# Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken

## Eine sozialtheoretische Perspektive

# Basic Elements of a Theory of Social Practices

## A Perspective in Social Theory

**Andreas Reckwitz**

Universität Hamburg, Institut für Soziologie, Allendeplatz 1, D-20146 Hamburg

**Zusammenfassung:** Ausgehend von der jüngsten Diagnose eines ‚Practice Turn' in der Sozialtheorie und empirischen Forschungspraxis arbeitet der Artikel Strukturmerkmale einer ‚Praxistheorie' oder ‚Theorie sozialer Praktiken' im Vergleich zu alternativen Sozial- und Kulturtheorien heraus. Von besonderer Bedeutung erweisen sich dabei drei Grundannahmen: eine ‚implizite', ‚informelle' Logik der Praxis und Verankerung des Sozialen im praktischen Wissen und ‚Können'; eine ‚Materialität' sozialer Praktiken in ihrer Abhängigkeit von Körpern und Artefakten; schließlich ein Spannungsfeld von Routinisiertheit und systematisch begründbarer Unberechenbarkeit von Praktiken.

## 1. Das Feld der Praxistheorien[1]

Im internationalen Feld der Sozialtheorien der letzten zwanzig Jahre hat sich ein facettenreiches Bündel von Analyseansätzen herausgebildet, die man als ‚Theorien sozialer Praktiken', ‚Praxistheorien' oder Versionen einer ‚Praxeologie' umschreiben kann. Auch wenn die Annahme eines „… Practice Turn in Contemporary Theory", den Theodore Schatzki, Karin Knorr-Cetina und Eike von Savigny (2001) im Titel ihrer Anthologie diagnostizieren, zumindest wohl auch proklamatorisch zu verstehen ist, so scheint damit eine Tendenz der neueren Theorieentwicklung auf den Punkt gebracht. Bei dem diagnostizierbaren und proklamierten ‚Practice Turn' handelt es sich jedoch nicht allein um eine innertheoretische Tendenz. Eine ganze Reihe von materialen sozialwissenschaftlichen Forschungsfeldern von der Organisationsforschung über die Wissenschafts- und Techniksoziologie und die *gender studies* bis hin zur Medienforschung und Lebensstilanalyse greifen mittlerweile regelmäßig auf praxistheoretische Vokabulare zurück, um die Routinen in Unternehmen, die Formen der Verwendung technischer und medialer Artefakte, die Charakteristika geschlechtlicher ‚performances' oder etwa das ‚doing culture' in alltäglichen Zeitpraktiken zu rekonstruieren – dies gilt darüber hinaus auch für empirische Arbeiten aus dem Bereich der alltagshistorischen Geschichtswissenschaft (vgl. Ariès/Duby 1985ff.) und der Ethnologie (vgl. Holland 1997).

Für den Uneingeweihten und den Skeptiker mögen das Interesse an den ‚sozialen Praktiken' und der Versuch, auf der Grundlage dieses Konzepts eine Sozialtheorie und ein Forschungsprogamm zu errichten, auf den ersten Blick verblüffend erscheinen: Was ist neu an einer ‚Theorie sozialer Praktiken'? Liegt hier nicht lediglich eine Neuauflage der klassischen Handlungstheorien vor? Sind ‚soziale Praktiken' mehr als die Handlungsregelmäßigkeiten oder geregelte Handlungsmuster, deren Beschreibung und Erklärung die Sozialtheorien schließlich von Anfang an verfolgt haben? Diese Zweifel scheinen zunächst nachvollziehbar, aber sie unterschätzen den Innovationswert der Praxistheorien. Tatsächlich geht es diesen um ein modifiziertes Verständnis dessen, was ‚Handeln' – und damit auch, was der ‚Akteur' oder das ‚Subjekt' – ist; gleichzeitig und vor allem aber geht es ihnen um ein modifiziertes Verständnis des ‚Sozialen'. In der grundbegrifflichen Debatte liefert eine ganze Reihe von Diskussionssträngen – nur lose miteinander verbunden – konzeptuelle Bausteine zu einem derartigen praxistheoretischen Verständnis des Sozialen und des Handelns sowie zu einem entsprechenden praxeologischen Forschungsprogamm:

– Innerhalb der ‚grand theories' der soziologischen Theorie haben Pierre Bourdieu und Anthony Giddens verschiedene Versionen einer Praxistheorie formuliert. Bourdieu hat durchgängig an seinem

[1] Einzelne Argumente dieses Artikels sind in einer früheren Fassung in englischer Sprache in Reckwitz (2002b) erschienen.

ausdrücklich so genannten Projekt einer ‚théorie de la pratique' oder ‚praxeologie' gearbeitet, welche auf den Begriffen des Habitus, des sozialen Feldes, des praktischen Sinns und der Inkorporiertheit von Wissen aufbaut (vgl. Bourdieu 1972, 1980, 1997). Giddens hat – im Vergleich zu dem tendenziell eher ‚strukturalistischen' Bourdieu in einer stärker ‚akteurtheoretischen' Nuancierung – zur Überwindung des Dualismus von Struktur und Handeln eine ‚theory of structuration', skizziert, die mit den zentralen Konzepten des ‚praktischen Bewusstseins' und der sozialen ‚Raum-Zeit-Bindung' durch Praktiken arbeitet (vgl. Giddens 1979, 1984).

– Im Bereich der sozialwissenschaftlich einflussreichen Sozialphilosophien muss man Ludwig Wittgensteins Spätwerk, in dem sich eine skizzenhafte Theorie der ‚Sprachspiele', des Wissens als Können und der impliziten Regeln findet (vgl. Wittgenstein 1953, 1969), als entscheidenden Impuls einer Praxistheorie einordnen und desgleichen auch Martin Heideggers Vokabular zur Analyse des ‚Daseins' als praktisch agierendes und verstehendes ‚In-der-Welt-Sein' (vgl. Heidegger 1927). Unmittelbar an Wittgenstein schließt Theodore Schatzki in seinem systematischen Entwurf „Social Practices. A post-Wittgensteinian approach to human activity and the social" (1996, auch 2002) an, im Kielwasser von Heideggers Hermeneutik steuert Charles Taylor (1993a, 1993b) mit seiner Kritik am individualistischen Rationalismus und seinem Modell der ‚embodied agency'.[2]

– Die Ethnomethodologie hat in ihren materialen Arbeiten seit den 1970er Jahren, programmatisch vorbereitet durch Harold Garfinkels „Studies in Ethnomethodology" (1967), ein verschobenes Verständnis des Sozialen als eines fortdauernden ‚accomplishment' von kontextreflexiven ‚skillful practices' vorangebracht, in dem sich ein alltagsmethodisches Wissen ausdrückt und das intersubjektiv eine entsprechende Handlungskompetenz demonstriert (vgl. auch Coulter 1979, Heritage 1984, Lynch 1993). In der neueren Diskussion haben Luc Boltanski und Laurent Thévenot einen neuen Anlauf zu einer ethnomethodologischen Sozialtheorie unternommen, die – von Bourdieu sich teilweise distanzierend – soziale Felder als ‚régimes d'engagement' rekonstruiert (vgl. Boltanski/Thévenot 1991, Thévenot 2003).

– Die Theoretiker im Rahmen des Poststrukturalismus haben – neben einer dezidierten Neigung zu einer letztlich anti-praxeologischen, textorientierten Semiologie – im Zusammenhang mit ihrer Arbeit an Alternativen zur klassischen Subjekttheorie teilweise gleichfalls Anstöße zu spezifischen Versionen einer Praxistheorie geliefert. Zu nennen sind hier vor allem Michel Foucaults späte Arbeiten zu den ‚Technologien des Selbst', ferner deren Kombination mit den ‚Techniken des Regierens' im machttheoretischen Konzept der ‚gouvernementalité' (vgl. Foucault 1978, 1984: 7ff., Bröckling et al. 2000), schließlich Gilles Deleuzes' Ansatz zu einer Theorie der ‚Materialität', das heißt des Sozialen als eines räumlich-materialen Zusammenhangs von Körpern und Artefakten (vgl. Deleuze/Guattari 1980).

– Weniger auf der Ebene allgemeiner Sozialtheorie als im Sinne spezifischerer Forschungsprogramme haben die Cultural Studies, die Artefakt-Theorien und die Theorien des Performativen Beiträge zu einer Theorie sozialer Praktiken geliefert. Die britischen, post-marxistischen ‚Cultural Studies', die theoretisch unter anderem von Michel de Certeaus „Kunst des Handelns" (1983) profitierten, stellen sich als prominentester Zweig einer ‚Alltagssoziologie' dar, die von der konflikthaften Agonalität und der interpretativen Unterbestimmtheit sub- und populärkultureller Alltagspraxis ausgeht (vgl. Grossberg u.a. 1992, Winter 2001). Die Artefakt-Theorien haben im Kontext wissenschafts- und techniksoziologischer Analysen von naturwissenschaftlicher und technologischer Praxis – prominent etwa bei Bruno Latour (1991) – post-humanistische Theorien des Sozialen, verstanden als ‚Netzwerke', entwickelt, die als Interaktionen zwischen Menschen und Dingen, zwischen humanen Aktanten und nicht-humanen Aktanten/Artefakten interpretiert werden. Der kultur- und literaturwissenschaftliche Ansatz einer die Sprechakttheorie transformierenden ‚Theorie des Performativen' schließlich (vgl. Wirth 2002), bei Judith Butler (1990) in eine profilierte Form gebracht, liefert einen Rahmen zur Analyse von Subjekten wie von Texten; verstanden werden diese als Akte der öffentlichen Hervorbringung von Bedeutungen, welche bei Butler ihren paradigmatischen Fall in der Produktion von Geschlechtsidentität durch öffentliche ‚performances' finden.

Die genannten Theorieprogramme und Forschungsansätze bieten keine bis in die Details konsensual geteilte ‚Praxistheorie', sondern bilden eher ein Bündel von Theorien mit ‚Familienähnlichkeit'

[2] Der US-amerikanische Pragmatismus von Autoren wie Dewey, James und Mead steht nicht im Zentrum der neueren praxeologischen Diskussion – ein Vergleich der Theorien sozialer Praktiken mit einer in diesem Sinne ‚pragmatistischen Handlungstheorie', wie sie etwa Joas (1992) vertritt, wäre ein eigenes lohnenswertes Thema.

(Wittgenstein). Im Folgenden soll das Interesse nicht den zahllosen mehr oder minder subtilen Differenzen zwischen den verschiedenen praxeologisch orientierten Autoren gelten, sondern ihren Gemeinsamkeiten. Die Frage lautet: Was sind zentrale Merkmale einer praxistheoretischen Perspektive auf Handeln und das Soziale, wenn man ‚Praxistheorie' gewissermaßen als einen konzeptuellen Idealtypus versteht? Die Theorie sozialer Praktiken soll nicht wie ein Feld miteinander konkurrierender Theorien, sondern als eine sozialtheoretische Perspektive behandelt werden, welche die einzelnen Autoren übergreift. Das Ziel ist somit eines der systematischen Synthese und zugleich der theoretischen Programmatik: Grundelemente ‚einer' Theorie sozialer Praktiken sind in einer (selbstverständlich nicht völlig ‚neutralen') Synthese herauszuarbeiten, die in programmatischer Absicht skizziert wird. Getreu dem semiotischen Gemeinplatz, dass Identität sich immer erst indirekt über die Differenzen zu anderen Elementen eines Zeichensystems ergibt, lässt sich der konzeptuelle ‚Witz' der Praxistheorie darüber hinaus allein im vergleichenden Rückgriff auf die – in unserem Rahmen in konzeptuellen Idealtypen zu behandelnden – alternativen Paradigmata des sozialtheoretischen Feldes klären: Inwiefern geht die Praxistheorie in ihrem Verständnis des Sozialen und des Handelns auf Distanz zu anderen sozialtheoretischen Optionen?

Wir werden in vier Schritten vorgehen: Um die Bedeutung der Praxistheorie als eines Forschungsprogramms, das letztlich Antworten in der materialempirischen Analyse liefert, zu unterstreichen, wollen wir den Einstieg in Abschnitt 2 über eine Reihe von Beispielen aus verschiedenen soziologischen Forschungsgebieten wählen. Umso drängender stellt sich anschließend die Frage nach der Grundkonzeption der hier angewandten Praxistheorien. Im 3. Abschnitt wird die Theorie sozialer Praktiken im Feld der Sozialtheorien insgesamt situiert, und es werden ihre elementaren Differenzen zur Strukturtheorie, zum Homo oeconomicus und Homo sociologicus, sodann ihre Zugehörigkeit zur Theoriefamilie der ‚Kulturtheorien' und endlich ihre Unterschiede gegenüber ‚mentalistischen' und ‚textualistischen' Versionen der Kulturtheorien erläutert. Im 4. Abschnitt, dem Hauptteil, wird versucht, die leitenden Annahmen der Praxistheorien synthetisierend zu skizzieren: ihre Postulate der ‚Materialität' der Praxis in Körpern und Artefakten, der ‚impliziten' Logik der Praxis im praktischen Wissen sowie der Routinisiertheit und gleichzeitig Unberechenbarkeit der Praxis. Im 5. Abschnitt werden abschließend mehrere offene Fragen des praxeologischen Analysedesigns angerissen.

## 2. Die ‚Praxis' der Praxistheorie

Die ‚Praxeologie' ist nicht allein eine ‚Sozialontologie', ein theoretisches Vokabular, das eine andersartige Perspektive auf die Sozialwelt liefert, sondern vor allem auch ein Forschungsprogramm für die materiale Analyse. Entsprechend kommen in einer Reihe verschiedener Forschungsfelder der Sozial- und Kulturwissenschaften praxeologische Denkfiguren zum Einsatz, und zwar größtenteils unabhängig voneinander und ohne dass ein Bewusstsein einer sozialtheoretischen Gemeinsamkeit bestünde. Ein Blick auf die ‚Praxis' der Praxistheorie ermöglicht ein erstes Verständnis der diversen und zunächst nur scheinbar lose – oder gar nicht – aneinander gekoppelten Grundannahmen der Praxistheorie. Aufschlussreich ist dabei auch, *wogegen*, d. h. gegen welche ‚traditionellen' Forschungsansätze der jeweiligen Analysefelder sich die praxeologischen *approaches* richten.

Ein mittlerweile bereits ‚klassisches' Beispiel für die offensive ‚Praxeologisierung' eines Analysefeldes liefert die neuere *Wissenschafts- und Technikforschung*, dies auch, weil hier die materialen Arbeiten aus dem Bereich der ‚science studies' und der neuen Techniksoziologie von einer komplexen theoretischen Selbstreflexion bei Autoren wie Latour (1991), Pickering (1995), Knorr-Cetina (1981, 1999) und Rheinberger (1997) begleitet werden. Die ‚laboratory studies' distanzieren sich von einem vereinfachenden Verständnis der Naturwissenschaften als Institutionen, die im Wesentlichen Orte der Argumentation oder der Überprüfung von Hypothesen sein sollen. Allerdings wird die (Natur-) Wissenschaft aus praxeologischer Sicht auch nicht allein als eine Produktion von selbstreferentiellen ‚Texten' verstanden, sondern als ein heterogener Komplex von in hohem Maße informellen Verhaltensroutinen ‚at work' rekonstruiert; diese werden ihrerseits von einem impliziten Hintergrundwissen gestützt. Anstelle formalisierter Methodologien bringen die Akteure im Labor verschiedene Formen des ‚praktischen Räsonnierens' zum Einsatz, die in hohem Maße kontextspezifisch sind und mit situativen Irritationen umzugehen wissen. Entscheidend für den praxeologischen Blick auf den Wissenschaftsalltag ist dabei auch der herausgehobene Stellenwert, der den Artefakten zukommt: Diese lassen sich nicht auf instrumentelle Hilfsmittel reduzieren, sondern ermöglichen und begrenzen erst

bestimmte Verhaltensweisen, stellen sich im Sinne von ‚epistemic objects' (Knorr-Cetina) auch als ständige, kreativ zu beantwortende irritative Herausforderungen dar. An dieser Stelle begegnen sich die *science studies* und eine generalisierte Techniksoziologie (vgl. Rammert 1998, Hörning 2001, auch Miller 1998): Gegen eine Reduktion von Dingen und Artefakten auf bloße ‚erleichternde' Hilfsmittel *und* gegen eine Totalisierung von Technik als gesellschaftsdeterminierender, akultureller Kraft wird in der praxeologischen Technikforschung das ‚Reich der Dinge', die vom Konsum bis zur Organisation in den Alltag involviert sind, unter dem Aspekt ihres mit ‚know how' ausgestatteten und veränderbaren *Gebrauchs* betrachtet. Die alltäglichen Artefakte der neueren Techniksoziologie werden damit in ihrer Abhängigkeit von den Wissensbeständen der Benutzer ‚kulturalisiert', andererseits erscheint die Handlungspraxis ‚materialisiert', abhängig von den Interaktionen mit nicht beliebig manipulierbaren Objekten.

Die *Organisationsforschung* verarbeitet praxeologische Denkfiguren im Rahmen der Distanzierung von ‚ökonomischen', einer strikten Rational Choice Orientierung folgenden Modellen zweckrationalen Entscheidungshandelns einerseits, und vom Muster einer post-Weberschen Organisation als bürokratisch-hierarchischer Anstalt ‚formaler Rationalität' andererseits. Vor allem in der seit den 1980er Jahren beobachtbaren organisationssoziologischen Verarbeitung von Giddens' Strukurierungstheorie sowie von ‚interpretativen' Ansätzen erscheinen statt rationalistischer Entscheidungskonstellationen von Individuen kontinuierlich-rekursive Verhaltensroutinen für den Organisationsalltag paradigmatisch; hier geht es dann um ‚Entscheidungen unter Ungewissheit', zustande kommend im ‚interpretative work' kulturell eingespielter Prozeduren (über rules of thumb, Vertrauensbeziehungen etc.). Statt der normativen Idealisierung von Akteuren, die expliziten institutionellen Normen folgen, geben für die praxeologische Organisationsforschung informelle Praktiken – etwa in Form von Netzwerken oder in der Verwendung von symbolischen ‚Organisationsmythen' – dem organisationellen Alltag seine Struktur; zu verstehen sind sie als informelle Techniken, die regelmäßig den ‚offiziellen Gesetzen' zuwiderlaufen und verantwortlich für organisationelle Konflikte und unintendierte Transformationen sein können (vgl. Weick 1995, Ortmann 1995, Friedberg 1995, Beckert 1996).

Ein ganz anderer Bereich, auf den sich die praxeologische Perspektive ausgewirkt hat, sind die *gender studies*. Auch in diesem Feld gehen materiale Analysen und Konzeptbildung – am elaboriertesten bei Judith Butler[3] – Hand in Hand. Entscheidend für ein praxistheoretisches Verständnis ist die Identifizierung von ‚Geschlecht' (und auch von ‚Sexualität' und ‚sexueller Orientierung') mit den körperlichen und öffentlichen ‚performances' von Geschlechtlichkeit: Geschlecht stellt sich als ein ‚doing gender' dar und muss als ein solches analysiert werden. Der konzeptuelle Gegner dieser Perspektive ist zunächst in der Reifizierung von Geschlecht als dem ‚inneren' Kern einer Person zu suchen: einem naturalen oder psychologischen Kern oder einer fixen ‚inneren' Geschlechtsidentität, aber auch in einem entkörperlichten Verständnis von Geschlecht als binärem Code innerhalb von Diskursen und Texten. Geschlecht wird statt dessen praxeologisch als eine öffentliche, kulturell intelligible, know how-abhängige Demonstration ‚gekonnter' Akte körperlicher Bewegung analysierbar, welche auch für das subjektive Selbstverstehen konstitutiv werden: Der Geschlechtskörper zeichnet sich gewissermaßen durch eine spezifische ‚Hexis' (Bourdieu), eine kulturell codierte Kompetenz des Körperlichen aus. Der vorgebliche psychische Kern des Geschlechts (oder auch: des sexuellen Begehrens) als Struktur löst sich auf in einen Prozess von implizit geregelten Akten, deren fortwährende Reproduktion allerdings keineswegs gesichert sein muss (vgl. Butler 1990, 1993, Hirschauer 1993, Bell 1999).

Im Rahmen der Analysen von ‚*kultureller Globalisierung*' und des realen ‚Multikulturalismus', welche die internationalen Sozialwissenschaften seit den 1980er Jahren zunehmend beschäftigen, wird eine weitere Facette des praxeologischen Denkens deutlich: Die praxeologisch ausgerichteten Analysen stellen sich hier in Opposition zu einem anthropologischen, homogenisierenden Kulturmodell, welches Kultur als eine Sphäre geteilter Normen und Werte oder als ein kollektives Symbolsystem betrachtet, das einem Kollektiv als Ganzem zugeordnet wird und dem ‚separatistisch' wiederum andere Kollektive mit anderen ‚Kulturen' gegenübergestellt werden. Praxeologische Kulturanalysen von Globalisierungsphänomenen wenden sich der Mikrologik des Verhaltens in jenen Konstellationen zu, in denen Elemente ‚unterschiedlicher Kulturen'

[3] In verschiedener Hinsicht ist die theoretische Perspektive der Arbeiten von Judith Butler nicht ganz eindeutig: teilweise bewegen sie sich 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.

in den Praktiken des Konsums, der Arbeit, von Familie, Nachbarschaft und *peer-group* miteinander in Berührung kommen: Kultur wird hier als ein alltagspraktisches ‚tool kit' (Swidler 1986) verstanden, als kulturelle Codes im beständigen ‚interpretative work'; sie stellt ein Alltagswissen dar, welches in seinem Werkzeugcharakter und seiner Heterogenität keineswegs einem ganzen Kollektiv – oder auch nur einer Person – eindeutig zuzurechnen ist. Multikulturalität präsentiert sich damit paradigmatisch nicht in der Konfrontation intellektueller Sinnsysteme, sondern in der reflexiven und in ihren Folgen unberechenbaren ‚Kreolisierung' (Hannerz) und ‚Hybridisierung' (Bhaba), in der *bricolage*-förmigen Überlagerung und Kombination unterschiedlicher Komplexe von Praktiken und ihres Hintergrundwissens, die sich zu partiell neuartigen, handhabbaren kulturellen ‚tools' formen (vgl. etwa Hannerz 1992, Lipsitz 1994, Werbner/Modood 1997, Fuchs 2001).

Ein letztes Beispiel für die Konsequenzen einer praxeologischen Analyseperspektive liefert die *Medienforschung*, die seit den 1960er Jahren durch die Cultural Studies und seit den 1980er Jahren durch die Medienkulturtheorien angetrieben worden ist. Gegen traditionelle kommunikationstheoretische Input-Output-Modelle eines ‚Transports' medialer Inhalte vom ‚Sender' zum ‚Empfänger' wendet man sich hier den medialen Praktiken – der Praktik des Fersehens, der Praktik des Lesens etc. – zu. Beispielhaft dafür ist hier die ‚rezeptionstheoretische' Analyse der Praktik des Fernsehens in den Cultural Studies, verstanden als ein Bündel routinisierter interpretativer Strategien und Kompetenzen der Nutzer, als Alltagstechniken, die sich in ihrer Eigensinnigkeit einer externen ‚Steuerung' entziehen (vgl. Ang 1985, Fiske 1987). Als Träger medialer Praktiken stellt sich das medienverwendende Subjekt aus praxeologischer Perspektive weder als ein bloßes Objekt medialer Informationsströme dar noch als völlig ungebunden hinsichtlich seiner individuellen Instrumentalisierung von Medien. Vielmehr lässt sich das mediennutzende Subjekt nun als jemand analysieren, dem die Techniken des Mediengebrauchs zu ‚Techniken des Selbst' werden, so dass sich *durch* die medialen Praktiken bestimmte ‚innere' Kompetenzen und Dispositionen aufbauen. Ein anschauliches Beispiel liefert die Analyse jener spezifischen Praktik des Lesens (vgl. Kittler 1985: 89ff., Schön 1987, Bickenbach 1999), wie sie sich im westlichen Bürgertum des 18. Jahrhunderts etabliert hat: Auch wenn Lesen ein monologisches Verhalten in Einsamkeit und damit auf den ersten Blick gar nicht sozial ist, lässt es sich nun als eine kollektiv geformte, im Hinblick auf das in ihr enthaltene know how höchst voraussetzungsreiche Aktivität rekonstruieren, die u.a. die äußere körperliche Immobilität, eine extreme Fixierung von Aufmerksamkeit und vor allem die Fähigkeit einschließt, Signifikante in Signifikate zu verwandeln und die papiernen Markierungen in ‚Bilder' und ‚Ideen' in der mentalen ‚Innenwelt' zu transformieren.

In den materialen Analysen zeichnen sich damit bereits eine Reihe von Merkmalen der praxeologischen Perspektive auf das Soziale und auf das menschliche Handeln ab sowie die grundbegrifflichen Differenzen zu anderen Theorieansätzen. Diese zunächst noch unkoordinierten Merkmale und Differenzen gilt es zu systematisieren.

## 3. Die Praxistheorie im Feld der Sozialtheorien

Verstanden als ein idealtypisches Modell, unterscheidet sich die Praxistheorie, so wie sie sich in verschiedenen Versionen bei Bourdieu, Giddens, Wittgenstein, Taylor, dem späten Foucault, Garfinkel, Boltanski, Butler etc. findet, von alternativen, klassischen Sozialtheorien; sie tut es auf einer ersten sehr elementaren und allgemeinen Weise dahingehend *wo*, das heißt: auf welcher Ebene sie ‚*das Soziale*' verortet, wie sie ‚das Soziale' versteht. Es geht dabei um jene zentrale Frage, die die Soziologie seit ihrer Gründung am Ende des 19. Jahrhunderts umgetrieben hat. Auch in anderer Hinsicht – insbesondere in ihrem Verständnis von Handeln und Subjektivität, von Materialität und Rationalität – sind die theoretischen Differenzen zwischen der Praxeologie und ihren Konkurrenten deutlich. Um aber die Identität der Praxistheorie nachzuvollziehen, eignet sich in einem ersten Schritt besonders die Frage nach dem Ort des Sozialen.

Eine Systematisierung des gesamtes Feldes moderner Sozialtheorien in verschiedene Alternativansätze ist zwangsläufig nur in Form einer radikalen, vereinfachenden Typisierung möglich; versucht man sie trotzdem, so kann man unter dem Gesichtspunkt, was für die Theorien jeweils das ‚Soziale' ausmacht, zu folgender Skizze kommen. Elementar scheint für das Feld der modernen Sozialtheorien zunächst die Differenz zwischen vier grundsätzlich anders aufgebauten Basisvokabularen des Sozialen: strukturtheoretische Ansätze, ökonomisch-individualistische Ansätze, normativistische Ansätze und kulturtheoretische Ansätze. Die Praxistheorie stellt sich als eine spezifische Version einer kulturtheore-

tischen, ‚sozialkonstruktivistischen' Perspektive dar, so dass die Differenzen zu den anderen Formen einer Kulturtheorie – vor allem jenen, die das Soziale/Kulturelle als ein ‚geistig-kognitives' oder als ein ‚textuelles' Phänomen verorten (Mentalismus und Textualismus) – ein besonderes Problem bilden. Dass die Praxistheorie einen Fall von ‚Kulturtheorie' darstellt, soll dabei generell bedeuten, dass in ihrem Verständnis die soziale Welt ihre Gleichförmigkeit über sinnhafte Wissensordnungen, über kollektive Formen des Verstehens und Bedeutens, durch im weitesten Sinne symbolische Ordnungen erhält.[4]

Für ‚*strukturtheoretische' Ansätze* ist das Soziale auf der Ebene nicht-sinnhafter, i.w.S. ‚materieller' Strukturen festzumachen, in subjektübergreifenden Strukturen, die für die beteiligten Akteure selbst nicht sinnhaft sind, die vielmehr erst aus der sozialwissenschaftlichen Beobachterperspektive in ihrer gesellschaftsstrukturierenden Regelmäßigkeit deutlich werden. Georg Simmels (1908) Konzept einer ‚formalen Soziologie', die das Soziale mit morphologischen Formen wie etwa der quantitativen Größe von Gruppen identifiziert, Emile Durkheims Ansatz im Frühwerk, der das Soziale in der Struktur der Arbeitsteilung und der Bevölkerungsstruktur ausmacht, und auch Marx' Historischer Materialismus, wenn er sich auf die übersubjektiven sozialen ‚Gesetzmäßigkeiten' der Entwicklung von Produktivkräften und der Kapitalakkumulation konzentriert, sind hier klassische Beispiele. Die Strukturtheorien stehen zunächst in ihrer Ausrichtung auf nicht-sinnhafte Strukturen in der größtmöglichen Entfernung zu den Kultur- und damit auch zu den Praxistheorien.[5] Die beiden weiteren, klassischen sozialwissenschaftlichen Paradigmen sind die zweckorientierte und die normorientierte Handlungstheorie, plakativ gesprochen die Figuren des ‚Homo oeconomicus' und des ‚Homo sociologicus'. Sie stellen keine ‚Kulturtheorien' dar und stehen ‚vor' der ‚interpretativen Wende'.

Indem der methodologische Individualismus der *zweckorientierten Handlungstheorie* – von der Schottischen Moralphilosophie bis zur Rational Choice Theorie – von den interessengeleiteten und mit einer subjektiven Rationalität ausgestatteten Handlungsakten einzelner Akteure ausgeht, ergibt sich aus dieser Perspektive die Ebene des Sozialen gewissermaßen als ‚Produkt' der individuellen Akte: in jenen ‚matching situations' (Coleman) des Zusammentreffens von Einzelhandlungen und -interessen, die als ‚übersubjektives' Produkt einen Marktpreis wie auch eine Vertragsnorm oder ein Ressourcenverteilungsmuster ergeben können. Die *normorientierte Handlungstheorie* des ‚Homo sociologicus', wie sie paradigmatisch vom mittleren Durkheim (1895) und von Parsons (1937) formuliert wird, nähert sich dem, was die Kulturtheorien und die Praxistheorie unter dem Sozialen verstehen werden, bereits an, indem sie das Soziale nicht als ein Produkt individueller Akte versteht, sondern auf der Ebene ‚sozialer Regeln' verortet, die vorgeben, welches ‚individuelle' Handeln überhaupt möglich ist. Im Paradigma des Homo sociologicus werden diese sozialen Regeln jedoch in erster Linie als ein Konsens *normativer* Regeln verstanden, welcher gebotenes von verbotenem, wertvolles von wertlosem Verhalten unterscheidet. Für die normorientierten Sozialtheorien stellt sich – wie Parsons es paradigmatisch formuliert hat – die Frage nach dem Sozialen im Sinne des Hobbesschen Problems sozialer Ordnung als Frage, wie eine intersubjektive Koordination potenziell einander widersprechender Handlungen verschiedener Akteure möglich sein kann. Die Antwort auf dieses Problem wird in der Etablierung normativer sozialer Erwartungen und Rollen gesehen, die eine unendliche Konfrontation disparater Interessen durch einen Konsens von Sollens-Regeln verhindern.

Jene Theorieansätze, die man unter dem Etikett ‚*Kulturtheorien*' oder auch ‚sozialkonstruktivistische Theorien' zusammenfassen kann, die ihre konzeptuellen Ressourcen aus ansonsten derart unterschiedlichen Quellen wie Strukuralismus, Semiotik und Poststrukturalismus ebenso wie aus Phänomenologie, Hermeneutik, Pragmatismus und radikalem Konstruktivismus beziehen und die in den ‚interpretative turn' oder ‚cultural turn' der Theorielandschaft seit den 1970er Jahren münden, verorten das ‚Soziale' auf einer anderen Ebene als der klassische soziologische Normativismus des Homo sociologicus. Die Praxistheorien als Version der Kulturtheorien vollziehen diesen konzeptuellen Schritt mit und setzen ihn als bereits getan voraus. Dieser Schritt der Kulturtheorien besteht darin, die Basis des Problems der sozialen Ordnung nicht mehr in einem Handlungskoordinationsproblem zu

[4] Eine genauere Erläuterung der vorgeschlagenen Unterscheidung sozialtheoretischer Basisvokabulare und der unterschiedlichen Versionen einer ‚Kulturtheorie' findet sich in Reckwitz (2000), teilweise auch in Reckwitz (1997).

[5] In der Praxistheorie ergibt sich jedoch dadurch ein folgenreicher ‚Umschlag' der Theorieentwicklung, dass nun eine Rehabilitierung der ‚Materialität' des Sozialen betrieben wird, allerdings in deutlich anderer Weise als dies in den klassischen Strukturtheorien der Fall war.

sehen, das über normative Regeln lösbar erscheint, sondern darin, was die Akteure überhaupt dazu bringt, die Welt als geordnet anzunehmen und somit handlungsfähig zu werden. Diese basale Ordnungsleistung setzt eine Ebene – häufig unbewusster oder vorbewusster – symbolisch-sinnhafter Regeln, von ‚Kultur' voraus, die die Zuschreibung von Bedeutungen gegenüber Gegenständen in der Welt und ihr ‚Verstehen' regulieren und deren paradigmatischer Fall die Semantik der Sprache ist. Die basale Strukurierung der Handlungswelt verläuft aus kulturtheoretischer Perspektive durch kollektiv geteilte Wissensordnungen, Symbolsysteme, kulturelle Codes, Sinnhorizonte – und in der Kollektivität dieser sinnhaften Ordnungen und ihrer symbolischen Organisation der Wirklichkeit (die beispielsweise auch den Hintergrund von Normen und Interessen liefert) ist für die Ansätze nach dem ‚Cultural Turn' der Ort des Sozialen zu suchen: Die Frage nach dem Ort des Sozialen geht über in die Frage nach dem Ort des Kulturellen, des Sinnhaft-Symbolischen (vgl. auch Rabinow/Sullivan 1979, Wuthnow 1984).

Die Praxistheorien sind Kulturtheorien, aber nicht alle Kulturtheorien sind Praxistheorien. Das genaue Verständnis dessen, was die fraglichen Sinnsysteme und Wissensordnungen ausmachen und wie sie wirken, unterscheidet einzelne kulturalistische Ansätze voneinander. In ihrer Verortung des Sozialen, d.h. hier der übersubjektiven Sinnsysteme und Wissensordnungen der Kultur, geht die praxeologische Theoriefamilie im Verhältnis zu anderen Versionen des modernen Kulturalismus einen eigenen Weg. Im wesentlichen stehen sich im Feld der Kulturtheorien idealtypisch die Optionen des Mentalismus, des Textualismus und der Theorie sozialer Praktiken gegenüber: Die erste konzeptuelle Option, die zur Verfügung steht, um ‚Kultur' zu verorten, kann man als ‚*Mentalismus*' umschreiben. Kultur ist hier ein geistiges, ideelles Phänomen. Der Ort der kulturellen Symbolsysteme ist der menschliche Geist, die mentale Struktur, das ‚Innen' des Mentalen, metaphorisch gesprochen ‚im Kopf' der Handelnden, und die ‚kleinste Einheit' des Sozialen, die es in der Kulturanalyse herauszuarbeiten gilt, sind kognitiv-geistige Schemata. Die Wissensordnungen, die die soziale Ordnung generieren, erscheinen hier konsequent in erster Linie in einer ‚kognitiven' Funktion, als Klassifikationssysteme und als Weltbilder, als Systeme, in denen spezifische Repräsentationen der Welt geliefert werden.

Der Mentalismus, der davon ausgeht „that mind is a substance, place or realm that houses a particular range of activities and attributes" (Schatzki 1996: 22), ist die traditionellste Form der modernen Kulturtheorien, und er kommt in verschiedenen, einflussreichen Varianten vor: In der klassischen neukantianischen Kulturtheorie, paradigmatisch bei Max Weber, wird Kultur als ein System von ‚Ideen' und ‚Weltbildern' verstanden; hiervon leitet sich ein Kulturverständnis ab, welches Kultur als ein kollektives Überzeugungssystem betrachtet. Im klassischen Strukturalismus, der sich von Saussures Semiologie herleitet und für die Sozialwissenschaften ihren Höhepunkt in Claude Lévi-Strauss' Ethnologie (1958) erreicht, wird das Soziale/Kultur im ‚unbewussten Geist' situiert, in einem unbewussten Regelsystem gleich einer kulturellen Grammatik, die im Bewusstsein des Einzelnen ihm entsprechende Bedeutungen generiert. Die Phänomenologie schließlich, die von Husserl initiiert und soziologisch in Schütz' „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt" (1932) verbreitet wird, befindet sich mit ihrem Ansatz an der ‚subjektiven Perspektive' der Teilnehmer zwar zunächst in einem diametralen Gegensatz zum ‚objektivistischen' Strukturalismus, aber auch in ihr wird das Soziale/die Kultur mental verortet: in der Intentionalität, d.h. der sinnhaften Gerichtetheit der Akte des Bewusstseins, in denen ‚etwas als etwas verstanden' wird.[6]

Die Praxistheorie steht der Situierung des Sozialen und der Kultur in der ‚Innenwelt' des kollektiven Geistes und ihrer Interpretation als reine ‚Repräsentationssysteme', so wie sie die verschiedenen Zweige des Mentalismus favorisieren, eindeutig entgegen. Allerdings gilt diese Opposition auch einem zweiten Strang der Kulturtheorien, der seinerseits bereits kritisch auf den Mentalismus geantwortet hat: der Bewegung eines ‚*Textualismus*'. Als ‚Textualismus' kann man jene sich seit den späten 1960er Jahren im Umkreis des Poststrukturalismus, einer radikalen Hermeneutik und schließlich auch einer radikalkonstruktivistischen Systemtheorie entwickelnden Formen einer Kulturanalyse umschreiben, die das Soziale und damit die Wissensordnungen der Kultur auf der Ebene von Texten, von Diskursen, von ‚öffentlichen Symbolen' und schließlich von ‚Kommunikation' (im Sinne von Luhmann) verortet haben. Wenn für den Mentalismus Kultur im ‚Innern' des Mentalen verborgen war, so bietet sie sich für den Textualismus genau

[6] Die spätere Sozialphänomenologie, insbesondere in Schütz/Luckmanns ‚Strukturen der Lebenswelt' entfernt sich jedoch zunehmend vom Mentalismus und weist Parallelen zur Theorie sozialer Praktiken auf.

umgekehrt im Außen der Diskurse, der Texte, der Symbole, der kommunikativen Sequenzen öffentlich dar. *Diese* werden *selbst* durch sinnhafte Wissensordnungen und ihre kulturellen Codes strukturiert – und die vorgeblichen Eigenschaften des Mentalen und der Subjekte erscheinen nun als spezifische kulturelle Definitionen und diskursive Codierungen dessen, was in den Subjekten vorhanden sein soll. Das Design des Sozialkonstruktivismus wandelt sich damit grundsätzlich in Richtung einer Diskursanalyse i.w.S.. Beispielhaft sind hier Foucaults poststrukturalistische Diskurstheorie aus seinem Frühwerk der ‚Archäologie des Wissens' (1969), die die ‚episteme' und Formationsregeln auf der Ebene von Diskursen selbst herausarbeiten will, sodann bestimmte Varianten semiotischer Analysen – zum Beispiel in manchen Arbeiten von Roland Barthes –, die die ‚öffentlich sichtbaren' Zeichenqualitäten von Alltagsgegenständen rekonstruieren wollen, ferner Clifford Geertz' radikalhermeneutischer Ansatz einer ‚culture as text' (vgl. Geertz 1973) und schließlich Niklas Luhmann Festlegung des Sozialen auf die Codes und Semantiken von Kommunikationssequenzen ‚in der Umwelt' von psychischen Systemen (vgl. Luhmann 1984).

Die *Praxistheorie* steht in ihrem Kulturverständnis sowohl dem Mentalismus als auch dem Textualismus entgegen – beiden (wie auch den Modellen des Homo oeconomicus und des Homo sociologicus) hält sie einen konzeptuellen ‚Intellektualismus' vor, eine ‚Intellektualisierung' des sozialen Lebens. Die Praxistheorie begreift die kollektiven Wissensordnungen der Kultur nicht als ein geistiges ‚knowing that' oder als rein kognitive Schemata der Beobachtung, auch nicht allein als die Codes innerhalb von Diskursen und Kommunikationen, sondern als ein praktisches Wissen, ein Können, ein know how, ein Konglomerat von Alltagstechniken, ein praktisches Verstehen im Sinne eines ‚Sich auf etwas verstehen'. Der ‚Ort' des Sozialen ist damit nicht der (kollektive) ‚Geist' und auch nicht ein Konglomerat von Texten und Symbolen (erst recht nicht ein Konsens von Normen), sondern es sind die ‚sozialen Praktiken', verstanden 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. Aus praxeologischer Perspektive geht es weniger um die emphatische Totalität einer ‚Praxis'[7], sondern darum, dass sich die soziale Welt aus sehr konkret benennbaren, einzelnen, dabei miteinander verflochtenen Praktik*en* (im Plural) zusammensetzt: Praktiken des Regierens, Praktiken des Organisierens, Praktiken der Partnerschaft, Praktiken der Verhandlungen, Praktiken des Selbst etc.

Das Problem des Sozialen ist aus praxeologischer Perspektive das Problem, wie es dazu kommt, dass in der sozialen Welt ‚Raum und Zeit gebunden werden', d. h. wie eine zumindest relative Reproduzierbarkeit und Repetitivität von Handlungen über zeitliche Grenzen und über räumliche Grenzen hinweg möglich wird: „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." (Giddens 1979: 216) Die Antwort ist für die Praxistheorie darin zu suchen, dass diese ‚Handlungen' nicht als diskrete, punktuelle und individuelle Exemplare vorkommen, sondern dass sie im sozialen Normalfall eingebettet sind in eine umfassendere, sozial geteilte und durch ein implizites, methodisches und interpretatives Wissen zusammengehaltene Praktik als ein typisiertes, routinisiertes und sozial ‚verstehbares' Bündel von Aktivitäten. Das Soziale ist hier nicht in der ‚Intersubjektivität' und nicht in der ‚Normgeleitetheit', auch nicht in der ‚Kommunikation' zu suchen, sondern in der Kollektivität von Verhaltensweisen, die durch ein spezifisches ‚praktisches Können' zusammengehalten werden: Praktiken bilden somit eine emergente Ebene des Sozialen, die sich jedoch nicht ‚in der Umwelt' ihrer körperlich-mentalen Träger befindet. Dieses praxeologische Konzept des Sozialen und der Kultur gilt es nun näher zu bestimmen.

## 4. Die ‚Theorie' der Praxistheorie

Die Praxistheorie als eine Sozialtheorie hat bisher keine abgeschlossene, durchsystematisierte Form gefunden, und man kann ihre theoretische Vielfältigkeit als fruchtbaren Ideenpool wahrnehmen. Trotzdem ist es möglich, im Sinne einer synthetisierend-programmatischen Skizze und zum Zwecke einer Verständigung nach ‚außen' wie nach ‚innen' die wichtigsten Merkmale der praxeologischen Perspektive auf das Soziale und das Handeln zu umreißen.[8] Als ihre beiden wichtigsten Grundpositionen

[7] Zu einem derartigen emphatischen Verständnis einer Totalität der Praxis tendierte vor allem die marxistische Budapester ‚Praxisphilosophie' (etwa bei Georg Lukacs und Agnes Heller).

[8] Da es sich um eine programmatische Synthese handelt,

lassen sich die der *Materialität des Sozialen/Kulturellen* und die einer *‚impliziten', ‚informellen' Logik* des sozialen Lebens nennen, welche den Rationalismen und Intellektualismen anderer Sozial- und Kulturtheorien entgegengestellt werden. Das Soziale lässt sich aus praxeologischer Perspektive nur begreifen, wenn man seine ‚Materialität' und seine ‚implizite', nicht-rationalistische Logik nachvollzieht.

*Die Materialität der Praktiken.* Wenn man als ‚kleinste Einheit' des Sozialen nicht ein Normensystem oder ein Symbolsystem, nicht ‚Diskurs' oder ‚Kommunikation' und auch nicht die ‚Interaktion', sondern die ‚Praktik' annimmt, dann ist diese kleinste Einheit des Sozialen in einem routinisierten „nexus of doings and sayings" (Schatzki) zu suchen, welches durch ein implizites Verstehen zusammengehalten wird. Genau dies ist eine ‚soziale Praktik': eine Praktik der Verhandlung, eine Praktik des Umgangs mit einem Werkzeug, eine Praktik im Umgang mit dem eigenen Körper etc. Für die Praxistheorie hat ein solcher Komplex aus regelmäßigen Verhaltensakten und praktischem Verstehen keine rein ‚ideelle', sondern in einem spezifischen Sinne von vornherein eine ‚materielle' Struktur. Es sind zwei ‚materielle' Instanzen, die die Existenz einer Praktik ermöglichen und die von den Praxistheoretikern immer wieder hervorgehoben werden: die menschlichen ‚Körper' und die ‚Artefakte'. Die Praxistheorie will eine scheinbare Trivialität rehabilitieren, die aber angesichts der Dominanz anderer Sozial- und Kulturtheorien wieder zur überraschenden und heuristisch fruchtbaren Einsicht werden kann: dass Praktiken nichts anderes als Körperbewegungen darstellen und dass Praktiken in aller Regel einen Umgang von Menschen mit ‚Dingen', ‚Objekten' bedeuten, was beides jedoch weder im Sinne des Behaviorismus noch eines Technizismus zu verstehen ist.

Während „der Körper in den meisten Handlungstheorien überhaupt nicht auf(tritt)" (Joas 1992: 245) – und zwar im Homo oeconomicus und Homo sociologicus ebenso wenig wie in jenen Kulturtheorien, die auf das Mentale oder Diskurse ‚oberhalb' der Körper ausgerichtet sind und die den Körper am ehesten als eine kulturelle ‚Konstruktion' von Geist und Text behandeln – betont die Praxistheorie die Körperlichkeit der Praktiken. ‚Körperlichkeit' umfasst hier mehrere Elemente: Eine Praktik – sei es eine der administrativen Verwaltung oder der künstlerischen Tätigkeit – ist immer als eine ‚skillful performance' von kompetenten Körpern zu verstehen. Wenn ein Mensch eine Praktik erwirbt, dann lernt er, seinen Körper auf bestimmte, regelmäßige und ‚gekonnte' Weise zu bewegen und zu aktivieren oder besser: auf eine bestimmte Art und Weise Körper zu ‚sein', da der Körper aus praxeologischer Perspektive kein ausführendes Instrument darstellt, das von einem ‚dahinter liegenden' Zentrum gesteuert würde. Dies schließt auch nicht unmittelbar ‚sichtbare' Aktivitäten des Körpers wie ein bestimmtes Muster des Fühlens oder Formen des Denkens ein, sofern diese zur sozialen Praktik gehören – im Extrem kann dies je nach Praktik auch bedeuten, dass die äußerlich wahrnehmbaren, motorischen Bewegungen auf ein Minimum reduziert werden. Generell gilt: Eine Praktik *besteht* aus bestimmten routinisierten Bewegungen und Aktivitäten des Körpers. Dies gilt ebenso für intellektuell ‚anspruchsvolle' Tätigkeiten wie die des Lesens, Schreibens oder Sprechens. Diese Körperlichkeit des Handelns und der Praktik umfasst die beiden Aspekte der ‚Inkorporiertheit' von Wissen und der ‚Performativität' des Handelns: ‚Nach innen' setzt die Fähigkeit der Akteure zum Vollzug einer Praktik als Sequenz von Körperbewegungen eine ‚Inkorporierung' (Bourdieu) von Wissen, eine Inkorporierung von know how und eines praktischen Verstehens voraus. Das Wissen als ein Können wäre im Sinne einer ‚intellectualist fallacy' missverstanden, wenn man es ausschließlich als ein System expliziter kogitiver Regeln begriffe. Die Praxistheorie betont demgegenüber die körperlich-leibliche Mobilisierbarkeit von Wissen, die häufig gar nicht mit einer Explizierungsfähigkeit oder Explizierungsbedürftigkeit dieses Wissens einhergeht. ‚Nach außen' bedeutet die Körperlichkeit des Vollzugs von Praktiken, dass sie von der sozialen Umwelt (und im Sinne eines Selbstverstehens auch von dem fraglichen Akteur selber) als eine ‚skillful performance' interpretiert werden kann: die Praktik als *soziale* Praktik ist nicht nur eine kollektiv vorkommende Aktivität, sondern auch eine potenziell intersubjektiv als legitimes Exemplar der Praktik X verstehbare Praktik – und diese soziale Verständlichkeit richtet sich auf die körperliche ‚performance'. Entsprechend wendet sich auch der Sozialforscher in seiner Rekonstruktion von Praktiken zunächst auf die Beobachtung der ‚skillful performance' von Körpern.

Die Materialität der Körper ist die *eine*, notwendige Seite der Materialität der sozialen Praktiken – die *andere* Seite, die die Praxistheorie hervorhebt, ist in der Materalität der Dinge zu suchen. Ähnlich wie

---

wird im Folgenden darauf verzichtet, einzelne der genannten Elemente auf Textpassagen bestimmter praxeologischer Theoretiker ‚zurückzuführen'.

im Falle der basalen Körperlichkeit von Handeln und Praxis kritisiert die Praxistheorie auch hier eine grundlegende ‚Entmaterialisierung' des Sozialen in vielen Sozial- und Kulturtheorien, die entweder eine konzeptuelle Marginalisierung von Artefakten betreiben, welche dann als technische Hilfsmittel oder ausschließlich als Themen der ‚Konstruktion' durch symbolische Ordnungen erscheinen, oder aber genau umgekehrt – wie in den klassischen Strukturtheorien – das ‚Materielle' zu einer handlungsdeterminierenden ‚Basis' gegenüber dem ‚Überbau' der Kultur reifizieren. Die Praxistheorie versucht hier einen ‚dritten Weg': Spezifische Artefakte – von Computern bis zu Gebäuden, von Flugzeugen bis zu Kleidungsstücken – sind als ein Teilelement von sozialen Praktiken zu begreifen (wobei man sich darüber streiten mag, ob von ‚allen' oder von ‚vielen' Praktiken): Wenn eine Praktik einen Nexus von wissensabhängigen Verhaltensroutinen darstellt, dann setzen diese nicht nur als ‚Träger' entsprechende ‚menschliche' Akteure mit einem spezifischen, in ihren Körpern mobilisierbaren praktischen Wissen voraus, sondern regelmäßig auch ganz bestimmte Artefakte, die vorhanden sein müssen, damit eine Praktik entstehen konnte und damit sie vollzogen und reproduziert werden kann. Es sind in der neueren Diskussion vor allem die Medientheorien nach McLuhan (1962; ähnlich bereits Benjamin 1936), daneben auch die Konsumanalysen (vgl. Appadurai 1986), die eindrücklich demonstriert haben, wie die Verfügbarkeit und der Gebrauch beispielsweise von bestimmten Kommunikationsmedien (wie des Buchdrucks) einen ganzen Komplex von sozialen Praktiken erst ermöglicht – in den Betrieben, den Administrationen und in der Bildung –, die es ohne diese Artefakte nicht gäbe. Aus praxeologischer Perspektive haben diese oder andere Artefakte weder einen allein materiellen noch einen allein kulturell-symbolischen Stellenwert: Die Artefakte erscheinen weder ausschließlich als Objekte der Betrachtung noch als Kräfte eines physischen Zwangs, sondern als Gegenstände, deren sinnhafter *Gebrauch*, deren praktische Verwendung Bestandteil einer sozialen Praktik oder die soziale Praktik selbst darstellt. In diesem sinnhaften Gebrauch behandeln die Akteure die Gegenstände mit einem entsprechenden Verstehen und einem know how, das nicht selbst durch die Artefakte determiniert ist. Andererseits und gleichzeitig erlaubt die Faktizität eines Artefakts nicht beliebigen Gebrauch und beliebiges Verstehen.

*Die implizite Logik der Praxis.* Indem die Praxistheorie sowohl die Materialität der Körper und ihr inkorporiertes Wissen als auch die Materialität der Artefakte als notwendige Bedingungen und Bestandteile der Entstehung und Repetitivität einzelner sozialer Praktiken hervorhebt, ‚materialisiert' sie auch die Frage nach der Verankerung des Sozialen: Wenn das Soziale soziale Praktiken sind, dann gewinnen diese ihre relative (wenngleich keineswegs vollständige) Reproduktivität in der Zeit und im Raum durch ihre materiale Verankerung in den mit inkorporierten Wissen ausgestatteten Körpern, die – in der Dauer ihrer physischen Existenz – praxiskompetent sind, und in den Artefakten, in denen sich – deren Haltbarkeit oder Erneuerbarkeit vorausgesetzt – Praktiken über Zeit und Raum hinweg verankern lassen. Die ‚Materialisierung' des Sozialen und Kulturellen in den Körpern und den Artefakten positioniert die Praxistheorie in Opposition zu zwei – im Homo oeconomicus, Homo sociologicus, im kognitivistischen Mentalismus oder semiotischen Textualismus enthaltenen – für die westliche Tradition einflussreichen ontologischen Dichotomien: zur Dichotomie zwischen ‚Geist' und ‚Körper' und zur Dichotomie zwischen ‚Subjekt' und ‚Objekt' als jeweils zwei separierten Sphären, von denen der jeweils erstgenannten – dem ‚Geist' und dem ‚Subjekt' – aus der Sicht des traditionellen Dualismus' das Primat zukommt. Die Praxistheorie rehabilitiert demgegenüber den Status des jeweils zweiten Elements – die Körper und die Objekte – als notwendige Bestandteile des Sozialen und versucht eine Alternative zu beiden Dualismen zu formulieren (vgl. auch Bourdieu 1997, Kap. 2; Taylor 1993; Schatzki 1996, Kap. 1; Latour 1991, Kap. 2). Um diese Alternative zu erreichen, ist die Materialisierung der Kultur, die die Praxistheorie betreibt, mit der Grundannahme einer ‚informellen', einer ‚impliziten' Logik des Sozialen und des Handelns aufs Engste verknüpft. Und auch hier geht es um die Kritik von stillschweigenden Vorannahmen der alternativen Sozialtheorien, und zwar nun von bestimmten rationalitätstheoretischen Voraussetzungen, die aus Sicht der Praxistheorie zu einer verzerrenden ‚Intellektualisierung' des sozialen Lebens führen.

Zentral für das praxeologische Verständnis des Handelns ist, dass Handeln zwar *auch* Elemente der Intentionalität enthält – wie das Paradigma des Homo oeconomicus betont –, dass es zwar *auch* mit normativen Kriterien hantiert – wie der Homo sociologicus es hervorhebt –, dass in ihm zweifellos symbolische Schemata zum Einsatz kommen – worauf die anderen Zweige des Kulturalismus verweisen –, dass Intentionalität, Normativität und Schemata in ihrem Status jedoch grundsätzlich mo-

difiziert werden, wenn man davon ausgeht, dass Handeln im Rahmen von Praktiken zuallererst als *wissensbasierte* Tätigkeit begriffen werden kann, als Aktivität, in der ein praktisches Wissen, ein Können im Sinne eines ‚know how' und eines praktischen Verstehens zum Einsatz kommt. Jede Praktik und jeder Komplex von Praktiken – vom Zähneputzen bis zur Führung eines Unternehmens, von der Partnerschaft bis zur Verhandlung zwischen Konfliktparteien – bringt sehr spezifische Formen eines praktischen Wissens zum Ausdruck und setzt dieses bei den Trägern der Praktik voraus. Beim Vollzug einer Praktik kommen implizite soziale Kriterien zum Einsatz, mit denen sich die Akteure in der jeweiligen Praktik eine entsprechende ‚Sinnwelt' schaffen, in denen Gegenstände und Personen eine implizit gewusste Bedeutung besitzen, und mit denen sie umgehen, um routinemäßig angemessen zu handeln. Die Praxistheorie betont die Implizitheit dieses Wissens, das kein explizierbares Aussagewissen (knowing that) von Überzeugungen darstellt, sondern einem ‚praktischen Sinn' ähnelt; sie hebt hervor, dass die ‚expliziten Regeln', die in einem Handlungsfeld als relevant angegeben werden, diesen impliziten Kriterien in keiner Weise entsprechen müssen; sie betont schließlich auch, dass das Wissen nicht als ein ‚theoretisches Denken' der Praxis zeitlich vorausgeht, sondern als Bestandteil der Praktik zu begreifen ist (vgl. schon Ryle 1949, Polanyi 1966). Dies hat zur Konsequenz, dass aus Sicht der Praxistheorie und im Gegensatz zum Mentalismus Wissen und seine Formen nicht ‚praxisenthoben' als Bestandteil und Eigenschaften von *Personen,* sondern immer nur in *Zuordnung zu einer Praktik* zu verstehen und zu rekonstruieren sind: Statt zu Fragen, welches Wissen eine Gruppe von Personen, d.h. eine Addition von Individuen, ‚besitzt', lautet die Frage, welches Wissen in einer bestimmten sozialen Praktik zum Einsatz kommt (und erst darauf aufbauend kann man auf die Personen als Träger der Praktiken rückschließen).

Dass eine wissenbasierte Praktik ‚sozial' ist, heißt aus Sicht der Praxistheorie dabei keineswegs, dass sie eine im klassischen Sinne ‚intersubjektive' oder ‚interaktive' Struktur besitzen müsste: Die soziologisch gängige Gleichsetzung von ‚Sozialität' mit ‚Intersubjektivität' erscheint nicht plausibel. Zwar existieren zahllose soziale Praktiken, die die Struktur von Aktivitäten zwischen mehreren Personen, mithin eine interaktive Struktur besitzen (so wie sie etwa der symbolische Interaktionismus in den Mittelpunkt stellt), aber dies gilt *nicht* für *alle* Praktiken und taugt damit nicht für eine generelle Definition des Sozialen. Vielmehr besitzen Praktiken regelmäßig neben oder statt einer intersubjektiven eine ‚interobjektive' Struktur (um die Terminologie von Latour zu verwenden), d.h. sie sind routinisierte Aktivitäten eines menschlichen Subjekts im Umgang mit Objekten statt mit anderen Subjekten. Schließlich können soziale Praktiken auch primär die Form von ‚Technologien des Selbst' (Foucault) annehmen, d.h. es kann sich um Aktivitäten handeln, in denen ein Akteur – unter Einschluss von Objekten oder auch ohne diese – in erster Linie auf sich selbst bezogen agiert (was etwa für viele der hochmodernen Körper- und Konsumpraktiken gilt). Die geläufige Identifizierung von Sozialität mit Intersubjektivität (oder auch mit Kommunikation wie bei Luhmann) führt gerade dazu, dass die primär interobjektiven Praktiken und die Technologien des Selbst und damit weite Gebiete sozialer Praxis marginalisiert werden. Aus Sicht der Praxistheorie besteht das Soziale einer Praktik statt dessen in der – durch ein kollektiv inkorporiertes praktisches Wissen ermöglichten – Repetitivität gleichartiger Aktivitäten über zeitliche und räumliche Grenzen hinweg, die durch ein praktisches Wissen ermöglicht wird. Ein solcher ‚Typus' des Verhaltens und Verstehens ist zwar *potenziell* durch andere Akteure verstehbar und in jedem Einzelfall als Praktik X sozial identifizierbar (und in *diesem* weiteren Sinne ‚intersubjektiv' strukturiert), aber das ‚accomplishment' der wissensbasierten sozialen Praktik selbst braucht nicht die Form einer ‚sozialen Interaktion' oder von ‚sozialem Handeln' zu besitzen.

Das ‚praktische Wissen', das in einer sozialen Praktik mobilisiert wird und das die Praxistheorie rekonstruieren will, umfasst dabei verschiedene Elemente: ein Wissen im Sinne eines interpretativen Verstehens, d.h. einer routinemäßigen Zuschreibung von Bedeutungen zu Gegenständen, Personen, abstrakten Entitäten, dem ‚eigenen Selbst' etc.; ein i.e.S. methodisches Wissen, d.h. *script*-förmige Prozeduren, wie man eine Reihe von Handlungen ‚kompetent' hervorbringt; schließlich das, was man als ein motivational-emotionales Wissen bezeichnen kann, d.h. ein impliziter Sinn dafür ‚was man eigentlich will', ‚worum es einem geht' und was ‚undenkbar' wäre. Durch die Zuordnung zu einzelnen, historisch und kulturell spezifischen Praxiskomplexen setzt die Praxistheorie diese Wissensformen dabei nicht als ‚universal', sondern als historisch-spezifisch, als ein letztlich kontingentes ‚local knowledge' (Geertz) voraus. Aus praxeologischer Sicht verarbeiten alle diese Wissensformen einer Praktik oder eines Komplexes von Praktiken jene ‚kulturellen Codes', jene ‚symbolischen Ordnungen', wie sie die gesamte kulturalistische Theo-

rietradition als Bedingung jedes Handelns herausgestellt hat – aber die ‚kulturellen Codes' sind aus praxeologischer Sicht nicht wie ein theoretisch-intellektuelles Sinnsystem ‚im Kopf' oder ‚im Diskurs' zu begreifen, sondern als ein – nur hochabstrahiert zu einem ‚Code' zu verdichtendes – nicht unbedingt systematisch aufgebautes Netz von sinnhaften Unterscheidungen, das allein im Aggregatzustand des praktischen Wissens, als ‚tool kit' wirksam ist. Auch in bezug auf die individuellen ‚Zwecke' und ‚Interessen' des Homo oeconomicus und die ‚Normsysteme' des Homo sociologicus wird nun eine praxeologische ‚Einbettung' und damit Relativierung der fraglichen Phänomene betrieben: Für die Praxistheorie ist es nicht die vorgebliche Intentionalität, sondern die wissensabhängige Routinisiertheit, die das einzelne ‚Handeln' ‚anleitet'; dies schließt teleologische Elemente nicht aus, die Praxistheorie betrachtet diese jedoch nicht als explizite und diskrete ‚Zwecke' oder ‚Interessen', sondern als sozial konventionalisierte, implizite Motiv/Emotions-Komplexe, die einer Praktik inhärent sind, in die die einzelnen Akteure ‚einrücken' und die sie dann möglicherweise als ‚individuelle Interessen' umdefinieren. Auch die ‚Normativität' des Handelns kann praxeologisch nicht als ‚handlungsanleitende Sollens-Regeln' verstanden werden. Nur innerhalb des weit über Normen hinausgehenden praktischen Wissens können auch implizite normative Kriterien im Sinne eines sozial ‚angemessenen' Praktizierens wirksam werden. Diese impliziten normativen Kriterien des Angemessenen innerhalb eines Komplexes von Praktiken sind zu unterscheiden von etwaig vorhandenen expliziten, auch formalisierten Katalogen von Normen, die das gesamte Feld des Impliziten nicht zu repräsentieren vermögen und möglicherweise sogar im Widerspruch zu diesem stehen.

Was bedeutet es, einen praxeologischen Blick auf Verhalten zu entwickeln und dessen ‚praktisches Wissen' herauszuarbeiten? Eine Illustration für die praxeologische Analysestrategie liefert die historische wie soziologische Lebensstilforschung (vgl. für die Soziologie Willis 1981, Appadurai 1986, Nowotny 1989, Hörning/Ahrens/Gerhard 1997). Die ‚Lebensführung' des frühmodernen, westlichen Bürgertums, wie es das 19. Jahrhundert kulturell dominiert und für die moderne Kultur insgesamt folgenreich ist, kann hier ein Beispiel liefern. Ein erster Schritt zu dessen praxeologischer Analyse besteht darin, die scheinbare – leicht reifizierbare – Totalität einer ‚ganzen Lebensform' herunterzubrechen in die Heterogenität präzise bestimmbarer Alltagspraktiken, die ein ‚bürgerliches Leben' ausmachen: Praktiken der Arbeit – etwa der wirtschaftsbürgerlichen Arbeit im Kontor, der bildungsbürgerlichen Arbeit am Schreibtisch, der hauswirtschaftlichen Arbeit –, Praktiken der intimen Interaktion – im Umgang von Ehepartnern, zwischen Eltern und Kindern, im Rahmen bürgerlicher ‚Geselligkeit' –, Praktiken des Selbst, etwa im Schreiben von Tagebüchern, in der Lektüre von Romanen und Sachliteratur, im ‚Kunstgenuss'. Die informellen Logiken, die den bürgerlichen Lebensstil strukturieren, werden rekonstruierbar, wenn man im zweiten Schritt nach den hochspezifischen, letztlich ungewöhnlichen Wissensformen fragt, die die einzelnen Praktiken ermöglichen: was sind die know how-Formen, die Formen impliziten Verstehens, die kulturell geformten Motivationen, die die Praktiken des Arbeitens, der Intimität, des Selbst ermöglichen? Was heißt es, was wird tatsächlich ‚geleistet', um im bürgerlichen Sinne zu ‚arbeiten' (Techniken der Korrespondenz, der Informationssammlung und der souveränen Kommunikation, aber auch der informellen Absprache etc.)? Was ist das Prozedere der hochkomplexen Praktik des bürgerlichen Lesens und Schreibens, der Praktiken der ‚Bildung' (körperliche Stillstellung und mentale Konzentration, Verwendung der Lektüre zum moralischen Exempel etc.)? Was heißt es praktisch, was ‚können' die Akteure, wenn sie eine bürgerliche ‚Ehe führen' (Bildungskommunikation, Fähigkeit zum sozialen Perspektivenwechsel, Sinn für das Einzigartige des Anderen, sexuelle Zurückhaltung etc.)? Die praxeologische Perspektive auf den Komplex von sozialen Praktiken, den man substantivisch als bürgerliche ‚Intimsphäre' umschreibt, beispielsweise kann eine Varietät von kulturell geformten Dispositionen herausarbeiten, die in ihrer historischen Außergewöhnlichkeit ‚Modernität' beanspruchen: ein implizites Verstehen dessen, was die Intimität einer bürgerlichen Partnerschaft im Unterschied zur aristokratischen Tradition bedeutet (Ehe aus Sympathie, emotionale ‚Tiefe', Zügelung des sexuellen Begehrens etc.), eine Kenntnis von Ablauf-Schemata zur ‚privaten' Interaktion (wie man eine Freundschaft ‚pflegt', wie man versucht, sich in den Partner ‚hineinzuversetzen'), schließlich eine Routinisierung von bestimmten Motiven/Emotionen (eine Persönlichkeits-‚Bildung' aller Beteiligten anstreben; Gefühle der Sympathie verfeinern; eine Abneigung gegenüber dem ‚Primitiven' pflegen etc.). Erst in den Praktiken wird damit deutlich, welche ‚kulturellen Codes' das bürgerliche Alltagsleben in fragiler Weise durch den ‚praktischen Sinn' hindurch strukturieren: Codes der ‚moralischen' Lebensführung, der Moderatheit, der Ernsthaftig-

keit, der Nützlichkeit des Subjekts und die symbolische Abgrenzung vom ‚exzessiven', ‚artifiziellen' und ‚unnützen' Verhalten (vgl. Reckwitz 2004, Kap. 2, Habermas 2000, Davidoff/Hall 1987).

*Die Routinisiertheit und die Unberechenbarkeit der Praktiken.* In der Praxistheorie erscheint die soziale Welt der Praktiken im Spannungsfeld zweier grundsätzlicher Strukturmerkmale: der Routinisiertheit einerseits, der Unberechenbarkeit interpretativer Unbestimmtheiten andererseits. Anders formuliert, bewegt sich die Praxis zwischen einer relativen ‚Geschlossenheit' der Wiederholung und einer relativen ‚Offenheit' für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs. Diese beiden Aspekte (die allerdings bei verschiedenen praxeologischen Autoren in unterschiedlicher Weise betont werden) markieren keinen Widerspruch, sondern zwei Seiten der ‚Logik der Praxis'. *Beide* sind gegen eine rationalitätstheoretische Interpretation des sozialen Lebens, insbesondere in der Moderne, gerichtet.

Sobald man sie als ein Netzwerk von sozialen Praktiken betrachtet, kommt der Sozialwelt die basale Eigenschaft der Routinisiertheit zu. Dies gilt aus Sicht der Praxistheorie keineswegs nur für sog. ‚traditionale', vormoderne Gesellschaften, sondern auch für die Sozialität in den vorgeblich ‚post-traditionalen' modernen Gesellschaften, darunter auch für jene Praxiskomplexe, die sich als ‚formale Institutionen' verstehen, und auch für jene Lebensstile, die sich als ‚individualisiert' und ‚reflexiv' präsentieren. Die relative Strukturiertheit, Verstehbarkeit und ‚Geordnetheit' der Sozialwelt ergibt sich nicht primär aus einer Komplementarität von Interessen, aus einem normativen Konsens oder der Übersubjektivität abstrakter Symbolsysteme und Überzeugungen, sondern aus dem Routinehandeln, das durch ein implizites praktisches Wissen und Verstehen ermöglicht wird. Einmal vermitteltes und inkorporiertes praktisches Wissen tendiert dazu, von den Akteuren immer wieder eingesetzt zu werden und repetitive Muster der Praxis hervorzubringen. Auf eigentümliche Weise betreibt die Praxistheorie damit eine komplette ‚Umkehrung' von Max Webers Handlungstheorie (1922): Hatte diese dem rationalen Handeln – vor allem in Form des zweckrationalen Handelns – das theoretische Primat zugeschrieben und das ‚traditionale Handeln' auf eine theoretische Residualkategorie von ‚Sitten und Gebräuchen' am Rande des Verhaltens festgelegt, so rückt die Praxistheorie etwas, was dem traditionalen Handeln ähnelt, in den Mittelpunkt ihrer Theorie des Sozialen: Handeln ist nicht als ein Konglomerat diskreter, intentionaler Einzelhandlungen zu denken, sondern als ein routinisierter Strom der Reproduktion typisierter Praktiken. Allerdings sind ‚soziale Praktiken' voraussetzungsvollere Gebilde, als es der Begriff des ‚Traditionalen' suggerierte.

Die Routinisiertheit und ‚Traditionalität' sozialer Praktiken ist nur die *eine* Seite der sozialen Welt; die Praxistheorie betont gleichzeitig, dass die Logik der Praxis nicht aus der Wiederholung von Routinen besteht, sondern dass sich hier auch immer wieder eine interpretative und methodische Unbestimmtheit, Ungewissheit und Agonalität ergibt, die kontextspezifische Umdeutungen von Praktiken erfordert und eine ‚Anwendung' erzwingt und ermöglicht, die in ihrer partiellen Innovativität mehr als reine Reproduktion darstellt. Entscheidend ist, dass sich diese relative ‚Offenheit' der Praxis für die Praxistheorie nicht aus vorgängigen, allgemeingültigen Eigenschaften ‚des Subjekts' (oder der Gemeinschaft von Subjekten) ergibt, nicht aus einer subjektiven ‚Freiheit' und ‚Autonomie' ‚hinter' dem Sozialen der Praktiken und auch nicht aus einer subjektiven oder intersubjektiven ‚Reflexivität' oder einem individuellen ‚Eigeninteresse', die die Praktiken außer Kraft zu setzen vermögen. Vielmehr sind es verschiedene Eigenschaften der sozialen Praktiken *selbst*, ist es die ‚Logik der Praxis' (Bourdieu), die diese Offenheit und Veränderbarkeit herbeiführt und die den in der Praxis situierten Akteur dazu zwingt (und es ihm ermöglicht), ebenso ‚skillfully' wie im Routinemodus mit ihnen umzugehen. Vor allem vier Eigenschaften einer ‚Logik der Praxis' kann die Praxistheorie hier nennen, die ihre Unberechenbarkeit und damit Offenheit für kulturellen Wandel zum Normalfall werden lassen:

Bereits das ‚accomplishment' einer einzelnen Praktik kann insofern Unberechenbarkeiten enthalten, als eben kein praktisches Wissen, das die Praktik enthält und das ein Akteur mobilisiert, Antworten auf sämtliche mögliche Eigenschaften des *Kontextes*, in dem die Praktik vollzogen wird, bereithalten kann. Die Kontextualität, die Situativität des Vollzugs von Praktiken, auf die vor allem die Ethnomethodologie hingewiesen hat (vgl. Garfinkel 1967), kann zwar unter vielen Umständen routinisiert bewältigt werden; sie kann unter anderen Umständen aber auch mit Ereignissen, Personen, Handlungen, Objekten und Selbstreaktionen konfrontieren, für deren Behandlung die routinisierten Verstehensmuster, das methodische Wissen und die konventionalisierten Motiv/Emotions-Komplexe keine oder keine eindeutigen ‚tools' an die Hand geben. Die Überraschungen des Kontextes können dazu führen, dass die Praktik misslingt oder zu misslingen droht, dass sie modifiziert oder gewechselt

werden kann oder muss etc., und die Routine verbietet auf die Art den Charakter der unendlichen Wiederholung. Ein besonderer Fall eines derartigen ‚neuen Kontextes' ist das Aufkommen von neuen Artefakten, denen noch keine eingespielte Praktik entspricht und die – unter Einbeziehung ‚alter' Wissens- und Praxiselemente – die Entwicklung partiell neuer sozialer Praktiken (etwa im Umgang mit dem Computer, dem Mobiltelefon etc.) herausfordern.

Ein zweites Strukturmerkmal der Logik der Praxis, welches Offenheit und Veränderbarkeit in der Routine erzwingt und das mit dem Merkmal der Kontextualiät verknüpft ist, ist die *Zeitlichkeit* des Vollzugs einer Praktik. Diese enthält die beiden Momente der Zukunftsungewissheit und des Potenzials der Sinnverschiebung. Dass eine ‚soziale Praktik' einen kollektiven und ‚die Zeit bindenden' Typus darstellt, ändert nichts daran, dass der Vollzug der Praxis aus der Sicht des Akteurs in der Sequenz der Zeit stattfindet und in jedem Moment – wie routinisiert auch immer – erneut hervorgebracht werden muss. Diese Zeitlichkeit ist keine bloße Eigenschaft in der ‚objektiven Zeit' eines Beobachters, sondern in der ‚subjektiven Zeit' von Handelnden, die eine Praktik vollziehen. Die Zeitlichkeit bedeutet vor allem eine ‚Zukunftsungewissheit', sie bedeutet ein Nicht-Wissen bezogen darauf, inwiefern ein weiteres Handeln im Rahmen der Praktik gelingen wird und die Praktik fortzusetzen ist. Gleichzeitig besagt dies einen Zwang zur schnellen Entscheidung unter ‚Zeitdruck': In der Entscheidungslogik der Praxis kann die Routine zwar unterbrochen werden, wenn dies angesichts von Zukunftsungewissheit (oder von Unwägbarkeiten des Kontexts) nötig erscheint, aber die Entscheidung muss i.d.R. unter Handlungsdruck erfolgen (vgl. etwa Bourdieu 1997, Kap. 6). Die ‚Zeitlichkeit' bringt jedoch auch insofern eine relative Offenheit und Unberechenbarkeit in den Vollzug einer Praktik, als sie das ermöglicht, was man als ‚Sinnverschiebung' umschreiben kann: Die ‚immer wieder neue' Anwendung einer Praktik ist nur im Grenzfall als eine identische Wiederholung – gleich der Generierung kopienhafter ‚tokens' aus einem ‚type' – zu denken; sie enthält vielmehr das Potenzial ‚zufälliger' – sprunghafter oder schleichender – Verschiebungen im Bedeutungsgehalt der Praktik und ihres Wissens, die sich in bestimmten Kontexten ereignen.[9]

Die relative Veränderungsoffenheit der Praxis hängt drittens damit zusammen, dass in der sozialen Welt nicht einzelne diskrete ‚soziale Praktiken' isoliert vorkommen, vielmehr bildet die soziale Welt *lose gekoppelte Komplexe* von Praktiken, die häufig nur bedingt und widerspruchsvoll aufeinander abgestimmt oder gegeneinander abgegrenzt sind. Für eine gesellschaftstheoretische Weiterentwicklung der Praxistheorie ist zentral, ‚Makro'-Aggregate von Komplexen miteinander zusammenhängender Praktiken zu rekonstruieren. Dabei lassen sich die Praktiken-Komplexe unter zwei verschiedenen Aspekten betrachten: als ‚soziale Felder', in denen Praktiken ‚der Sache nach' zusammenhängen und aufeinander abgestimmt sind – etwa in einer Institution, einer Organisation oder in sog. ‚Funktionssystemen' – *und* als ‚Lebensformen', in denen Praktiken etwa in einer kulturellen Klasse, einem Milieu oder einer kulturellen Bewegung so miteinander zusammenhängen, dass sie die gesamte Lebens- und Alltagszeit der beteiligten Subjekte strukturieren. Für die Praxistheorie kommt diesen Entitäten jedoch nicht von vornherein jene Homogenititäit nach innen und die Festigkeit von Sinngrenzen nach außen zu, wie dies die klassischen Konzepte des differenzierungstheoretischen ‚sozialen Systems' oder der sozialphänomenologischen ‚Lebenswelt' suggerieren. Vielmehr erscheint aus praxeologischer Perspektive ein soziales Feld als ein Konglomerat von Praktiken, die zwar einerseits auf verschiedene Weise miteinander verknüpft sind, die sich andererseits jedoch auch deutlich in ihren Anforderungen an das praktische Wissen voneinander unterscheiden, die mitunter auch zueinander in Konkurrenz stehen können und trotzdem sachlich miteinander verbunden sind (etwa Praktiken des Forschens, des Lehrens, des Leitens von Forschergruppen, der öffentlichen Darstellung, die allesamt im hochmodernen sozialen Feld ‚Wissenschaft' vorkommen). Gleichzeitig können die Grenzen zwischen verschiedenen sozialen Feldern oder verschiedenen Lebensformen, versteht man sie als Netzwerke durchaus heterogener Praktiken, alles andere als eindeutig sein, so dass etwa die *gleichen* Praktiken in *verschiedenen* Feldern vorkommen (Techniken des ‚Selbstoptimierung' gleichermaßen in der Wirtschaft und der Privatsphäre unter hochmodernen Bedingungen). Diese lose Kopplung von Praktiken in Praxiskomplexen stellt eine Quelle von ‚Agonalität', d.h. der Konkurrenz unterschiedlicher sozialer Logiken in sozialen Feldern, und von interpretativen Mehrdeutigkeiten dar.

Eine letzte und zentrale Bedingung der Unberechenbarkeit als Kennzeichen der ‚Logik der Praxis' ist in der Überschneidung und Übereinanderschichtung verschiedener Wissensformen in denselben Akteuren und Subjekten zu suchen: in der praxeologischen *Struktur des Subjekts als eines lose gekoppel-*

[9] In einem zunächst nicht praxeologischen, sondern zeichen- und texttheoretischen Kontext wird dieser Gedanke bei Derrida (1972) formuliert.

*ten Bündels von Wissensformen.* Die Struktur des ‚Akteurs' oder – um den philosophisch stärkeren Begriff zu gebrauchen – des ‚Subjekts' aus praxistheoretischer Perspektive lässt dieses als Quelle von Unberechenbarkeit und kultureller Innovation erscheinen, ohne dass dazu, klassisch subjekttheoretisch, Autonomie, Reflexivität oder Eigeninteressiertheit ‚des Subjekts' jenseits und vor der Praxis präjudiziert würden. Für das praxeologische Subjektverständnis ist generell kennzeichnend, dass es keine dieser Voraussetzungen vorgeblich ‚allgemeingültiger' Eigenschaften ‚des Menschen' übernimmt, sondern die ‚allgemeinen Subjekteigenschaften' als soziale Anforderungen und Produkte historisch und kulturell spezifischer Praxiskomplexe neu beschreibt: die jeweiligen sozialen Praktiken *produzieren* zugehörige Eigenschaften von subjektiver ‚Innerlichkeit' und ‚Konstanz'. Die angebliche Universalie des sich selbst reflektierenden Subjekts wird praxeologisch aufgelöst in historisch-spezifische Praxiskomplexe, etwa in die der protestantischen oder bürgerlichen Selbstbefragung über Tagebücher, angeleitet von einem Code der Gewissenserforschung und Selbstverbesserung, oder in die der hochmodernen biographischen Selbstvergewisserung, die durch die Notwendigkeit des ‚story telling' über das eigene Ich im Beruf, in der Partnerschaft etc. induziert wird. ‚Reflexive Subjekte' werden so jeweils je anders hervorgebracht. Der Besitz individueller Eigeninteressen als vorgebliche Universalie erscheint praxeologisch als das soziale Produkt von modernen Marktbedingungen (Arbeitsmarkt, Konsummarkt, Partnerschafts- und Heiratsmarkt etc.), in denen die Subjekte sich die Kompetenz antrainieren (müssen), Entscheidungen unter Bedingungen der ‚Wahl' zwischen verschiedenen ‚austauschbaren' Items zu treffen und dafür ‚Präfenzen' entwickeln. Auch die vorgeblichen Subjekteigenschaften eines ‚inneren' sexuellen oder libidinösen Antriebs erscheinen praxeologisch als Produkt bestimmter Arrangements von sozialen Verhaltens-, Verstehens- und Emotionsroutinen – etwa Butlers ‚heterosexuelle kulturelle Matrix' –, die in den Subjekten bestimmte ‚leidenschaftliche' und ‚libidinöse' Bestrebungen instituieren.

Für die Praxistheorie sind die Subjekte in allen ihren Merkmalen Produkte historisch- und kulturell spezifischer Praktiken, und sie existieren nur innerhalb des Vollzugs sozialer Praktiken: ein einzelnes Subjekt ‚*ist*' (im Wesentlichen) – auch in seinen ‚inneren' Vorgängen des Reflektierens, des Empfindens, Erinnerns, Planens etc. – die Sequenz von Akten, in denen es in seiner Alltags- und Lebenszeit an sozialen Praktiken partizipiert. Nur scheinbar handelt es sich hier jedoch um einen soziologischen Determinismus: Abgesehen davon, dass bereits die bloße ‚Anwendung' einer Praktik durch ihre Kontextualität und Zeitlichkeit das praktische Vermögen des Handelnden auf die Probe stellen kann, ist es vor allem die Struktureigenschaft des Subjekts als heterogenen Wissensbündels, welches ein Unberechenbarkeitselement begründet. Einzelne soziale Praktiken setzen jeweils ein sehr spezifisches praktisches Wissen voraus; für das Subjekt und seine gesamte ‚Lebensform' – d. h. das Insgesamt der Praktiken, die es in seiner Alltags- und Lebenszeit vollzieht – bedeutet dies jedoch umgekehrt, dass es *gleichzeitig unterschiedliche*, heterogene, möglicherweise auch einander widersprechende Formen praktischen Wissens inkorporiert hält, die es in seiner Lebensführung zum Einsatz bringt. Wenn Simmel (1908) das Individuum als Kreuzungspunkt sozialer Kreise, d. h. von verschiedenartigen Gruppen, beschreibt, dann kann man praxeologisch reformulieren, dass das Subjekt den Kreuzungspunkt unterschiedlicher Verhaltens/Wissenskomplexe sozialer Praktiken darstellt, ein mehr oder minder loses Bündel von praktischen Wissensformen: In deren Heterogenität, Nicht-Aufeinanderabgestimmtheit, möglicherweise auch Inkommensurabilität findet sich ein Potenzial für die Unberechenbarkeit des Verstehens und Verhaltens des Einzelnen und für die kulturelle Transformation der Praxis. Aus praxistheoretischer Perspektive ist es nicht die vorausgesetzte Autonomie oder ‚Individualität' des Subjekts, die diese ‚*Eigensinnigkeit*' begründet; sie ergibt sich vielmehr aus der praktischen Notwendigkeit, mit verschiedenartigen Verhaltensroutinen und deren heterogenen Sinngehalten umzugehen.

*Normative Implikationen der Praxistheorie.* Alle Details zusammengenommen, gewinnt das praxistheoretische Vokabular zur Analyse der Sozialwelt sein Profil durch eine Kritik an der theoretischen Rationalisierung und Intellektualisierung des Sozialen und des Handelns. Solche Rationalisierung und Intellektualisierung ist impliziert im Modell des zweckrationalen Handelns und im Modell eines von formal-expliziten Normen angeleiteten Handelns, sie ist es ebenso im Geist/Körper-Dualismus, in der Voraussetzung universaler Strukturen der Subjektivität, im Verständnis von Kultur als eines Ideensystems oder einer unbewussten kognitiven Matrix und schließlich auch im Verständnis von Kultur als einer Sequenz von Zeichen oder Diskursen. Die Praxistheorie setzt dem eine Materialisierung, Informalisierung und Routinisierung des Sozialen entgegen. Die Praxistheorie enthält dabei kaum explizierte und durchaus heterogene *normati-*

*ve* Elemente, die sich in ihrem Gegner einig sind. Sie können hier nur angedeutet werden: ein kulturalistischer ‚Konservatismus' *und* ein kulturalistischer ‚Anarchismus', eine Tendenz zum Post-Humanismus *und* zu einem neuen Humanismus. In ihrer Betonung der Routinisiertheit des Sozialen, der Herrschaft der impliziten und damit niemals rationalistisch einholbaren Wissensbestände, der nicht auf abstrakte Prinzipien rückführbaren informellen Logik des Handelns, der Beharrungskraft des Inkorporierten macht die Praxistheorie eine Traditionalität, einen realen und reflexionstheoretisch niemals einholbaren ‚Konservatismus' des sozialen Lebens auch und gerade in sozialen Feldern und Lebensformen jener Moderne aus, die meint post-traditional geworden zu sein – eine Tendenz, die sich deutlich bei Taylor, Oakeshott (1975) und MacIntyre (1981), möglicherweise auch schon bei Wittgenstein und Heidegger findet (vgl. Bloor 2001). Dadurch dass die Praxistheorie die kulturelle Kontingenz und informelle Heterogenität sozialer Praktiken, ihre potentielle Veränderbarkeit und damit auch die Modifizierbarkeit nur vorgeblich allgemeingültiger Eigenschaften des Subjekts, von Normen und Interessen betont, dadurch dass sie die Offenheit und Unberechenbarkeit der sozialen Praxis, ihre Kontextualität, Zeitlichkeit und lose Gekoppeltheit hervorhebt, weist sie umgekehrt auf ein ‚anarchisches' Element der Praxis hin, wie es gerade Autoren der Cultural Studies (vgl. die Darstellung bei Winter 2001) oder Judith Butler (1990: 190ff.) herausstellen.

Gleichzeitig enthält die Praxistheorie ‚post-humanistische' wie ‚humanistische' Konnotationen: Die Relativierung des ‚Subjekts' zugunsten des Körpers, der Artefakte und des vorbewussten Wissens zugunsten von ‚übersubjektiven' Praktiken impliziert etwa bei Bourdieu, bei Foucault oder in den Medientheorien eine Tendenz zum ‚Post-Humanismus'. Gleichzeitig aber scheint die Praxistheorie nicht selten einen anderen ‚Humanismus' anzudeuten: Gerade die Betonung der subtilen Kompetenzen und reichhaltigen praktischen Fähigkeiten, der impliziten ‚knowledgeability', die selbst in den scheinbar trivialsten Alltagstechniken enthalten ist, sowie der Geschicklichkeit und Wendigkeit der ‚gens infâmes' (Foucault) macht die eigentümliche ‚humanistische' Tendenz der Praxeologie von Bourdieu bis Giddens, von Garfinkel bis de Certeau aus.

## 5. Ausblick: Praxeologische Ambivalenzen

Eine ausführliche Behandlung der Doppeldeutigkeiten und Ambiguitäten der Praxistheorie ist an dieser Stelle nicht möglich und würde eine intensivere Auseinandersetzung mit einzelnen Autoren erfordern. Stattdessen sollen zum Abschluss nur drei Themenkomplexe angeschnitten werden, die für das theoretische Design und die forschungsheuristische Fruchtbarkeit einer Theorie sozialer Praktiken wichtig erscheinen, die aber bisher in der praxeologischen Diskussion offene Fragen bilden: das Spannungsfeld zwischen den Grundannahmen der Repetitivität und der kulturellen Innovativität von sozialen Praktiken; die Stellung von Artefakten als Gebrauchsgegenstände oder als ‚Aktanten'; die Frage nach dem Verhältnis zwischen Diskursen und Praktiken.

Die erste praxeologische Ambivalenz betrifft die Frage, ob soziale Praktiken primär durch vorreflexive Routinisiertheit und Wiederholbarkeit gekennzeichnet sind oder ob grundbegrifflich ein beständiges Potenzial von kultureller Innovation und eigensinniger Veränderung überkommener Praxismustern angenommen werden soll. Wir hatten beide Elemente als ‚zwei Seiten' der Logik der Praxis dargestellt, im Feld der realen Praxistheoretiker handelt es sich jedoch nach wie vor um eine strittige Frage. Es scheint, dass die klassische sozialtheoretische Kontroverse zwischen ‚structure' and ‚agency' hier unter neuen Vorzeichen wiederaufgelegt wird: Auf der einen Seite steht vor allem Pierre Bourdieus Version einer Theorie der Praxis, aber auch manche der Arbeiten von Foucault und Taylor – hier erscheint vor allem die Inkorporierung des praktischen Wissens, die sich schließlich in einem ‚Habitus' oder bestimmten Subjektivierungsformen verdichtet, als ein sozialer Mechanismus, der im Normalfall eine ‚konservative' Reproduktion von Praktiken – im Übrigen auch eine generative ‚Mächtigkeit' des Sozialen – begründet. Auf der anderen Seite befinden sich Garfinkels und Boltanski/Thévenots Ethnomethodologie, aber auch Theoretiker der Cultural Studies und Judith Butler, denen das beständige Potenzial zu kultureller Innovation – im Übrigen auch von machtvollem ‚Widerstand' und ‚Subversion' – als das Kennzeichen der Anwendung sozialer Praktiken gilt. Damit ist ein Potenzial bezeichnet, das nicht über eine vorpraktische Autonomie der Subjekte, sondern über die Kontextualität, die Zeitlichkeit und die Agonalität der Praktiken begründet wird. Im Extrem tendieren die ersteren Autoren zu einem Modell unendlicher sozial-kultureller Reproduktion, die letzteren zu einem Modell unendlicher kultureller, ‚spielerischer' Offenheit – eine ausgearbeitete Theorie sozialer Praktiken müsste die *Bedingungen* genauer spezifizieren, unter denen eine Reproduktion bzw. eine Modifikation von Praktiken wahrscheinlich wird.

Ein zweiter strittiger Punkt im Design der Theorien sozialer Praktiken betrifft den Status der Artefakte. Erst verhältnismäßig spät hat die Praxeologie – jenseits der eher verkürzenden Behandlung des Materiellen in Bourdieus Konzept des Kapitals und in Giddens' Konzept der Ressourcen – die konstitutive Bedeutung von praktischen Objekten für die Struktur und Reproduktion sozialer Praktiken thematisiert (vgl. auch Reckwitz 2002a). Diese Thematisierung verlief zu großen Teilen im Kontext von Theorien aus dem Bereich der Wissenschafts- und Technikforschung, auch der Medientheorien, die – am prominentesten und einflussreichsten bei Bruno Latour, aber auch bei Pickering – den Artefakten innerhalb von Praktiken einen gleichberechtigten Status gegenüber den menschlichen Akteuren zuschreiben. Im Sinne einer ‚symmetrischen Anthropologie' und eines offensiven Post-Humanismus soll der ontologische Dualismus zwischen einer humanen und einer natürlichen Welt aufgelöst werden, so dass auch die Dinge als eigenmächtige nicht-humane ‚Aktanten' interpretiert werden. Dem Post-Humanismus, der den Handlungsbegriff nicht nur auf den ‚Menschen', sondern auch auf die ‚Dinge' bezieht, stehen jedoch post-wittgensteinianisch konnotierte Versionen der Praxistheorie gegenüber – etwa bei Schatzki (2002) oder Hörning (2001) –, die zwar auch die konstitutive Bedeutung von Artefakten für die Form einer Praktik betonen, aber ‚asymmetrisch' die Artefakte als Objekte des Gebrauchs durch menschliche Subjekte interpretieren. Die Diskussion zwischen einer ‚starken', post-humanistischen und einer ‚schwachen', post-wittgensteinianischen Theorie der Artefakte hat gerade erst begonnen (vgl. die Beiträge in Schatzki u. a. 2001) – ein Kernproblem für eine post-humanistische Artefakttheorie dürfte darin bestehen, inwiefern es ihnen gelingt auch die Konzepte des praktischen Wissens und Verstehens nicht nur auf humane Träger von Praktiken, sondern auch auf nicht-humane Träger anzuwenden (vgl. auch Preda 2000).

Eine dritte, für die kulturwissenschaftliche Anwendung in hohem Maße relevante Frage betrifft das Verhältnis zwischen dem Konzept der Praktiken und dem der ‚Diskurse'. Generell betreibt die Praxistheorie hinsichtlich der Konstitution der Sozialwelt eine Relativierung und Reformulierung des Status' von ‚Diskursen', d. h. geregelten sprachlichen (oder eventuell auch anderen, etwa visuellen) Aussagesystemen, die einem kulturellen Code folgen. Sie kritisiert jene Tendenz zu einer Identifizierung des Sozialen mit selbstreproduzierenden Zeichensystemen, wie sie die ‚textualistischen' Ansätze der Kulturtheorie betreiben, und erkennt in ihr eine weitere Form der ‚Intellektualisierung' des Sozialen. Die Kritik bewegt sich hier auf zwei Ebenen: zum einen sind für die Praxistheorie interobjektive Praktiken sowie Techniken des Selbst ebenso sehr soziale Praktiken, wie es kommunikativ-zeichenverwendende Praktiken sind – sie alle sind für die Reproduktion des Sozialen gleichermaßen verantwortlich. Zum anderen lässt sich das, was etwa in Foucaults früher Diskurstheorie als ‚Diskurs', als ein historisch spezifisch codiertes Aussagesystem bezeichnet wird (etwa ‚der medizinische Diskurs zu Beginn des 19. Jahrhunderts' oder ‚der Sexualitätsdiskurs der Psychoanalyse') aus praxeologischer Sicht auf keinen Fall als ein autonomer kultureller Code mit immanenten, ‚objektiven' Bedeutungen rekonstruieren, sondern ist als eine ‚diskursive Praktik' zu analysieren: Für die Praxistheorie kann ein Diskurs nichts anderes denn eine spezifische soziale Praktik sein, d. h. der Diskurs wirkt aus praxeologischer Sicht allein in einem bestimmten sozialen *Gebrauch*, als ein Aussagesystem, das in bestimmten Kontexten rezipiert und produziert wird. Erst die Rekonstruktion des kontextuellen Gebrauchs von diskursiven Aussagesystemen kann für die Praxistheorie klären, welche Bedeutung dem Diskurs im Wissen der Teilnehmer zukommt. Ansätze für eine solche praxeologische Version der Diskursanalyse, die die Verwendung von Aussagesystemen im Rahmen bestimmter sozial routinisierter Rezeptions- und Produktionspraktiken analysiert, kann man im text- und literaturwissenschaftlichen Bereich im ‚New historicism' (vgl. Baßler 1995) oder der Rezeptionsforschung, einschließlich der weiteren Medienrezeptionsforschung (vgl. Fiske 187), ausmachen. Eine systematischere Ausarbeitung einer praxeologischen Diskursanalyse steht aber noch bevor.

Die künftige Attraktivität einer Theorie sozialer Praktiken wird von ihrem weiteren heuristischen Wert für die Forschungspraxis abhängen. Praxistheorien leiten einen quasi-ethnologischen Blick auf die Mikrologik des Sozialen an; die Ethnographie und die ‚dichte Beschreibung' für die Rekonstruktion von Praktiken stellen für sie nicht zufällig eine bevorzugte Forschungsmethode dar (Amann/Hirschauer 1997, Berg/Fuchs 1993) Und dieser quasi-ethnologische Blick auf die ‚Fremdheit', die Kontingenz des scheinbar Selbstverständlichen wie auch auf die implizite Logik des scheinbar Fremden ist es wohl, der sie angesichts einer brüchig gewordenen Perspektive auf die Strukturmerkmale der Moderne und ihrer Modernisierung heuristisch attraktiv macht (vgl. auch Reckwitz 2003). Das Bewusstsein, dass die Sozialität und Subjektivität ‚hochmoder-

ner‘ Gesellschaftsformen in verschiedenen Feldern wie Arbeit, Intimität und Geschlechtlichkeit, Konsum, Technik- und Mediengebrauch nicht mehr denen der für die Soziologie klassischen ‚organisierten Moderne‘ der Mitte des 20. Jahrhunderts entspricht (vgl. Wagner 1994), das Bewusstsein, dass auch die Geschichte der Moderne und ihrer historisch sich entwickelnden Sozialitäts- und Subjektformen unter dem Eindruck eines kulturalistischen Zweifels an der Linearität von Modernisierungsprozessen neu zu thematisieren ist (vgl. Hunt 1989), schließlich das Bewusstsein, dass als Ergebnis der fortschreitenden kulturellen Globalisierung zunächst unvertraute nicht-westliche Formen des Verhaltens und des Wissens zunehmend ins Blickfeld geraten müssen (vgl. Eisenstadt 2000), können Motivationen liefern, die den quasi-ethnologischen Blick praxeologischer Analysen weiterhin und verstärkt fördern.

## Literatur


Amann, K. / Hirschauer, S. (Hrsg.), 1997: Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Emipirie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ang, I., 1985: Watching Dallas. Soap Opera and the Melodramatic Imagination, London: Methuen.

Appadurai, A. (Hrsg.), 1986: The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Ariès, P. / Duby, G. (Hrsg.), 1985ff.: Geschichte des privaten Lebens, Frankfurt am Main 1989ff., 5 Bände: Bechtermünz (frz.: *Histoire de la vie privée*).

Baßler, M. (Hrsg.), 1995: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Frankfurt am Main: Fischer.

Beckert, J., 1996: Was ist soziologisch an der Wirtschaftssoziologie? Zeitschrift für Soziologie 25: 125–146.

Bell, V. (Hrsg.), 1999: Performativity and Belonging, London: Sage.

Benjamin, W., 1936: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. S. 136–169 in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt am Main 1977: Suhrkamp.

Berg, E. / Fuchs, M. (Hrsg.), 1993: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bickenbach, M., 1999: Von den Möglichkeiten einer ‚inneren‘ Geschichte des Lesens, Tübingen: Niemeyer.

Bloor, D., 2001: Wittgenstein and the priority of practice. S. 95–106 in: Schatzki u. a. 2001.

Boltanski, L. / Thévenot, L., 1991: De la justification, Paris: Gallimard.

Bourdieu, P., 1972: Entwurf einer Theorie der Praxis (auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft), Frankfurt am Main 1979: Suhrkamp (frz.: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'éthnologie kabyle*).

Bourdieu, P., 1980: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp (frz.: *Le sens pratique*).

Bourdieu, P., 1997: Méditations pascaliennes, Paris: Seuil.

Bröckling, U. / Krasmann, S./ Lemke, T. (Hrsg.), 2000: Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, J., 1990: Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity, London 1999: Routledge.

Butler, J., 1993: Bodies that Matter. On the discursive limits of ‚sex‘, New York: Routledge.

Certeau, M. de, 1980: Die Kunst des Handelns, Berlin (West) 1988: Merve (frz.: *L'invention du quotidien I: Arts de faire*).

Coulter, J., 1979: The Social Construction of Mind, London: Macmillan.

Davidoff, L. / Hall, C., 1987: Family Fortunes. Men and women of the English middle class, 1780–1850, London: Routledge.

Deleuze, G. / Guattari, F., 1980: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II, Berlin 1992: Merve (frz.: *Mille plateaux*).

Derrida, J., 1972: Die différance. S. 31–56 in: ders. Randgänge der Philosophie, Wien 1988/1999, 2., überarb. Aufl.: Passagen.

Durkheim, É., 1895: Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp (frz.: *Les règles de la méthode sociologique*).

Eisenstadt, S.N., 2000: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist: Velbrück.

Fiske, J., 1987: Television Culture, London: Methuan.

Foucault, M., 1969: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1990, 4. Aufl.: Suhrkamp (frz.: *L'archéologie du savoir*).

Foucault, M., 1978: Die Gouvernementalität. S. 41–67 in: Bröckling u. a. (2000).

Foucault, M., 1984: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Band 2, Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp (frz.: *L'usage du plaisir*).

Friedberg, E., 1995: Ordnung und Macht. Dynamiken organisierten Handelns, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Fuchs, M., 2001: Der Verlust der Totalität. Die Anthropologie der Kultur. S. 18–53 in: H. Appelsmeyer / E. Billmann-Mahecha: Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis, Weilerswist: Velbrück.

Garfinkel, H., 1967: Studies in Ethnomethodology, Cambridge 1984: Polity.

Geertz, C., 1973: Thick description: Toward an interpretive theory of culture. S. 3–30 in: ders.: The Interpretation of Cultures. Selected essays, London 1993: Fontana.

Giddens, A., 1979: Central Problems in Social Theory. Action, structure and contradiction in social analysis, London: Macmillan.

Giddens, A., 1984: Die Konstitution der Gesellschaft.

Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt am Main/New York 1988: Campus (engl.: *The Constitution of Society. Outline of the theory of structuration*).

Grossberg, L. u.a. (Hrsg.), 1992: Cultural Studies, London: Routledge.

Habermas, R., 2000: Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750–1850), Göttingen: Vandenhoeck.

Hannerz, U., 1992: Cultural Complexity. Studies in the social organization of meaning, New York: Columbia Univ. Press.

Heidegger, M., 1927: Sein und Zeit, Tübingen 1986, 16. Aufl.: Niemeyer.

Heritage, J., 1984: Garfinkel and Ethnomethodology, Cambridge: Polity.

Hirschauer, S., 1993 Die soziale Konstruktion der Transsexualität: über die Medizin und den Geschlechtswechsel. Frankfurt am Main 1999, 2. Aufl.: Suhrkamp.

Holland, D., 1997: Selves as cultured. S. 160–190 in: R.D. Ashmore / L. Jussin (Hrsg.): Self and Identity. Fundamental Issues, Oxford: Oxford Univ. Press.

Hörning, K.H. / Ahrens, D. / Gerhard, A., 1997: Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hörning, K.H., 2001: Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens, Weilerswist: Velbrück.

Hunt, L. (Hrsg.) 1989, The New Cultural History, Berkeley: Univ. of California.

Joas, H., 1992: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kittler, F., 1985: Aufschreibesysteme 1800/1900, München 1995, 3., vollständig überarbeitete Neuaufl.: Fink.

Knorr-Cetina, K., 1981: Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp, revidierte und erweiterte Fassung.

Knorr-Cetina, K., 1999: Epistemic Culture. How the sciences make knowledge, Chicago: Chicago Univ. Press.

Latour, B., 1991: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin 1995: Akademie Verlag (frz.: *Nous n'avons jamais été modernes*).

Lipsitz, G., 1994: Dangerous Crossroads. Popular music, postmodernism and the poetics of place, London: Verso.

Lévi-Strauss, C., 1958: Strukturale Anthropologie I, Frankfurt 1991, 5. Aufl.: Suhrkamp (frz.: *Anthropologie structurale*).

Luhmann, N., 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1991, 4. Aufl.: Suhrkamp.

Lynch, M., 1993: Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and social study of science, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

MacIntyre, A., 1981: After Virtue, London: Duckworth.

McLuhan, M., 1962: The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man, Toronto: Univ. of Toronto Press.

Miller, D. (Hrsg.), 1998: Material Cultures. Why some things matter, London: UCL Press.

Nowotny, H., 1989: Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Oakeshott, M., 1975: On Human Conduct, Oxford: Oxford Univ. Press

Ortmann, G., 1995: Formen der Produktion. Organisation und Rekursivität, Opladen: Westdt. Verlag.

Parsons, T., 1937: The Structure of Social Action, New York/London 1968: Free Press.

Pickering, A., 1995: The Mangle of Practice. Time, agency, and science, Chicago: Chicago Univ. Press.

Polanyi, M., 1966: Implizites Wissen, Frankfurt am Main 1985: Suhrkamp (engl.: *The Tacit Dimension*).

Preda, A., 2000: Order with things: Humans, artifacts, and the sociological problem of rule-following. Journal for the Theory of Social Behaviour 30: 269–298.

Rabinow, P. / Sullivan, W.M. (Hrsg.), 1979: Interpretive Social Science, Berkeley: Univ. of California Press.

Rammert, W. (Hrsg.), 1998: Technik und Sozialtheorie, Frankfurt am Main/New York: Campus: Campus.

Reckwitz, A., 1997: Struktur. zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Regeln und Regelmäßigkeiten, Opladen: Westdt. Verlag.

Reckwitz, A., 2000: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist: Velbrück.

Reckwitz, A., 2002a: The status of the ‚material' in theories of culture: From ‚social structure' to ‚artefacts'. Journal for the Theory of Social Behaviour 32: 195–217.

Reckwitz, A., 2002b: Toward a theory of social practices. A development in culturalist theorizing. European Journal of Social Theory 5: 245–265.

Reckwitz, A., 2003: Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur'. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: F. Jaeger. / J. Rüsen (Hrsg.): Die Kultur in der Forschungspraxis. Sinn – Kultur – Wissenschaft: Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme, Band III, Stuttgart/Weimar (i.E.).

Reckwitz, A., 2004: Agonale Subjekte. Eine Kulturtheorie der Moderne, Weilerswist: Velbrück.

Rheinberger, H., 1997: Toward a History of Epistemic Things, Stanford: Stanford Univ. Press.

Ryle, G., 1949: The Concept of Mind. London 1990: Penguin.

Schatzki, T.R., 1996: Social Practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Schatzki, T.R., 2002: The Site of the Social. A philosophical account of the constitution of social life and change, University Park (Penn.): Pennsylvania Univ. Press.

Schatzki, T.R. / Knorr-Cetina, K. / Savigny, E. von (Hrsg.), 2001: The Practice Turn in Contemporary Theory, London: Routledge.

Schön, E., 1987: Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800, Stuttgart: Klett-Cotta.

Schütz, A., 1932: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt am Main 1991, 5. Aufl.: Suhrkamp.

Simmel, G., 1908: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt am Main 1992: Suhrkamp.

Swidler, A., 1986: Culture in action: symbols and strategies. American Sociological Review 51: 273–286.
Taylor, C., 1993a: Engaged agency and background. S. 317–336 in: C. Guignon (Hrsg.): The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge 1993: Cambridge Univ. Press.
Taylor, C., 1993b: To follow a rule… S. 165–180 in: ders.: Philosophical Arguments, Cambridge (Mass.) 1995: Harvard Univ. Press.
Thévenot, L., 2003: Sociologie pragmatique: les régimes d'engagement, im Erscheinen.
Wagner, P., 1994: A Sociology of Modernity. Liberty and discipline, London: Routledge.
Weber, M., 1922: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980, 5., revidierte Aufl.: Mohr.
Werbner, P. / Modood, T. (Hrsg.), 1997: Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. London: Zed.
Willis, P., 1981: ‚Profane Culture'. Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur, Frankfurt am Main: Syndikat.
Winter, R., 2001: Die Kunst des Eigensinns. Cultural Studies als Kritik der Macht, Weilerswist: Velbrück.
Wirth, U. (Hrsg.), 2002: Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Wittgenstein, L., 1953: Philosophische Untersuchungen. S. 225–580 in: ders.: Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp [verfasst 1945–49].
Wittgenstein, L., 1969: Über Gewißheit. S. 113–257 in: ders.: Werkausgabe Band 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [verfasst 1949–51].
Wuthnow, R. u. a., 1984: Cultural Analysis, Boston/London: Routledge.

**Summary:** Against the background of the recent diagnosis of a "practice turn" in social theory and cultural analysis, this article works out basic elements of what a "practice theory" can be in contrast to alternative social and cultural theories. Three features are of particular relevance for a theory of social practices: the "informal", tacit logic of practices and the location of the social in practical understanding and know-how techniques; the materiality of practices as dependent on bodies and artefacts; finally, the tension between routinization and basic incalculabilities of social practices.