

Die Habitus-Theorie von Pierre Bourdieu

Von Joseph Jurt

Bourdieu sah sich vor die Aufgabe gestellt, die Vorstellung einer totalen Freiheit des Individuums, die ihm als eine Projektion der privilegierten Situation der Intellektuellen erschien, zu überwinden, ohne ins Gegenteil zu verfallen, in die Vorstellung einer völligen Determination des Menschen, die freilich nicht mehr biologisch bestimmt wurde wie zu Zeiten des Positivismus im 19. Jahrhundert, sondern eher kulturell als Determination durch Diskurssysteme, ökonomisch durch wirtschaftliche Verhältnisse, sozial durch Klassenstrukturen. Es ging ihm darum, die Erfahrungen der Akteure in ein Erklärungsmodell ihres Handelns zu integrieren. „Ich wollte, wenn Sie so wollen“, erklärt er im Rückblick, „die leibhaftigen Akteure wieder ins Spiel bringen, die durch Lévi-Strauss und die Strukturalisten, zumal Althusser, dadurch eskamotiert worden waren, daß man sie zu Epiphänomenen der Struktur erklärt hatte.“¹

Bourdieu gelangte zu der Erkenntnis, dass Handeln nicht bloß Vollzug einer Regel ist. Auf der Basis seiner Dispositionen kann ein Akteur „Spielzüge“ durchziehen, die nicht vorhergesagt werden können. Es galt, das Paradox zu beschreiben, dass ein Verhalten auf Ziele gerichtet sein kann, ohne bewusst durch sie geleitet zu sein. Der Rekurs auf das Bewusstsein des Akteurs kann hier nicht weiterhelfen, das Prinzip der Regel ebenso wenig. In seinen frühen Arbeiten griff Bourdieu auf Max Weber zurück, der auch die Beziehung zwischen den objektiven Chancen und den subjektiven Erwartungen thematisierte. Er bezog sich zunächst auf den Weberschen Begriff des Ethos, um die Verinnerlichung objektiver Beziehungen zu bezeichnen.

1. Die Entstehung des Habitus-Begriffs: kollektive Denkformen einer Epoche

Dann aber wird der Begriff des *Habitus* für ihn zu einer zentralen Kategorie. Zunächst verwendete Bourdieu den Begriff des *Habitus* im Rückgriff auf Marcel Mauss, um bestimmte Körperhaltungen zu beschreiben.² Der Körper ist für ihn nicht bloß eine Sache, ein „An-sich“ wie bei Sartre, die durch das Bewusstsein beherrscht werden muss, sondern eine Ausdrucksweise, die auf kollektive Gewohnheiten verweist, die von einer Gesellschaft zur anderen variieren. Bourdieu stellte das fest, als er die Gangart der Bauern im Béarn beobachtete. Nach Mauss entstehen die Körperhal-

1 Pierre Bourdieu: Rede und Antwort. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. (= edition suhrkamp. 1547.) S. 28.

2 Siehe dazu Gisèle Sapiro: Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'habitus. In: Pierre Bourdieu sociologue. Unter der Leitung von Louis Pinto, Gisèle Sapiro und Patrick Champagne. In Zusammenarbeit mit Marie-Christine Rivière. [Paris:] Fayard 2004. (= Histoire de la pensée.) S. 49–78.

tungen nicht durch Nachahmung, sondern werden anerzogen. Der „wilde“ Körper wird „kulturiert“, zeitlich strukturiert durch die pädagogische Arbeit, die den Aufschub der unmittelbaren Triebbefriedigung verlangt. Die pädagogische Autorität prägt „jene zeitlichen Strukturen ein, die den Habitus in die Logik des Aufschubs und des Umwegs, folglich des Kalküls, einführen“.³ Indem er die „Kultivierung“ des Körpers unterstreicht, hebt sich Bourdieu von einer behavioristischen Sichtweise ab, die die Verhaltensweisen nur auf physiologische Reflexe reduziert. „Der Körper denkt immer.“⁴

Bezog Bourdieu den Begriff des Habitus zuerst im Gefolge von Mauss auf Körpertechniken, so weitete er dieses Konzept später auch auf intellektuelle Wahrnehmungsweisen (in ihrer kollektiven Form) aus, vor allem nach der Lektüre von Erwin Panofskys Buch *Gothic Architecture and Scholasticism*, das Bourdieu 1967 in seiner Reihe „Le sens commun“ herausgab.⁵ Im Unterschied zu einer Konzeption, die den Menschen als passives Wesen versteht, das die Eindrücke der Welt aufnimmt, stand Bourdieu der neukantianischen Tradition nahe, die den aktiven Charakter der Erkenntnis kategorien betont, ihre strukturierende Funktion als symbolische Form einer historischen Epoche, ein Gedanke, der auch bei Panofskys Analyse der Perspektive als einer historischen Form zugrunde liegt. Für Bourdieu sind aber, ähnlich wie bei Durkheim und Mauss, die strukturierenden Erkenntnis kategorien nicht universell, sondern spezifisch für bestimmte soziale Gruppen in einer bestimmten historischen Situation. Er übernahm den Habitusbegriff von Panofsky, um ihn gleichzeitig zu reinterpreten. Mit Panofsky hatte der alte Habitusbegriff, der schon bei Aristoteles und dann in der Rhetorik Ciceros eine bedeutende Rolle gespielt hatte, wieder einen neuen theoretischen Status erlangt. Panofsky hat in dem genannten Werk über gotische Architektur und Scholastik, das 1951 auf Englisch erschien, die kunstgeschichtliche These aufgestellt, dass gewisse Stilelemente, etwa der gotischen Architektur, sich aus *mental habits* erklären lassen, die zeitgleich auch in anderen Disziplinen aufzufinden sind und durch Schulbildung verbreitet werden. Dieser Habitusbegriff reaktiviert die geistige Dimension des Sinnpotenzials. Dann geht es um die kollektive Dimension, um die *mental habits* einer Epoche, und nicht um den spezifischen Habitus etwa eines Redners. Und schließlich handelt es sich auch um ein totalisierendes Konzept, das eine Reihe von Kulturphänomenen ursächlich erklären soll. Es ist ganz offensichtlich, dass es sich bei den *mental habits* um erworbene Dispositionen handelt, die gleichzeitig historisch verortet sind.

3 Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Aus dem Französischen von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 291.) S. 199.

4 Ebenda, S. 199.

5 Erwin Panofsky: *Architecture gothique et pensée scolastique*. Traduction et postface de Pierre Bourdieu. Paris: Editions de Minuit 1967. (= Le sens commun.)



Bourdieu hat nicht bloß Panofskys Werk ediert, sondern dazu auch ein umfangreiches Nachwort geschrieben⁶, das 1970 in deutscher Version unter dem Titel „Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“ in dem Sammelband *Zur Soziologie der symbolischen Formen* erschien. Schon der Titel macht ersichtlich, dass es nicht nur um eine Rekapitulation der Thesen von Panofsky geht.

Bourdieu weist zunächst darauf hin, dass die Suche nach einem Brennpunkt aller symbolischen Ausdrucksformen sich zumeist eher dem Intuitionismus, „einer transzendenten oder mystischen Sinngebung“, als einem wissenschaftlichen Impuls verdanke, der sich oft in einem Zirkelschluss zu verstricken drohe. Man finde eben das, was man schon in der Ausgangshypothese postuliert habe. Das heißt aber keineswegs, dass auf den Vergleich verschiedener Bereiche der sozialen Wirklichkeit im Namen eines engen Positivismus verzichtet werden muss. Der Vergleich – hier zwischen den scholastischen Denkgewohnheiten und gotischer Architektur – ist aber nur dann heuristisch fruchtbar, wenn man sich nicht an den Inhalten orientiert, sondern an den Formen, am *Modus Operandi*.

Nach Panofsky darf man sich nicht auf den Phänomensinn der Kunstwerke beschränken, sondern muss zum Bedeutungssinn vorstoßen. Der immanente Sinn kann nur dann erfasst werden, wenn man ikonografische Bedeutungen oder Kompositionsverfahren als „kulturelle Symbole“, als Ausdruck der Kultur einer Nation oder einer Epoche deutet. Die ästhetischen und formalen Verfahren gewinnen erst im Lichte der höheren Schicht, die sie umgreift, ihre volle Bedeutung.

Dieses Konzept, künstlerische Produkte als Ausdruck einer kollektiven Denkgewohnheit zu sehen, bedeutet zunächst einen Bruch mit der vorwissenschaftlichen künstlerischen Selbststilisierung des „schöpferischen Individuums“ – als Ausdruck des künstlerischen Selbstverständnisses im Übrigen erst seit der Romantik dominant –, das sich zum alleinigen Ursprungsprinzip des Werkes erklärt.

„Wer Individualität und Kollektivität zu Gegensätzen macht, bloß um den Rechtsanspruch des schöpferischen Individuums und das Mysterium des Einzelwerkes wahren zu können“, schreibt Bourdieu, „begibt sich der Möglichkeit, im Zentrum des Individuellen selber Kollektives zu entdecken; Kollektives in Form von Kultur – im subjektiven Sinn des Wortes *cultivation* oder *Bildung* oder, nach Erwin Panofskys Sprachgebrauch, im Sinne des *Habitus*, der den Künstler mit der Kollektivität und seinem Zeitalter verbindet und, ohne daß dieser es merkte, seinen anscheinend noch so einzigartigen Projekten Richtung und Ziel weist.“⁷

6 Pierre Bourdieu: Postface. In: Ebenda, S. 135–167.

7 Pierre Bourdieu: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Aus dem Französischem von Wolf H. Fietkau. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 107.) Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 132.

Wenn hier das Habituskonzept zuerst an der künstlerischen Produktion erprobt wurde, die der Common Sense und die Produzenten selbst dem schöpferischen Genie, dem genialen Individuum, und keineswegs kollektiven Denkgewohnheiten zuweisen, dann wurde in dieser Testreihe gleich die extremste Position auf der Skala ausgewählt. Lässt sich beim künstlerischen Schaffen der Beweis der sozialen Bedingtheit erbringen, so ist es umso leichter, die These auch für andere Formen des sozialen Handelns vorzulegen, die weniger exklusiv dem reinen individuellen Willen zugeschrieben werden. Da aber diese Bedingtheit dem Bewusstsein des Künstlers und meist auch dem Bewusstsein all derer entgeht, die derselben Kultur verhaftet sind, ist der Beweis der Bedingtheit in einem positivistischen Sinn nicht leicht zu erbringen.

Das Gestaltungsprinzip, das das Schaffen im Bereich der Philosophie und der Kunst erklärt, geht indes auf eine Institution zurück, die diesen Habitus formte, auf die Schule als verhaltensnormierende Instanz.⁸ Panofsky gibt sich nicht mit vagen mystifizierenden Erklärungen wie „Zeitgeist“ oder „einheitliche Weltanschauung“ zufrieden, sondern identifiziert konkret eine Institution, die einheitliche Denk- und Handlungsweisen produziert.

„In einer Gesellschaft, in der eine Schule das Monopol der Vermittlung von Bildung innehat, finden die geheimen Verwandtschaften, das einigende Band der menschlichen Werte (und zugleich der Lebensführung und des Denkens) ihren prinzipiellen Nexus in der Institution der Schule, fällt dieser doch die Funktion zu, bewußt (oder zum Teil auch unbewußt) Unbewußtes zu übermitteln oder, genauer gesagt, Individuen hervorzubringen, die mit diesem System der unbewußten (oder tief vergrabenen) Schemata ausgerüstet sind, in dem ihre Bildung bzw. ihr *Habitus* wurzelt. Kurz, die ausdrückliche Funktion der Schule besteht darin, das kollektive Erbe in ein sowohl *individuell* als auch *kollektiv Unbewußtes* zu verwandeln.“⁹

Damit wird eine sehr alte Bedeutungsschicht des Habitusbegriffes re-aktiviert, die ihn als dauernde Beschaffenheit einer Person definiert, die nicht ursprünglich, sondern erworben ist und so zu einer zweiten Natur wird. Die erworbenen Dispositionen werden zu einer zweiten Natur, weil der Einzelne sich dieser Inkorporation nicht mehr bewusst ist.

Die zentrale Rolle der Schule ist nun gerade für die Scholastik – *nomen est omen* – evident, deren Gedankengebäude sich am Prinzip der schulischen Vermittlung, eines rein pädagogischen Imperativs orientierte, und zwar nicht bloß am Kommentar kanonischer Texte wie in den traditionellen Klosterschulen, sondern der *disputatio* und der Dialektik im Rahmen rivalisierender Denkschulen der Pariser Universität.

8 Vgl. ebenda, S. 138.

9 Ebenda, S. 139.



Dieser historische Spezialfall des durch die Institution Schule im Zeitalter der Scholastik geformten Habitus ist indes nach Bourdieu auf andere Gesellschaften übertragbar, die die Institution Schule nicht kennen, in denen nach der Terminologie von Durkheim und Mauss den schon mehrmals erwähnten „primitiven Formen der Klassifikation“ dieselbe Funktion zukommt.¹⁰

2. Die generative Dimension

Wenn der Bildungsbestand bei Panofsky als Habitus bezeichnet werde, dann bedeute dies nicht, dass es sich um ein allgemeines Repertoire von festen Antworten handle, sondern um eine Disposition, die eine Unzahl einzelner Schemata hervorbringen vermöge. „In der Terminologie der generativen Grammatik Noam Chomskys ließe sich der *Habitus* als ein System verinnerlichter Muster definieren“, schreibt Bourdieu, „die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen – und nur diese.“¹¹ Im selben Text spricht Bourdieu vom Habitus als einer „generativen Grammatik der Handlungsmuster“. Der Habitusbegriff wird so von Bourdieu über Chomskys generative Idee reinterpretiert, um dergestalt die aktive, schöpferische Seite zu unterstreichen. Bourdieu betont in den späteren Gesprächen sehr stark den generativen, ja kreativen Aspekt seines Habitusbegriffs; viele Kritiker hätten sich indes eine mechanistische Vorstellung von einem „gegen den Mechanismus konstruierten Begriff“¹² gemacht.

In den ersten Definitionen des Habitusbegriffs, etwa im *Entwurf einer Theorie des Handelns*, ist aber eine gewisse Nähe zu einer deterministischen Sichtweise nicht abzustreiten. Das erklärt sich wohl auch aus der damaligen Dominanz des strukturalistischen Modells. Bourdieu konnte sich der Einsicht nicht verstellen, dass sich zahllose Handlungsvollzüge ähneln (vor allem innerhalb einer Gruppe) und dass sie trotzdem nicht als bloßer Vollzug eines Befehls oder Anwendung einer Regel verstanden werden können. Der Habitusbegriff sollte aus dieser Aporie herausführen. Die leibhaftigen Akteure wollte Bourdieu eben durch die Einführung des Habitusbegriffs wieder ins Spiel bringen, den er im *Entwurf einer Theorie des Handelns* folgendermaßen bestimmte:

„Die für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen (etwa die eine Klasse charakterisierenden materiellen Existenzbedingungen), die empirisch unter der Form von mit einer sozial strukturierten Umgebung

10 Eine analoge historische Studie legte Olivier Christin vor: Der Habitus und die Sprache des Kunstwerkes. In: Nach Bourdieu. Visualität, Kunst, Politik. Herausgegeben von Beatrice von Bismarck, Therese Kaufmann und Ulf Wuggenig. Wien: Turia und Kant 2008, S. 277–288.

11 Bourdieu, *Symbolische Formen*, S. 143.

12 Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant: *Reflexive Anthropologie*. Aus dem Französischen von Hella Beister. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1793.) S. 155.

verbundenen Regelmäßigkeiten gefaßt werden können, erzeugen Habitusformen, d.h. Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ‚geregelt‘ und ‚regelmäßig‘ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein.“¹³

Wichtig ist der Hinweis, dass es sich beim Habitus um strukturierte Strukturen handelt, die so schon ein Produkt der Vergangenheit sind, die aber Vorstellungen und Handlungsformen der Gegenwart prägen; diese Dispositionen wirken dauerhaft, was den Eindruck von Regelmäßigkeit erweckt, obwohl keine Regel als Ursprung auszumachen ist. Man findet eine fast identische Definition im acht Jahre später publizierten Werk *Sozialer Sinn*.¹⁴ Für diese Regelmäßigkeiten der Vorstellungs- und Handlungsmuster gebraucht Bourdieu oft auch das Bild eines Orchesters ohne Dirigenten oder ein Bild, das er Leibniz entlehnt: das von zwei Uhren, die vollkommen miteinander übereinstimmen, ohne dass sie von einer Person in jedem Augenblick gleich eingestellt werden. So können Praxisformen einer Gruppe oder Klasse ohne explizite Abstimmung im Einklang stehen, wobei die Handelnden selbst dies gar nicht wissen oder zumindest nicht mit Absicht so ausführen. Der Habitus bedeutet, dass sich frühere Erfahrungen in der Form von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen, die dann bei neuen Problemen in analoger Form übertragen oder modifiziert werden, was die Konstanz der Praktiken viel eher garantiert als formale Regeln oder Normen. Beim Habitus handelt es sich um ein erworbenes und nicht um ein angeborenes („natürliches“) Erzeugungsschema; darum können alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen dieses Habitus (als der Hervorbringungsbedingung) liegen.

„Da der Habitus eine unbegrenzte Fähigkeit ist, in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, steht die konditionierte und bedingte Freiheit, die er bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen.“¹⁵

Das Konzept des Habitus erlaubt es, Freiheit zu denken, die aber nie eine absolute, sondern eine bedingte ist, was dann gleichzeitig den unbedingten Determinismus ausschließt.¹⁶

13 Bourdieu, Entwurf, S. 164–165.

14 Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 89–90.

15 Ebenda, S. 103.

16 Zur Analogie des Konzepts zu Jürgen Links Normalismus-Begriff siehe Joseph Jurt: *Habitus und Normalismus*. In: „Normalität“ im Diskursnetz soziologischer Begriffe. Heraus-



3. Der Habitus als Ergebnis der Sozialisation

Eine Art primärer Habitus wird im Laufe der Sozialisation in der Familie ausgebildet. Ein wichtiges Instrument der pädagogischen Arbeit ist die Anerkennung durch den anderen, wodurch das Kind schon früh das Soziale verinnerlicht. Dabei ist die Position, die die Familie im sozialen Raum einnimmt, entscheidend. Deren Dispositionen werden übernommen und im Denken, Reden und Handeln reproduziert. Das Äußere wird verinnerlicht. Wir verinnerlichen Denk- und Handlungsweisen, die mit dem sozialen Status der Eltern in Zusammenhang stehen. Spätere Entscheidungen werden nicht auf der Basis einer rationalen Berechnung der Erfolgchancen getroffen, wie es die Theorien des Homo oeconomicus oder die Spieltheorie suggerieren. Der Habitus weckt Hoffnungen, die den objektiven Bedingungen entsprechen, die als Handlungs- und Denkschemata verinnerlicht werden. Diese Verinnerlichung vollzieht sich über ein ganzes Corpus halb formalisierter Weisheiten wie sprichwörtliche Redewendungen, Gemeinplätze und ethische Vorschriften („Das ist nichts für uns“) sowie unbewusster Prinzipien, die über eine von Regelmäßigkeiten bestimmte Lehrzeit vermittelt werden, in der zwischen „vernünftigen“ und „unvernünftigen“ („Verrücktheiten“) Verhaltensweisen unterschieden wird.

Ein sekundärer Habitus wird durch die Sozialisation im Schulwesen ausgebildet, wo der primäre Habitus verstärkt oder auch modifiziert werden kann. Wenn im Habitus immer auch die Erfahrungen der Vergangenheit aufgehoben sind, so ist dieser doch nicht starr, sondern anpassungsfähig, selbst wenn die frühen Spuren stets prägend wirken.¹⁷ Dass Bourdieu selbst, der aus einer einfachen Postbeamtenfamilie bäuerlichen Ursprungs stammte, mit der Professur am Collège de France die höchste akademische Stufe erklimmte, widerspricht nicht seiner Habitus-theorie, die nun gerade nicht eine mechanische Determination durch das Milieu annimmt, sondern eine flexible Wirkung der frühen Prägung. Bourdieu stellte – wegen seiner Herkunft aus „bescheidenen“ sozialen Verhältnissen, allerdings verknüpft mit einer ausgezeichneten Ausbildung – bei sich selbst einen „gespaltenen“ Habitus fest, der ihn die Berufung ans Collège de France, die gleichzeitig mit der Nachricht vom Tod seines Vaters eintraf, als eine „Mischung von Anmaßung und Verrat“ wahrnehmen ließ.¹⁸

gegeben von Jürgen Link, Thomas Loer und Hartmut Neuendorff. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren 2003. (= Diskursivitäten: Literatur, Kultur, Medien. 3.) S. 121–133.

- 17 Siehe dazu auch Ruth Sonderegger: Praktische Theorien? In: Nach Bourdieu. Visualität, Kunst, Politik. Herausgegeben von Beatrice von Bismarck, Therese Kaufmann und Ulf Wuggenig. Wien: Turia und Kant 2008, S. 198–200.
- 18 Pierre Bourdieu: Ein soziologischer Selbstversuch. Aus dem Französischen von Stephen Egger. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. (= edition suhrkamp. 2311.) S. 123.

4. Der Habitus als Generator von Lebensstilen

Der Habitus ist freilich nicht ausschließlich ein Klassenhabitus; eine solche These würde ja auch dem Anliegen widersprechen, die Akteure wieder ins Spiel zu bringen, die von den Strukturalisten als bloße Epiphänomene der Strukturen betrachtet wurden. Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken. Der individuelle Habitus, der sich der Wahrnehmung unmittelbar darbietet und in der Form der Eigennamen gesellschaftlich identifiziert wird, ist für Bourdieu eine Variante des Klassen- und Gruppenhabitus:

„Jedes System individueller Dispositionen ist eine strukturelle Variante der anderen Systeme, in der die Einzigartigkeit der Stellung innerhalb der Klasse und des Lebenslaufs zum Ausdruck kommt. Der ‚eigene‘ Stil, d.h. jenes besondere Markenzeichen, das alle Hervorbringungen desselben Habitus tragen, seien es nun Praktiken oder Werke, ist im Vergleich zum Stil einer Epoche oder Klasse immer nur eine Abwandlung, weswegen der Habitus nicht nur durch Einhaltung des Stils [...] auf den gemeinsamen Stil verweist, sondern auch durch den Unterschied, aus dem die ‚Machart‘ besteht.“¹⁹

Bourdieu hat Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre die Ausprägungen des Habitus in der Form unterschiedlicher Lebensstile der sozialen Gruppen in Frankreich namentlich in seinem Buch *Die feinen Unterschiede* analysiert. Der Habitus erscheint hier als Prinzip der Generierung von unterschiedlichen und der Unterscheidung dienenden Praktiken:

„Was der Arbeiter ißt und vor allem, wie er es ißt, welchen Sport er treibt, welche politischen Meinungen er hat und wie er sie zum Ausdruck bringt, unterscheidet sich systematisch von den entsprechenden Konsum- und Verhaltensgewohnheiten der Unternehmer in der Industrie.“²⁰

Der Habitus bringt aber nicht bloß unterschiedliche Handlungs- und Denkschemata hervor, sondern auch unterschiedliche Klassifikationsschemata der Handlungen der anderen. In den *Feinen Unterschieden* ging es Bourdieu nicht darum, aufzuzeigen, der Antrieb allen menschlichen Handelns sei die Suche nach dem Unterschied:

„[...] ein Unterschied, ein Unterscheidungsmerkmal, weiße Hautfarbe oder schwarze Hautfarbe, Taille oder Bauch, Volvo oder 2CV, Rotwein oder Champagner, Pernod oder Whisky, Golf oder Fußball, Klavier oder Akkordeon, Bridge oder Skat [...], wird nur dann zum sichtbaren, wahrnehmbaren, nicht indifferenten, sozial relevanten Unterschied, wenn er von jemandem wahrgenommen wird, der in der Lage ist, einen Unterschied zu machen – weil er selber in den betreffenden Raum gehört und daher nicht indifferent ist [...].“²¹

19 Bourdieu, Sozialer Sinn, S. 113.

20 Pierre Bourdieu: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Aus dem Französischen von Hella Beister. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. (= edition suhrkamp. 1985.) S. 21.

21 Ebenda, S. 2.



5. Der Habitus als Produkt der Geschichte

Bourdieu betont auch beim Habitus stark die Dimension der Geschichtlichkeit; wenn die Strukturen oder Institutionen in Dingen objektivierte Geschichte sind, so ist der Habitus eine im Körper inkarnierte Geschichte – allerdings; es ist aber eine „zu Natur gewordene Geschichte, die als solche negiert, weil als zweite Natur realisiert wird“.²² Bourdieu illustriert darum seine Habitus-Theorie auch durch Beispiele aus der Geschichte, indem er etwa auf die Analysen des Soziologen Norbert Elias (1897–1990) zur höfischen Gesellschaft in Frankreich verweist. Die Monarchie nimmt den Monarchen in Beschlag, der damit nicht mehr ein rein privates Leben führen kann gemäß einem Wort, das aus dem Privatrecht stammte: „Le mort saisit le vif“ – „Der Tote packt den Lebenden“ –, ein Ausdruck aus dem französischen Erbrecht, der besagt, dass der Erbe unverzüglich mit Gütern und Würde ausgestattet werden muss, sodass in einem gewissen Sinn das Erbe vom Erben Besitz ergreift. Dementsprechend war ein Ludwig XIV. mit seiner Position im staatlichen Gravitationsfeld so eins, dass er spontan die Handlungen ausführte, die seinem Erbe entsprachen. Der König *ist* die Monarchie.

Wer aber neu ins Feld eintritt, verfügt nicht spontan über die erforderlichen Dispositionen, die verlangt werden, er ist nicht der „vom Erbe geerbte Erbe“; er muss seine Präsenz durch das entsprechende Verhalten legitimieren. Im 17. Jahrhundert gab es in Frankreich eine ganze Reihe von Benimm-Büchern, die dieses Verhalten vermittelten, was auch belegte, dass das ideale Verhalten als erlernbar angesehen wurde. Die „Eindringlinge“ jedoch, die sich durch ihre Hyperkorrektheit als solche bloßstellten, werden in den klassischen Komödien (wie in Molières *Der Bürger als Edelmann*) der Lächerlichkeit preisgegeben. Der Erbe selber zeichnet sich dagegen eher durch seine Lässigkeit, seine Unangestrenghheit aus. Wenn Bourdieu in den *Feinen Unterschieden* die Benimmbücher des 17. Jahrhunderts zitiert, dann auch, weil er sich bewusst ist, dass die Frage der Form, die unangestrenghte, scheinbar „natürliche“ Verhaltensweise bis heute in der französischen Gesellschaft das ist, was die soziale Distanz schafft.

Der Begriff des Habitus vermag so die Tatsache zu übersetzen, dass ins individuelle Handeln das Soziale, die Sozialisation, die Geschichte eingehen, dass diese Dispositionen nicht angeboren, sondern erworben sind, dass sie dem Einzelnen einen Spielraum innerhalb der Grenzen dieser Dispositionen lassen, die aber gleichzeitig die Tendenz haben, sich zu reproduzieren:

„Der Habitus ist nicht das Schicksal, als das er manchmal hingestellt wurde. Als ein Produkt der Geschichte ist er ein offenes Dispositionensystem, das ständig mit neuen Erfahrungen konfrontiert und damit unentwegt von ihnen beeinflusst wird. Er ist dauerhaft, aber nicht unveränderlich. Dem ist allerdings sofort hinzuzufügen, daß es schon rein statistisch den meisten Menschen bestimmt ist, auf Umstände zu treffen, die in Einklang mit denjenigen Umstän-

²² Bourdieu, Entwurf, S. 171.

den stehen, die ihren Habitus ursprünglich geformt haben, also Erfahrungen zu machen, die dann wieder ihre Dispositionen verstärken.“²³

6. Habitus und Feld

Man darf allerdings nicht vergessen, dass Bourdieu den Habitus-Begriff zuerst ausgebildet hat und dass der Feld-Begriff erst später entwickelt wurde.²⁴ Über den Begriff des Feldes beschrieb Bourdieu dann den historischen Prozess der Ausdifferenzierung und der wachsenden Autonomisierung der einzelnen Felder. Dabei betont er gleichzeitig die Korrelation zwischen Habitus und Feld. Die Historisierung des Habitus-Begriffs kann so konkreter gefasst werden. Mit der wachsenden Autonomisierung der einzelnen Felder ist auch der Spielraum der Akteure größer.²⁵

23 Bourdieu/ Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, S. 167–168.

24 So sagte Bourdieu in einem Gespräch im Jahre 1986: „Ich glaube, daß die umfassenden theoretischen Intentionen, die sich in Begriffen wie Habitus, Strategie usw. gleichsam verdichteten, in zwar kaum entfalteter, wenig expliziter Form, aber doch von Anfang an in meinen Arbeiten präsent waren (dagegen ist das Konzept des ‚Feldes‘ neueren Datums; es entwickelte sich aus der Konvergenz von Forschungen zur Soziologie der Kunst, die ich 1970 in einem Seminar an der Ecole normale in Angriff nahm, und dem Kommentar zum Abschnitt über die Religionssoziologie in *Wirtschaft und Gesellschaft*).“ Auf die Frage über seine aktuellen Forschungen antwortete er dann im gleichen Gespräch: „Im Augenblick arbeite ich an einer ‚Theorie des Feldes‘. Ich nehme dabei, auf höherer Ebene, die bereits vorliegenden Untersuchungen zum literarischen, philosophischen, politischen Feld wieder auf und ergänze sie durch neue Analysen zum juristischen und zum Machtfeld.“ [Pierre Bourdieu:] *Der Kampf um die symbolische Ordnung*. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs. In: *Ästhetik und Kommunikation* 16 (1986), H. 61/62, S. 156, 162.

25 Andreas Dörner und Ludgera Vogt vertreten die These, Bourdieus Konzepte von Habitus und Kapital widersprechen „streng genommen“ seiner Feldtheorie: „Denkt man daran, dass der Habitus in klassenspezifischer Sozialisation erworben sein und sich gegenüber wechselnden Kontexten stabil verhalten soll, so merkt man, dass hier die deterministischen Tendenzen dieses Begriffes überwiegen. Nähme man Bourdieus plausible Überlegungen zu einem pluralen Nebeneinander und einer Eigendynamik der Felder ernst, so müsste man die Vorstellung von einem klassenspezifischen und somit feldübergreifenden Habitus aufgeben zugunsten einer Vielfalt von feldspezifischen Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmustern.“ Andreas Dörner und Ludgera Vogt: *Medien zwischen Struktur und Handlung. Zum Strukturdeterminismus in Bourdieus Kulturtheorie und möglichen Alternativen*. In: *Mediale Erregungen? Autonomie und Aufmerksamkeit im Literatur- und Kulturbetrieb der Gegenwart*. Herausgegeben von Markus Joch, York-Gothart Mix, Norbert Christian Wolf gemeinsam mit Nina Birkner Tübingen: Niemeyer 2009. (= *Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur*. 118.) S. 259. Die ‚Argumentation‘ von Dörner und Vogt wird von einer *petitio principii* bestimmt. Zuerst wird die These eines unwandelbaren, klassenspezifischen Habitus postuliert, von der aus man dann leicht einen Widerspruch zur relativen Offenheit des Feldes konstruieren kann. Bourdieu widersetzt sich ja nun gerade einem substantialistischen Klassenbegriff und konstruiert theoretische ‚Klassen‘ auf der Basis von Kapitalvolumen und -Struktur. Verkannt wird von Dörner und Vogt die für Bourdieu zentrale Kategorie der ‚Strategie‘. Je nach Struktur des Feldes kann ich meine Dispositionen und Ressourcen so oder anders einbringen. Bourdieu verneint so, im Unterschied zu traditionellen Literatursoziologen, eine Determination der literarischen Position der Akteure durch ihr klassenmäßiges Ursprungsmilieu.



Ein enges (unbewusstes) Verhältnis besteht nach Bourdieu zwischen dem Habitus und dem Feld. Der Habitus als Instrument der praktischen Erkenntnis ermöglicht es, sich unmittelbar und gleichsam unbewusst dem im Wandel begriffenen Kontext anzupassen. Die spezifische Beziehung zwischen Habitus und Feld – Bourdieu spricht von einer „Abgestimmtheit“ – ist eine zentrale Konfiguration in der sozialen Welt; Handlungen werden auf diese Weise nicht monokausal auf bestimmte „Ereignisse“ zurückgeführt. „Ereignisse“ können Anstöße sein, weil ein bestimmter Habitus ihnen eine Wirkkraft verleiht; Dispositionen können aber auch virtuell bleiben, wenn sie nicht mit einer bestimmten Situation konfrontiert werden. Handeln ist für Bourdieu weder die Konfrontation eines „Subjekts“ mit der Welt noch die mechanische Determinierung eines Aktes durch ein „Milieu“. Handeln ist vielmehr die Begegnung von zwei Realisierungen der Geschichte: der in den Dingen objektivierten Geschichte in der Form der Strukturen oder Mechanismen eines *Feldes* und der im Körper inkarnierten Geschichte in der Form des *Habitus*. Die Adaptation der Dispositionen an die Forderungen der sozialen Welt kann vollkommen gelingen (etwa, wenn ein Beamter sich völlig mit seinem Amt identifiziert); die Anpassung kann aber auch misslingen: Bourdieu erwähnt das Beispiel der algerischen Arbeiter, bei denen die Dispositionen einer präkapitalistischen Welt dem Kontext der westlich-kolonisierten Welt nicht entsprachen. „Die Beziehung zwischen Habitus und Feld ist eine Beziehung der Bedingtheit: Das Feld strukturiert den Habitus, der das Produkt der Verinnerlichung der Inkorporation der immanenten Notwendigkeit dieses Feldes ist.“²⁶ Dasselbe Verhalten hat in den einzelnen Feldern einen unterschiedlichen Stellenwert. Ostentatives Konsumverhalten kann im ökonomischen Feld valorisierend, im intellektuellen Feld diskriminierend sein. Der Habitus bringt so je nach Feld unterschiedliche Klassifizierungsschemata hervor.

„Mit ihrer Hilfe werden Unterschiede zwischen gut und schlecht, gut und böse, distinguiert und vulgär usw. gemacht, aber eben nicht die gleichen Unterschiede. So kann zum Beispiel das gleiche Verhalten oder das gleiche Gut dem einen distinguiert erscheinen, dem anderen aufgesetzt oder angeberisch, einem dritten vulgär.“²⁷

Der Habitus ist die Verinnerlichung objektiver Strukturen des einzelnen Feldes, der damit zu einer zweiten Natur wird.

26 Bourdieu / Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, S. 102.

27 Bourdieu, *Praktische Vernunft*, S. 21.

Literaturverzeichnis

BOURDIEU, PIERRE: Postface. In: Erwin Panofsky: *Architecture gothique et pensée scolastique*. Traduction et postface de Pierre Bourdieu. Paris: Editions de Minuit 1967, S. 135–167.

BOURDIEU, PIERRE: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Aus dem Französischen von Wolf H. Fietkau. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 107.)

BOURDIEU, PIERRE: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Aus dem Französischen von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 291.)

[BOURDIEU, PIERRE:] *Der Kampf um die symbolische Ordnung*. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs. In: *Ästhetik und Kommunikation* 16 (1986), H. 61/62, S. 142–164.

BOURDIEU, PIERRE: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

BOURDIEU, PIERRE: *Rede und Antwort*. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. (= edition suhrkamp. 1547.)

BOURDIEU, PIERRE; WACQUANT, LOÏC J. D.: *Reflexive Anthropologie*. Aus dem Französischen von Hella Beister. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1793.)

BOURDIEU, PIERRE: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Aus dem Französischen von Hella Beister. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. (= edition suhrkamp. 1985.)

BOURDIEU, PIERRE: *Ein soziologischer Selbstversuch*. Aus dem Französischen von Stephen Egger. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. (= edition suhrkamp. 2311.)

CHRISTIN, OLIVIER: *Der Habitus und die Sprache des Kunstwerkes*. In: Nach Bourdieu. *Visualität, Kunst, Politik*. Herausgegeben von Beatrice von Bismarck, Therese Kaufmann und Ulf Wuggenig. Wien: Turia und Kant 2008, S. 277–288.

DÖRNER, ANDREAS; VOGT, LUDGERA: *Medien zwischen Struktur und Handlung. Zum Struktur determinismus in Bourdieus Kulturtheorie und möglichen Alternativen*. In: *Mediale Erregungen? Autonomie und Aufmerksamkeit im Literatur- und Kulturbetrieb der Gegenwart*. Herausgegeben von Markus Joch, York-Gothart Mix, Norbert Christian Wolf gemeinsam mit Nina Birkner Tübingen: Niemeyer 2009. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur. 118.) S. 253–268.

JURT, JOSEPH: *Habitus und Normalismus*. In: „Normalität“ im Diskursnetz soziologischer Begriffe. Herausgegeben von Jürgen Link, Thomas Loer und Hartmut Neundorff. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren 2003. (= Diskursivitäten: Literatur, Kultur, Medien. 3.) S. 121–133.



PANOFSKY, ERWIN: *Architecture gothique et pensée scolastique*. Traduction et postface de Pierre Bourdieu. Paris: Editions de Minuit 1967. (= *Le sens commun*.)

SAPIRO, GISÈLE: *Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'habitus*. In: Pierre Bourdieu sociologue. Unter der Leitung von Louis Pinto, Gisèle Sapiro und Patrick Champagne. In Zusammenarbeit mit Marie-Christine Rivière. [Paris:] Fayard 2004. (= *Historie de la pensée*.) S. 49–78.

SONDEREGGER, RUTH: *Praktische Theorien?* In: *Nach Bourdieu. Visualität, Kunst, Politik*. Herausgegeben von Beatrice von Bismarck, Therese Kaufmann und Ulf Wuggenig. Wien: Turia und Kant 2008, S. 197–210.