hervorgebracht wird. Dabei hebt er einerseits die Rolle von Artefakten bei der Stabilisierung des Sozialen besonders hervor, andererseits konnten in seinen Arbeiten auch Ansätze identifiziert werden, die Inkorporation von Gewohnheiten und eine affektive Sensibilisierung des Körpers (durch übende Aneignung von Wahrnehmungsschemata) einzubeziehen.

Die analytischen Schwerpunkte der Perspektiven stehen mit einigen spezifischen Problemen und Widersprüchen innerhalb der Theorien im Zusammenhang. Wenn die statische Tendenz von Bourdieus Theorie aufgelöst werden soll, müssen die Voraussetzung des universalen Koinzidenzverhältnisses und die analytische Konstruktion homogener Einheiten überwunden werden. Hierzu wurden in der Diskussion Bourdieus einige Vorschläge formuliert. Bei Butler können diejenigen Aspekte ihrer Arbeit hervorgehoben werden, die es konzeptuell eröffnen, die körperliche Aneignung von Gewohnheiten zu beleuchten, um auch konkrete Mechanismen der Stabilisierung von Wiederholungen zu untersuchen und diese nicht nur allgemein vorauszusetzen. Bei Latour gilt es, die These der ausschließlichen Stabilisierung des Sozialen fallen zu lassen und ebenfalls die körperliche Aneignung von Gewohnheiten stärker in den Vordergrund zu stellen.

Die Möglichkeit, in praxeologischen Forschungsarbeiten sowohl die Stabilität als auch die Instabilität des Sozialen untersuchen zu können, beruht auf einer Verwendung von Analysekatoren, die sowohl die statischen als auch die dynamischen Aspekte der Wiederholung erfassen können. Im zweiten Schritt der vergleichenden Diskussion wurden daher die Kategorien Körper, Materialität sowie Macht und Norm im Hinblick auf ihre analytische Berücksichtigung und jeweilige Verwendung in den einzelnen Ansätzen untersucht. Es wurde danach gefragt, ob sie als stabilisierende oder destabilisierende Einheiten begriffen werden. Anschließend wurden sie unter je spezifischen Aspekten vergleichend diskutiert, wonach jeweils eine Bilanz zur Verwendung der Kategorien in der Praxistheorie gezogen wurde.

Es wurde herausgearbeitet, dass die Begriffe »Macht« und »Norm« in praxeologischen Ansätzen nicht den Ausgangspunkt der Analyse



bilden und nicht als eigenständige Substanzen oder Entitäten gefasst werden, die soziale Stabilität garantieren oder erklären. Während sie also aus Sicht der Praxistheorie nicht den kausalen Ursprung der Ordnung des Sozialen bilden, können sie dennoch, von dem Konzept der Praxis ausgehend, Verwendung finden, um instabile, umkehrbare Kräfteverhältnisse oder historisch und lokal spezifische Konstellationen der Normalisierung zu beschreiben.

Der Körper ist als eine Analysekategorie erörtert worden, mit der sich Vermittlungsformen und Aneignungsweisen von Praktiken, Einverleibung und somatische Trägheit aber auch Kontrollverlust und Scheitern erfassen lassen. Die Stabilisierung von Praktiken durch Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata beruht auf Inkorporation, mit der ein präreflexives Ausführen und Verstehen von Praktiken einhergeht. Das implizite Wissen ermöglicht die selbstverständliche Hervorbringung situativ angemessener und intelligibler Praktiken, sodass sich die Regelmäßigkeit des Handelns nicht aufgrund einer Befolgung abstrakter Regeln, sondern »wie von selbst« in der Praxis herstellt. Die sozialen Schemata, die der Körper sich angeeignet hat, werden zu dessen unhinterfragtem Teil und bilden einen praktischen Sinn, der einer Situation entsprechend – dabei aber nicht mechanisch – wirksam wird. Die Reflexion der Akteure über die Hervorbringung von Praktiken unterliegt dabei zwar graduell zu differenzierenden Möglichkeiten, eine umfassende und vollständige Erkenntnis ihrer Handlungen, Pläne und Motivationen bleibt ihnen jedoch verwehrt. Vielmehr ist die alltägliche Praxis gerade durch das selbstverständliche Handeln geprägt, wobei das Wissen um die Ausführung einer Handlung und das situative Verstehen niemals vollständig explizierbar sind, sodass der Reflexion des Handelns nicht überschreitbare somatische Grenzen gesetzt sind. Die Persistenz der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata beruht daher auf der wesentlichen Nicht-Bewusstheit der Praxis. Sowohl die Grenzen der bewussten Veränderung einer Praxis als auch das Phänomen der Macht, die Anerkennung einer Unterwerfung, liegen in der präreflexiven Selbstverständlichkeit des Handelns begründet.

Die körperliche Aneignung garantiert jedoch niemals universal die Stabilität einer Praxis. So impliziert die Nicht-Bewusstheit der Praxis, nun durchaus auch im Sinne des psychoanalytischen Unbewussten, ebenfalls die Grenzen der Kontrolle über die eigenen Handlungen. In diesem Zusammenhang ist die somatische Trägheit des Körpers als eine ambivalente Kategorie erörtert worden, die nicht allein auf der Seite der statischen Wiederholung und der stabilen Hervorbringung von Praxis verortet werden kann, sondern die auch Irritationen und misslingende Praktiken hervorrufen kann, indem sie eine Anpassung an neue Situationen verzögert. So kann gerade die Persistenz inkorporierter Schemata für die Instabilität einer Praxis verantwortlich sein, ebenso wie Verges-

sen und Verlust der Kontrolle über den eigenen Körper zum Scheitern einer Praxis führen können. Ausgehend von der Körperlichkeit der Praxis wurde sowohl die Affektivität des Sozialen diskutiert als auch die Perspektive umgedreht und die praktische Konstitution des Körpers beleuchtet. Hier wurde aufgezeigt, dass die Wahrnehmung des Körpers auch als ein Prozess der Materialisierung gefasst werden kann, in dem beständig wiederholte, historisch und lokal spezifische Praktiken den Effekt von Materialität herstellen.

In Bezug auf die Materialität als analytischer Kategorie wurde zunächst festgestellt, dass die Praxistheorie, indem sie von einem begründenden Subjekt und dessen Intentionen abstrahiert, eine wesentliche Voraussetzung dafür erfüllt, andere als menschliche Handlungsquellen überhaupt berücksichtigen zu können, sodass die konstitutive Dimension des Materiellen in den Blick gerät. Dabei lassen sich unterschiedliche Perspektiven auf die Relevanz von Artefakten für das Soziale differenzieren: Die Praxistheorie kann verfolgen, wie sich Kompetenzen im Umgang *mit* Dingen als implizites, körperliches Wissen herausbilden und wie diese Kompetenzen vermittelt werden; sie kann untersuchen, wie Objekte den widerständigeren Teil einer Assoziationskette bilden und Praktiken stabilisieren, indem sie eine gleichförmige Wiederholung hervorbringen; schließlich kann sie die Perspektive umkehren und analysieren, wie die Materialität von Elementen selbst in wiederholten Praktiken als stabil hergestellt wird. Bricht jedoch die Kohärenz materieller Entitäten zusammen, sei es durch technisches oder menschliches Versagen, oder verändert sich ein Artefakt in einem Akteur-Netzwerk, kann dies zur Instabilität einer Praxis führen. Artefakte, die sich einer Kontrolle durch ihre BenutzerInnen aufgrund spezifischer materieller Eigenschaften entziehen, können außerdem zur Irritation inkorporierter Schemata eingesetzt werden. Es wurde daher argumentiert, dass die Praxistheorie unterschiedliche *Qualitäten* von Materialität analytisch differenzieren muss, anstatt *der* Materialität abstrakt genuine Wirkungen zu unterstellen. Neben Artefakten ist in Bezug auf die Materialität auch die Räumlichkeit als eigenständiger Aspekt diskutiert worden. Hier wurde sowohl auf das stabilisierende als auch das irritierende Potential räumlicher Arrangements und Umgebungen verwiesen.

Im dritten Schritt der vergleichenden Analyse wurde schließlich aus den Ergebnissen der Untersuchung eine Reihe methodologischer Prinzipien entwickelt, die eine praxeologische Perspektive kennzeichnen. Drei Prinzipien ergeben sich bereits aus der Diskussion der Analysekategorien: Die Berücksichtigung der Körperlichkeit und der Materialität des Sozialen sowie die Ablösung konventioneller sozialtheoretischer Kategorien, unter anderem »Macht« und »Norm«, durch das Praxiskon-

zept. Darüber hinaus wird das Subjekt in der Praxistheorie analytisch dezentriert, indem nicht die Intentionen der Akteure, sondern die Relationen zwischen Praktiken den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden. Die Praxistheorie verzichtet jedoch nicht auf die Akteursdimension und kann daher sowohl die historisch und sozial spezifische Konstitution von Subjektivität untersuchen als auch die Wiederholung von Praktiken *durch* Akteure in den Blick nehmen und sich auf Vermittlungsweisen und körperliche Aneignung beziehen. Relationen bestehen dabei zum einen zwischen Praktiken (deren Identität grundsätzlich vom Verweisungszusammenhang zwischen den Instanzen ihres Auftretens abhängig ist), zum anderen bestehen heterogene Verbindungsformen etwa auch zwischen Praktiken und materiellen Artefakten. Die Relationen zwischen Praktiken lassen sich auch in ihrer zeitlichen Dimension betrachten, wobei das Denken der Wiederholung Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Praxis miteinander verschränkt. Des Weiteren ist die Perspektive der Praxistheorie durch ein Denken in graduellen Differenzen gekennzeichnet, das ausgehend von einer Unschärfe im Kern jeder Praxis fließende Übergänge als eine fundamentale Voraussetzung für das Soziale begreift, ohne dabei situative, historisch und lokal spezifische Identifikationen und Festlegungen zu vernachlässigen. Zusammenfassend wurde die Perspektive der Praxistheorie als eine »transitive Methodologie« charakterisiert. Ihr analytisches Verfahren besteht darin, Relationen zwischen Praktiken und heterogenen Ensembles zu verfolgen, indem sie Verbindungen von einem Element zum anderen nachgeht. Sie zeichnet jenseits monokausaler Erklärungen ein umfassendes Netzwerk verteilter Kräfte und Beziehungen nach, wobei einerseits Wirkungen nicht auf eine einzelne Handlungsquelle zurückgeführt werden und andererseits die Übertragung einer Wirkung stets als Übersetzung und Verschiebung begriffen wird. Dabei kann es sich um das Verfolgen der Bewegung von Praktiken als Strom der Wiederholung in Zeit und Raum handeln, um das zitierende Aufgreifen von Praktiken, um körperliche Aneignungsprozesse von Praktiken, um Verbindungen mit stabilisierenden Artefakten oder mit räumlichen Arrangements. Von diesen Charakteristika ist die hier vorgeschlagene Verwendung des Begriffs »transitiv«, im Sinne von Übergängen zwischen den Elementen einer Kette, motiviert. Im Zentrum des Ansatzes steht mit dem Praxiskonzept eine relationale Kategorie, die ausschließlich in Verbindungen zu anderen Zeiten, Orten und heterogenen Beteiligten besteht.

Die Stabilität des Sozialen wird nicht von Macht, Normen oder von autonomen, »regulativen« Regeln ursächlich hervorgebracht und garantiert. Sie stellt sich vielmehr allein in der Praxis her und beruht auf vielfältigen Relationen. Die Praxistheorie sucht in ihren Analysen nicht nach vermeintlich fixen Quellen, die hinter der Stabilität liegen, sondern

verfolgt die beweglichen Beziehungen zwischen Praktiken, Körpern und Materialitäten. Sie führt Ordnung nicht auf unabhängige Substanzen und monokausale Zusammenhänge zurück, sondern dezentriert Kausalität in einem Netz von Relationen. Dabei können auch die Kategorien des Körpers und der Materialität, der Zeit und des Raums als relational begriffen und als Ausgangspunkte der Forschung analytisch dekonstruiert werden, indem nach ihrer praktischen Konstitution gefragt wird.

Soziale Stabilität wird in kontinuierlichen Wiederholungen aufrechterhalten. Mit dem Begriff der Wiederholung wird das prekäre Verhältnis von Reproduktion und Transformation im Inneren der Stabilität des Sozialen hervorgehoben und ins Zentrum der praxeologischen Perspektive gestellt. Dabei erfasst die Praxistheorie das Phänomen der Wiederholung in drei verschiedenen, miteinander verbundenen Dimensionen und begreift Praktiken als *sich wiederholende*, als *wiederholte* und als *wiederholbare* Formationen. Sie kann Praktiken erstens als *sich wiederholende* Formationen analysieren, als Strom eines Praxisgeschehens, der sich durch die Zeit bewegt. In dieser Perspektive erscheinen Praktiken als kulturell verfügbares und zirkulierendes Repertoire, an das Subjekte anschließen, auf das sie sich zitierend berufen können. Die Wiederholung bestätigt dabei die kulturelle Relevanz einer Praxis und hält ihre Bedeutung aufrecht. Zweitens erscheinen Praktiken als *wiederholte* Formationen, als körperlich aus- und aufgeführte Handlungen. Praktiken werden von Akteuren wiederholt. Das wiederholende Subjekt bildet dabei nicht einen *a priori* gesetzten Ausgangspunkt der praxeologischen Forschung, sondern wird selbst als Effekt beständig wiederholter, kulturell zirkulierender Praktiken aufgefasst und analytisch dezentriert. Dennoch wird es in der Praxistheorie als ein Durchgangspunkt begriffen, ohne den die Wiederholung von Praktiken nicht denkbar wäre. Entsprechend fragt diese Perspektive auf Wiederholung nach den inkorporierten Dispositionen zur kompetenten Ausführung einer Praxis. Sie richtet den Blick auf die Fähigkeit von Subjekten, Praktiken hervorzubringen, die als »gleich« oder situativ angemessen wahrgenommen werden, insofern intelligibel sind und von anderen verstanden werden. Werden Praktiken schließlich als *wiederholbare* Formationen begriffen, so wird damit, im Rekurs auf Derridas Iterabilitätskonzept, darauf verwiesen, dass Praktiken durch ihre Wiederholung prinzipiell von ihrem Kontext gelöst und mit neuen Kontexten verbunden werden können, dass ihre Bedeutung auf diese Weise transponiert werden kann.

Vom Wiederholungsbegriff ausgehend, können praxeologische Ansätze und Forschungsperspektiven somit verschiedene Dimensionen erfassen: sich wiederholende, wiederholte und wiederholbare Praktiken. Sie können sich auf einzelne Aspekte des Wiederholungsgeschehens konzentrieren und verschiedene Ausschnitte zur Analyse auswählen. Eine praxeologische Position ist jedoch stets mit der Anerkennung der

fundamentalen Verschränkung dieser analytisch differenzierten Dimensionen verbunden. Die Komplexität der Wiederholung bildet die Grundlage des praxeologischen Denkens. Es geht davon aus, dass Sozialität in das Innerste des Wiederholungsprozesses eingeschrieben ist: Wiederholt werden können nur Praktiken, die anschlussfähig, d. h. intelligibel sind. Intelligibel sind Praktiken, die kulturell verfügbar sind, die zitierend aufgegriffen werden können, die mit anderen AkteurInnen geteilt werden. Die kulturelle Verfügbarkeit, die kompetente Ausführung und das Verstehen einer Praxis sind im Wiederholungsprozess untrennbar aneinander gebunden. Dabei wird die zeitliche Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Praxis deutlich: Die intelligente Ausführung und das Verstehen einer Praxis sind von vergangenen Wiederholungen abhängig; die gegenwärtige Wiederholung einer Praxis erhält deren Bedeutung aufrecht und eröffnet den Raum für zukünftige Zitationen dieser Praxis. Damit stellt sie kulturelle Anschlussmöglichkeiten für Wiederholungen bereit, die auch eine Verschiebung der Praxis zur Folge haben können.

Wiederholung kann nicht nur als Wiederkehr eines Gleichen, sondern auch als Wiederkehr eines Ungleichen betrachtet werden. Der Begriff der Wiederholung ermöglicht es, das Paradox zu erfassen, dass etwas wiederkehrt und sich dennoch in seiner Wiederkehr verschiebt. Wiederholung ist eine Form von Veränderung. Diese Verschiebung kann so radikal sein, dass nicht mehr vom »Gleichen« gesprochen werden kann, sodass die Praxis als verfehlt, unangemessen oder misslungen betrachtet und bewertet wird. Im selben Zuge besteht jedoch auch die Möglichkeit, dass die Verschiebung dieser Praxis als Neues begriffen und aufgegriffen wird. Ein Denken der Instabilität zuzulassen heißt auch, jegliche Reproduktion als prekär zu verstehen und davon auszugehen, dass in jede Form von Stabilität auch eine Transformation inbegriffen ist. Die Sozialtheorie muss daher grundsätzlich das Paradox der Wiederholung berücksichtigen, in graduellen Differenzen denken und soziale Stabilität als temporäre Hervorbringung einer zugrunde liegenden Differenz im Inneren der Wiederholung begreifen. Aus diesem Grund erscheint der Routinebegriff wenig geeignet, den Kern des praxeologischen Handlungsverständnisses zu erfassen, da er neben dem Aspekt der Nicht-Bewusstheit auch ein statisches Verständnis von Reproduktion transportiert und die Wiederholung der Praxis einem Denken der Identität unterordnet. Ein Impuls dieses Buches ist daher eine Verschiebung der praxeologischen Diskussion von der Routine zur Wiederholung, um Tendenzen innerhalb der Praxistheorie, den Fokus auf die statische Reproduktion des Sozialen zu legen, entgegenzuwirken. Das Praxiskonzept überwindet daher nicht allein klassische sozialtheoretische Dichotomien wie Individuum und Gesellschaft, Handeln und Struktur oder Denken und Handeln. Es verzeitlicht nicht nur die

Vorstellung sozialer Ordnung und kritisiert ein regulatives Regelkonzept sowie ein starres Normverständnis. Es stellt vor allem ein relationales Denken ins Zentrum der Sozialtheorie. Dieser Perspektive zufolge sind Praktiken Wiederholungen, die unterschiedliche Zeiten, Orte und heterogene Beteiligte miteinander verbinden. Die praxeologische Anerkennung von Relationalität hat weitreichende Konsequenzen, denn sie führt die Analyse im Rahmen einer transitiven Methodologie stets über eine gegebene Situation hinaus und schickt sie auf die Suche nach heterogenen Verbindungen, temporär stabilen Beziehungen, fließenden Übergängen und elementaren Verschiebungen.

Die Untersuchung hat eingangs ihre Position und ihre Grenzen bestimmt. Ihr Erkenntnisinteresse hat sich weder darauf gerichtet, das »Wesen« der Praxis zu bestimmen, noch die verglichenen Theorien zu synthetisieren oder gar einzelne Positionen zu eliminieren. Stattdessen hatte sie zum Ziel, ein heuristisches Instrumentarium für die praxeologische Forschung zu erarbeiten und zu beleuchten, in welcher Hinsicht es bestimmt, was in den Blick der Praxistheorie gerät. Dafür hat die Studie sowohl die Charakteristika der diskutierten Positionen einzeln, mit Schwerpunkt auf ihrem Wiederholungsverständnis, als auch zentrale praxeologische Analysekatoren sowie methodologische Prinzipien der Praxistheorie herausgearbeitet und verglichen. Der nächste Schritt, die empirische Arbeit mit den Ansätzen von Bourdieu, Foucault, Butler und Latour, die Auswahl und weitere Anpassung einer praxeologischen Analyseposition, kann ausschließlich in Bezug auf einen Forschungsgegenstand erfolgen. Die Untersuchung hofft, einen Beitrag dazu geleistet zu haben, indem sie Möglichkeiten und Grenzen des analytischen Vokabulars und der soziologischen Optiken der Praxistheorie aufgezeigt hat.

Sie hofft auch, verdeutlicht zu haben, dass die Frage nach der Stabilität des Sozialen nicht in einer bloßen Alternative zwischen sozialer Reproduktion und sozialem Wandel besteht und dass Stabilität nicht auf ein Wirken universaler, substantieller Entitäten hinter der Praxis zurückgeführt werden kann. Die Frage nach der Stabilität des Sozialen ist keine Frage nach *der* Macht oder *der* Norm. Sie ist vielmehr gleichermaßen eine Frage nach Vermittlungsweisen von Praktiken, körperlicher Aneignung und wiederholender Übung, nach Artefakten und Architekturen, nach Institutionalisierungsformen, nach kulturellen Verhältnissen der Subjektivierung, nach Verbindungen zwischen Praktikenkomplexen, nach der historisch und lokal spezifischen Wahrnehmung von Praktiken, nach der Definition und Bedeutungsverschiebung von Identitätskategorien und anderen Relationen.

Die transitive Methodologie der Praxistheorie besteht nicht in der analytischen Privilegierung einer Dimension oder eines Zusammen-

hangs, sondern in einer heuristisch offenen Perspektive, die am Phänomen die jeweiligen Relationen bestimmt, von verteilten Beziehungen ausgeht und graduelle Übergänge herausarbeitet. Die Praxistheorie richtet ihren Blick dabei sowohl auf die lange Dauer als auch die augenblickliche Veränderung, sowohl auf die Reproduktion als auch die Transformation des Sozialen, sowohl auf die Stabilität als auch die Instabilität der Praxis.

# Danksagung

Dieses Buch hat eine lange Geschichte. Sein Ursprung verliert sich in der Vergangenheit, und an den Rändern seines Netzwerks haben heterogene Beteiligte mitgewirkt. Das Folgende ist der unvollständige Versuch einer Kartographie.

Einige Spitzen des Rhizoms entwachsen bereits verschiedenen Diskussionszusammenhängen meines Studiums, aber vor allem der Reclamgruppe. Meine akademischen LehrerInnen Steffi Hobuß und Ulf Wuggenig haben mit Wittgenstein, Foucault und Bourdieu den Grundstein für mein theoretisches und praxeologisches Interesse gelegt.

Andreas Reckwitz hat mir nicht nur als Erstgutachter, sondern auch als Lehrstuhlinhaber stets größtmögliche intellektuelle Freiheiten eingeräumt und ist ein aufmerksamer Gesprächspartner und präziser Ratgeber gewesen. Die Kommentare der Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Kultursoziologischen Forschungskolloquiums in Konstanz und Frankfurt (Oder) haben die Untersuchung ebenfalls entscheidend geprägt. Theodore Schatzki hat auf dem Workshop »Activity, Timespace and Society« (Mai/Juni 2010) am Institute of Advanced Studies in Wien wertvolle Hinweise für meine Arbeit gegeben. Als Zweitgutachter hat Urs Stäheli die Dissertation wohlwollend-kritisch begleitet und auch aus der Ferne zuverlässig geholfen.

Inbesondere meine Kolleginnen und Kollegen in Konstanz und Frankfurt (Oder) haben mich mit Kommentaren, Hinweisen und ihrer Freundschaft unterstützt: Mareike Clauss, Hanna Göbel, Barbara Grimpe, Hannes Krämer, Stefan Laube, Anna-Lisa Müller, Tobias Röhl, Johannes Scheu, Anja Schwarz und Daniel Šuber. Sophia Prinz ist nicht nur eine wichtige Diskussionspartnerin und Ratgeberin, sondern auch eine unersetzbare Unterstützerin gewesen.

Ein weiterer Aktant im Gefüge dieser Studie ist die Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, deren Haus Potsdamer Straße mit all den darin versammelten Entitäten meistens Produktivität und manchmal auch produktive Zerstreuung ermöglicht hat. Dieses Kollektiv umfasst in seiner Heterogenität: das Magazin und seinen Strom an Literatur, graue Tische und grüne Teppichböden, die vierte Etage, Oberlichter und Grünpflanzen, Nike, Flow, Jan, Sven und andere, die Stabi-MitarbeiterInnen und nicht zuletzt den einen oder anderen Engel.

Astrid Dose, Hannes Krämer, Tobias Ruderer, Tim Schmalfeldt, Jan Scheve und Nike Thurn haben Vorversionen einzelner Kapitel gelesen und wertvolle Anregungen für kleine und größere Überarbeitungen gegeben. Friedhelm Herborth vom Velbrück Verlag hat die Publikation in seiner gewinnenden und gewissenhaften Art betreut. Auch die Freun-



## DANKSAGUNG

dinnen und Freunde, die nicht im engeren Sinne mitgearbeitet haben, aber immer da waren, haben ihren eigenen Anteil am Gelingen dieser Studie.

Ihnen allen sei herzlich für ihr vielfältiges Mitwirken gedankt. Meinen Eltern widme ich das Buch als Dank für ihre anhaltende und unbedingte Unterstützung.

# Bibliographie

- Aboulafia, Mitchell (1999): A (neo) American in Paris: Bourdieu, Mead, and Pragmatism. In: Shusterman, Richard (Hg.): Bourdieu. A Critical Reader. Oxford, S. 153–174.
- Adkins, Lisa (2003): Reflexivity. Freedom or Habit of Gender? In: Theory, Culture & Society 20 (6), S. 21–42.
- Akrich, Madeleine/Latour, Bruno (2006 [1992]): Zusammenfassung einer zweckmäßigen Terminologie für die Semiotik menschlicher und nicht-menschlicher Konstellationen. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld, S. 399–405.
- Alexander, Jeffrey C. (1995): *Fin de Siècle Social Theory*. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason. London.
- Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Mast, Jason (Hg.) (2006): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Cambridge.
- Alexander, Jeffrey C./Smith, Philip (2001): The Strong Program in Cultural Sociology. In: Turner, Jonathan H. (Hg.): *The Handbook of Sociological Theory*. New York, S. 135–150.
- Alkemeyer, Thomas (2006): Rhythmen, Resonanzen und Missklänge. Über die Körperlichkeit der Produktion des Sozialen im Spiel. In: Gugutzer, Robert (Hg.): *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld, S. 265–295.
- Alkemeyer, Thomas u. a. (Hg.) (2003): *Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur*. Konstanz.
- Alkemeyer, Thomas/Schmidt, Robert (2003): Habitus und Selbst. Zur Irritation der körperlichen Hexis in der populären Kultur. In: dies./Boschert, Bernhard/Gebauer, Gunter (Hg.): *Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur*. Konstanz.
- Alliez, Éric (2009): Die Differenz und Wiederholung von Gabriel Tarde. In: Borch, Christian/Stäheli, Urs (Hg.): *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*. Frankfurt a. M., S. 125–134.
- Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (Hg.) (1997): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a. M.
- Angermüller, Johannes/Dyk, Silke van (Hg.) (2010): *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt a. M./New York.
- Annuß, Evelyn (1996): Umbruch und Krise der Geschlechterforschung: Judith Butler als Symptom. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* (216), S. 505–524.
- Archer, Margaret S. (1988): *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge.

- Austin, John L. (1968): Performative und konstatierende Äußerung. In: Bubner, Rüdiger (Hg.): Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart. Göttingen, S. 140–153.
- Austin, John L. (2002): Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words). Stuttgart.
- Austrin, T. (2005): Hybrid genres: fieldwork, detection and the method of Bruno Latour. In: Qualitative Research 5 (2), S. 147–165.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek.
- Balke, Friedrich (1998): Was zu denken zwingt. Gilles Deleuze, Félix Guattari und das Außen der Philosophie. In: Jurt, Joseph (Hg.): Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz. Freiburg, S. 187–210.
- Balke, Friedrich (2003): Der Zwang des »Habitus«. Bourdieus Festschreibung des »subjektiven Faktors«. In: Link, Jürgen/Loer, Thomas/Neuendorff, Hartmut (Hg.): »Normalität« im Diskursnetz soziologischer Begriffe. Heidelberg, S. 135–149.
- Balke, Friedrich (2009): Eine frühe Soziologie der Differenz: Gabriel Tarde. In: Borch, Christian/Stäheli, Urs (Hg.): Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde. Frankfurt a.M., S. 135–163.
- Balke, Friedrich/Röllli, Marc (2011): Philosophie und Nicht-Philosophie. Einleitung. In: dies. (Hg.): Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen. Bielefeld, S. 7–27.
- Barad, Karen (2003): Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. In: Signs. Journal of Women in Culture and Society 28 (3), S. 801–831.
- Barad, Karen (2007): Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham/London.
- Barlösius, Eva (2006): Pierre Bourdieu. Frankfurt a.M./New York.
- Barnes, Barry (2001): Practice as collective action. In: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v. (Hg.): The Practice Turn in Contemporary Theory. London/New York, S. 17–28.
- Barry, Andrew/Osborne, Thomas/Rose, Nikolas (Hg.) (1996): Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government. Chicago.
- Beauvoir, Simone de (1990): Das andere Geschlecht. Reinbek.
- Bell, Vikki (Hg.) (1999): Performativity and Belonging. London.
- Benhabib, Seyla u. a. (1993): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a.M.
- Bennett, Tony/Joyce, Patrick (Hg.) (2010): Material powers. Cultural studies, history and the material turn. London u. a.
- Bennett, Tony u. a. (2009): Culture, Class, Distinction. London/New York.
- Bernardi, Fabrizio/González, Juan J./Requena, Miguel (2007): The Sociology of Social Structure. In: Bryant, Clifton D./Peck, Dennis L. (Hg.): 21st Century Sociology. A Reference Handbook. Vol. 1. Thousand Oaks u. a., S. 162–170.

- Bernstein, Richard J. (1975): Praxis und Handeln. Frankfurt a. M.
- Biebricher, Thomas (2005): Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich. Frankfurt a. M./New York.
- Biegelbauer, Peter/Jörke, Dirk (Hg.) (2009): Mikroanalysen politischer Praktiken, Schwerpunktheft der Österreichischen Zeitschrift für Politikwissenschaft 38 (1).
- Biernacki, Richard (2007): Practice. In: Ritzer, George (Hg.): The Blackwell Encyclopedia of Sociology. Oxford/Malden, MA, S. 3607–3609.
- Bijkers, Willem E. (1993): Do not Despair: There is Life After Constructivism. In: Science, Technology & Human Values 18, S. 113–138.
- Blasius, Jörg/Winkler, Joachim (1989): Gibt es die »feinen Unterschiede«? Eine empirische Überprüfung der Bourdieuschen Theorie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41, S. 72–94.
- Bloor, David (1976): Knowledge and Social Imagery. London/Boston/Henley.
- Bloor, David (1999): Anti-Latour. In: Studies in History and Philosophy of Science 30 (1), S. 81–112.
- Bockrath, Franz/Boschert, Bernhard/Franke, Elk (Hg.) (2008): Körperliche Erkenntnis. Formen reflexiver Erfahrung. Bielefeld.
- Bogusz, Tanja (2010): Epistemologische Konvergenzen in »Unsicheren Zeiten«? Zur aktuellen Beziehung von kreativer Handlungstheorie und Praxistheorie im französischsprachigen Raum. In: Soeffner, Hans Georg (Hg.): Unsichere Zeiten. Kongressband der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2008 (CD-ROM-Beilage). Wiesbaden, S. 1–7.
- Böhle, Fritz/Weihrich, Margit (Hg.) (2010): Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen. Bielefeld.
- Bohman, James (1991): New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy. Cambridge.
- Bongaerts, Gregor (2003): Eingefleischte Sozialität. Zur Phänomenologie sozialer Praxis. In: Sociologia Internationalis 41 (1), S. 25–53.
- Bongaerts, Gregor (2007): Soziale Praxis und Verhalten – Überlegungen zum *Practice Turn in Social Theory*. In: Zeitschrift für Soziologie 36 (4), S. 246–260.
- Borch, Christian (2010): Organizational Atmospheres: Foam, Affect and Architecture. In: Organization 17 (2), S. 223–241.
- Borch, Christian/Stäheli, Urs (Hg.) (2009a): Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde. Frankfurt a. M.
- Borch, Christian/Stäheli, Urs (2009b): Einleitung. Tardes Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. In: dies. (Hg.): Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde. Frankfurt a. M., S. 7–38.
- Bordo, Susan (1993): Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and The Body. Berkeley.
- Bourdieu, Pierre (1970a): Strukturalismus und soziologische Wissenschafts-

- theorie. In: ders.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a. M., S. 7–41.
- Bourdieu, Pierre (1970b): Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis. In: ders.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a. M., S. 125–158.
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1981): The Specificity of the Scientific Field. In: Lemert, Charles C. (Hg.): French Sociology. Rupture and Renewal Since 1968. New York, S. 257–292.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1985): Leçon sur la leçon. In: ders.: Sozialer Raum und »Klassen«. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt a. M., S. 49–81.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1988): Homo academicus. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1989a): Antworten auf einige Einwände. In: Eder, Klaus (Hg.): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie. Frankfurt a. M., S. 395–410.
- Bourdieu, Pierre (1989b): Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique. In: Études rurales (113/114), S. 15–36.
- Bourdieu, Pierre (1990): Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien.
- Bourdieu, Pierre (1991a): Das Feld der Macht und die technokratische Herrschaft. Loïc J. D. Wacquant im Gespräch mit Pierre Bourdieu anlässlich des Erscheinens von »La Noblesse d'État«. In: ders.: Die Intellektuellen und die Macht. Hamburg, S. 67–100.
- Bourdieu, Pierre (1991b): »Inzwischen kenne ich alle Krankheiten der soziologischen Vernunft«. Gespräch mit Beate Kraus. In: ders./Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude (Hg.): Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin/New York, S. 269–283.
- Bourdieu, Pierre (1992a): »Fieldwork in Philosophy«. In: ders.: Rede und Antwort. Frankfurt a. M., S. 15–49.
- Bourdieu, Pierre (1992b): Von der Regel zu den Strategien. In: ders.: Rede und Antwort. Frankfurt a. M., S. 79–98.
- Bourdieu, Pierre (1992c): Die Kodifizierung. In: ders.: Rede und Antwort. Frankfurt a. M., S. 99–110.
- Bourdieu, Pierre (1992d): Sozialer Raum und symbolische Macht. In: ders.: Rede und Antwort. Frankfurt a. M., S. 135–154.
- Bourdieu, Pierre (1992e): Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital. In: ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg, S. 49–79.

- Bourdieu, Pierre (1993a): Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works. In: Calhoun, Craig/LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.): Bourdieu: Critical Perspectives. Chicago, S. 263–275.
- Bourdieu, Pierre (1993b): Über einige Eigenschaften von Feldern. In: ders.: Soziologische Fragen. Frankfurt a. M., S. 107–114.
- Bourdieu, Pierre (1997a): Méditations pascaliennes. Paris.
- Bourdieu, Pierre (1997b): Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld. In: ders.: Der Tote packt den Lebenden. Hamburg, S. 59–78.
- Bourdieu, Pierre (1998a): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1998b): Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes. Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2000): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (2004a): Der Staatsadel. Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2004b): Science of Science and Reflexivity. Chicago.
- Bourdieu, Pierre (2005): Männliche Herrschaft. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude (1991): Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin/New York.
- Bourdieu, Pierre/Reynaud, Jean-Daniel (1974): Is a Sociology of Action Possible? In: Giddens, Anthony (Hg.): Positivism and Sociology. London, S. 101–113.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D. (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a. M.
- Bouveresse, Jacques (1993): Was ist eine Regel? In: Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt a. M., S. 41–56.
- Bouveresse, Jacques (1999): Was heißt »auf die gleiche Weise fortsetzen«? In: Schneider, Hans Julius/Kroß, Matthias (Hg.): Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offenen nach Wittgenstein. Berlin, S. 31–49.
- Braun, Edmund (1996): Sprachanalytische Philosophie. In: Braun, Edmund (Hg.): Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte. Darmstadt, S. 33–45.
- Brieler, Ulrich (1998): Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker. Köln.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt a. M.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2000a): Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt a. M.

- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (2000b): Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung. In: dies. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M., S. 7–40.
- Brubaker, Rogers (1993): *Social Theory as Habitus*. In: Calhoun, Craig/LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, S. 212–234.
- Bublitz, Hannelore (1999): Diskursanalyse als Gesellschafts-»Theorie«. »Diagnostik« historischer Praktiken am Beispiel der »Kulturkrisen«-Semantik und der Geschlechterordnung um die Jahrhundertwende. In: dies. u. a. (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt a. M./New York.
- Bublitz, Hannelore (2001): Archäologie und Genealogie. In: Kleiner, Marcus S. (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt a. M./New York, S. 27–39.
- Bublitz, Hannelore (2002): »Geheime Rasereien und Fieberstürme«: Diskurstheoretisch-genealogische Betrachtungen zur Historie. In: Martschukat, Jürgen (Hg.): *Geschichte schreiben mit Foucault*. Frankfurt a. M./New York, S. 29–41.
- Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. Bielefeld.
- Burchell, Graham/Gordon, Colin/Miller, Peter (Hg.) (1991): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead.
- Busse, Dietrich (1987): *Historische Semantik. Analyse eines Programms*. Stuttgart.
- Butler, Judith (1986): *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*. In: *Yale French Studies* 72, S. 35–49.
- Butler, Judith (1987): *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*. In: Benhabib, Seyla/Cornell, Drucilla (Hg.): *Feminism as Critique*.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.
- Butler, Judith (1993a): *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne«*. In: Benhabib, Seyla u. a. (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a. M., S. 31–58.
- Butler, Judith (1993b): *Für ein sorgfältiges Lesen*. In: Benhabib, Seyla u. a. (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a. M., S. 122–132.
- Butler, Judith (1995): *»Conscience Doth Make Subjects of Us All«*. In: *Yale French Studies* 88, S. 6–26.
- Butler, Judith (1997a): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a. M.
- Butler, Judith (1997b): *How Can I Deny That These Hands and This Body Are Mine? In: Qui Parle* 11 (1), S. 1–20.
- Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin.
- Butler, Judith (1999a): *On Speech, Race and Melancholia*. In: *Theory, Culture & Society* 16 (2), S. 163–174.

- Butler, Judith (1999b): *Performativity's Social Magic*. In: Shusterman, Richard (Hg.): *Bourdieu. A Critical Reader*. Oxford/Malden, MA, S. 113–128.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (2002a): *Afterword*. In: Felman, Shoshana (Hg.): *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford, S. 113–123.
- Butler, Judith (2002b [1988]): *Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie*. In: Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M., S. 301–320.
- Butler, Judith (2003): *Noch einmal: Körper und Macht*. In: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M., S. 52–67.
- Butler, Judith (2006): *Afterword*. In: Armour, Ellen T./St. Ville, Susan M. (Hg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*. New York, S. 276–291.
- Butler, Judith (2008): *Subjekt*. In: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Bd. 2*. Berlin, S. 1301–1307.
- Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a. M.
- Butler, Judith (2010): *Performative Agency*. In: *Journal of Cultural Economy* 3 (2), S. 147–161.
- Calhoun, Craig (1993): *Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity*. In: ders./LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, S. 61–88.
- Calhoun, Craig/LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.) (1993): *Bourdieu: Critical perspectives*. Chicago.
- Calhoun, Craig/Sennett, Richard (Hg.) (2007a): *Practicing Culture*. London/New York.
- Calhoun, Craig/Sennett, Richard (2007b): *Introduction*. In: dies. (Hg.): *Practicing Culture*. London/New York, S. 1–12.
- Callon, Michel (2006 [1986]): *Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestikation der Kammuscheln und der Fischer der St. Briec-Bucht*. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld, S. 135–174.
- Candlish, Stewart (1998): *Wittgensteins Privatsprachenargumentation*. In: Savigny, Eike v. (Hg.): *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*. Berlin, S. 143–165.
- Certeau, Michel de (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin.
- Chartier, Roger (1994): *Die Welt als Repräsentation*. In: Middell, Matthias/Sammler, Steffen (Hg.): *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*. Leipzig.



- Chauviré, Christiane (1995): Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein: la force de l'habitus. In: Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères 51 (579/580), S. 548–553.
- Chen, Xiang (1997): Thomas Kuhn's latest notion of incommensurability. In: Journal for General Philosophy of Science 28, S. 257–273.
- Cicourel, Aaron (1973): Basisregeln und normative Regeln im Prozess des Aushandelns von Status und Rolle. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Reinbek, S. 147–188.
- Cicourel, Aaron (1993): Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge. In: Calhoun, Craig/LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.): Bourdieu: Critical Perspectives. Chicago, S. 89–115.
- Clark, Terry (1968): Gabriel Tarde. In: Sills, David (Hg.): International Encyclopedia of the Social Sciences. Bd. 15. o.O., S. 509–514.
- Clark, Terry (1969): Introduction. In: ders. (Hg.): Gabriel Tarde on Communication and Social Influence. Chicago/London, S. 1–69.
- Cohen, Ira J. (1987): Structuration Theory and Social Praxis. In: Giddens, Anthony/Turner, Jonathan H. (Hg.): Social Theory Today. Cambridge, S. 273–308.
- Colapietro, Vincent (2004): Doing – and Undoing – the Done Thing: Dewey and Bourdieu on Habituation, Agency, and Transformation. In: Contemporary Pragmatism 1, S. 65–93.
- Cole, Michael (1995): The supra-individual envelope of development: Activity and practice, situation and context. In: New Directions for Child Development 67, S. 105–118.
- Collins, Harry M. (2001): What is tacit knowledge? In: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v. (Hg.): The Practice Turn in Contemporary Theory. London/New York, S. 107–119.
- Collins, Harry M. (2010): Tacit and Explicit Knowledge. Chicago.
- Collins, Harry M./Kusch, Martin (1998): The Shape of Actions. What Humans and Machines Can Do. Cambridge, MA.
- Collins, Harry M./Yearley, Steven (1992): Epistemological Chicken. In: Pickering, Andrew (Hg.): Science as Practice and Culture. Chicago, S. 301–326.
- Collins, James (1993): Determination and Contradiction: An Appreciation and Critique of the Work of Pierre Bourdieu on Language and Education. In: Calhoun, Craig/LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.): Bourdieu: Critical Perspectives. Chicago, S. 116–138.
- Cook, Ian u. a. (Hg.) (2000): Cultural Turns/Geographical Turns. Perspectives on Cultural Geography. Harlow.
- Couldry, Nick (2004): Media meta-capital: Extending the range of Bourdieu's field theory. In: Swartz, David L./Zolberg, Vera L. (Hg.): After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration. Dordrecht u. a., S. 165–189.
- Coulter, Jeff (2001): Human practices and the observability of the »macro-social«. In: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v.

- (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York, S. 29–41.
- Cragg, Mike/Thrift, Nigel (Hg.) (2000): *Thinking Space*. London.
- Cregan, Kate (2006): *The Sociology of the Body. Mapping the Abstraction of Embodiment*. London u. a.
- Crossley, Nick (2001): *The phenomenological habitus and its construction*. In: *Theory and Society* 30, S. 81–120.
- Dahrendorf, Ralf (1977 [1958]): *Homo Sociologicus*.
- Dalton, Benjamin (2004): *Creativity, Habit, and the Social Products of Creative Action: Revising Joas, Incorporating Bourdieu*. In: *Sociological Theory* 22 (4), S. 603–622.
- Defert, Daniel (2001): *Zeittafel*. In: Foucault, Michel (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. 1: 1954–1969, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 15–105.
- Degele, Nina (2002): *Einführung in die Techniksoziologie*. München.
- Deleuze, Gilles (1991): *Was ist ein Dispositiv?* In: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M., S. 153–162.
- Deleuze, Gilles (1992a): *Differenz und Wiederholung*. München.
- Deleuze, Gilles (1992b): *Foucault*. Frankfurt a. M.
- Deleuze, Gilles (1992c): *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977): *Rhizom*. Berlin.
- Delitz, Heike (2009): *Architektursoziologie*. Bielefeld.
- Derrida, Jacques (1976a): *Freud und der Schauplatz der Schrift*. In: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M., S. 302–350.
- Derrida, Jacques (1976b): *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*. In: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M., S. 422–442.
- Derrida, Jacques (1999): *Signatur Ereignis Kontext*. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien, S. 325–351.
- Derrida, Jacques (2003): *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin.
- Derrida, Peter (1989): *The Return of the Subject in Late Foucault*. In: *Radical Philosophy* 51, S. 37–41.
- Diamond, Irene/Quinby, Lee (Hg.) (1988): *Feminism & Foucault. Reflections on Resistance*. Boston.
- Diaz-Bone, Rainer (1999): *Probleme und Strategien der Operationalisierung des Diskursmodells im Anschluß an Michel Foucault*. In: Bublitz, Hannelore, u. a. (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt a. M./New York, S. 119–135.
- DiMaggio, P. (1979): *Review Essay: On Pierre Bourdieu*. In: *American Journal of Sociology* 84 (6), S. 1460–1474.
- Diprose, Rosalyn (1994): *The Bodies of Women. Ethics, Embodiment and Sexual Difference*. London/New York.
- Distelhorst, Lars (2007): *Umkämpfte Differenz. Hegemonietheoretische Perspektiven der Geschlechterpolitik mit Butler und Laclau*. Berlin.

- Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.) (2008): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld.
- Dosse, François (1997): Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2: Die Zeichen der Zeit, 1967–1991. Hamburg.
- Dreyfus, Hubert L. (1980): Holism and hermeneutics. In: Review of Metaphysics 34 (1), S. 3–24.
- Dreyfus, Hubert L. (1985): Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. Cambridge, MA.
- Dreyfus, Hubert L. (2000): Could anything be more intelligible than everyday intelligibility? Reinterpreting division I of *Being and Time* in the light of division II. In: Faulconer, James E./Wrathall, Mark A. (Hg.): Appropriating Heidegger. Cambridge, S. 155–174.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1994): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim.
- Duden, Barbara (1993): Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument. In: Feministische Studien 11 (2), S. 24–33.
- Dyk, Silke van (2010): Verknüpfte Welt *oder* Foucault meets Latour. Zum Dispositiv als Assoziation. In: Feustel, Robert/Schochow, Maximilian (Hg.): Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse. Bielefeld, S. 169–196.
- Ebrecht, Jörg/Hillebrandt, Frank (Hg.) (2002): Bourdieus Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendung – Perspektiven. Wiesbaden.
- Eckberg, Douglas Lee/Hill, Lester, Jr. (1980): The paradigm concept and sociology: A critical review. In: Gutting, Gary (Hg.): Paradigms and revolutions. Appraisals and applications of Thomas Kuhn's philosophy of science. Notre Dame, S. 117–136.
- Eick, David (1999): Discourses on Language and Symbolic Power: Foucault and Bourdieu. In: Grenfell, Michael/Kelly, Michael (Hg.): Pierre Bourdieu: Language, Culture and Education. Theory into Practice. Bern u. a., S. 85–96.
- Elster, Jon (1989): The Cement of Society. A Study of Social Order. Cambridge.
- Engler, Steffani/Krais, Beate (Hg.) (2004): Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen. Sozialstrukturelle Verschiebungen und Wandlungsprozesse des Habitus. Weinheim.
- Evens, T. M. S. (1999): Bourdieu and the Logic of Practice: Is All Giving Indian-Giving or is »Generalized Materialism« Not Enough? In: Sociological Theory 17 (1), S. 3–31.
- Ewald, François (1978): Foucault – Ein vagabundierendes Denken. In: Ewald, François (Hg.): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin, S. 7–20.
- Ewald, François (1991): Eine Macht ohne Draußen. In: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M., S. 163–170.
- Featherstone, Mike (1995): Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity. London.

- Felman, Shoshana (2002): *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford.
- Fernandois, Eduardo (2000): *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche. Eine Untersuchung der Sprachpragmatik*. Würzburg.
- Fink-Eitel, Hinrich (1980): *Michel Foucaults Analytik der Macht*. In: Kittler, Friedrich A. (Hg.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Paderborn u. a., S. 38–78.
- Fischer-Lichte, Erika (2000): *Vom »Text« zur »Performance«*. Der »Performative turn« in den Kulturwissenschaften. In: *Ästhetik und Kommunikation* 31 (110), S. 65–68.
- Fischer-Lichte, Erika (2004): *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. M.
- Fiske, John (1987): *Television Culture*. London.
- Flaig, Egon (2004): *Habitus, Mentalitäten und die Frage des Subjekts: Kulturelle Orientierungen sozialen Handelns*. In: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen*. Stuttgart/Weimar, S. 356–371.
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd. 1*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1986a): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1986b): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1987): *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: ders.: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a. M., S. 69–90.
- Foucault, Michel (1988): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin.
- Foucault, Michel (1996): *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Berlin.
- Foucault, Michel (1999): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (2001): *Die Macht und die Norm*. In: ders.: *Short Cuts*, hg. von Peter Gente, Heidi Paris und Martin Weinmann. Frankfurt a. M., S. 39–55.
- Foucault, Michel (D&E 66, 2001): *Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch*. In: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1: 1954–1969*, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 980–991.
- Foucault, Michel (D&E 71, 2001): *Titel und Arbeiten*. In: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1: 1954–1969*, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 1069–1075.
- Foucault, Michel (D&E 84, 2002): *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*.

- In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 2: 1970–1975, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 166–191.
- Foucault, Michel (D&E 156, 2002): Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 2: 1970–1975, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 913–932.
- Foucault, Michel (D&E 157, 2002): Macht und Körper. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 2: 1970–1975, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 932–941.
- Foucault, Michel (D&E 186, 2003): Der Diskurs darf nicht gehalten werden für... In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 164–165.
- Foucault, Michel (D&E 192, 2003): Gespräch mit Michel Foucault. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 186–213.
- Foucault, Michel (D&E 193, 2003): Vorlesung vom 7. Januar 1976. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 213–231.
- Foucault, Michel (D&E 197, 2003): Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 298–309.
- Foucault, Michel (D&E 206, 2003): Das Spiel des Michel Foucault. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 391–429.
- Foucault, Michel (D&E 216, 2003): Macht und Wissen. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 515–534.
- Foucault, Michel (D&E 221, 2003): Gespräch über die Macht. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 594–608.
- Foucault, Michel (D&E 239, 2003): Die »Gouvernementalität« (Vortrag). In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 796–823.
- Foucault, Michel (D&E 255, 2003): Sicherheit, Territorium und Bevölkerung. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 900–905.
- Foucault, Michel (D&E 274, 2003): Die Geburt der Biopolitik. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 3: 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 1020–1028.
- Foucault, Michel (2004a): Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (2004b): Geschichte der Gouvernementalität II. Die Ge-

- burt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (2004c): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82). Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (D&E 278, 2005): Diskussion vom 20. Mai 1978. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 25–43.
- Foucault, Michel (D&E 281, 2005): Gespräch mit Ducio Trombadori. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 51–119.
- Foucault, Michel (D&E 295, 2005): Sexualität und Einsamkeit (Vortrag). In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 207–219.
- Foucault, Michel (D&E 304, 2005): Subjektivität und Wahrheit. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 258–264.
- Foucault, Michel (D&E 306, 2005): Subjekt und Macht. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 269–294.
- Foucault, Michel (D&E 312, 2005): Der Kampf um die Keuschheit. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 353–368.
- Foucault, Michel (D&E 323, 2005): Die Hermeneutik des Subjekts. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 423–438.
- Foucault, Michel (D&E 326, 2005): Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 461–498.
- Foucault, Michel (D&E 329, 2005): Über sich selbst schreiben. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 503–521.
- Foucault, Michel (D&E 330, 2005): Strukturalismus und Poststrukturalismus. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 521–555.
- Foucault, Michel (D&E 339, 2005): Was ist Aufklärung? In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 687–707.
- Foucault, Michel (D&E 344, 2005): Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 747–776.
- Foucault, Michel (D&E 345, 2005): Foucault. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M., S. 776–782.
- Foucault, Michel (D&E 349, 2005): Interview mit Michel Foucault. In:

- ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 807–823.
- Foucault, Michel (D&E 350, 2005): Die Sorge um die Wahrheit. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 823–836.
- Foucault, Michel (D&E 353, 2005): Interview mit Michel Foucault. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 848–858.
- Foucault, Michel (D&E 356, 2005): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 875–902.
- Foucault, Michel (D&E 357, 2005): Eine Ästhetik der Existenz. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 902–909.
- Foucault, Michel (D&E 363, 2005): Technologien des Selbst. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M., S. 966–999.
- Fowler, Bridget (Hg.) (2000): Reading Bourdieu on Society and Culture. Oxford.
- Friedberg, Erhard (1995): Ordnung und Macht. Dynamiken organisierten Handelns. Frankfurt a. M./New York.
- Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (2009): Die Rezeption Bourdieus im deutschsprachigen Raum. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar, S. 381–386.
- Fuchs-Heinritz, Werner/König, Alexandra (2005): Pierre Bourdieu. Eine Einführung. Konstanz.
- Game, Ann (1991): Undoing the social. Towards a deconstructive sociology. Milton Keynes.
- Gannon, Susanne/Davies, Bronwyn (2007): Postmodern, Poststructural and Critical Theories. In: Hesse-Biber, Sharlene Nagy (Hg.): Handbook of Feminist Research. Theory and Praxis. Thousand Oaks u. a., S. 71–106.
- Garnham, Nicholas/Williams, Raymond (1980): Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction. In: Media, Culture and Society 2 (3), S. 209–223.
- Gartman, David (2007): The strength of weak programs in cultural sociology: A critique of Alexander's critique of Bourdieu. In: Theory and Society 36 (5), S. 381–413.
- Gebauer, Gunter (2003): Das Feste und das Flüssige. Zur Habitusbildung in Spielen. In: Rehbein, Boike/Saalmann, Gernot/Schwengel, Hermann (Hg.): Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven. Konstanz, S. 157–172.
- Gebauer, Gunter (2005): Praktischer Sinn und Sprache. In: Colliot-Thélène, Catherine/François, Etienne/ders. (Hg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a. M., S. 137–164.



- Gehring, Petra/Gelhard, Andreas (Hg.) (2012): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich/Berlin.
- Georg, Werner (1998): *Soziale Lage und Lebensstil. Eine Typologie*. Opladen.
- Gertenbach, Lars (2012): *Entgrenzungen der Soziologie. Konstruktivismus und Konstruktivismuskritik in der Akteur-Netzwerk-Theorie* Bruno Latours. Jena. (unveröff. Manuskript)
- Giddens, Anthony (1979): *Central Problems in Social Theory. Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. London.
- Giddens, Anthony (1984a): *Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung*. Frankfurt a.M./New York.
- Giddens, Anthony (1984b): *Hermeneutics and Social Theory*. In: Shapiro, Gary/Sica, Alan (Hg.): *Hermeneutics. Questions and Prospects*. Amherst, S. 215–230.
- Giddens, Anthony (1987): *Structuralism, Post-structuralism and the Production of Culture*. In: ders./Turner, Jonathan H. (Hg.): *Social Theory Today*. Cambridge, S. 195–223.
- Giddens, Anthony (1995): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a.M./New York.
- Gill, Bernhard (2008): *Über Whitehead und Mead zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Die Überwindung des Dualismus von Geist und Materie – und der Preis, der dafür zu zahlen ist*. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt a.M., S. 47–75.
- Glazze, Georg (Hg.) (2009): *Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung*. Bielefeld.
- Glauser, Andrea (2006): *Pionierarbeit mit paradoxen Folgen? Zur neueren Rezeption der Raumsociologie von Georg Simmel*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 35, S. 250–268.
- Göbel, Hanna (i.E.): *The Re-Use of Urban Ruins. Atmospheric Inquiries of the City*. London/New York.
- Greimas, Algirdas J. (1971): *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*. Braunschweig.
- Greshoff, Rainer (1992): *Klüvers Vorschlag für Theorievergleiche - eine aussichtsreiche Möglichkeit zur Wiederaufnahme der Theorienvergleichsdebatte?* In: *Zeitschrift für Soziologie* 21, S. 467–471.
- Greshoff, Rainer (1994): *Methodische Überlegungen zum Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften*. In: Bensele, Frank u. a. (Hg.): *Alternativer Umgang mit Alternativen*. Opladen, S. 125–140.
- Greshoff, Rainer (1999): *Lassen sich die Konzepte von Max Weber und Niklas Luhmann unter dem Aspekt »Struktur und Ereignis« miteinander vermitteln? Die Relevanz der Praxis distanzierter-methodischer Vergleichens für eine erwägungsorientierte Wissenschaft*. In: ders./Kneer, Georg (Hg.): *Struktur und Ereignis in theorievergleichender Perspektive. Ein diskursives Buchprojekt*. Opladen, S. 13–50.



- Gros, Frédéric (2004): Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, Michel (Hg.): *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt a. M., S. 616–668.
- Grosz, Elizabeth A. (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Sydney.
- Gugutzer, Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld.
- Gugutzer, Robert (Hg.) (2006a): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld.
- Gugutzer, Robert (2006b): Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: ders. (Hg.): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld, S. 9–53.
- Gumbrecht, Hans-Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.) (1988): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a. M.
- Haack, Robin (1982): Wittgenstein's Pragmatism. In: *American Philosophical Quarterly* 19 (2), S. 163–171.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.
- Hahn, Kornelia/Meuser, Michael (Hg.) (2002): *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*. Konstanz.
- Hall, Stuart (1978): The Hinterland of Science: Ideology and the »Sociology of Science«. In: ders.: *On Ideology*. London, S. 9–32.
- Hanke, Christine (1998): Verfahrensfragen. Überlegungen zu Judith Butlers »Haß spricht. Zur Politik des Performativen«. In: *Ästhetik und Kommunikation* 29 (101), S. 53–58.
- Hark, Sabine (1999): Deviante Subjekte. Normalisierung und Subjektformierung. In: Sohn, Werner/Mehrtens, Herbert (Hg.): *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*. Opladen.
- Harker, Richard (1984): On Reproduction, Habitus and Education. In: *British Journal of Sociology of Education* 5 (2), S. 117–127.
- Hartmann, Michael (2002): *Der Mythos von den Leistungseliten. Spitzenkarrieren und soziale Herkunft in Wirtschaft, Politik, Justiz und Wissenschaft*. Frankfurt a. M.
- Hartmann, Martin (2003): *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*. Frankfurt a. M./New York.
- Hasse, Raimund/Krücken, Georg/Weingart, Peter (1994): *Labor konstruktivismus. Eine wissenschaftssoziologische Reflexion*. In: Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Frankfurt a. M., S. 220–262.
- Hauskeller, Christine (2000): *Das paradoxe Subjekt. Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault*. Tübingen.
- Hempfer, Klaus W. (2011): *Performance, Performanz, Performativität. Einige Unterscheidungen zur Ausdifferenzierung eines Theoriefeldes*. In: ders./Volbers, Jörg (Hg.): *Theorien des Performativen. Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Bielefeld, S. 13–41.
- Herz, Martin (1996): *Disposition und Kapital. Ein Beitrag zur Bourdieue-Debatte*. Wien.

- Hetherington, Kevin/Munro, Rolland (Hg.) (1997): *Ideas of Difference. Social Spaces and the Labour of Division*. Oxford/Malden, MA.
- Hetzel, Andreas (2008): Zum Vorrang der Praxis. Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie. In: ders./Kertscher, Jens/Röllli, Marc (Hg.): *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?* Weilerswist, S. 17–57.
- Hillebrandt, Frank (2002): Die verborgenen Mechanismen der Materialität. Überlegungen zu einer Praxistheorie der Technik. In: Ebrecht, Jörg/ders. (Hg.): *Bourdieu's Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendung – Perspektiven*. Wiesbaden, S. 19–45.
- Hillebrandt, Frank (2009a): *Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität*. Wiesbaden.
- Hillebrandt, Frank (2009b): *Praxistheorie*. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.): *Handbuch Soziologische Theorien*. Wiesbaden, S. 368–394.
- Hillebrandt, Frank (2010): *Sozialität als Praxis. Konturen eines Theorieprogramms*. In: Albert, Gert/Greshoff, Rainer/Schützeichel, Rainer (Hg.): *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*. Wiesbaden, S. 293–307.
- Hillebrandt, Frank (2011): *Cultural Studies und Bourdieus Soziologie der Praxis. Versuch einer überfälligen Vermittlung*. In: Šuber, Daniel/Schäfer, Hilmar/Prinz, Sophia (Hg.): *Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens*. Konstanz, S. 133–154.
- Hillebrandt, Frank (2012): *Totale soziale Tatsachen als Formen der Praxis – Wie uns Marcel Mauss hilft, Sozialität neu zu verstehen*. In: *Soziologische Revue* 35 (3), S. 253–260.
- Hilmer, Brigitte (2003): *Die Macht der Gewohnheit*. In: Frei Gerlach, Franziska, u. a. (Hg.): *KörperKonzepte*. Münster, S. 199–214.
- Hirschauer, Stefan (1993): *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechterwechsel*. Frankfurt a. M.
- Hirschauer, Stefan (2001): *Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung*. In: Heintz, Bettina (Hg.): *Geschlechtersoziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft* 41, S. 208–235.
- Hirschauer, Stefan (2004): *Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns*. In: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld, S. 73–91.
- Hirschauer, Stefan (2008): *Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis*. In: Kalthoff, Herbert/ders./Lindemann, Gesa (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a. M., S. 165–187.
- Hobuß, Steffi (2001): *Sprachphilosophie, Körper, Cyberfeminismus – »Mediale Inszenierungen« und »reale Körper«*. In: dies. u. a. (Hg.): *Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht*. Frankfurt a. M./New York.
- Hondrich, Karl-Otto (1976): *Entwicklungslinien und Möglichkeiten des*

- Theorienvergleichs. In: Lepsius, R. (Hg.): Zwischenbilanz der Soziologie. Verhandlungen des 17. Soziologentages. Stuttgart, S. 14–36.
- Hondrich, Karl-Otto (1978): Viele Ansätze – eine soziologische Theorie. In: ders./Matthes, Joachim (Hg.): Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften. Darmstadt, S. 314–330.
- Honneger, Claudia (1982): Michel Foucault und die serielle Geschichte. In: Merkur 36 (407), S. 500–523.
- Honneth, Axel (1984): Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36 (1), S. 147–164.
- Hörning, Karl H. (2001): Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens. Weilerswist.
- Hörning, Karl H. (2004a): Kultur als Praxis. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar, S. 139–151.
- Hörning, Karl H. (2004b): Soziale Praxis zwischen Beharrung und Neuschöpfung. Ein Erkenntnis- und Theorieproblem. In: ders./Reuter, Julia (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis Bielefeld, S. 19–39.
- Hörning, Karl H. (2005): Lob der Praxis. Praktisches Wissen im Spannungsfeld technischer und sozialer Uneindeutigkeiten. In: Gamm, Gerhard/Hetzel, Andreas (Hg.): Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt. Bielefeld, S. 297–310.
- Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.) (2004a): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld.
- Hörning, Karl H./Reuter, Julia (2004b): Doing Culture: Kultur als Praxis. In: dies. (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld, S. 9–15.
- Horton, John (1974): Order and Conflict Theories in Sociology. In: Denisoff, Serge/Callahan, Orel/Levine, Mark H. (Hg.): Theories and Paradigms in Contemporary Sociology. Itasca, S. 53–60.
- Høstaker, Roar (2005): Latour – Semiotics and Science Studies. In: Science Studies (2), S. 5–25.
- Hradil, Stefan (1989): System und Akteur. Eine empirische Kritik der soziologischen Kulturtheorie Pierre Bourdieus. In: Eder, Klaus (Hg.): Klasse, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie. Frankfurt a. M., S. 111–141.
- Hubbard, Phil u. a. (Hg.) (2002): Thinking Geographically. Space, Theory and Contemporary Human Geography. London/New York.
- Hubig, Christoph (2000): »Dispositiv« als Kategorie. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie (1), S. 34–47.
- Jäger, Siegfried (2001): Diskurs und Wissen. Methodologische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Hug, Theo (Hg.): Wie kommt Wissenschaft zu Wissen? Bd. 3: Einführung in die Methodologie der Sozial- und Kulturwissenschaften. Hohengehren, S. 297–313.
- Janning, Frank (1991): Pierre Bourdieus Theorie der Praxis. Analyse und

- Kritik der konzeptionellen Grundlegung einer praxeologischen Soziologie. Opladen.
- Jenkins, Richard (1982): Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism. In: *Sociology* 16 (2), S. 270–281.
- Jenkins, Richard (2002): Pierre Bourdieu. London/New York.
- Joas, Hans (1995): Einführung. Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie – Giddens' Theorie der Strukturierung. In: Giddens, Anthony (Hg.): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a. M./New York, S. 9–23.
- Joas, Hans (1996): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a. M.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2011): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt a. M.
- Jurt, Joseph (2003): Habitus und Normalismus. In: Link, Jürgen/Loer, Thomas/Neuendorff, Hartmut (Hg.): »Normalität« im Diskursnetz soziologischer Begriffe. Heidelberg, S. 121–133.
- Kalthoff, Herbert (2008): Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung. In: ders./Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a. M., S. 8–32.
- Kammler, Clemens (1986): *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werkes*. Bonn.
- Keenan, Tom (1987): The »Paradox« of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias. In: *Political Theory* 15 (1), S. 5–37.
- Keller, Evelyn Fox (1992): *Secrets of Life, Secrets of Death. Essays on Language, Gender and Science*. New York.
- Keller, Reiner (2007): Diskurse und Dispositive analysieren. Die wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissensanalytischen Profilierung der Diskursforschung. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 8 (2), S. Art. 19 [46 Absätze]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-07/07-2-19-d.htm> [12. 10. 2010].
- Keller, Reiner/Lau, Christoph (2008): Bruno Latour und die Grenzen der Gesellschaft. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttelpelz, Erhard (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt a. M., S. 306–338.
- Kern, Andrea (2010): Handeln ohne Überlegen. In: Tolksdorf, Stefan/Tetens, Holm (Hg.): *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt. Verflechtungen von Wissen und Können*. Berlin, S. 193–220.
- Kertscher, Jens (2003): Wittgenstein – Austin – Derrida: »Performativität« in der sprachphilosophischen Diskussion. In: ders./Mersch, Dieter (Hg.): *Performativität und Praxis*. München, S. 35–58.
- Kertscher, Jens/Mersch, Dieter (Hg.) (2003): *Performativität und Praxis*. München.
- Kierkegaard, Søren (1984 [1843]): *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie von Constantin Constantius*. Frankfurt a. M.

- Kilpinen, Erkki (2002): Review: Joas, Bourdieu, Taylor. In: *Acta Sociologica* 45 (1), S. 57–62.
- King, Anthony (2000): Thinking with Bourdieu Against Bourdieu: A »Practical« Critique of the Habitus. In: *Sociological Theory* 18 (3), S. 417–433.
- Klein, Gabriele (1999): *Electronic vibration. Pop, Kultur, Theorie.* Hamburg.
- Klein, Gabriele (2004): *Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte.* Bielefeld.
- Klinkmann, Norbert (1978): *Zum Sinn und zur Durchführbarkeit von Theorienvergleichen.* Bielefeld. (unveröff. Manuskript)
- Klinkmann, Norbert (1981): *Das systematische Vergleichen von Theorien. Ein Versuch und die Unausweichlichkeit seines Scheiterns.* In: *Soziale Welt* 32, S. 249–260.
- Klüver, Jürgen (1991): *Formale Rekonstruktion und vergleichende Rahmung soziologischer Theorien.* In: *Zeitschrift für Soziologie* 20, S. 209–222.
- Klüver, Jürgen (1993): *Computergestützte Rekonstruktion soziologischer Theorien. Eine Antwort auf R. Greshoff.* In: *Zeitschrift für Soziologie* 22, S. 76–77.
- Kneer, Georg (1999): *Struktur und Ereignis bei Jürgen Habermas und Michel Foucault. Ein Theorienvergleich.* In: Greshoff, Rainer/Kneer, Georg (Hg.): *Struktur und Ereignis in theorievergleichender Perspektive. Ein diskursives Buchprojekt.* Opladen, S. 51–70.
- Kneer, Georg (2008): *Hybridizität, zirkulierende Referenz, Amoderne? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen.* In: ders./Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen.* Frankfurt a.M., S. 261–305.
- Kneer, Georg (2009): »Die Welt aus den Angeln heben«. Über verschiedene Lesarten der Akteur-Netzwerk-Theorie. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* (2), S. 123–126.
- Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.) (2008): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen.* Frankfurt a.M.
- Knorr Cetina, Karin (1994): *Laboratory Studies: The Cultural Approach to the Study of Science.* In: Jasanoff, Sheila u. a. (Hg.): *Handbook of Science and Technology Studies.* London/Thousand Oaks, S. 140–165.
- Knorr Cetina, Karin (1998): *Sozialität mit Objekten. Soziale Beziehungen in post-traditionalen Wissensgesellschaften.* In: Rammert, Werner (Hg.): *Technik und Sozialtheorie.* Frankfurt a.M./New York.
- Knorr Cetina, Karin (2001): *Objectual practice.* In: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v. (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory.* London/New York, S. 175–188.
- Knorr Cetina, Karin (2002): *Laboratory Studies.* In: Jasanoff, Sheila (Hg.): *International Encyclopedia of the Social Sciences.* Oxford.
- Kögler, Hans-Herbert (1990): *Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik*

- und dreifache Ontologie beim späten Foucault. In: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a. M./New York, S. 202–226.
- Konersmann, Ralf (1991): Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults *L'ordre du discours*. In: Foucault, Michel (Hg.): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M., S. 51–94.
- Koppetsch, Cornelia (2001): Heidegger und die Theorie der Praxis. In: Weiß, Johannes (Hg.): Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz, S. 345–370.
- Krais, Beate (1981): Einleitung. In: Bourdieu, Pierre u. a. (Hg.): Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht. Frankfurt a. M., S. 7–21.
- Krais, Beate (Hg.) (2001): An der Spitze. Von Eliten und herrschenden Klassen. Konstanz.
- Krais, Beate (2004): Habitus und soziale Praxis. In: Steinrück, Margareta (Hg.): Pierre Bourdieu – Politisches Forschen, Denken und Eingreifen. Hamburg, S. 91–106.
- Krais, Beate (2005): Die moderne Gesellschaft und ihre Klassen: Bourdieus Konstrukt des sozialen Raums. In: Colliot-Thélène, Catherine/François, Etienne/Gebauer, Gunter (Hg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a. M., S. 79–105.
- Krämer, Hannes (2013): Die Produktion von Kreativität. Eine Ethnografie der Kreativarbeit am Beispiel der Werbeindustrie. Frankfurt/Oder. (unveröff. Manuskript)
- Krämer, Sybille (Hg.) (2004): Performativität und Medialität. München.
- Krämer, Sybille/Stahlhut, Marco (2001): Das »Performative« als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 10 (1), S. 35–64.
- Krasmann, Susanne (1995): Simultaneität von Körper und Sprache bei Michel Foucault. In: Leviathan 23, S. 240–262.
- Krasmann, Susanne (1999): Regieren über Freiheit. Zur Analyse der Kontrollgesellschaft in foucaultscher Perspektive. In: Kriminologisches Journal 31, S. 107–121.
- Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.) (2007): Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge. Bielefeld.
- Kripke, Saul A. (1982): Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Frankfurt a. M.
- Kuhn, Thomas S. (1976): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M.
- Lahire, Bernard (1998): L'homme pluriel. Les ressorts de l'action. Paris.
- Lahire, Bernard (Hg.) (1999a): Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques. Paris.
- Lahire, Bernard (1999b): Champ, hors-champ, contrechamp. In: ders. (Hg.): Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques. Paris, S. 23–57.

- Lahire, Bernard (1999c): De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique. In: ders. (Hg.): *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris, S. 121–152.
- Lahire, Bernard (2000): L'homme pluriel. La sociologie à l'épreuve de l'individu. In: Cabin, Ph./Dortier, J.-F. (Hg.): *La sociologie. Histoire et idées*. Auxerre, S. 269–276.
- Lahire, Bernard (2002): *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. Paris.
- Lahire, Bernard (2003): From the habitus to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual. In: *Poetics. Journal of Empirical Research on Culture, the Media and the Arts* 31, S. 329–355.
- Lahire, Bernard (2004): *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris.
- Lahire, Bernard (2011): Das Individuum und die Vermischung der Genres. Kulturelle Dissonanzen und Selbst-Distinktion. In: *Berliner Journal für Soziologie* 21 (1), S. 39–68.
- Langenohl, Andreas (2011): Die Reflexivität Pierre Bourdieus: Soziologische Objektivität wider die Kulturwissenschaften. In: Šuber, Daniel/Schäfer, Hilmar/Prinz, Sophia (Hg.): *Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens*. Konstanz, S. 319–338.
- Lareau, Annette/Weininger, Elliot B. (2004): Cultural capital in educational research: A critical assessment. In: Swartz, David L./Zolberg, Vera L. (Hg.): *After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration*. Dordrecht u. a., S. 105–144.
- Lash, Scott (Hg.) (1991): *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology*. Cambridge.
- Lash, Scott (1993): Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change. In: Calhoun, Craig/LiPuma, Edward/Postone, Moishe (Hg.): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, S. 193–211.
- Latour, Bruno (1986): Visualization and Cognition. Thinking with Eyes and Hands. In: *Knowledge and Society. Studies in the Sociology of Culture Past and Present* 6, S. 1–40.
- Latour, Bruno (1987): *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA.
- Latour, Bruno (1988): *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA.
- Latour, Bruno (1992a): One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World. In: McMullin, Ernan (Hg.): *The Social Dimensions of Science*. Notre Dame, S. 272–294.
- Latour, Bruno (1992b): Where are the missing masses, sociology of a few mundane artefacts. In: Bijker, Wiebe/Law, John (Hg.): *Shaping Technology-Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA, S. 225–259.
- Latour, Bruno (1994): On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy. In: *Common Knowledge* 3 (2), S. 29–64.

- Latour, Bruno (1996a): Das Dilemma eines Sicherheitsgurts. In: ders.: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Berlin, S. 28–36.
- Latour, Bruno (1996b): Der Berliner Schlüssel. In: ders.: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Berlin, S. 37–51.
- Latour, Bruno (1996c): Ein Türschließer streikt. In: ders.: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Berlin, S. 62–83.
- Latour, Bruno (1996d): Haben auch Objekte eine Geschichte? Ein Zusammentreffen von Pasteur und Whitehead in einem Milchsäurebad. In: ders.: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Berlin, S. 87–112.
- Latour, Bruno (1996e): Drei kleine Dinosaurier oder: Der Alptraum eines Soziologen. In: ders.: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Berlin, S. 145–156.
- Latour, Bruno (1996f): Der »Pedologen-Faden« von Boa Vista – eine photo-philosophische Montage. In: ders.: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Berlin, S. 191–248.
- Latour, Bruno (1996g): Das moralische Gewicht eines Schlüsselanhängers. In: ders.: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Berlin, S. 52–61.
- Latour, Bruno (1996h): Aramis, or the love of technology. Cambridge, MA/London.
- Latour, Bruno (2000a): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt a. M.
- Latour, Bruno (2000b): Le microbe: un acteur social? Entretien avec Bruno Latour. In: Cabin, Philippe/Dortier, Jean-François (Hg.): La sociologie. Histoire et idées. Auxerre, S. 299–304.
- Latour, Bruno (2001a): Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität. In: Berliner Journal für Soziologie 11 (2), S. 237–252.
- Latour, Bruno (2001b): Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen. In: Soziale Welt 52 (3), S. 361–375.
- Latour, Bruno (2002): Iconoclash oder Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkrieges? Berlin.
- Latour, Bruno (2003): Die Versprechen des Konstruktivismus. In: Huber, Jörg (Hg.): Person/Schauplatz. Zürich/Wien/New York, S. 183–208.
- Latour, Bruno (2004): How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. In: Body & Society 10 (2–3), S. 205–229.
- Latour, Bruno (2006a [1993]): Ethnografie einer Hochtechnologie: Das Pariser Projekt »Aramis« eines automatischen U-Bahn-Systems. In: Rammert, Werner/Schubert, Cornelius (Hg.): Technografie. Zur Mikrosoziologie der Technik. Frankfurt a. M./New York, S. 25–60.
- Latour, Bruno (2006b [1986]): Die Macht der Assoziation. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld, S. 195–212.
- Latour, Bruno (2006c [1986]): Drawing Things Together: Die Macht der



- unveränderlich mobilen Elemente. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld, S. 259–307.
- Latour, Bruno (2006d [1991]): Technik ist stabilisierte Gesellschaft. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld, S. 369–397.
- Latour, Bruno (2006e [1994]): Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie und Genealogie. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld, S. 483–528.
- Latour, Bruno (2006f [1999]): Über den Rückruf der ANT. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld, S. 561–572.
- Latour, Bruno (2006g [1988]): Die Vermischung von Menschen und Nicht-Menschen: Die Soziologie eines Türschließers. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld, S. 237–258.
- Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt a. M.
- Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a. M.
- Latour, Bruno (2009): The Making of Law. An Ethnography of the Conseil d'Etat. Cambridge.
- Latour, Bruno/Hermant, Emilie (1998): Paris, ville invisible. Paris.
- Latour, Bruno/Lépinay, Vincent (2010): Die Ökonomie als Wissenschaft der leidenschaftlichen Interessen. Eine Einführung in die ökonomische Anthropologie Gabriel Tardes. Berlin.
- Latour, Bruno/Mauguin, Philippe/Teil, Geneviève (1992): A Note on Socio-Technical Graphs. In: Social Studies of Science 22 (1), S. 33–57.
- Latour, Bruno/Sánchez-Criado, Tomás (2007): Making the »Res Public«. In: ephemera 7 (2), S. 364–371. Verfügbar unter: [www.ephemeraweb.org](http://www.ephemeraweb.org) [10. 09. 2008].
- Latour, Bruno/Strum, Shirley (1986): Human Social Origins. Please Tell Us Another Origin Story! In: Journal of Biological and Social Structures 9, S. 169–187.
- Latour, Bruno/Weibel, Peter (Hg.) (2002): Iconoclasm. Beyond the image wars in science, religion and art. Cambridge, MA/Karlsruhe.
- Latour, Bruno/Weibel, Peter (Hg.) (2005): Making things public. Atmospheres of democracy. Cambridge, MA/Karlsruhe.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steve (1986): Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. Princeton.
- Laux, Henning (2013): Soziologie im Zeitalter der Komposition. Koordinaten einer integrativen Netzwerktheorie. Weilerswist.
- Lave, Jean/Wenger, Etienne (1991): Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation. Cambridge.

- Law, John/Hassard, John (Hg.) (1999): Actor Network Theory and After. Oxford/Malden, MA.
- Leich, Christopher/Holtzman, Steven (Hg.) (1981): Wittgenstein: To Follow a Rule. London u. a.
- Lemert, Charles C./Gillan, Garth (1982): Michel Foucault. Social Theory as Transgression. New York.
- Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin/Hamburg.
- Lemke, Thomas (1999): Der Kopf des Königs – Recht, Disziplin und Regierung bei Foucault. In: Berliner Journal für Soziologie 9 (3), S. 415–434.
- Lemke, Thomas (2000): Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die *governmentality studies*. In: Politische Vierteljahresschrift 41 (1), S. 31–47.
- Lemke, Thomas (2008): Gouvernementalität. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar, S. 260–263.
- Licoppe, Christian (2010): The »performative turn« in Science and Technology Studies. Towards a linguistic anthropology of »technology in action«. In: Journal of Cultural Economy 3 (2), S. 181–188.
- Lindemann, Gesa (1996): Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl. Frankfurt a. M.
- Lindemann, Gesa (2005): Theorievergleich und Theorieinnovation. Plädoyer für eine kritisch-systematische Perspektive. In: Greshoff, Rainer/Schimank, Uwe (Hg.): Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven. Berlin, S. 44–64.
- Lindemann, Gesa (2008a): »Allons enfants et faits de la patrie...« Über Latours Sozial- und Gesellschaftstheorie sowie seinen Beitrag zur Rettung der Welt. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.): Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt a. M., S. 339–360.
- Lindemann, Gesa (2008b): Ein Weg oder ein Holzweg. Über Latours Versuch von einer Theorie der Arbeit im Labor zu einer allgemeinen Sozial- und Gesellschaftstheorie zu kommen. In: Soziologische Revue 31 (4), S. 344–349.
- Lindemann, Gesa (2008c): Theoriekonstruktion und empirische Forschung. In: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/dies. (Hg.): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt a. M., S. 107–128.
- Lindemann, Gesa (2009): Bruno Latour – von der Wissenschaftsforschung zur Expertokratie. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften (2), S. 113–118.
- Link, Jürgen (2007): Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum »Dreieck« Foucault – Bourdieu – Luhmann. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf (Hg.): Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme. Heidelberg, S. 219–238.
- Lockwood, David (1992): Solidarity and Schism. »The Problem of Disorder« in Durkheimian and Marxist Sociology. Oxford.

- Loenhoff, Jens (Hg.) (2012): Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven. Weilerswist.
- López, José/Scott, John (2000): *Social Structure*. Buckingham/Philadelphia, PA.
- Lorey, Isabell (1996): Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juristischen Machtmodells: Judith Butler. Tübingen.
- Lovell, Terry (2003): Resisting with Authority. Historical Specificity, Agency and the Performative Self. In: *Theory, Culture & Society* 20 (1), S. 1–17.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M.
- Lukes, Steven (1973): *Émile Durkheim. His life and work. A historical and critical study*. Harmondsworth.
- Lynch, Michael (1996): DeKanting Agency: Comments on Bruno Latour's »On Interobjectivity«. In: *Mind, Culture & Activity* 3 (4), S. 246–251.
- Macherey, Pierre (1991): Für eine Naturgeschichte der Normen. In: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M., S. 171–192.
- Macho, Thomas (2002): »Kultur ist eine Ordensregel«. Zur Frage nach der Lesbarkeit von Kulturen als Texten. In: Musner, Lutz (Hg.): *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*. Wien, S. 269–291.
- Mannheim, Karl (1964): *Wissenssoziologie*. Berlin/Neuwied.
- Markus, G. (1978): *Marxism and Anthropology*. Assen.
- Maset, Michael (2002): *Diskurs, Macht und Geschichte. Foucaults Analysetechniken und die historische Forschung*. Frankfurt a.M./New York.
- Matthes, Joachim (1978): Die Diskussion um den Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften seit dem Kasseler Soziologentag 1974. In: Hondrich, Karl-Otto/Matthes, Joachim (Hg.): *Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften*. Darmstadt, S. 7–20.
- Mauss, Marcel (1975): Die Techniken des Körpers. In: Mauss, Marcel (Hg.): *Soziologie und Anthropologie. Bd. 2: Gabentausch – Soziologie und Psychologie – Todesvorstellung – Körpertechniken – Begriff der Person*. München/Wien, S. 197–220.
- May, Todd (1993): *Between genealogy and epistemology. Psychology, politics, and knowledge in the thought of Michel Foucault*. University Park, PA.
- McGushin, Edward F. (2007): *Foucault's Askesis. An introduction to the philosophical life*. Evanston.
- McNay, Lois (1992): *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Boston.
- McNay, Lois (1999): Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler. In: *Theory, Culture & Society* 16 (2), S. 175–193.
- McNay, Lois (2000): *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist Thought and Social Theory*. Cambridge.
- Meier, Michael (2004): Bourdieus Theorie der Praxis – eine »Theorie sozialer Praktiken«? In: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture*.

- Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis Bielefeld, S. 55–69.
- Menke, Christoph (2003a): Die Disziplin der Ästhetik. Eine Lektüre von »Überwachen und Strafen«. In: Koch, Gertrud/Sasse, Sylvia/Schwarte, Ludger (Hg.): Kunst als Strafe. Zur Ästhetik der Disziplinierung. München, S. 109–121.
- Menke, Christoph (2003b): Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt a. M., S. 283–299.
- Meuser, Michael (1999): Subjektive Perspektiven, habituelle Dispositionen und konjunktive Erfahrungen. Wissenssoziologie zwischen Schütz, Bourdieu und Mannheim. In: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo/Schröer, Norbert (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation. Konstanz, S. 121–146.
- Mialet, Hélène (2003): The »Righteous Wrath« of Pierre Bourdieu. In: *Social Studies of Science* 33 (4), S. 613–621.
- Miller, Daniel (1998): *Material Cultures. Why some things matter*. London.
- Miller, Max (1989): Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Überlegungen zu Bourdieus Habitus­theorie. In: Eder, Klaus (Hg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt a. M., S. 191–219.
- Moebius, Stephan (2002): *Simmel lesen. Moderne, dekonstruktive und postmoderne Lektüren der Soziologie von Georg Simmel*. Stuttgart.
- Moebius, Stephan (2003): *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*. Frankfurt a. M./New York.
- Moebius, Stephan (2007): Bourdieu und die Postmoderne. Eine illegitime Allianz? In: Böhlke, Effi/Rilling, Rainer (Hg.): *Bourdieu und die Linke. Politik – Ökonomie – Kultur*. Berlin, S. 238–246.
- Moebius, Stephan (2008a): Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe. Die Praxistheorie von Marcel Mauss und ihre Wirkungen. In: Junge, Kay/Šuber, Daniel/Gerber, Gerold (Hg.): *Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft*. Bielefeld, S. 171–199.
- Moebius, Stephan (2008b): *Handlung und Praxis: Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie*. In: ders./Reckwitz, Andreas (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M., S. 58–74.
- Moebius, Stephan (2009a): Imitation, differentielle Wiederholung und Iterabilität. Über einige Affinitäten zwischen Poststrukturalistischen Sozialwissenschaften und den »sozialen Gesetzen« von Gabriel Tarde. In: Borch, Christian/Stäheli, Urs (Hg.): *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*. Frankfurt a. M., S. 255–279.
- Moebius, Stephan (2009b): Marcel Mauss. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein,

- Boike (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar, S. 53–57.
- Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (2008): Einleitung. Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung. In: dies. (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., S. 7–23.
- Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard (Hg.) (1994): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt a. M./New York.
- Mottier, Véronique (1999): Praxis, Macht und Interpretation. Garfinkel, Bourdieu, Foucault. In: Reckwitz, Andreas/Sievert, Holger (Hg.): Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften. Opladen, S. 126–157.
- Mukeriji, C. (1994): Towards a sociology of material culture: Science studies, cultural studies and the meaning of things. In: Diana, C. (Hg.): The sociology of culture. Cambridge, MA, S. 143–162.
- Mulkay, Michael (1979): Science and the Sociology of Knowledge. London.
- Müller, Hans-Peter (1986): Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kultursoziologie Pierre Bourdieus. In: Neidhardt, Friedhelm, u. a. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Opladen, S. 162–190.
- Müller, Hans-Peter (1992): Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt a. M.
- Müller, Hans-Peter (2005): Handeln und Struktur. Pierre Bourdieu Praxeologie. In: Colliot-Thélène, Catherine/François, Etienne/Gebauer, Gunter (Hg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a. M., S. 21–42.
- Müller, Horst (2008): Vom Marxismus zur Konkreten Praxisphilosophie. Einführung mit Untersuchungen zu Marx, Bloch, Habermas, Mead, Bourdieu. Berlin.
- Müller, Julian (2012): Gabriel Tarde. In: Jahraus, Oliver u. a. (Hg.): Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar, S. 265–269.
- Nassehi, Armin (2004): Sozialer Sinn. In: ders./Nollmann, Gerd (Hg.): Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich. Frankfurt a. M., S. 155–188.
- Nassehi, Armin (2006): Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M.
- Nassehi, Armin (2008): De rebus rerum. Bruno Latours Neuordnung des Sozialen. In: Soziologische Revue 31 (4), S. 350–355.
- Nowotny, Helga (1990): Actor-Networks versus Science as a Self-Organizing System: A Comparative View of Two Constructivist Approaches. In: Krohn, Wolfgang/Küppers, Günter/Nowotny, Helga (Hg.): Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution. Dordrecht, S. 223–239.
- Opitz, Sven (2004): Gouvernamentalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität. Hamburg.
- Opp, Karl-Dieter (1978): Probleme und Strategien des Theorienvergleichs.

- In: Hondrich, Karl-Otto/Matthes, Joachim (Hg.): Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften. Darmstadt, S. 213–218.
- Opp, Karl-Dieter/Wippler, Reinhard (Hg.) (1990): Empirischer Theorienvergleich. Erklärungen sozialen Verhaltens in Problemsituationen. Opladen.
- Ortner, Sherry B. (1984): Theory in Anthropology since the Sixties. In: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1), S. 126–166.
- Ostrow, James M. (1981): Review: Culture as a Fundamental Dimension of Experience: A Discussion of Pierre Bourdieu's Theory of Human Habitus. In: *Human Studies* 4 (3), S. 279–297.
- Ostrow, James M. (1990): *Social Sensitivity. A Study of Habit and Experience*. Albany.
- Parker, Andrew/Sedgwick, Eve Kosofsky (Hg.) (1995): *Performativity and Performance*. New York/London.
- Passeron, Jean-Claude/Grignon, Claude (1989): *Le savant et le populaire*. Paris.
- Passoth, Jan-Hendrik (2006): Moderne, Postmoderne, Amoderne – Natur und Gesellschaft bei Bruno Latour. In: Voss, Martin/Peucker, Birgit (Hg.): *Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion*. Bielefeld, S. 37–52.
- Passoth, Jan-Hendrik (2011): Fragmentierung, Multiplizität und Symmetrie. Praxistheorien in post-pluraler Attitüde. In: Conradi, Tobias/Derwanz, Heike/Muhle, Florian (Hg.): *Strukturentstehung durch Verflechtung. Akteur-Netzwerk-Theorie(n) und Automatismen*. München, S. 259–278.
- Peter, Lothar (2004): *Soziologie des pluralen Akteurs: Bernard Lahire*. In: Moebius, Stephan/ders. (Hg.): *Französische Soziologie der Gegenwart*. Konstanz, S. 297–322.
- Peterson, Richard A. (1992): Understanding audience segmentation: from elite and mass to omnivore and univore. In: *Poetics. Journal of Empirical Research on Culture, the Media and the Arts* 21, S. 243–258.
- Peterson, Richard A./Kern, Roger (1996): Changing Highbrow Taste: From Snob to *Omnivore*. In: *American Sociological Review* 61 (5), S. 900–907.
- Pickering, Andrew (Hg.) (1992): *Science as Practice and Culture*. Chicago.
- Pickering, Andrew (1995): *The Mangle of Practice. Time, Agency, and Science*. Chicago/London.
- Pickering, Andrew/Guzik, Keith (Hg.) (2008): *The Mangle in Practice. Science, Society, and Becoming*. Durham/London.
- Poggio, Barbara (2006): Editorial: Outline of a Theory of Gender Practices. In: *Gender, Work & Organization* 13 (3), S. 225–233.
- Polanyi, Michael (1985): *Implizites Wissen*. Frankfurt a. M.
- Potter, Garry (2000): For Bourdieu, Against Alexander: Reality and Reduction. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30, S. 229–246.
- Preda, Alex (1999): The Turn to Things. Arguments for a Sociological Theory of Things. In: *The Sociological Quarterly* 40 (2), S. 347–366.
- Preda, Alex (2000): Order with Things? Humans, Artifacts, and the Socio-

- logical Problem of Rule-Following. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (3), S. 269–298.
- Prinz, Sophia (2009): Geschmack. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar, S. 104–110.
- Prinz, Sophia (2013): Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung. Bielefeld.
- Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (2008): Kunst und Architektur – Materielle Strukturen der Sichtbarkeit. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., S. 382–400.
- Pritzlaff, Tanja/Nullmeier, Frank (2009): Zu einer Theorie politischer Praktiken. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 38 (1), S. 7–22.
- Puhl, Klaus (1998): Regelfolgen. In: Savigny, Eike v. (Hg.): *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*. Berlin, S. 119–142.
- Puhl, Klaus (2002): Die List der Regel. In: Baltzer, Ulrich/Schönrich, Gerhard (Hg.): *Institutionen und Regelfolgen*. Paderborn, S. 81–99.
- Purtschert, Patricia/Meyer, Katrin/Winter, Yves (Hg.) (2008): *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Bielefeld.
- Rammert, Werner (1998): Technikvergessenheit der Soziologie? Eine Erinnerung als Einleitung. In: ders. (Hg.): *Technik und Sozialtheorie*. Frankfurt a.M./New York, S. 9–28.
- Raphael, Lutz (2004): Habitus und sozialer Sinn: Der Ansatz der Praxistheorie Pierre Bourdieus. In: Jaeger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen*. Stuttgart/Weimar, S. 266–276.
- Rasmussen, David (1981): Review: Praxis and Social Theory (Review of »Outline of a Theory of Praxis«). In: *Human Studies* 4 (3), S. 273–278.
- Reckwitz, Andreas (1997): *Struktur. Zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Regeln und Regelmäßigkeiten*. Opladen.
- Reckwitz, Andreas (2000): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282–301.
- Reckwitz, Andreas (2004a): Die Entwicklung des Vokabulars der Handlungstheorien: Von den zweck- und normorientierten Modellen zu den Kultur- und Praxistheorien. In: Gabriel, Manfred (Hg.): *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden, S. 303–328.
- Reckwitz, Andreas (2004b): Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler. In: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld, S. 40–54.
- Reckwitz, Andreas (2005): Warum die »Einheit« der Soziologie unmöglich



- ist: Die Dynamik theoretischer Differenzproduktion und die Selbsttransformation der Moderne. In: Greshoff, Rainer/Schimank, Uwe (Hg.): Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven. Berlin, S. 65–77.
- Reckwitz, Andreas (2006a): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist.
- Reckwitz, Andreas (2006b): Aktuelle Tendenzen der Kulturtheorien. Nachwort zur Studienausgabe 2006. In: ders.: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist, S. 705–728.
- Reckwitz, Andreas (2008a): Subjekt. Bielefeld.
- Reckwitz, Andreas (2008b): Grenzdestabilisierungen – Kultursoziologie und Poststrukturalismus. In: ders.: Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie. Bielefeld, S. 301–320.
- Reckwitz, Andreas (2008c): Subjekt/Identität: Die Produktion und Subversion des Individuums. In: Moebius, Stephan/ders. (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., S. 75–92.
- Reckwitz, Andreas (2008d): Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation. In: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hg.): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt a. M., S. 188–209.
- Reckwitz, Andreas (2008e): Latours Plädoyer für eine post-strukturalistische Heuristik des Sozialen. In: Soziologische Revue 31 (4), S. 337–343.
- Reckwitz, Andreas (2009): Praktiken der Reflexivität: Eine kulturtheoretische Perspektive auf hochmodernes Handeln. In: Böhle, Fritz/Wehrich, Margit (Hg.): Handeln unter Unsicherheit. Wiesbaden, S. 169–182.
- Reckwitz, Andreas (2011): Habitus oder Subjektivierung? Subjektanalyse nach Bourdieu und Foucault. In: Šuber, Daniel/Schäfer, Hilmar/Prinz, Sophia (Hg.): Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens. Konstanz, S. 41–61.
- Reckwitz, Andreas (2012): Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Berlin.
- Rehbein, Boike (2006): Die Soziologie Pierre Bourdieus. Konstanz.
- Richter, Rudolf (2001): Soziologische Paradigmen. Wien.
- Ritzer, George (1975): Sociology. A Multiple Paradigm Science. Boston.
- Ritzer, George (2008): Sociological Theory. New York u. a.
- Robbins, Derek (2002): Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965–75. In: Journal of Classical Sociology 2 (3), S. 299–328.
- Roesler, Alexander/Stiegler, Bernd (Hg.) (2005): Grundbegriffe der Medientheorie. München/Paderborn.
- Rolf, Eckard (2009): Der andere Austin. Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion performativer Äußerungen – von Searle über Derrida zu Cavell und darüber hinaus. Bielefeld.
- Røpke, Inge (2009): Theories of practice – New inspiration for ecological



- economic studies on consumption. In: *Ecological Economics* 68, S. 2490–2497.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenzt, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M.
- Rorty, Richard (1993): Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language. In: Guignon, Charles B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, S. 337–357.
- Rose, Nikolas (1996): *Inventing Our Selves. Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge.
- Rosenau, Pauline Marie (1992): *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton.
- Rößler, Gustav (2008): Kleine Galerie neuer Dingbegriffe: Hybriden, Quasi-Objekte, Grenzobjekte, epistemische Dinge. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt a. M., S. 76–107.
- Rothenberg, Molly Anne (2006): Embodied Political Performativity in *Excitable Speech*. Butler's Psychoanalytic Revision of Historicism. In: *Theory, Culture & Society* 23 (4), S. 71–93.
- Rouse, Joseph (1994): Power/Knowledge. In: Gutting, Gary (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, S. 92–114.
- Rouse, Joseph (2001): Two concepts of practices. In: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v. (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York, S. 189–198.
- Rouse, Joseph (2007): Practice Theory. In: Turner, Stephen P./Risjord, Mark W. (Hg.): *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam/Boston, S. 639–681.
- Ruffing, Reiner (2009): *Bruno Latour*. Paderborn.
- Saar, Martin (2003a): Genealogie und Subjektivität. In: Honneth, Axel/ders. (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M., S. 157–177.
- Saar, Martin (2003b): Einleitung: Zwischen Ethik und Ästhetik. In: Honneth, Axel/ders. (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M., S. 277–282.
- Savigny, Eike v. (1988): *The Social Foundations of Meaning*. Berlin u. a.
- Savigny, Eike v. (1998): Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung? In: ders. (Hg.): *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*. Berlin, S. 7–39.
- Savigny, Eike v. (1999): Wittgensteins »Lebensformen« und die Grenzen der Verständigung. In: Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt a. M., S. 120–137.
- Schäfer, Hilmar (2009): Michel Foucault. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar, S. 44–46.
- Schäfer, Hilmar (2010): Eine Mikrophysik der Praxis – Instanzen diskursiver Stabilität und Instabilität im Anschluss an Michel Foucault. In: Landwehr, Achim (Hg.): *Diskursiver Wandel*. Wiesbaden, S. 115–132.

- Schäfer, Hilmar (2011): Bourdieu gegen den Strich lesen. Eine poststrukturalistische Perspektive. In: Šuber, Daniel/ders./Prinz, Sophia (Hg.): Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens. Konstanz, S. 63–85.
- Schäfer, Hilmar (2012): Kreativität und Gewohnheit. Ein Vergleich zwischen Praxistheorie und Pragmatismus. In: Göttlich, Udo/Kurt, Ronald (Hg.): Kreativität und Improvisation. Soziologische Positionen. Wiesbaden, S. 17–43.
- Schäfer, Hilmar (i.E.): Kritik als Praxis der Distanzierung. Zum sozialwissenschaftlichen Analysepotential von Michel Foucaults Spätwerk. In: Langer, Antje/Nonhoff, Martin/Reisigl, Martin (Hg.): Diskursanalyse und Kritik. Wiesbaden.
- Schaffer, Simon (1991): The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 22, S. 174–192.
- Schatzki, Theodore R. (1987): Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice. In: *Inquiry* 30 (1–2), S. 113–135.
- Schatzki, Theodore R. (1993): Wittgenstein + Heidegger on the Stream of Life. In: *Inquiry* 36 (3), S. 307–328.
- Schatzki, Theodore R. (1996): Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social. Cambridge u. a.
- Schatzki, Theodore R. (1997): Practices and Actions. A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens. In: *Philosophy of the Social Sciences* 27 (3), S. 283–308.
- Schatzki, Theodore R. (2001): Practice Theory. In: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v. (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York, S. 1–14.
- Schatzki, Theodore R. (2002): *The Site of the Social*. A philosophical account of the constitution of social life and change. University Park, Pa.
- Schatzki, Theodore R. (2010): Materiality and Social Life. In: *Nature and Culture* 5 (2), S. 123–149.
- Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v. (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York.
- Schimank, Uwe (1999): Struktur und Ereignis – Zur Vernetzung der Beiträge. In: Greshoff, Rainer/Kneer, Georg (Hg.): *Struktur und Ereignis in theorievergleichender Perspektive*. Ein diskursives Buchprojekt. Opladen, S. 279–286.
- Schimank, Uwe (2007): *Handeln und Strukturen*. Einführung in die akteurtheoretische Soziologie. Weinheim/München.
- Schinkel, Willem (2007): Sociological discourse of the relational: The cases of Bourdieu & Latour. In: *The Sociological Review* 44 (4), S. 707–729.
- Schlechtriemen, Tobias (2013): *Bilder des Sozialen*. Das Netzwerk in der soziologischen Theorie. München.
- Schlücker, Karin (2003): Zählen oder interpretieren, beobachten oder interagieren? Die Debatte um qualitative und/oder quantitative Methoden und das Verhältnis zwischen Forschenden und ihren »Objekten«. In: Niekant, Renate/Schuchmann, Uta (Hg.): *Feministische ErkenntnisPro-*

- zesse. Zwischen Wissenschaftstheorie und politischer Praxis. Opladen, S. 105–120.
- Schmid, Michael (1996): Methodologische Modelle und Sozialtheorie. Ein Plädoyer für die Zulässigkeit sozialwissenschaftlicher Theorienvergleiche. In: Schmid, Michael (Hg.): Rationalität und Theoriebildung. Amsterdam, S. 233–264.
- Schmidgen, Henning (2008a): Die Materialität der Dinge? Bruno Latour und die Wissenschaftsgeschichte. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.): Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt a. M., S. 15–46.
- Schmidgen, Henning (2008b): Wissenschaft: Das Labor als Archiv und Maschine. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., S. 450–466.
- Schmidt, Alfred (1974): Praxis. In: Backhaus, H. G. u. a. (Hg.): Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie. Bd. 2. Frankfurt a. M., S. 264–308.
- Schmidt, Robert (2004): Habitus und Performanz. Empirisch motivierte Fragen an Bourdieus Konzept der Körperlichkeit des Habitus. In: Engler, Steffani/Krais, Beate (Hg.): Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen. Sozialstrukturelle Verschiebungen und Wandlungsprozesse des Habitus. Weinheim, S. 55–70.
- Schmidt, Robert (2006): »Geistige Arbeit« als körperlicher Vollzug. Zur Perspektive einer vom Sport ausgehenden praxeologischen Sozialanalyse. In: Gugutzer, Robert (Hg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld, S. 297–319.
- Schmidt, Robert (2007): Die Verheißungen eines sauberen Kragens. Zur materiellen und symbolischen Ordnung des Büros. In: Heisler, Evamaria u. a. (Hg.): Drohung und Verheißung. Mikroprozesse in Verhältnissen von Macht und Subjekt. Freiburg u. a., S. 111–135.
- Schmidt, Robert (2008a): Stumme Weitergabe. Zur Praxeologie sozialisatorischer Vermittlungsprozesse. In: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation 28, S. 121–136.
- Schmidt, Robert (2008b): Praktiken des Programmierens. Zur Morphologie von Wissensarbeit in der Software-Entwicklung. In: Zeitschrift für Soziologie 37 (4), S. 282–300.
- Schmidt, Robert (2011): Die Entdeckung der Praxeographie. Zum Erkenntnisstil der Soziologie Bourdieus. In: Šuber, Daniel/Schäfer, Hilmar/Prinz, Sophia (Hg.): Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens. Konstanz, S. 89–106.
- Schmidt, Robert (2012): Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen. Berlin.
- Schmidt, Robert/Volbers, Jörg (2011): Öffentlichkeit als methodologisches Prinzip. Zur Tragweite einer praxistheoretischen Grundannahme. In: Zeitschrift für Soziologie 40 (1), S. 24–41.
- Schnegg, Julia (2009): Theorie der Praxis – die Feuerbachthesen von Karl Marx und die Praxeologie von Pierre Bourdieu. Schkeuditz.
- Schneider, Werner/Hirsland, Andreas (2005): Macht – Wissen – gesell-

- schaftliche Praxis. Dispositivanalyse und Wissenssoziologie. In: Keller, Reiner u. a. (Hg.): Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung. Konstanz, S. 251–275.
- Schroer, Markus (Hg.) (2005a): Soziologie des Körpers. Frankfurt a. M.
- Schroer, Markus (2005b): Einleitung. Zur Soziologie des Körpers. In: ders. (Hg.): Soziologie des Körpers. Frankfurt a. M., S. 7–47.
- Schroer, Markus (2006): Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt a. M.
- Schroer, Markus (2008): Vermischen, Vermitteln, Vernetzen. Bruno Latours Soziologie der Gemenge und Gemische im Kontext. In: Kneer, Georg/ders./Schüttpelz, Erhard (Hg.): Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt a. M., S. 361–398.
- Schubbach, Arno (2007): Subjekt im Verzug. Zur Rekonzeption von Subjektivität mit Jacques Derrida. Zürich.
- Schultheis, Franz (2000): Initiation und Initiative. Entstehungskontext und Entstehungsmotive der Bourdieuschen Theorie der sozialen Welt. In: Bourdieu, Pierre (Hg.): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz, S. 165–184.
- Schultheis, Franz (2008): Bourdieu und Lévi-Strauss: eine ambivalente Beziehung. In: Kauppert, Michael/Funcke, Dorett (Hg.): Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a. M., S. 98–100.
- Schultheis, Franz (2011): Ambivalente Wahlverwandtschaften: Pierre Bourdieu und Claude Lévi-Strauss. In: Šuber, Daniel/Schäfer, Hilmar/Prinz, Sophia (Hg.): Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens. Konstanz, S. 27–40.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (1999): Technik und die Dualität von Ressourcen und Routinen. In: Zeitschrift für Soziologie 28 (6), S. 409–428.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2000): Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik. In: Weyer, Johannes (Hg.): Soziale Netzwerke: Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung. München/Wien, S. 187–209.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2002): Technik als altes Haus und als geschichtsloses Appartement. Vom Nutzen und Nachteil der Praxistheorie Bourdieus für die Techniksoziologie. In: Ebrecht, Jörg/Hillebrandt, Frank (Hg.): Bourdieus Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendung – Perspektiven. Wiesbaden, S. 47–65.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2008): Technik in heterogener Assoziation. Vier Konzeptionen der gesellschaftlichen Wirksamkeit von Technik im Werk Latours. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.): Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt a. M., S. 108–152.
- Schwingel, Markus (2000): Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg.

- Scollon, Ronald (2001): *Mediated Discourse: The Nexus of Practice*. London/New York.
- Searle, John R. (1977): *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*. In: *Glyph* 1, S. 198–208.
- Seidman, Steven (Hg.) (1994): *The postmodern turn. New perspectives on social theory*. Cambridge.
- Seitter, Walter (o.J.): *Zur Gegenwart anderer Wissen*. In: Foucault, Michel/ ders.: *Das Spektrum der Genealogie*. Bodenheim, S. 94–112.
- Serres, Michel (2008): *Aufklärungen. Fünf Gespräche mit Bruno Latour*. Berlin.
- Sewell, William (1992): *A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation*. In: *American Journal of Sociology* 98 (1), S. 1–30.
- Schildrick, Margrit (1997): *Leaky Bodies and Boundaries. Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics*. London/New York.
- Shilling, Chris (1999): *Toward an Embodied Understanding of the Structure/Agency Relationship*. In: *British Journal of Sociology* 50 (4), S. 543–562.
- Shilling, Chris (2003): *The Body and Social Theory*. London u. a.
- Shilling, Chris (2008): *Changing bodies. Habit, crisis and creativity*. Los Angeles u. a.
- Shove, Elizabeth/Pantzar, Mika/Watson, Matt (2012): *The Dynamics of Social Practice. Everyday Life and How it Changes*. London.
- Shusterman, Richard (1999): *Bourdieu and Anglo-American Philosophy*. In: ders. (Hg.): *Bourdieu. A Critical Reader*. Oxford/Malden, MA, S. 14–28.
- Simmel, Georg (1992 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt a. M.
- Smart, Barry (2003): *Michel Foucault*. In: Ritzer, George (Hg.): *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*. Malden, MA u. a., S. 207–227.
- Smith, Daniel W. (2008): *Deleuze and the Production of the New*. In: O’Sullivan, Simon/Zepke, Stephen (Hg.): *Deleuze, Guattari and the Production of the New*, S. 151–161.
- Stäheli, Urs (2000a): *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Weilerswist.
- Stäheli, Urs (2000b): *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld.
- Stäheli, Urs (2004): *Subversive Praktiken? Cultural Studies und die »Macht« der Globalisierung*. In: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld, S. 154–166.
- Stäheli, Urs (2007a): *Poststrukturalismus und Ökonomie: Eine programmatische Skizze der Affektivität ökonomischer Prozesse*. In: Arni, Caroline u. a. (Hg.): *Der Eigensinn des Materials. Erkundungen sozialer Wirklichkeit*. Frankfurt a. M., S. 503–520.
- Stäheli, Urs (2007b): *Von der Herde zur Horde? Zum Verhältnis von Hegemonie- und Affektpolitik*. In: Nonhoff, Martin (Hg.): *Diskurs, radikale*

- Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Bielefeld, S. 123–138.
- Stäheli, Urs (2009): Theorie als Experiment. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften (2), S. 138–144.
- Stephan, Inge (2006): Gender, Geschlecht und Theorie. In: Braun, Christina von/dies. (Hg.): Gender-Studien. Eine Einführung. Stuttgart/Weimar, S. 52–90.
- Stern, David G. (2003): The Practical Turn. In: Turner, Stephen P./Roth, Paul A. (Hg.): The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences. Malden, MA u. a., S. 185–206.
- Stoller, Silvia (2010): Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler. München.
- Strauss, Claudia/Quinn, Naomi (1998): A Cognitive Theory of Cultural Meaning. Cambridge.
- Strum, Shirley/Latour, Bruno (1987): The Meanings of Social: From Baboons to Humans. In: Social Science Information 26, S. 783–802.
- Stueber, Karsten R. (2005): How to Think about Rules and Rule Following. In: Philosophy of the Social Sciences 35 (3), S. 307–323.
- Swartz, David (1997): Culture and power. The sociology of Pierre Bourdieu. Chicago/London.
- Tarde, Gabriel de (2003 [1890]): Die Gesetze der Nachahmung. Frankfurt a. M.
- Tarde, Gabriel de (2008): Monadologie und Soziologie. Frankfurt a. M.
- Taylor, Charles (1995): Philosophical Arguments. Cambridge, MA/London.
- Taylor, Charles (1999): To Follow a Rule.... In: Shusterman, Richard (Hg.): Bourdieu. A Critical Reader. Oxford/Malden, MA, S. 29–44.
- Tilley, Christopher u. a. (Hg.) (2006): Handbook of Material Culture. London.
- Tilly, Charles (1999): Review: Paris, ville invisible by Bruno Latour and Emilie Hermant. In: Contemporary Sociology 28 (5), S. 572–573.
- Traue, Boris (2010): Das Subjekt der Beratung. Zur Soziologie einer Psycho-Technik. Bielefeld.
- Turner, Bryan S. (1996): The Body and Society. Explorations in Social Theory. London.
- Turner, Bryan S. (2009a): Introduction. A New Agenda for Social Theory? In: ders. (Hg.): The New Blackwell Companion to Social Theory. Malden, MA/Oxford, S. 1–16.
- Turner, Bryan S. (2009b): The Sociology of the Body. In: ders. (Hg.): The New Blackwell Companion to Social Theory. Malden, MA/Oxford, S. 513–532.
- Turner, Stephen P. (1994): The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions. Cambridge u. a.
- Vandenbergh, Frédéric (1999): »The Real is Relational«: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. In: Sociological Theory 17 (1), S. 32–67.

- Vandenberghé, Frédéric (2002): *Reconstructing Humans: A Humanist Critique of Actant-Network Theory*. In: *Theory, Culture & Society* 19 (5-6), S. 51–67.
- Vandenberghé, Frédéric (2006): *The age of epigones. Post-Bourdieuian social theory in France*. In: Delanty, Gerard (Hg.): *Handbook of contemporary European social theory*. London/New York, S. 69–81.
- Vester, Michael u. a. (1993): *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel*. Köln.
- Veyne, Paul (1992): *Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte*. Frankfurt a. M.
- Veyne, Paul (2003): *Michel Foucaults Denken*. In: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M., S. 27–51.
- Vielmetter, Georg (1999): *Postempiristische Philosophie der Sozialwissenschaften*. In: Reckwitz, Andreas/Sievert, Holger (Hg.): *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*. Opladen, S. 50–66.
- Villa, Paula-Irene (2001): *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. Opladen.
- Villa, Paula-Irene (2010): *(De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler*. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden, S. 146–157.
- Volbers, Jörg (2009): *Wittgenstein und die Sprachphilosophie*. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar, S. 60–63.
- Volbers, Jörg (2011): *Zur Performativität des Sozialen*. In: Hempfer, Klaus W./ders. (Hg.): *Theorien des Performativen. Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Bielefeld, S. 141–160.
- Voss, Martin/Peuker, Birgit (Hg.) (2006): *Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion*. Bielefeld.
- Wagenaar, Hendrik (2004): »Knowing« the Rules: Administrative Work as Practice. In: *Public Administrative Review* 64, S. 643–655.
- Wagner, Hans-Josef (1993): *Sinn als Grundbegriff in den Konzeptionen von George Herbert Mead und Pierre Bourdieu. Ein kritischer Vergleich*. In: Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg.): *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*. Frankfurt a. M., S. 317–340.
- Waldenfels, Bernhard (1991): *Michel Foucault: Ordnung in Diskursen*. In: Ewald, François/ders. (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M., S. 277–297.
- Waldenfels, Bernhard (2001): *Die verändernde Kraft der Wiederholung*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 46 (1), S. 5–17.
- Wenger, Etienne (1998): *Communities of Practice. Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge.



- Wenzel, Harald (2000): Dewey, Whitehead und das Problem der Konstruktion in der Sozialtheorie. In: Joas, Hans (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk John Deweys. Frankfurt a. M., S. 235–279.
- Wetterer, Angelika (Hg.) (2008): Geschlechterwissen und soziale Praxis. Theoretische Zugänge – empirische Erträge. Königstein i. Taunus.
- Weymann, Ansgar (1998): Sozialer Wandel. Theorien zur Dynamik der modernen Gesellschaft Weinheim.
- Wieser, Matthias (2004): Inmitten der Dinge. Zum Verhältnis von sozialer Praxis und Artefakten. In: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld, S. 92–100.
- Wieser, Matthias (2006): Naturen, Artefakte, Performanzen. Praxistheorie und Akteur-Netzwerk-Theorie. In: Voss, Martin/Peuker, Birgit (Hg.): Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion. Bielefeld, S. 95–109.
- Wieser, Matthias (2008): Technik/Artefakte: Mattering Matter. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., S. 419–432.
- Wiggershaus, Rolf (Hg.) (1975): Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie. Frankfurt a. M.
- Willems, Herbert (1997): Rahmen und Habitus. Zum theoretischen und methodischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen. Frankfurt a. M.
- Winch, Peter (1966): Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. Frankfurt a. M.
- Wirth, Uwe (Hg.) (2002a): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M.
- Wirth, Uwe (2002b): Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: ders. (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M., S. 9–60.
- Wittgenstein, Ludwig (1974): Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Schriften Bd. 6. Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, Ludwig (1999): Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt a. M.
- Wojke, Kristin (2003): *Gender* als kritische Kategorie der Geschlechterforschung. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie (1), S. 39–57.
- Wolf, Markus (2003): Kritische Neubeschreibung. Michel Foucaults Beitrag zu einer kritischen Theorie sozialer Praxis. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie (2), S. 27–50.
- Woolgar, Steve (1986): On the Alleged Distinction between Discourse and Praxis. In: Social Studies of Science 16, S. 309–317.
- Wrong, Dennis (1994): The Problem of Order. What Unites and Divides Society. New York u. a.
- Wuggenig, Ulf (2011): Das Arbiträre und das Universelle. Über Pierre Bourdieus Soziologie der Kunst. In: Bourdieu, Pierre: Kunst und Kultur. Kunst



## BIBLIOGRAPHIE

- und künstlerisches Feld. *Schriften zur Kultursoziologie* 4, hg. v. Franz Schultheis und Stephan Egger. Konstanz, S. 480–546.
- Wulf, Christoph/Göhlich, Michael/Zirfas, Jörg (Hg.) (2001): *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*. Weinheim/München.
- Zammito, John H. (2004): *A Nice Derangement of Epistemes. Post-Positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. Chicago/London.
- Zechner, Ingo (2003): *Deleuze. Der Gesang des Werdens*. München.
- Zenklusen, Stefan (2010): *Philosophische Bezüge bei Pierre Bourdieu*. Konstanz.
- Zimmermann, Jörg (1989): *Das Leben – ein Kunstwerk?* In: *Spuren* 26/27, S. 66–69.