



Das Symbolische zwischen Struktur und
Handlung Anmerkungen zur Diskussion des
Symbols in der Wissenschaftsgeschichte
Frankreichs

Wolfgang Neurath

"Jede Kultur kann als ein Ensemble symbolischer Systeme betrachtet werden, wobei die Sprache, die Heiratsregeln, die ökonomischen Verhältnisse, die Kunst, die Wissenschaft und die Religion an erster Stelle rangieren. Auch diese Systeme zielen darauf ab, bestimmte Aspekte der physischen und der sozialen Realität auszudrücken, und darüber hinaus die Beziehungen, in welchen diese beiden Typen von Realität zueinander stehen und welche die symbolischen Systeme jeweils zueinander haben. Daß ihnen das niemals in einer völlig befriedigenden und vor allem äquivalenten Weise gelingt, ist zunächst eine Folge der Funktionsbedingungen, die jedem System eigen sind:

*sie bleiben immer inkommensurabel; sodann eine Folge dessen,
was an Elementen fremder Herkunft durch die Geschichte in diese Systeme
eingeführt wird
und was Verschiebungen einer Gesellschaft gegenüber einer anderen sowie
Ungleichheiten
im relativen Rhythmus der Entfaltung jedes besonderen Systems bedingt."*

Claude Lévi-Strauss: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss

*"Das Symbolische ist der Zyklus des Austausches selber,
der Zyklus von geben und zurückgeben, eine Ordnung,
die aus der Reversibilität selber geboren wird."*

Jean Baudrillard: Der symbolische Tausch und der Tod

*"Mir scheint, dass die Richtungen,
in welche die in den Begriffen des Ausschlusses
und der Überschreitung durchgeführten Analysen wiesen,
in neuen Dimensionen verfolgt werden müssen,
bei denen es nicht mehr um das Gesetz,
um die Regel, um die Repräsentation geht,
sondern eher um die Macht als um das Gesetz,
eher um das Wissen als um die Repräsentation."*

Michel Foucault: Die Strafgesellschaft

I. Einleitung

Noch nie war Politik symbolischer als in Zeiten der Krise; es wird daher immer drängender sich der Frage zu stellen, ob die symbolischen Ordnungen mit denen wir tagtäglich konfrontiert sind, zur "Wahl" stehen, d. h. durch politische Handlungen erneuert werden müssen und damit auch veränderbar sind, oder ob symbolische Ordnungen in gewisser Weise auf uns zukommen und es nur darum gehen kann, an einer strukturellen Ereignishaftigkeit oder an Fluchtlinien zu partizipieren, die von den nicht geglückten symbolischen Übersetzungen ermöglicht/erzwungen werden, die sich durch die Funktionsweise des Symbolischen

selbst ergeben (Loïc Wacquant hat dies das *autotelische* Wirken einer semiotischen Algebra genannt). Dadurch spaltet sich der Raum des Politischen vorerst in ein symbolisches Funktionssystem und in Symbolisierungen von nicht geglückten Übersetzungen auf.

Diese Frage nach dem Status und der Politik des "Symbolischen" wurde in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts in Frankreich intensiv und unablässig gestellt und man kann mit Fug und Recht behaupten, dass das strukturelle Denksystem durchaus zum Tanzen gebracht wurde und durch die Arbeit an Begriff wie Konzept des Symbolischen eine äußerst schillernde Ambiguität aufzutauchen beginnt.

II. Eine verfemte Ökonomie

Wenn wir uns in dieser Weise auf "das Symbolische"[1] einlassen wollen, dann treffen wir auf das Denken und auf die Begrifflichkeiten von Marcel Mauss[2], Roger Callois[3] und George Bataille[4], die den "verfemten Teil der Ökonomie" zu rehabilitieren versuchten. Wir treffen auf eine Utopie, die durch ihre Überschreitungen eine Art anthropologische Kritik betreibt, indem sie die volle Rehabilitierung einer symbolischen Ordnung, eines symbolischen Tausches einfordert, der bei Baudrillard auf Reversibilität beruht und mit der Umkehrung der Opposition von Leben und Tod beginnt. Bei Mauss und Bataille wird die zentrale Kritik durch den Begriff der "Verausgabung" eingeführt. Vor allem für Georges Bataille galt der Mensch einem allgemeinen Energieprinzip unterworfen, dass auf Verausgabung und auf Exzess beruht. Zentral für diese "allgemeine Ökonomie" wird damit das solare Prinzip der Verausgabung, also einer Art primordialer Gabe, die eine "aristokratische" Kritik des Kapitalismus ermöglicht. Dieser aristokratische Ton wird von Jean Baudrillard in dieser Weise entziffert: "They maintain that humans 'by nature' gain pleasure from such things as expenditure, waste, festivities, sacrifices, and so on, in which they are sovereign and free to expend the excesses of their energy (and thus to follow their "real nature"). The capitalist imperatives of labor, utility, and savings by implication are 'unnatural', and go against human nature."[5]

Gabentausch, Ordnungen, die aus einer Ökonomie der vollständigen Reversibilität geboren werden, die Umkehrung der Opposition zwischen Leben und Tod[6], eine allgemeine Ökonomie, die den verfeimten Teil rehabilitiert; damit wird ein sehr emphatisches und an Marcel Mauss orientiertes Modell des "Symbolischen" ins Spiel gebracht, das sich am Gabentausch orientiert, um eine Ökonomie der vollständigen Reversibilität und ein fließendes Hin und Her von Gabe und Gegengabe zu produzieren. Erforscht wird nicht weniger als eine Ökonomie der Gesellschaft/en und man will sich nicht mit der Analyse von Regelsystemen von spezifischen historischen Funktionssystemen begnügen. Eine entscheidende Eigenschaft einer solchen totalen sozialen Tatsache bemerkte bereits Bataille im Rahmen der Beschreibung des Potlatsch: "Aber die Spieler können sich nie zurückziehen, wenn sie ein Vermögen gewonnen haben, sie bleiben der Herausforderung ausgeliefert."[7]

Großen Raum widmete Félix Guattari deshalb Fragen der Subjektivität und der Subjektivierung, wobei immer Fragen der Befreiung und der Re-Singularisierung im primären Fokus lagen. Ausgehend von der Analytik der Produktionsverhältnisse und des zeitgenössischen Semiokapitalismus entdeckte er, dass die Subjektivierung immer einem doppelten Register folgt. Das erste ist jenes von signifikanten Semiotiken, die über Repräsentationen, Bedeutungen und Bezeichnungen organisiert werden, um eine Subjektivierung in Form des Egos hervorzubringen.

Das zweite ist das maschinische Register und wird durch a-signifikante Semiotiken (wie z. B. Geld, analoge oder digitale Maschinen der Bild-, Ton- und Informationsproduktion, wissenschaftliche Gleichungen, Funktionen oder Diagramme, Musik etc.) erzeugt, welche einer vollständig anderen Logik des Prozessierens folgen:

"Die Differenz, welche maschinische Autopoiese mit sich bringt, beruht auf dem Ungleichgewicht, auf der Erkundung von virtuellen Universen fern des Gleichgewichts. Und es geht nicht einfach um eine Aufhebung des formalen Gleichgewichts, sondern um eine radikale ontologische Umstellung. Die Maschine hängt immer von äußeren Elementen ab, um

als solche existieren zu können. Sie schließt nicht nur mit dem Menschen, der sie herstellt, in Gang setzt, zerstört, eine Komplementarität mit ein, sondern ist selbst – in einem Alteritätsverhältnis zu anderen Maschinen, aktuellen oder virtuellen – eine >nicht-menschliche < Enunziation, ein protosubjektives Diagramm. Diese ontologische Umstellung hebelt die totalisierende Tragweite des Begriffs des Signifikanten aus. Denn es sind nicht dieselben signifikanten Entitäten, die die vielfältigen Mutationen des ontologischen Referenten bewirken, die uns vom Universum der Molekularchemie auf das der Biochemie übergehen lassen oder von der Welt der Akustik auf die der polyphonen und harmonischen Musiken." [8]

Wir nähern uns der Kultur also dadurch an, dass wir nicht nur ein autotelisches Wirken einer semiotischen Algebra untersuchen und rekonstruieren, sondern auch, indem wir Personen in spezifischen Situationen in den Blick nehmen. Wie Pierre Bourdieu und auch Michel de Certeau gezeigt haben, werden kulturelle Systeme immer auch von einer Art strategischer oder kriegswissenschaftlicher Vernunft durchzogen, die als *Kunst des Handelns* oder als *Theorie der Praxis* beschrieben werden kann. Die Praxeologie oder eine Theorie der Kunst des Handelns wird nicht einfach in praktischer Absicht formuliert, sondern begreift die Lebenswelt, indem sie die Praktiken der Sozialwissenschaften genauso reflexiv erschließt wie diejenigen, die im lebensweltlichen Einverständnis sich tagtäglich vollziehen (müssen). Gleichzeitig müssen die symbolischen Voraussetzungen dieser lebensweltlichen Prozesse rekonstruiert und verstanden werden.

III. Von der Lebenswelt

Die Thematik der Lebenswelt gewann Husserl vor allem aus einer Absetzung gegen die neuzeitlichen Wissenschaften und dem in ihnen herrschenden "Objektivismus", die, seiner Diagnose nach, zu einer Verdeckung der Lebenswelt und damit zur europäischen Krisis führten. [9] Die Kunst des alltäglichen Handelns und ihre Konstitution muss für die zeitgenössische Philosophie und damit für die "Humanities"/ Sozialwissenschaften immer ein Thema bleiben, das nie zur Seite gelegt

werden kann und uns immer als regulative Idee bei der Gestaltung und Durchführung unserer wissenschaftlichen Untersuchungen und Veröffentlichungen begleiten sollte. Alfred Schütz und eine ganze Reihe von Sozialwissenschaftlern, so auch die Ethnomethodologen, werden von einer Phänomenologie des Alltags und vom "sinnhaften Aufbau der sozialen Welt"[10] ausgehen, d. h. von den gesellschaftlichen Sinnverhältnissen im Handlungsvollzug.

Für Bourdieu weist das soziale Universum damit eine doppelte Struktur auf, die ein "Doppelleben" führt. Strukturfunktionalismus und Phänomenologie müssen füreinander fruchtbar bzw. übersetzbar gemacht werden: "Eine auf diese Weise (...) verstandene Wissenschaft von der Gesellschaft muß notwendig zu einer Doppelinterpretation kommen bzw. sich, genauer gesagt, einen Satz von analytischen Bifokalbrillen zurechtschneiden, mit denen sich die wissenschaftstheoretischen Stärken der beiden Interpretationsweisen vereinen und ihre Schwächen umgehen lassen."[11]

Was bleibt, und noch immer den ersten Schritt in der Rekonstruktion der sozialen Welt darstellt, ist die Erfassung der bestimmenden Strukturen gesellschaftlicher Produktions- und Lebensbedingungen. Allerdings dürfen dabei die Praktiken und die Sinnhorizonte der Akteure nie nur rein negativ bestimmt werden: "Außerstande, die Praxis anders als negativ zu erfassen, nämlich als einfache *Ausführung* des vom Wissenschaftler konstruierten Modells, projiziert der Objektivismus schließlich in die Köpfe der Akteure eine (scholastische) Sichtweise ihrer Praxis, zu der er paradoxerweise nur gelangen konnte, weil er zuvor die Erfahrung, die die Akteure von ihrem Handeln haben, systematisch ausklammert."[12]

Eine allgemeine Wissenschaft von der Gesellschaft muss sozusagen nicht nur die Strukturen und objektiven Relationen der sozialen Welt erfassen, sondern muss auch die Erfahrungen und Sinnhorizonte miteinschließen, die als Erfahrung der Bedeutung zum vollständigen Sinn der sozialen Welt dazu gehört: Für die Praxeologie wäre es aber nicht zureichend, die Sozialphysik durch eine Sozialphänomenologie zu substituieren. Auch die

Strukturen der Lebenswelt sind produziert und nicht nur Teil einer individuellen oder kollektiven Handlungsteleologie.

"Eine totale Wissenschaft von der Gesellschaft muß sich sowohl von dem mechanischen Strukturalismus lossagen, der die Akteure beurlaubt, als auch von dem teleologischen Individualismus, in dem für das Individuum nur in der verstümmelten Form des >oversocialized cultural dope< oder der mehr oder weniger hoch entwickelten Reinkarnation des *homo oeconomicus* Platz ist. Objektivismus und Subjektivismus, Mechanismus und Finalismus, strukturelle Notwendigkeit und individuelles Handeln, all das sind falsche Antinomien; die zu diesen Feindespaaren zusammengekoppelten Begriffe verstärken einander wechselseitig, und alle zusammen tragen dazu bei, den Blick auf die Wahrheit der menschlichen Praxis zu verstellen." [13]

IV. Eine Kunst des Handelns

De Certeau hat wiederum die produktive Aneignung in den Lebenswelten des "everyday life" betont. Er setzte nicht nur in "Kunst des Handelns" [14] auf die produktive Seite konsumtiver Praktiken und betonte auch die schöpferischen Prozesse scheinbar passiver Handlungsvollziehender, also eher "ohnmächtiger" Subjekte. De Certeaus Ziel in diesem Buch war es eine Art zeitgenössische Ethnologie von Alltagspraktiken des "homme de la rue" zu präsentieren: [15] interessanterweise ist die Art und Weise, wie wir uns im Alltag die Gegenstände unserer Welt aneignen, für de Certeau nicht die Folge eines "strategischen Ausführens", sondern ein Produkt der Taktik auf dem Feld des Anderen. Er spricht daher von "Fährten", "Listen", "Finten", von "Coups"; der Akteur ist permanent zur Improvisation gezwungen. Stets produziert die Lebenswelt Möglichkeiten und Gelegenheiten, die nach variabel bleibenden Taktiken verlangen. Seine Analysen, die er Anfang der 80er Jahre unternommen hat, als Ausmessung eines lange vernachlässigten Kräftefeldes, als eine Art "kriegswissenschaftliche Analyse der Kultur" [16] (ibid., 20), die als ein etwas anderes Modell der Praxis konzipiert wurde, betont unablässig eine handlungstheoretische Perspektive.

V. Praxeologie

Was folgt daraus, bzw. welchen Weg wird eine Praxeologie deshalb wählen, wenn sie von Pierre Bourdieu inspiriert wird? Sie wird eine strukturelle Wissenschaftsperspektive mit einem konstruktivistischen Ansatz zu vereinen trachten.[17] Aus meiner Sicht kommt damit in mehrfacher Hinsicht der *Leiblichkeit* der Akteure eine besondere Rolle zu, [18] die in den "Humanities" meist vergessen wurde. Ich würde sogar soweit gehen, zu sagen, dass die Kreatürlichkeit der leiblichen Präsenz ganz stark in den Fokus rückt, indem genau der Raum der gesellschaftlichen Ressourcen und der symbolischen Positionen als notwendiger Lebensraum erscheint, der sowohl auf die symbolische Welt einwirkt als auch auf die Dispositionen und Vermögen der leiblichen Präsenz der Akteure. Der soziale Raum in seiner symbolischen Gestalt kann sich damit immer erst in Relation zwischen dem leiblichen Tun der Akteure und den sozialen Bedingungen und Möglichkeiten entspinnen. Damit wird nicht nur die Körperlichkeit von Handeln und von Praktiken in den Blick gerückt, sondern der leiblichen Konstitution kommt ein besonderer Moment in der Politik des Symbolischen zu.[19] Die Habitualisierung von Strukturen (Dispositionen), die (Re-)Produktion symbolischer Ordnungen (Positionen und Ressourcen) bringt die grundsätzliche Konstitution menschlicher Kreatürlichkeit mit der gesellschaftlichen Instituierung in eine gesellschaftliche Beziehung oder in ein unaufhebbares Verhältnis. Und über diese Verstrickung muss wissenschaftlich reflektiert werden, einerseits im Spirit der Aufklärung, aber auch die therapeutische Dimension einer Philosophie der Praxis darf nicht vergessen werden, da der Habitus immer auch durch eine *libido vitale* verflüssigt wird und damit Dinge vollbringt, die nicht zu erwarten sind oder auch immer wieder neue Lebensbedingungen, Objekte, Symbole und Ordnungen erzeugt, die nicht von Beginn an zuhanden sind. Die Ausarbeitung einer allgemeinen Ökonomie der Gesellschaft verlangt aber auch, dass das menschliche Handeln in den Blick kommt, sozusagen die Prozesse der Artikulation und der Kommunikation, wobei diese "Praxeologie" mit einer umfassenden Kritik aller Formen sozialer Entfremdung verbunden ist, die das Symbolische verlangt und deren Aufhebung gleichzeitig immer wieder versprochen wird. Eine solche

umfassende Gesellschaftswissenschaft wird in mehrfacher Hinsicht reflexiv sein (müssen).

Wenn man in diesem Sinne über die "symbolische Dimension der Politik" spricht, worüber spricht man dann, bzw. hört nicht auf, darüber zu diskutieren, da sich die Fragen der gesellschaftlichen Existenz und der Legitimität des eigenen Platzes mit der der Legitimität symbolischer Ordnung berührt. Das Symbolische verweist sowohl auf den Prozess der "Beständigkeit" sozialer Ordnungen als auch auf die soziale Bedingung der Möglichkeit am Gesellschaftsleben in legitimer Weise teilzunehmen und eine gesellschaftliche Position zu erhalten oder diese auch immer wieder erkämpfen (zu müssen). Die Vergesellschaftung kann aus keinem Gesetz abgeleitet oder als bloße Artikulation einer Regel verstanden werden. Vergesellschaftung wie Subjektivierung sind Verstrickungszusammenhänge, bei denen Besonderheiten, Identitäten, Individuen verhandelt werden; bei denen die leibliche Präsenz von menschlichen Existenzen vorausgesetzt, die Instituierung der Gesellschaft sich immer wieder nur dadurch vollziehen kann, dass die Subjektivierung eine symbolische Lücke aufweist. Diese Verwiesenheit ist konstitutiv.

VI. Kreatürlichkeit der (zwei) Körper

Eric L. Santer entziffert in dieser Präsenz eine menschliche Kreatürlichkeit als ontologische Verletzbarkeit: "Kreatürlichkeit bezeichnet eine Art und Weise des Ausgesetztseins, die den Menschen von allen Lebewesen unterscheidet: er ist nicht nur den Elementen oder der Zerbrechlichkeit und Unsicherheit seines endlichen und sterblichen Lebens ausgesetzt, sondern vor allem einem wesentlichen Mangel an Begründung all der historischen Lebensformen, durch welche sich menschliche Gemeinschaft auszeichnet. Dieser Mangel, dieses entscheidende >fehlende Stück Welt<, dem wir als Sprachwesen auf Gedeih und Verderb unmittelbar ausgesetzt sind, ist uns nicht einfach durch die nackte Faktizität unserer biologischen Existenz gegeben (und damit auch den Biowissenschaften nicht einfach zugänglich), sondern wir ziehen ihn uns durch unseren Eintritt in diese Lebensformen zu. Die Unsicherheit und Zerbrechlichkeit – die

>Nacktheit< unseres biologischen Lebens wird gerade dadurch potenziert und erweitert, dass wir der radikalen Kontingenz jener Lebensformen ausgesetzt sind, die den bedeutungsgesättigten Raum bilden, in dem sich menschliches Leben entfaltet; und erst durch solche 'Potenzierung' nehmen wir das Fleisch kreatürlichen Lebens an. Kreatürlichkeit beschreibt daher weniger eine biologische denn eine ontologische Verletzbarkeit – eine Verletzbarkeit, die den Menschen als dasjenige bestimmt, dessen Wesen darin besteht, in Lebensformen zu existieren, die kontingent, zerbrechlich und störungsanfällig sind." [20]

VII. Conclusio

Damit findet sich ein heikles Problem umschrieben, inwieweit die Sozialwissenschaften uns Orientierung geben sollen, indem sie Raum eröffnen für die Lebenswelten und deren Veränderungen und uns die Zeit geben, für all die Erzählungen, die damit verbunden sind und die wir nicht wirklich vernehmen konnten. Erkundungen zu leisten, die diese soziale Existenz in ihrem gemeinsamen "Bewohnen" des Seins und der Welt, mit all den Verstrickungen in gesellschaftliche Institutionalisierungen und Subjektivierungsprozesse, erkundet. Hans Blumenberg hat uns darauf hingewiesen, dass eine Wissenschaft von der Lebenswelt ein unmögliches Unterfangen darstellt.

Dem Einverständnis oder dem Selbstverständlichen seinen Charakter zu nehmen, heißt es zu theoretisieren. In der Lebenswelt kann es keine Theorie von ihr geben. In gewisser Weise ist das Einverständnis ein Zustand der Praxis, der sich der Bedingung theoretischer Praxis verschließt. Blumenberg dazu:

"Die Unbestimmtheit des Begriffs >Leben< erlaubt, auch anderes mit Vorsicht gegenüber der Erklärungsleistung von Theorien zu sagen. Wobei davon auszugehen ist, daß der letzte Satz des »Tractatus« von Wittgenstein, man müsse schweigen, wo man nicht sprechen könne, nicht durchzuhalten ist. Statt, wie es sich der Theoretiker vorstellt, daß Erklärungen immer erst gesucht und die Methoden dafür abgewartet

werden, sind vielmehr Erklärungen immer schon da - und nur in ihrer doktrinär gewordenen Form als >Vorurteile< faßbar. Die Lebenswelt ist eine Sphäre der Unverlegenheit. Verlegenheit ist geradezu Symptom des Lebensweltverlustes, des Durchschlagens der Kontingenz aufs Verhalten.“
[21]

Oder kann man sich damit begnügen durch eine reflexive Wendung der theoretischen Haltung zur Praxis und durch die Analyse diese Haltung, einerseits die sozialen Bedingungen der lebensweltlichen oder praktischen Konstitution der sozialen Welt und andererseits die Wirkungen, die sie auf ihre Erforschung und auf das soziale Feld der Forschung selbst mitzureflektieren?

Anmerkungen

[1] Eine sprachphilosophische Rekonstruktion des Zwei-Welten-Modells und der unterschiedlichen Bedeutung der Performanz für die Konzeption von Sprache liefert Krämer, Sybille (2001): Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

[2] Mauss, Marcel (1990): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Vorwort von E. E. Evans-Pritchard
Frankfurt/M.: Suhrkamp, stw 743.

[3] Roger Callois lenkte den Fokus einer allgemeinen Ökonomie auf Kategorien des Spiels, des Heiligen, aber auch auf Prozesse der Transgression. Diese Konzepte und Kategorien sind in den letzten Jahren in verschiedensten Disziplinen wieder in die Aufmerksamkeit gerückt: wie z. B.: in Ökonomie und Urbanistik, Medienwissenschaften und Ästhetik, Anthropologie und Kulturgeschichte. Dies erkennt man auch daran, dass die Arbeit des "Collège de Sociologie" dokumentiert wurde: Hollier, Denis (Hg.) (2012): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Aus dem Französischen übersetzt von Horst Brühmann. Für die deutsche Ausgabe

bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Irene Albers und Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp.

[4] Bataille, Georges (1975): Das theoretische Werk I: Die Aufhebung der Ökonomie (Der Begriff der Verausgabung – Der verfemte Teil – Kommunismus und Stalinismus.) Aus dem Französischen von Traugott König und Heinz Abosch; mit einer Studie von Gerd Bergfleth, München: Rogner & Bernhard.

[5] Laut Stanford Enzyklopädie wird Jean Baudrillard diese Einschätzung im Zuge einer Review der *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard) von Georges Bataille abgeben: Kellner, Douglas (2015): Jean Baudrillard, The Stanford Encyclopedia of *Philosophy* (Summer 2015 Edition), online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/ baudrillard/> (letzter Zugriff: 19.09.2015).

[6] Baudrillard, Jean (1976): *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard, deutsch: ders. (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, München: Matthes & Seitz.

[7] Bataille 1973, 20.

[8] Guattari, Félix (2014): *Chaosmose*. Aus dem Französischen von Thomas Wäckerle, Wien: Turia & Kant, 52 f.

[9] Husserl wird den Begriff der Lebenswelt in Hinblick auf die "Krise der Europäischen Wissenschaften" entwickeln. Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff.

[10] Schütz, Alfred (2004): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

[11] Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (1996): *Reflexive Anthropologie*, übersetzt von Hella Beister, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 24

[12] ebenda, 26.

[13] ebenda, 28.

[14] Certeau, Michel de (1988): *Kunst des Handelns*. Übersetzt von Ronald Voullié, Berlin: Merve.

[15] Wie umstritten die Herausgabe einer deutschen Übersetzung war, erläutert Philipp Felsch: "Heidi Paris, Gentes Kompagnon bei Merve, heißt es, habe sich lange gegen die Kunst des Handelns gesträubt. Dass ein Abend vor dem Fernseher oder ein Gang durch den Supermarkt Anlässe zu individueller Selbstbehauptung bieten könnten – das mag ihr zweifelhaft erschienen sein. Kam die Apotheose des Alltags nicht der Nobilitierung des Spießers gleich? In der Bundesrepublik der frühen achtziger Jahre war dem Trend schwerlich zu entkommen. An den Universitäten etablierte sich die Alltagsgeschichte. Walter Kempowski sammelte Material für das Echolot. Michael Rutschky gab seine Zeitschrift *Der Alltag* heraus. Nur Hans-Ulrich Wehler, Doyen der Bielefelder Sozialgeschichte, schmeckte dort, wo die Alltagshistoriker auf die geheime Hefe der Geschichte zu stoßen meinten, "biedereren Hirsebrei" heraus. Peter Gente sah das anders. Gegen den Widerstand seiner Mitstreiterin hielt er zäh an der Kunst des Handelns fest, bis der Titel 1988 als bis dato seitenstärkster Merve-Band schließlich erschien. De Certeau, der in der Zwischenzeit gestorben war, hätte das gefallen." Felsch, Philipp (2012): *Der Leser als Partisan*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, (2012) 6, H. 4, 35–49, hier: 44.

[16] Für die franz. Geschichtswissenschaft und Soziologie war der Krieg durchaus der Motor der Institutionen und der Ordnungen. Dies betont auch immer wieder Michel Foucault, der in seinen Vorlesungen den preußischen Militärtheoretiker Carl von Clausewitz radikalisierte, indem er das Diktum vom Krieg als die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln umkehrte: "In seiner Vorlesung verfolgte Foucault die Ursprünge seiner kriegerischen Geschichtsauffassung bis ins 17. Jahrhundert zurück. Ihre maßgeblichen Anstöße sind aber in der jüngeren Vergangenheit zu suchen. Zu ihnen gehört Alexandre Kojève, der Theoretiker des Posthistoire, der die Pariser Intellektuellen in den dreißiger Jahren mit Hegel bekannt gemacht hatte. Mit dem idealistischen Philosophen, der den Geist dabei verfolgte, wie er im Lauf der Jahrtausende zu sich selbst

kam, hatte Kojèves Hegel allerdings wenig zu tun. Eher ähnelte er einem Anthropologen der Gewalt *avant la lettre*, der unter dem Frieden den Krieg herauslas." Felsch, Philipp (2015): Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960–1990, München: C.H. Beck, 201. Mit einer kriegswissenschaftlich-strategischen Analyse der gesellschaftlichen Ökonomie ist eine klassisch strukturelle Kulturanalyse natürlich nicht kompatibel. Im französischen Denken der 1970er Jahre tauchen Begriffe auf, die ihre Herkunft aus Praxeologie und Strategie nicht verleugnen können. Eine systematische Ausarbeitung findet sich dann im Denken Pierre Bourdieus.

[17] In diesem Sinne sprach Bourdieu von einem "strukturalistischen Konstruktivismus" bzw. "konstruktivistischen Strukturalismus" (Bourdieu 1992, 135).

[18] "Soziale Praktiken als immer auch sinnhafte, bedeutungstragende, gekonnte Körperbewegungen zu perspektivieren, eröffnet insbesondere in jenen Feldern innovative Beschreibungsmöglichkeiten, die wie zum Beispiel die Wissensarbeit und wissenschaftliche Arbeit als Domänen des Kognitiven, >Geistigen< und Mentalen gelten. Praxeologische Analysen machen auf die Verkürzungen mentalistischer Handlungstheorien aufmerksam und versuchen, gerade auch in kognitiven Tätigkeiten eine entscheidende Beteiligung von Körpern und Körperbewegungen zu zeigen." Schmidt, Robert (2012): Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin: Suhrkamp, 55.

[19] Die leibliche Konstitution oder anders formuliert die menschliche Kreatürlichkeit wäre damit etwas Mehr als das Scharnier zwischen bloßer Inkorporierung und "skillfull performance". An dieser Stelle wäre in einer Elementarlehre sozialer Praktiken noch einiges nachzuschärfen. Vgl: Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, Zeitschrift für Soziologie, Jg. 32, Heft 4, August 2003, 282–301, hier: 290.

[20] Santer, Eric L. (2015): Was vom König übrigblieb. Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität. Aus dem Amerikanischen von Luisa Banki, Wien: Turia & Kant, 33f.

[21] Blumenberg, Hans (2010): Theorien der Lebenswelt, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 14.

Literatur

Bataille, Georges (1975): Das theoretische Werk I: Die Aufhebung der Ökonomie (Der Begriff der Verausgabung – Der verfemte Teil – Kommunismus und Stalinismus.) Aus dem Französischen von Traugott König und Heinz Abosch; Mit einer Studie von Gerd Bergfleth, München: Rogner & Bernhard.

Baudrillard, Jean (1976): *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard, deutsch: ders. (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, München: Matthes & Seitz.

Blumenberg, Hans (2010): Theorien der Lebenswelt, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1992): Rede und Antwort, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (1996): Reflexive Anthropologie, übersetzt von Hella Beister, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Felsch, Philipp (2015): *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960–1990*, München: C.H. Beck, 201.

Felsch, Philipp (2012): Der Leser als Partisan, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, (2012) 6, H. 4, 35–49.

Foucault, Michel (2015): *Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972–1973*. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger, Berlin: Suhrkamp.

Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff.

Hollier, Denis (Hg.) (2012): *Das Collège de Sociologie 1937–1939*. Aus dem Französischen übersetzt von Horst Brühmann. Für die deutsche Ausgabe bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Irene Albers und Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp.

Kellner, Douglas (2015): Jean Baudrillard, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/ baudrillard/> (letzter Zugriff: 19.09.2015).

Krämer, Sybille (2001): *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Mauss, Marcel (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Vorwort von E. E. Evans-Pritchard, Frankfurt/M.: Suhrkamp, stw 743.

Mauss, Marcel (1999): *Soziologie und Anthropologie. Zwei Bände. Einleitung durch Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt/M.: Fischer.

Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, Heft 4, August 2003, 282–301.

Santer, Eric L. (2015): *Was vom König übrigblieb. Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität*. Aus dem Amerikanischen von Luisa Banki, Wien: Turia & Kant.

Schütz, Alfred (2004): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Berlin: Suhrkamp.