

Irene Dölling

Pierre Bourdieus Praxeologie – Anregungen für eine kritische Gesellschaftsanalyse

Vortrag in der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften am 10. Februar 2011¹

Bourdieu's Praxeologie, oder Soziologie der Praxis, halte ich für überaus anregend für eine kritische Analyse der Prozesse, mit denen wir gegenwärtig, im Auslaufen der fordistischen, industriegesellschaftlichen Phase der Moderne konfrontiert sind.

Der Vortrag ist in drei Teile gegliedert: Zunächst (1) möchte ich begründen, weshalb ich für die Analyse aktueller transformatorischer Prozesse eine praxeologische Forschungsperspektive für geboten halte; ich werde dann (2) Grundzüge der Bourdieuschen Praxeologie darlegen und anschließend (3) fragen, welche konzeptionellen und methodologischen Anregungen sie geben kann für eine Soziologie, die ihrem Anspruch, kritische Gesellschaftsanalyse zu leisten, gerecht wird.

1. Prekarisierungen und die Notwendigkeit einer Praxeologie

Von SozialwissenschaftlerInnen, insbesondere von SoziologInnen, werden die aktuellen Veränderungen in einer Flut von Publikationen beschrieben und analysiert. Sie zeichnen auf einem hohen Verallgemeinerungsgrad und gestützt auf umfangreiche quantitative Daten Entwicklungen nach, die sich im institutionellen und normativen Gefüge moderner Gesellschaften beobachten lassen.

Arbeits- und IndustriesoziologInnen haben auf gravierende Umbrüche in der Erwerbssphäre bzw. auf dem Arbeitsmarkt aufmerksam gemacht und hierfür den Begriff der Prekarisierung geprägt. Sie belegen, dass seit einiger Zeit das sog. Normalarbeitsverhältnis erodiert, d.h. zurück geht zugunsten von unsicheren, zeitlich befristeten, niedrig bezahlten Arbeitsverhältnissen, die oftmals weder für die unmittelbare Existenzsicherung ausreichen, noch

¹ Eine erweiterte Fassung findet sich unter <http://www.leibniz-sozietaet.de/journal>

langfristig eine angemessene Altersversorgung ermöglichen. Dazu gehört auch, dass Phasen von längerer oder kürzerer Arbeitslosigkeit zur „Normalität“ werden. Die auf bestimmte fachliche Fähigkeiten begrenzte Arbeitskraft des Fordismus wird zunehmend ersetzt durch einen ‚Arbeitskrafttypus‘, der auf die ganze Person, ihre fachlichen wie sozialen Kompetenzen, ihre Phantasie und Kreativität wie ihr organisatorisches und Zeitmanagement zugreift. Prekär werden also nicht nur Arbeitsverhältnisse, sondern auch bislang praktizierte räumliche und zeitliche Formen der individuellen Lebensführung und damit auch die ihnen entsprechenden Familien- und Geschlechterarrangements. Fordistisch geprägte Arbeitsteilungen, etwa zwischen dem Familienernährer und der (zuverdienenden) Hausfrau werden fragwürdig und mit ihnen bislang gängige Klassifikationen von Männlichkeit und Weiblichkeit. Als eine Folge der ‚Ökonomisierung des Sozialen‘ ist auch eine neuartig figurierte Unterordnung der privaten Sphäre, der Belange und Bedürfnisse der familiär regulierten individuellen und generativen Reproduktion unter die Anforderungen an die postfordistische Arbeitskraft, deren flexible Verfügbarkeit und Mobilität zu konstatieren. Prekarisierungsprozesse haben schließlich auch den Sozialstaat erfasst. Brüchig werden etwa die Grenzen, die der fordistische Sozialstaat mit seinen wohl definierten Kollektiven von Leistungsberechtigten, nicht zuletzt mit seiner Konstruktion des Normalarbeitsverhältnisses gezogen hat, um gegen Risiken des modernen Lebens abzusichern und mit Teilhabe aller am „Sozialeigentum“ (vg. Castel 2000) soziale Integration, Anerkennung und Schutz sowie individuelle langfristige Planungssicherheit des eigenen Lebens und das der Familienangehörigen zu gewähren. Im ‚modernisierten‘ Sozialstaat, der unter dem Motto der Freiheit auf Eigenverantwortung für Vorsorge und Risikoabsicherung setzt, werden die Menschen nicht mehr in erster Linie als Mitglieder sozialer Gruppen ‚angerufen‘, sondern als – geschlechtsneutrale – ‚unternehmerische Selbste‘, die die Konflikte, z.B. bei der Lösung von Vereinbarkeitsproblemen privat, individualisiert aushandeln.

Was von den Sozialwissenschaften bisher zu den aktuellen Transformationsprozessen erforscht und auf den Begriff gebracht wurde, ist ohne Frage wichtig und unverzichtbar für ein Verstehen dessen, was in der Gesellschaft in Bewegung ist. Dennoch: so sehr soziologische Konstruktionen und Begriffe wie „Subjektivierung der Arbeit“, „Arbeitskraftunternehmer“, „Ökonomisierung des Sozialen“, „Entsicherung“ von bisherigen Formen der Lebensführung oder modernisierte „Anrufungen“ der Subjekte durch den Sozialstaat allgemeine Trends zu beschreiben und zu fassen in der Lage sind –

sie sagen nichts aus darüber, wie die Menschen als AkteurInnen in ihren konkreten Handlungsfeldern praktisch mit diesen allgemein beschriebenen Veränderungen umgehen, in welchen Formen konkreter Zumutungen, Leiden, Herausforderungen oder auch Chancen sie diese erfahren, wie sie sich zu ihnen aktiv in Beziehung setzen. Mögen sich aus Veränderungen in Technologien, Organisationsformen, Unternehmenskulturen, Rechtssprechung durchaus berechnete Schlussfolgerungen über neue Anforderungen, Zeitregime usw. ziehen lassen – diese treffen immer auf konkrete AkteurInnen mit einer Geschichte, mit Bedürfnissen und Interessen und erst in diesem ‚Zusammentreffen‘ wird praktisch entschieden, ob und was sich verändert. SoziologInnen laufen durchaus Gefahr, aus allgemeinen Trends – z.B. neuen Anforderungen an die Arbeitskraft – von einem konstruierten Typus „Arbeitskraftunternehmer“ darauf zu schließen, dass die realen Arbeitnehmer sich entsprechend dieser veränderten Anforderungen an die wirtschaftliche Verwertung ihrer ganzen Persönlichkeit tatsächlich, ohne Reibungen bzw. Widersprüche, in Arbeitskraftunternehmer verwandeln oder sich der Ökonomisierung des Sozialen mit den Übergriffen auf ihre Zeitregime einfach beugen. Sie laufen zudem Gefahr, einzig mit Blick auf Veränderungen in Strukturen und Institutionen Entwicklungen oder Trends zu folgern, die scheinbar zwangsläufig den Lauf der Dinge bestimmen bzw. das, was aktuell vor sich geht, primär aus der Perspektive des Verlustes wahrzunehmen – also auch wieder so, als liefen soziale Prozesse auf vorher gegebenen Bahnen ab. So wichtig daher einerseits soziologische Trendanalysen institutioneller und normativer Veränderungen sind, so unverzichtbar für ein hinreichendes Verstehen von Transformationen ist andererseits zugleich der wissenschaftlich-analytische Blick darauf, wie die AkteurInnen praktisch in diesen Prozessen handeln, welchen Sinn sie den Veränderungen geben und welche habituellen Ressourcen sie dafür aktivieren (können). Gerade in Krisenzeiten, wenn die Selbstverständlichkeit des Abgestimmtseins von objektiven Bedingungen und subjektiven Handlungen bzw. Sinngebungen brüchig wird, ist deshalb für das soziologische Verständnis einer Gesellschaft im Umbruch eine praxeologische Forschungsstrategie unabdingbar.

Systematisch zu untersuchen, wie die soziale Welt im praktischen Handeln von AkteurInnen beständig hervorgebracht, in bestimmten Formaten reproduziert aber eben auch modifiziert/verändert wird, stellt an Soziologie allerdings hohe theoretische und methodologische Anforderungen. Pierre Bourdieu hat mit seiner Praxeologie ein soziologisches Angebot vorgelegt, diesen Anforderungen zu entsprechen.

2. Grundzüge der Praxeologie Pierre Bourdieus

Dass die soziale Welt durch das Handeln von Menschen hervorgebracht wird, ist eine soziologische Binsenweisheit. Auf die Frage allerdings, wie dieses praktische Hervorbringen soziologisch auf den Begriff gebracht werden kann, ohne einer Determiniertheit des Handelns bzw. schlicht der Entscheidungsfreiheit der Subjekte das Wort zu reden: auf diese Frage werden in der Soziologie höchst unterschiedliche Antworten gegeben. Bourdieu grenzt sich mit seiner Antwort ab zum einen von struktur-funktionalistischen Konzepten, in denen die Akteure als Ausführende, als „bloße Träger der Struktur“ (1985: 154) konstruiert werden. Und er grenzt sich zum anderen ab von phänomenologischen Konzepten wie der Ethnomethodologie. Letztere Konzepte lassen sich zwar mit großer Intensität auf die Analyse dessen ein, wie Menschen praktisch, in ihren unmittelbaren Interaktionen die soziale Welt hervorbringen, aber ihre konzeptionellen Grenzen liegen aus seiner Sicht darin, dass sie sich nicht „die Mittel (...) verschaffen“ (2001: 188) zu erklären, woher die Klassifikationen, die Denk- und Wahrnehmungsmuster kommen, mit denen die Akteure ihr soziales Dasein in seiner Regelmäßigkeit und Selbstverständlichkeit praktisch herstellen. Anknüpfend an Marxens Thesen über Feuerbach ist es Bourdieus Anliegen, eine materialistische Theorie zu konstruieren, die der ‚tätige(n) Seite‘ der praktischen Erkenntnis“ hinreichend Beachtung schenkt. Das ist für ihn eine Theorie, die den Akteuren eine „generierende und einigende, konstruierende und einteilende Macht“ zubilligt und diese Macht zugleich als eine „sozial geschaffene Fähigkeit“ begreift, „die soziale Wirklichkeit zu schaffen“ (2001:175). Diese Macht ist eine Fähigkeit „nicht eines transzendentalen Subjekts“, „sondern die eines sozial geschaffenen Körpers, der sozial geschaffene und im Verlauf einer räumlich und zeitlich situierter Erfahrung erworbene Grundprinzipien in die Praxis umsetzt“ (ebd.) Der Begriff des *Habitus* ist für ihn *das* Erkenntnismittel, dieser Macht der AkteurInnen und – in Marxscher Terminologie – der sinnlichen Dimension gegenständlich-menschlicher Tätigkeit auf die Spur zu kommen und damit der Praxis „eine aktive schöpferische Dimension“ (1985: 152) zu geben, d.h. diese weder als Objekt zu behandeln, noch sie auf „gelebte Erfahrung zu reduzieren“ (1979: 143). Deshalb ist für ihn neben dem Begriff des *Habitus* der Begriff des *Feldes* konzeptionell unverzichtbar, weil nur er erlaubt, angemessen in den Blick nehmen, dass der Habitus als Macht der AkteurInnen, ‚die soziale Welt zu schaffen‘, eine soziale Fähigkeit ist, die eine kollektive und eine individuelle historische Genese und eine Herrschaftsdimension hat.

Für Bourdieu sind weder ‚objektive Strukturen‘ noch das unmittelbare, situationsgebundene Handeln der AkteurInnen der zentrale Punkt seiner Praxeologie, sondern das Verständnis der Logik der Praxis, des *modus operandi*, der es Menschen ermöglicht, in der Vielfalt und jeweiligen Besonderheit tausendfacher alltäglicher Handlungen, in Beziehung zu und in Kooperation mit anderen sinnvoll, mit einer gewissen Regelmäßigkeit zu agieren und dabei – ohne dass dies individuelles Handlungsziel ist – das zu reproduzieren, was allgemein ‚die Gesellschaft‘ oder auch die Strukturen der sozialen Welt genannt wird. Diese Logik der Praxis erschließt sich für Bourdieu durch den Habitus, den er kennzeichnet als „System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen“ (1987: 98), von Klassifikationen, Wertungs- und Deutungsschemata, die im praktischen Handeln als Orientierung und als „Organisationsprinzip“ (1985: 152) wirksam werden. Diese Kennzeichnung des Habitus klingt möglicherweise sehr kognitiv, worauf Bourdieu jedoch vor allem hinaus will ist die Besonderheit des Habitus, die darin liegt, *körperliche Erkenntnis* zu sein, die ein ‚praktisches Erfassen der Welt‘ sichert, es ist ein *Gewohnheitssinn*, der sich durch das praktische Bewegen des physischen Körpers in einem sozialen Raum/Feld(ern) herausbildet und der es ermöglicht, aus einer Situation heraus ihre Bedeutung zu erfassen und angemessen zu reagieren. D.h., Hervorbringen und Verändern sozialer Wirklichkeit ist vor allem als körperlich-praktische Aktion zu verstehen; hier laufen die Erfahrungen der Menschen mit den sozialen Bedingungen, auf die sich diese Erfahrungen beziehen und in denen Ungleichheiten, Hierarchien ‚objektiviert‘ sind, zusammen.

Der praktische Sinn zeichnet sich durch eine „Logik in actu“ (2001: 182) aus, er ist ein Verstehen, das eine besondere material-körperliche Existenz hat – der physische Körper ist durch Inkorporierung der herrschenden Klassifikationen immer schon ein gewordener, ein sozialer Körper und mit ihrer Einverleibung erlangen die sozialen Klassifikationen eine quasi natürliche, doxische, d.h. selbstverständliche, tendenziell unhinterfragbare und in der Regel in der praktischen Anwendung nicht hinterfragte Qualität. Es ist diese besondere Materialität des praktischen Sinns, die Bourdieu veranlasst hat, in Anlehnung an Leibniz davon zu sprechen, dass drei Viertel der menschlichen Handlungen empirisch, d.h. unreflektiert, quasi ‚automatisch‘ ablaufen. „Demzufolge ist der Akteur nie ganz Subjekt seiner Praxis“ (2001: 178). Überhaupt ist der Habitus keine – einmal in der Sozialisation einverleibte – ‚Gegebenheit‘; er konstituiert sich immer erneut und in Anpassung an sich verändernde soziale Bedingungen im praktischen Tun, er ist daher in Grenzen offen. Obwohl die AkteurInnen also nie ganz die rationalen Subjekte ihres

Tuns sind, sind sie für Bourdieu auch keine – mit Harold Garfinkel gesprochen – „*judgmental dopes*“, keine ‚Trottel ohne Urteilskraft‘, die quasi blind, reflexhaft und unveränderlich mittels ihrer Habitus die gegebene Ordnung der sozialen Welt reproduzieren. Der Habitus – obwohl Resultat der Einverleibung von Visions- und Divisionsprinzipien, die selbst Objektivierung kollektiver praktischer Erfahrungen sind – ist eben gerade nicht *determiniert* durch die soziale Realität, auf die er ausgerichtet ist und in deren Grenzen er nur seine Kraft entfalten kann. Vielmehr besteht zwischen den „zwei Existenzweisen“ (1985: 69) des Sozialen – also der „zum Körper“ gewordenen und der „zum Ding gewordenen Geschichte“ (2001: 193) das Verhältnis der Homologie, der Entsprechung, so dass „zwischen diesen beiden Verwirklichungsformen der Geschichte eine Beziehung fast magischer Teilhabe“ (2001:193) entsteht. Aber der Habitus weist auch eine Eigenlogik und Dynamik gegenüber den sozialen Bedingungen, den geschichtlichen Zusammenhängen, in deren Grenzen er sich bildet auf – und darin liegen für Bourdieu die entscheidenden Potenzialitäten für Veränderungen im praktischen Handeln. Zum einen sind die inkorporierten Visions- und Divisionsprinzipien durch eine Logik des Ungefähren und Verschwommenen gekennzeichnet, d.h. die Klassifikationen, die von den Akteuren zur Deutung und Gestaltung einer Situation eingesetzt werden, sind variabel und inkonsistent, sie passen sich, eben weil sie keine eindeutigen Festlegungen zwischen Dingen und Deutungen sind, aktiv den jeweiligen Situationen an und können potenziellen Antizipationen Raum geben. Bourdieu hat insbesondere in seinen späteren Arbeiten betont, dass gerade in modernen Gesellschaften, die den AkteurInnen ein Handeln in verschiedenen sozialen Feldern mit unterschiedlichen, widersprüchlichen Anforderungen und Regulierungen abverlangen, ihre Habitus durch Widersprüchlichkeiten, durch Zerrissenheit oder Gespaltenheit gekennzeichnet sind. Da die Felder, in denen die Menschen agieren, in einem beständigen Wandel begriffen sind, sind auch „die Dispositionen (...) einer Art ständiger Revision unterworfen (...), die aber niemals radikal ist, da sie sich auf der Grundlage von Voraussetzungen vollzieht, die im früheren Zustand verankert sind“ (2001: 207). In Zeiten grundlegender Umbrüche der Regulierungen und Institutionalisierungen moderner Gesellschaften, werden diese Möglichkeiten des Habitus zu beständiger Revision in besonderer Weise herausgefordert. Die praktische Erfahrung, dass bislang weitgehend selbstverständliche Formen der Sinngebung und Gestaltung der alltäglichen Lebensführung nicht mehr ‚passen‘ zu den neuen Anforderungen, Herausforderungen und Zumutungen, kann sowohl Resignation bewirken. Bourdieu hat das in „Die zwei Gesichter der Arbeit“ (2000) für die kabyliischen Subprole-

tarier im Algerien der 1950er Jahre beschrieben, die, aus ihren ‚traditionellen‘ Lebenszusammenhängen gerissen, über keine habituellen Ressourcen verfügten, mit den Anforderungen kapitalistischer Lohnarbeit und städtischen Lebens zurecht zu kommen. Die praktische Erfahrung des Nicht-mehr-Passens kann aber auch dazu führen, dass AkteurInnen Aspekte ihrer Habitus, die bisher als Ressource nicht ‚abgerufen‘ wurden, ins Spiel bringen. Diese können Gestaltungskraft in dem Sinne entwickeln, dass sie es den Agierenden ermöglichen, durch Modifikation/Veränderung ihrer Sicht ‚auf die Welt‘ Bedingungen aufzusuchen bzw. zu formen, die ihren Habitus entgegen kommen. Bourdieu wird nicht müde zu betonen, dass der Habitus eine generative und „kreative Kapazität“ (1996:154) aufweist, dass Handeln nicht einfach unter dem Druck sozialer Bedingungen und Zwänge zustande kommt, sondern der Habitus von ihnen „affiziert“ (2001: 190) sein muss in Form von „Leidenschaften oder Gefühlen“, von „körperliche(n) Emotionen“ (2005: 72).

In der Aktivität und Potenzialität des Habitus liegen für Bourdieu die Quellen für Veränderungen in der sozialen Welt; zugleich liegt im Habitus aber auch der Schlüssel zur soziologischen Erklärung des Faktums, dass sich „die bestehende Ordnung mit ihren Herrschaftsverhältnissen (...) letzten Endes mit solcher Mühelosigkeit erhält und dass die unerträglichsten Lebensbedingungen so häufig als akzeptabel und sogar natürlich erscheinen“ (2005: 7).

Um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen, ist es notwendig, den zweiten zentralen Begriff in Bourdieus Praxeologie ins Spiel zu bringen – den Begriff des Feldes. Beide – Habitus und Feld – stehen in Relation zueinander, nur indem sie zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, können sie ihre soziologische Erklärungskraft entfalten.

AkteurInnen bilden ihre Habitus, ihre ‚soziale Fähigkeit‘, eine soziale Welt zu schaffen, durch Agieren in konkreten sozialen Feldern aus. Unter einem sozialen Feld versteht Bourdieu ein Netz von objektiven Relationen zwischen unterschiedlich, in der Regel hierarchisch positionierten Akteuren, die über differente Ressourcen an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital verfügen und daher mit unterschiedlichen Potenzialen in die beständigen Auseinandersetzungen um Positionen, um Entscheidungs-, Gestaltungs- und Deutungsmacht eingreifen können. Indem die Akteure sich von den in den jeweiligen Feldern geltenden Spielregeln affizieren lassen, sie als Visions- und Divisionsprinzipien in ihren praktischen Sinn inkorporieren, bilden sie mit diesem „geschichtlich erworbenen Habitus“ (2001: 193) auch den Sinn für den eigenen Platz in diesem Netzwerk (im sozialen Raum) aus. Damit kann nicht nur die beinahe wundersame Übereinstimmung, die Homologie zwischen der ‚objektiven‘, geschichtlich gewordenen Existenzweise des Sozi-

alen und der „zum Körper gewordenen“ Geschichte (2001: 193) erklärt werden, sondern auch, weshalb auch diejenigen, die sozial benachteiligt oder diskriminiert werden, der ‚Welt‘, so wie sie ist, im Wesentlichen zustimmen. Denn die Klassifikationen, die Herrschende und Beherrschte gleichermaßen teilen und die den Anschein erwecken, universelle und natürlich gegebene (z.B. zwischen Mann und Frau) zu sein, setzen „die besondere Sicht der Herrschenden“ (2001:223) als allgemein gültige durch. Der „gemeine Menschenverstand“ ist, so Bourdieu, „der einzig wirklich gemeinsame Ort“, an dem alle zusammenkommen, „eine gemeinsame Ebene finden können“(2001: 123). Seine von allen geteilten Klassifikationen ermöglichen „die Übereinstimmung in der Nichtübereinstimmung zwischen Akteuren (...), die entgegengesetzte Positionen einnehmen“ (ebd.: 124). Sie sind deshalb eine der stabilsten Formen zur Sicherung von Herrschaft. Das Netz homologer Klassifikationen, das es ermöglicht, in immer neuen Varianten und Kombinationen die soziale Welt bzw. konkrete Situationen als hierarchisch gegliedert, in ‚oben‘ und ‚unten‘, andere in ihrem Verhalten als geschmackvoll und grob, gebildet und ungebildet usw. wahrzunehmen und als sinnvoll zu deuten, bewirkt, dass die sozial geteilte Welt als eine natürlich geteilte erscheint. Die Klassifikationen legen durch die „sanfte Gewalt“ (1997b), mit der sie ihre Alle ergreifenden Wirkungen entfalten, auch den Benachteiligten nahe, die gegebenen Verhältnisse als selbstverständlich, unveränderlich, naturgegeben usw. zu akzeptieren. Bourdieu hat immer wieder mit Nachdruck darauf verwiesen, dass ohne die symbolische Dimension praktischen Handelns, ohne Verständnis der symbolischen Kosmologie, mit der in einer Gesellschaft Welt gedeutet und intelligibel gemacht wird, Herrschaft und ihre Reproduktion soziologisch nicht hinreichend auf den Begriff gebracht werden kann. Die Klassifikationen dieser Kosmologie üben eine symbolische Gewalt aus, die genau so mächtig ist, wie ökonomische oder politische Gewalt. Für Bourdieu ist deshalb die „Analyse des doxischen Akzeptierens der Welt“ (1997a: 205) aktuell „vielleicht das politisch Allerdringlichste“ (1997b: 220). Die Wirkmächtigkeit der Klassifikationen liegt darin, dass sie ihre Anerkennung durch Herrschende wie Beherrschte nicht durch äußeren Zwang erwirken, sondern durch ihre scheinbare Selbstverständlichkeit, die keiner Legitimation oder Begründung bedarf, weshalb Bourdieu für sie den Begriff der ‚Ideologie‘ auch als verfehlt ansieht. Ihre symbolische Gewalt beruht auf einer Geschichte des doppelten Vergessens: sowohl ist die Entstehung dieser Klassifikationen in bestimmten historischen Kontexten dem kollektiven Vergessen anheim gefallen, als auch die Aneignung dieser sozial produzierten Klassifikationen in der individuellen Geschichte dadurch, dass diese durch ihre Einverleibung quasi die Gestalt

natürlicher Gegebenheiten und Unterschiede (z.B. zwischen Mann und Frau) angenommen haben und damit der Reflexion im Alltagshandeln weitgehend entzogen sind. Zum Vergessen gebracht ist damit auch, dass sich mit den scheinbar universellen Klassifikationen die „besondere Sicht der Herrschenden“ (2001: 223) durchsetzt. Die Macht dieser Klassifikationen im praktischen Handeln der AkteurInnen ist mit rationaler Aufklärung, mit Kritik an einem ‚falschen Bewußtsein‘ nicht aufzubrechen. Allerdings ist diese Macht eben auch nicht hermetisch Bourdieu sieht in den kreativen Potenzialitäten des Habitus unter bestimmten Bedingungen die Möglichkeit einer ‚symbolischen Revolution‘. In Zeiten wie den aktuellen, in denen Felder eine „tiefe Krise“ (2001: 206) durchmachen und praktisch die Nicht-Übereinstimmung von Bedingungen und Habitus erfahren wird, kann sich der habituelle Raum erweitern „für eine kognitive Auseinandersetzung um die Bedeutung der Dinge“ (1997a: 177), die über das „praktische Reflektieren“ (2001: 208) hinausgeht. In solchen Zeiten können auch wissenschaftliche Erkenntnisse über die Logiken der Praxis, über den Zusammenhang von Herrschaft und dem praktischen Sinn von Akteuren Wirkungen erlangen für eine symbolische Revolution in den Köpfen, die die scheinbar unverrückbaren Grenzen der bisher selbstverständlichen Klassifikationen in Frage stellt und in Bewegung bringt.

Bourdieu's Praxeologie ermöglicht mit dem Habitusbegriff die praktisch handelnden AkteurInnen als Erzeuger und Beweger der sozialen Welt wissenschaftlich in den Blick zu nehmen, indem der spezifischen Logik der Praxis Rechnung getragen wird. Diese praxeologische Orientierung bleibt allerdings allgemein-abstrakt, wenn sie nicht mit einer konsequenten Historisierung, mit der Genese sowohl kollektiver Klassifikationen als auch der gewordenen individuellen Habitus verknüpft und die jeweiligen Weisen des Vergessens dieser individuellen und kollektiven Geschichte als spezifische Form von Herrschaft rekonstruiert werden. Und das bedeutet, die AkteurInnen immer schon als sozial unterschiedlich Positionierte zu verstehen, zu analysieren, unter welchen Bedingungen, in welchen Feldern und abhängig von der Position, die sie darin einnehmen, sie welche Habitus ausbilden können, welche Grenzen in der Wahrnehmung und Deutung der Welt ihnen durch diese Positionierungen in den jeweiligen Figurationen und Machtverhältnissen der Felder gesetzt sind, welche Art von Reflexions- und Kritikfähigkeit sie entsprechend ausbilden können und ob sie für eine symbolische Revolution in ihren Köpfen interessierbar sind. Will man mit einer praxeologischen Forschungsstrategie untersuchen, wie AkteurInnen aktuell mit einer oder mehreren Formen von Prekarisierung praktisch umgehen, welche Öffnungen für Veränderungen sich ausmachen lassen und ob die Betroffenen sie wahrneh-

men, ist es allerdings mit einem Wissen um die reproduzierende wie kreative Potenz des Habitus und einer möglichst differenzierten Feldbeschreibung noch nicht getan. Der praxeologische Ansatz impliziert weitere methodologische Konsequenzen

3. Methodologische Konsequenzen und konzeptionelle Anregungen einer praxeologischen Forschungsperspektive

1. Praxeologie bedeutet, das praktische, das Alltagswissen von AkteurInnen in seiner Eigenart ernst zu nehmen, also methodologisch mit der in modernen Gesellschaften üblichen, quasi doxischen Hierarchisierung von Alltagswissen einerseits, wissenschaftlichem bzw. Experten-Wissen andererseits, zu brechen. Eine der machtvollen Klassifikationen in modernen Gesellschaften ist, dass Rationalität, Reflexivität, ein bewusstes Erkennen und Verstehen der Zusammenhänge der sozialen Welt als Privileg wissenschaftlicher Wissensproduktion und als höher stehende Erkenntnis angesehen und demgegenüber das in praktischer Erfahrung gegründete Alltagswissen gering geschätzt, abgewertet, und ihm Reflexivität in der Regel abgesprochen wird. Das führt des Öfteren dazu, dass das Alltagswissen als defizitär konstruiert wird. AkteurInnen werden aus einer solchen Perspektive als nur über ‚falsches Bewußtsein‘ verfügend konstruiert, die im Widerspruch zu ihren eigenen Interessen handeln. Folgerichtig müssen sie, um diese Situation zu ändern, von denen, die es besser wissen, also den ExpertInnen und vor allem den WissenschaftlerInnen – belehrt und zu einem den wissenschaftlichen Erkenntnissen adäquaten Bewusstsein gebracht. Für eine praxeologische Forschungsstrategie nun, die den AkteurInnen die soziale Fähigkeit zuspricht, die soziale Wirklichkeit hervorzubringen und zu verändern, ist methodologisch eine solche hierarchisierende Konstruktion nicht akzeptabel. Sie muss vielmehr konsequenterweise von einem „methodologischen Egalitarismus“ (Celikates 2009: 182) ausgehen, also von der Gleichrangigkeit aller Wissensformen. Alltagswissen ist demnach nicht geringerwertig als wissenschaftliches Wissen, es ist zunächst und vor allem ein *anderes* Wissen. Dieses Anderssein und die qualitative Differenz zwischen den verschiedenen Wissensformen anzuerkennen, heißt methodologisch, die Qualität und Wirkung praktischer Wissensformen strikt bezogen auf die sozialen Kontexte bzw. Praxen, in denen sie sich bewähren und für die Agierenden Sinn machen, zu bestimmen und nicht etwa im Vergleich zu wissenschaftlichen Erkenntnissen, die in anderen sozialen Kontexten produziert werden und Anerkennung finden. Das schließt des Weiteren

ein, abstrakte Gegensätze – z.B. zwischen rationalem wissenschaftlichen und unreflektiertem alltäglichem Wissen – begrifflich zu vermeiden und vielmehr das Anderssein praktischer Reflexivität, die andere Weise, wie in alltäglichen kommunikativen Situationen, mit ‚gemeinem‘ Menschenverstand und durchaus nicht kritiklos und mit einem spezifischen Scharfblick eine Verständigung über das soziale Geschehen, die eigene Situation, stattfindet, anzuerkennen und dieses Wissen nicht unvermittelt einem Vergleich mit der anderen Qualität wissenschaftlicher Erkenntnisse auszusetzen. Zu beachten wäre vielmehr, dass Wissen in unterschiedlicher Weise in den verschiedenen Feldern und ihren jeweiligen Machtkonstellationen handlungsrelevant ist und sein differenzierter und kontext- und situationsgebundener Einsatz für die AkteurInnen entsprechend ihrer Positionierung und ihrer künftigen Perspektive in diesen Kontexten durchaus Sinn macht. Das hieße, zu berücksichtigen, dass es Felder und Positionen in ihnen gibt, in denen z.B. wissenschaftliches Wissen für ein sinnvolles und erfolgreiches Handeln für die AkteurInnen keine Bedeutung besitzt, irrelevant oder kontraproduktiv ist.

2. Praxeologie erfordert eine konsequente Historisierung. ‚Methodologischer Egalitarismus‘ impliziert, nicht nur der Besonderheit der praktischen Logik Rechnung zu tragen, sondern auch, auf das Genaueste nach den sozialen Bedingungen zu fragen, unter denen AkteurInnen welche Formen von Wissen und Reflexivität ausbilden und als handlungsrelevant in ihrem Agieren in den verschiedenen Feldern einsetzen können. Bourdieus Forderung nach einer konsequenten Historisierung der kollektiven und individuellen Genese des Habitus hat weit reichende methodologische Folgerungen. Indem er den Habitus als Ergebnis und Movens des Handelns von immer bereits sozial positionierten AkteurInnen in ihnen zugänglichen Feldern versteht, ist auch dessen Potenzial an ‚kreativer Kapazität‘ und an Reflexivität ein sozial und historisch bestimmtes. Es ist eben nicht eine anthropologische Fähigkeit, soziale Welt zu schaffen und zu verändern, die durch soziale Bedingungen verschüttet bzw. zu ‚falschem Bewusstsein‘ verkrüppelt wird, aber durch eine ‚symbolische Revolution‘ und durch Aufklärung wieder ihre vollen Möglichkeiten erlangen könnte, sondern die geschichtlich gewordenen Habitus der sozial positionierten AkteurInnen ermöglichen immer nur in einem bestimmten, d.h. auch begrenzenden Maße eine aktive Stellungnahme zu den für sie relevanten Bedingungen. Erst mit einer solchen historisierenden Konstruktion der AkteurInnen, die an eine höchst anspruchsvolle Analyse des sozialen Raums mit seinen Feldern, mit jeweiligen Kräfteverhältnissen und Herrschaftszusammenhängen gebunden ist, kann angemessen erforscht werden,

im Rahmen welcher Grenzen AkteurInnen die schöpferische Kapazität ihrer Habitus in der Auseinandersetzung mit prekär werdenden Bedingungen aktivieren (können), können illusionäre Erwartungen seitens der Wissenschaft oder auch der Politik an Veränderungswille und -macht praktisch handelnder AkteurInnen vermieden werden. Die Betroffenen führen keinen radikalen, quasi revolutionären Bruch mit ihren bisherigen Lebensformen und – normen herbei, sie modifizieren Gewohntes und geben vorsichtig Neuem Raum. Was soziologisch an hybriden Praktiken zu beobachten ist, wird allerdings in seinen möglichen kreativen Potenzen verkannt, wenn das Beobachtete voreilig in bislang gängige, vertraute Begriffe gefasst und damit still gestellt wird – nicht zuletzt deshalb, weil diese Begrifflichkeiten oftmals unreflektiert ihren Entstehungszusammenhang in der fordistischen, industriegesellschaftlichen Moderne reproduzieren. Das verweist

3. darauf, dass es zu einer praxeologischen Forschungsstrategie gehört, das eigene Tun, also die wissenschaftliche Produktion von Wissen, selbst als soziale Praxis zu verstehen, die durch eine spezifische Logik von anderen Formen sozialer Praxis unterschieden ist. Methodologisch heißt das, die qualitativen Differenzen zwischen Erfahrungs- und wissenschaftlichem Wissen, zwischen praktischer und wissenschaftlicher Logik zu reflektieren, dem Unbewussten sowie den Verkennungseffekten der wissenschaftlichen Praxis auf der Spur zu sein. Bourdieu hat insbesondere in „Meditationen“ die Besonderheit des – wie er es nennt – scholastischen Denkens zum Gegenstand gemacht. Diese besteht darin, in räumlicher und zeitlicher Distanz zum unmittelbaren Handeln Erkenntnisse zu gewinnen über die soziale Welt, über die Regeln und Normen, die ihre beständige Existenz sichern – frei von den Zwängen bzw. vom Druck, in einer konkreten Situation ohne großes Nachdenken die strategisch richtigen, Erfolg versprechenden Wahrnehmungs- und Deutungsmuster einsetzen zu müssen. Den in dieser privilegierten Praxis produzierten Konstrukten und Begriffen wohnt allerdings die Tendenz inne, die beobachteten, im Einzelnen eher diffusen, inkonsistenten, zufälligen alltäglichen Situationen zu vereinheitlichen und zu vereindeutigen. Und dies macht auch das „Suchen nach der *Reproduktion* des Sozialen, der Integrations- und Herrschaftsmechanismen“ (Völker 2010: 62) zu einer bevorzugten Perspektive in den Sozialwissenschaften.

Bourdieu hat auf eine Dimension von Herrschaftssicherung hingewiesen, die in der wissenschaftlichen Erkenntnisproduktion liegen kann. Gemeint ist die *doxa*, das kollektiv wie individuell Vergessene, das auch in der sozialen Praxis wissenschaftlicher Wissensproduktion hervorgebracht wird und spezi-

fische Verkenneffekte erzeugt. So können eben auch Begriffe oder theoretische Konstrukte unreflektiert verwendet werden. Sie können den beobachtenden und analytischen Blick auf Gewohntes, Erwartetes lenken, die Wahrnehmung von Neuem be- oder verhindern, Veränderungen vorschnell in den Analyse- und Interpretationsrahmen zwingen, den die bewährten Begriffe und Klassifikationen vorgeben. Aktuell zeigt sich das in vielen soziologischen Projekten in der Weise, dass Prekarisierungen mit Begriffen und Konzepten gefasst werden, die den Institutionalisierungen und Regulationsformen der fordistischen Moderne angemessen sind (wie etwa Erwerbsarbeit als zentraler Vergesellschaftungs- und Integrationsmodus, Trennung von Arbeit und Freizeit, von öffentlich und privat, ‚traditionale‘ Geschlechterarrangements). Methodologisch folgt daraus für eine praxeologische Forschungsstrategie, ihre Erkenntnismittel, wie Bourdieu formuliert hat, beständig zum Erkenntnisgegenstand zu machen (1997a: 153). D.h. zum einen, sie offen, beweglich zu halten für Veränderungen, die im praktischen Handeln von AkteurInnen und nur dort vor sich gehen. Zum anderen meint das, zu berücksichtigen, dass Soziologie mit ihren Konstrukten und Begriffen selbst an der Produktion von sozialen Realitäten beteiligt ist indem sie teilhat am kollektiven Prozess des Klassifizierens, Benennens und Ordnen der sozialen Welt. Sie hat einen Anteil daran, was kollektiv (und individuell) wahrgenommen oder auch der Wahrnehmung und damit letztlich der sozialen Anerkennung entzogen wird. Wenn, um ein Beispiel zu geben, diejenigen, die entsprechend der Logik kapitalistischer Ökonomie dauerhaft aus der Erwerbssphäre verdrängt werden, von Soziologen als ‚Überflüssige‘ klassifiziert und mit Zuschreibungen bedacht werden wie: resigniert, in „einer Atmosphäre abgestumpfter Gleichgültigkeit“ (Bude 2008: 10) in heruntergekommenen Stadtvierteln lebend, potenziell gewaltbereit bzw. anspruchlos abhängig von Sozialleistungen etc. – dann ist daran nicht nur zu kritisieren, dass solche Folgerungen eher aus makrosoziologischen Betrachtungen extrapoliert sind, als sich auf empirische Untersuchungen darüber gründen, wie diese ‚überflüssig‘ Gemachten praktisch mit dieser Situation umgehen. Mit solchen Klassifizierungen trägt ‚scholastisches Denken‘ auch dazu bei, Stigmatisierungen zu legitimieren, die im Alltagshandeln im Schwange sind zur sozialen Abgrenzung und zur Bewältigung eigener sozialer Ängste. Es trägt dazu bei dass nur bestimmte Formen von Leben als anerkanntswert wahrgenommen und andere Formen – aktuell etwa Versuche, jenseits von Erwerbsarbeit ein würdevolles Leben zu führen – aus Anerkennung, Sichtbarkeit ausgeschlossen werden und damit eben auch Elemente im Gege-

benen, die über den status quo hinausweisen, unsichtbar gemacht und dem Diskurs entzogen werden.

4. Praktisches Handeln und wissenschaftliche Wissensproduktion als unterschiedliche Praxisformen zu verstehen, impliziert für eine praxeologische Forschungsstrategie methodologisch auch, zu reflektieren, was unter dem Bruch mit dem Erfahrungswissen zu verstehen ist, der im ‚scholastischen Denken‘ vollzogen werden muss. Soziologisch geht es darum, die sozialen Regularien aufzudecken und zu benennen, die bewirken, dass die soziale Welt, so wie sie ist, als gegeben, geordnet, sinnvoll, selbstverständlich und unveränderbar erscheint. Das aber bedeutet, die Selbstverständlichkeit der Ordnung der sozialen Welt zu stören und kann zur Folge haben, dass wissenschaftliche Erkenntnisse auf Ablehnung bei den betroffenen, z.B. interviewten, AkteurInnen stoßen, weil sie ihren habitualisierten Visions- und Divisionsprinzipien widersprechen und dementsprechende leidenschaftlich-körperliche Abwehrreaktionen hervorrufen. ‚Methodologischer Egalitarismus‘ der Wissensformen impliziert deshalb notwendig auf einer forschungspraktischen, methodischen Ebene Asymmetrien und Machtverhältnisse zwischen den InhaberInnen verschiedener Wissensformen anzuerkennen.

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt/Main
- Bourdieu, Pierre (1985): Der Kampf um die symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs. In: Ästhetik und Kommunikation, 16. Jg. (1985), Nr. 61/61, S. 142-164
- Bourdieu, Pierre (1997a): Die männliche Herrschaft. In: Dölling, Irene/ Kraiss, Beate (Hrsg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt/Main
- Bourdieu, Pierre (1997b): Eine sanfte Gewalt: Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke. In: Dölling, Irene/ Kraiss, Beate (Hrsg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt/Main
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft. Frankfurt/Main
- Bourdieu, Pierre und Loic Wacquant (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt/Main
- Bude, Heinz (2008): Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft. München
- Castel, Robert (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit. Konstanz