

Rainer Schützeichel (Hg.)

Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung

"Habitus", in: Rainer Schützeichel (Hg.): Handbuch
Wissenssoziologie und Wissensforschung. Konstanz
(UVK-UTB) 2007

Habitus

Jörg Michael Kastl

1. Habitus: Die Grundbedeutung des Begriffs ›Habitus‹ (pl. Habitūs) wurde außerhalb der Disziplin Soziologie geprägt und als solche in der Soziologie aufgegriffen – eher beiläufig beispielsweise von Max Weber, Karl Mannheim, Emile Durkheim und Marcel Mauss; mehr als beiläufig von Norbert Elias; in systematischer Form von Pierre Bourdieu. Im aktuellen Fachdiskurs ist die Kategorie ›Habitus‹ in ihrer theoretischen und gegenstandsbezogenen Ausformung mittlerweile so sehr von dem zuletzt genannten Autor geprägt, dass der Begriff heute geradezu als ›Marker für eine an Bourdieus Sozialtheorie orientierte Position betrachtet werden muss. Was die wissenssoziologische Dimension des Habitusbegriffs betrifft, so ist zunächst fest zu halten, dass das Konzept von seinen Anfängen bei Aristoteles an eher auf eine *Relativierung* der Bedeutung von Wissen im Sinne eines mitteilbaren, ›lehrbaren‹ Bestandes an Gewissheiten zielt. Allerdings ist der Begriff eng verbunden mit dem selbst oft impliziten Konzept eines ›praktischen‹ oder ›impliziten Wissens‹. Um den Impetus dieses Konzepts und seine Verwendung in der Soziologie verständlich zu machen, soll zunächst eine kurze Vergegenwärtigung seiner außersozziologischen lexikalischen Implikationen erfolgen. Da eine systematische Aufarbeitung innerhalb der Soziologie wie gesagt an Person und Werk Pierre Bourdieus gebunden ist und dieser auch die empirischen Anwendungsfelder weitgehend geprägt hat, wird vor allem auf die Entwicklung des Konzepts in seinen Werken Bezug genommen. Leitend für die Darstellung wird insgesamt die Frage sein, inwiefern der Begriff des Habitus trotz oder möglicherweise gerade wegen seiner Relativierung der Rolle des expliziten Wissens von wissenssoziologischer Relevanz ist.

2. Semantische Dimensionen: Der allgemeine Sprachgebrauch lässt sich durch die Unterscheidung von drei Sinnschichten charakterisieren:

a) *Habitus als ein sich durch alle äußeren Realisierungsformen einer Person hindurchziehendes Merkmals- oder Eigenschaftsmuster:* So bezeichnet man mit dem Begriff Habitus das ›Gesamterscheinungsbild‹ einer Person im Sinne bestimmter charakteristischer, d. h. wiederkehrender oder sich durchgängig äußernder Grundzüge ihres Verhaltens, ihres ›Gehabes‹, ihres medizinischen Status oder auch nur ihres Äußeren (z. B. ein ›athletischer Habitus‹).

b) *Habitus als (die diesen äußeren Merkmalen korrespondierende) innere Haltung, Disposition im Sinne einer dauernden Fähigkeit, Neigung, Anlage, Eingerichtetheit diese Merkmale zu verkörpern, hervor zu bringen, zu reproduzieren:* Habitus drückt sich dann in einer bestimmten beobachtbaren Nicht-Zufälligkeit, also Ordnung des Verhaltens aus, ist aber mit dieser nicht identisch. Habitus ist das, was einen bestimmten Typus von äußerem Verhalten im Sinne einer Disposition möglich macht. Der Begriff bezeichnet dann die spezifische Beschaffenheit von Personen, sich so und nicht anders verhalten zu können, eine bestimmte *Verfasstheit* von Intentionalität im Sinne eines ›Wie‹ des Gerichtet-Seins auf Welt in Wahrnehmung, Verhalten, Handeln, Denken.

c) *Habitus als Gesamtheit eines spezifischen Typs von Handlungsdispositionen, nämlich durch ›Gewöhnung‹ erworbene Gewohnheiten:* Diese Sinnschicht kommt v. a. dann ins Spiel, wenn man sich die Geschichte des lateinischen Wortstamms in den europäischen Sprachen verdeutlicht: ›habitus‹ unterhält eine enge Beziehung zu einem Sinnkomplex Wohnen/Gewohnheit. Im Lateinischen bedeutet ›habitare‹ bewohnen – im Französischen ergibt sich die Doppelbedeutung habi-

ter/wohnen, leben einerseits und *habitude*/Gewohnheit sowie *habituere*/gewöhnen andererseits. Auch im Deutschen findet sich eine semantische Korrespondenz von ›wohnen‹ und ›Gewohnheit‹. Man ist an das *gewohnt*, was man *bewohnt*. Die gewohnte Umwelt ist das, was die Gewohnheiten prägt; der ›Habitus‹ entspricht seinem ›Habitat‹.

3. *Habitus als philosophisches Konzept:* Alle drei Sinnschichten des allgemeinen Sprachgebrauchs finden sich auch in der philosophischen Fassung des Konzepts *Habitus* und wurden andererseits durch sie wesentlich geprägt. Bis heute bleiben vor allem zwei Autoren maßgeblich:

- Aristoteles, bei dem sich Sache und Begriff in Form der Kategorie der ›Hexis‹ im Rahmen der *Metaphysik* (Aristoteles 1984: V 20 1022 b), vor allem aber in der *Nikomachischen Ethik* (Aristoteles 2006: 1105b 20 ff.) finden,
- Thomas von Aquino, der Aristoteles' ›Hexis‹ mit lateinisch ›Habitus‹ übersetzt und die Kategorie weiter systematisiert (Thomas 1891/1947: I/II, quaestione 49–54).

›Hexis‹, ein Begriff, den Ursula Wolf in ihrer 2006 erschienenen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* schlicht mit ›Dispositionen‹ übersetzt, bezeichnet diejenigen menschlichen Fähigkeiten (bzw. die Aspekte an ihnen), die nicht durch ›Belehrung‹, sondern durch ›Gewöhnung‹ erworben werden und die die Form einer ›Habe‹, einer festen Beschaffenheit, eines durch Gebrauch konkretisierten und ausgebildeten Vermögens annehmen. In ihrer Gestalt werden die von der Natur vorgegebenen abstrakten Möglichkeiten des Menschen durch den Kontakt mit der Welt sozusagen konkretisiert und zu dauerhaften Möglichkeiten eines Menschen, zu einer ihm in Fleisch und Blut übergegangenen ›zweiten Natur‹. In dieser Linie definiert dann auch Thomas: »Die *Habitus* sind also bestimmte Qualitäten oder der Anlage/Potenz (*potentia*) inhärierende Formen, durch welche diese zu bestimmten Akten entsprechend ihrer Art geneigt wird.« (»*Habitus* autem sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum species.« – Thomas 1891/1947: q. 54 art.1). *Hexis*/*Habitus* ist demnach zu unterscheiden von der abstrakten Potenz/›Anlage‹ (*potentia*) nach der einen Richtung, aber auch von der konkreten faktischen Handlung (*actus*) bzw. Praxis nach der anderen. *Habitus* ist ›Form‹ und durch den Weltkontakt *konkretisierte* Anlage/Potenz, zugleich realisiert sich *Habitus* in einem volitiven Aspekt (er erzeugt eine ›Neigung‹), *Habitus* ist ›Eigenschaft‹, ›Habe‹, aber im Sinne einer bestimmten Verfasstheit von Intentionalität. Der *Habitus* ist Umschlagplatz von Rezeptivität und Aktivität, von Passivität und Aktivität, er ist ›bewegter Bewegter‹ (Thomas 1891/1947: q. 51 art. 2). Die Kategorie findet bei Aristoteles vor allem im Bereich der Ethik Anwendung. Der ›gute‹ *Habitus* ergibt sich dabei in der Regel aus einer Mittelstellung (*meson*) zwischen Übermaß (*hyperbole*) und Mangel (*elleipsis*): beispielsweise ein *Habitus* der ›Großzügigkeit‹ gegenüber einem *Habitus* der ›Protzerei‹ einerseits und einem *Habitus* der ›Kleinlichkeit‹ andererseits (Aristoteles 2006: 1122a 18–1123a 35).

4. *Habitus als soziologisches Konzept:* Wenn Bourdieu von einem *Habitus* der ›Bildungsbeflissenheit‹, ›Prävention‹ oder des ›asketischen Aristokratismus‹ spricht, so weist diese materiale Handhabung des Begriffs deutliche Analogien zu der des Aristoteles auf. Natürlich geht es Soziologen nicht um die ethische Frage nach dem guten Handeln, wohl aber in beschreibender Hinsicht u. a. um das spezifische und typische ›Klassenethos‹ sozialer Gruppen (vgl. Bourdieu 1981: 187).

Generell lässt sich sagen: *wenn* der Begriff *Habitus* in der Soziologie auftaucht, geht es immer (auch) darum, eine umfassende *Charakterisierung* bestimmter Angehöriger sozialer Gruppen vorzunehmen. Insofern steht der Begriff ›*Habitus*‹ für eine weder psychologistisch noch kognitivistisch reduzierte ›Charakterologie‹ im Sinne einer Beschreibung von Dispositionen und deren

soziohistorischer Genese, für eine spezifisch soziologische Antwort auf die Frage danach ›wie jemand ist‹ und ›wie jemand so geworden ist‹. Dabei ist das, was man landläufig als ›psychologische Antriebe‹ bezeichnet (z. B. Max Weber in der *Protestantischen Ethik*, Weber 1988: 86) – Motivationen, Affekte, Passionen – in diese soziogenerische Betrachtung mit einbezogen. Der Anschluss an die allgemeine lexikalische Bedeutung ist dabei gerade bei den ›Klassikern‹ der Soziologie so selbstverständlich, dass weitergehende definitorische oder systematische Anstrengungen offensichtlich gar nicht erst für nötig erachtet werden. Bei Max Weber etwa taucht das Wort ›Habitus‹ im Rahmen der Religionssoziologie fast beiläufig auf; noch nicht in der *Protestantischen Ethik* (1904/5), wo man es der Sache nach eigentlich erwarten würde (vgl. Weber 1988: 86 ff.), aber etwa in der Einleitung zu der Abhandlung *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915–19). Dort ist beispielsweise von einem religiösen ›Habitus der Heilgewissheit‹ (ebd.: 249), der ›magischen‹ oder der ›aktiven Askese‹ (ebd.: 250 f.; 257) die Rede. Ebenso beiläufig findet sich der Ausdruck in den Ausführungen von *Wirtschaft und Gesellschaft* zu den ethnischen Gemeinschaftsbeziehungen, wo Weber in Bezug auf Ethnien, Stämme, Rassen von der ›Gleichartigkeit und Gegensätzlichkeit‹ des ›Habitus und der Lebensgewohnheiten‹ spricht (Weber 1980: 236 ff.).

Bei Elias [→ Figurationssoziologische Wissenssoziologie] kommt der Ausdruck ›Habitus‹ weit häufiger vor als etwa bei Weber, ›Habitus‹ gehört zum Routine-Wortschatz des Autors. Auch hier findet sich der Ausdruck im Kontext der Charakterisierung nationaler Eigentümlichkeiten (›nationaler Habitus‹, Elias 1992: 7 f.), steht aber im weiteren Zusammenhang der Analyse des westeuropäischen Zivilisationsprozesses. Darin zeichnet Elias die soziohistorischen Veränderungen der ›psychischen Habitus‹ von Menschen verschiedener Klassen und Schichten als Komplement soziohistorischer Differenzierungsprozesse (Elias 1997 b: 326 ff.) nach, die zum Typus der modernen, arbeitsteiligen, durch komplexe, interdependente ›Handlungsketten‹ charakterisierten und durch das Gewaltmonopol des Staates pazifzierten Gesellschaften führen. Unter ›Habitus‹ versteht Elias eine soziohistorisch je konkretisierte Weise der ›Modellierung des plastischen, psychischen Apparats‹ der Menschen, ihrer Affekte und Triebe. So stellt Elias beispielsweise den kriegerischen und auf kämpferische Affektentfesselung angelegten Habitus des Ritters dem von ›höfischer Rationalität‹ bestimmten, auf Affektkontrolle angelegten Habitus des Adligen am Fürstenhof gegenüber und zeigt, wie diesen Habitus verschiedene Formen der Sozialität, des Umgangs mit Angehörigen anderer Schichten/Klassen (zum Beispiel gegenüber den Unterschichten: Verachtung beim Ritter, Peinlichkeit beim Höfling) entsprechen. Elias geht es darum, ›Veränderungen‹ und ›Modellierungen‹ des ›ganzen Seelenhaushalts‹ (Elias 1997b: 388) – von Verhalten, Bewusstsein, ›Denkgewohnheiten‹ und Triebhaushalt ›als Ganzem‹ (ebd.) heraus zu arbeiten. Das alles steht für ihn zudem ›in unlösbarem Zusammenhang‹ mit ›der Physis‹: ›man denke etwa an die Modellierung der Gesichtsmuskulatur und damit des Gesichtsausdrucks durch den Lebensgang eines Menschen; man denke an die Ausbildung von Lese- und Schreibzentren im Gehirn‹ (ebd.: 389). Über solche Überlegungen hinaus ist der Begriff ›Habitus‹ bei Elias zwar nicht weiter systematisiert oder differenziert worden. Gleichwohl hat er eine wichtige operative Funktion im Gesamtwerk und ist aufs Engste verbunden mit den soziohistorischen Forschungsgegenständen.

5. ›Habitus‹ in der Soziologie Pierre Bourdieus: Das gilt auch in besonderer Weise für Bourdieus Gebrauch des Begriffs ›Habitus‹. Anders als Elias hat Pierre Bourdieu den Habitusbegriff aber immer wieder auch zum Gegenstand selbstständiger systematischer und theoretischer Überlegungen gemacht. Die folgende Darstellung orientiert sich an den unter 1) angeführten Sinn-schichten der lexikalischen Grundbedeutung.

5.1 Habitus und ›Gebabe‹ – materiale Analysen: Bourdieus Version des Habitusbegriff wird in einer ganzen Reihe empirischer Arbeiten vorgeprägt, noch ehe die Kategorie systematisch ausgeformt wird. In dem Buch *Die zwei Gesichter der Arbeit* (1977, dt. Bourdieu 2000) analysiert Bourdieu das Aufeinandertreffen einer vorkapitalistischen Lebensorientierung und ihrer biografisch-lebenszeitlichen Artikulation mit der ökonomischen Modernisierung und Kapitalisierung der algerischen Gesellschaft. Die Analysen führen in die typologische Gegenüberstellung eines traditionellen (ökonomischen) Habitus und eines ökonomischen Habitus im modernen Sinne. Der erstere ist beispielsweise gekennzeichnet durch Verhaltensweisen, die an der Logik von Gabe und Gegengabe, an persönlichen Beziehungen, an ›Ehre‹ und ›Treu und Glauben‹, sowie an einer zyklischen Zeiterfahrung orientiert sind, konträr zu jeder Form moderner Berufsausübung. Der moderne Habitus dagegen ist bestimmt von ›Rechenhaftigkeit‹, ›kalkulierendem Denken‹, einer ›Moral‹ der Arbeit, der Nichtigkeit von ›Treu und Glauben‹, und einer auf Steigerung, Fortschritt, Zukunft, Vorausschau und Planung angelegten Form der Zeiterfahrung. Das Aufeinandertreffen dieser beiden Welten wird Modell für viele spätere Überlegungen Bourdieus zur ›Ungleichzeitigkeit‹, ›Nicht-Passung‹, ›Hysteresis‹ von Habitus gegenüber ihrer sozialen Umwelt, die sich dann einstellt, wenn sich die aktuellen sozialen Bedingungen gegenüber denen der Habitusgenese einschneidend verändert haben.

Von den frühen empirischen Forschungen Bourdieus in Algerien geht auch ein weiterer wichtiger Strang materialer Habitusanalysen aus, den Bourdieu wiederholt aufgreift (z. B. Bourdieu 1993: 141 ff. sowie 1997a): die Ausbildung der Geschlechtshabitus, eingebettet in eine Analyse der kabyllischen dörflichen Lebenswelt. An diesen Analysen lässt sich insbesondere die (noch) vom Strukturalismus eines Lévi-Strauss beeinflusste Arbeitsweise Bourdieus beobachten, Habitus über die Herausarbeitung grundlegender Oppositionspaare einer *Konfiguration von sich durchziehenden Eigenschaften und Merkmalen* zu bestimmen (gerade/krumm, aufrecht/mit gesenktem Haupt, draußen/drinnen; vgl. Bourdieu 1997a: 161). Insgesamt sieht Bourdieu gerade bei den Geschlechtshabitus einen Prozess der Somatisierung fundamentaler Prinzipien einer sozialen Ordnung am Werk, die per Einlassung in die ›körperliche Hexis‹ eine ›Naturalisierung sozialer Unterschiede‹, ein ›leibgewordenes Soziales‹ darstellt.

Auch Bourdieus Analyse klassenspezifischer Habitus geht von einer sich zunächst auf eine körperliche Haltung beziehenden Merkmalsopposition aus. In dem 1974 veröffentlichten Aufsatz *Avenir de classe et causalité du probable* (dt. 1981) konstruiert Bourdieu einen fundamentalen Gegensatz der Ungezwungenheit/Weite (dem Merkmal der Herrschenden) und der Verlegenheit/Enge (dem Merkmal der Beherrschten) und kreuzt sie mit einer Dimension des ›Ansprüche-Stellens‹ vs. des ›Sich-Bescheidens‹ (Bourdieu 1981: 191). Prototypisch für diese Analyse ist die Opposition von Bürger und Kleinbürger, letzterer laut Bourdieu »ein Proletarier, der sich klein macht, um Bürger zu werden.« (ebd.: 190). Auf diese Opposition von Weite und Enge als Grunddifferenz zwischen den oberen Klassen und den (kleinbürgerlichen) Aufsteigern, stieß Bourdieu bereits in einer frühen bildungssoziologischen Arbeit zur *Illusion der Chancengleichheit* (Bourdieu/Passeron 1971: 184 f.), wo er den ›Dilettantismus‹, die ›Sicherheit‹, die ›profanierende Lässigkeit‹ der Studenten aus den oberen Klassen der ›verkrampten Verbissenheit‹, ›bemühten Lässigkeit‹ der aus den unteren Klassen gegenüberstellt, eine Differenz, deren unbewusste Wirksamkeit noch die Selektionsentscheidungen der prüfenden Professoren einer klassenspezifischen Parteilichkeit unterwirft, irgendwo zwischen der habituellen großbürgerlichen Ideologie der Begnadung und Begabung (ebd.: 218) und einer kleinbürgerlichen der mühevollen Askese, den Ambivalenzen einer ›Pedanterie der Leichtigkeit‹ und einer ›Koketterie der Gelehrsamkeit‹ (ebd.: 218). Auch hier wird ein wesentliches analytisches Potential der Habitus Theorie Bourdieus deutlich: man kann damit habituelle Passungs- bzw. Nicht-Passungsverhältnisse untersuchen, fragen.

inwieweit ein bestimmter Habitus in einem gegebenen sozialen Feld Resonanz findet oder nicht und damit die Aufstiegs- oder Abstiegsbewegung eines ›Habitusinhabers‹ durch den sozialen Raum erklären. Voraussetzung hierfür ist die Annahme, dass der Habitus gleichermaßen für die Erzeugung von Handlungs- und Verhaltensweisen prägend ist, wie für die kognitiv-perzeptive Dimension der sozialen Wahrnehmung und Klassifikation dieser Verhaltensweisen.

Dieser Gedanke wird dann insbesondere in den Analysen des mitunter als Hauptwerk gehandelten Buches *Die feinen Unterschiede* (1979, dt. 1982) relevant, in dem es um das Fungieren von klassenspezifischen Habitus bei der Erzeugung kultureller Praktiken und Wahrnehmungsformen (›Geschmack‹) und zugleich der sozialen *Wahrnehmung und Klassifikation* dieser Praktiken und Wahrnehmungsformen geht. Auf diesem Boden einer Korrelation von Praxis und gesellschaftlicher Wahrnehmung dieser Praxis werden dann wiederum Praktiken des Sich-Unterscheidens und der Produktion von Unterschieden (Distinktion) möglich. Bourdieu greift die Grunddimension von ›Weite und Enge‹ wieder auf und erweitert sie zu einem dreigliedrigen Schema von Klassenhabitus. Dem Sinn für Distinktion, Luxus und Form der oberen Klassen wird ein Geschmack der Notwendigkeit, der auf Substanz und Praktikabilität zielt, der Unterklassen gegenüber gestellt. Diesen Polen entsprechen zwei unterschiedliche Formen der ›Unbefangenheit‹ bzw. der ›Ungezwungenheit‹, die auf der Überzeugung beruhen, dass die Welt und der eigene Platz *notwendig* so sind, wie sie sind, einer ›verwirklichten Übereinstimmung von Sein und Sollen‹ entsprechen (vgl. Bourdieu 1981: 193). Im Fall der oberen Klassen geht diese Übereinstimmung auf die Gelassenheit des sicheren Besitzes an kulturellem, sozialem oder/und ökonomischen Kapitalien und der damit verbundenen Stilsicherheit zurück – sie reicht je nach Kapitalzusammensetzung vom Sinn für (demonstrativen) Luxus der Unternehmer und Freiberufler bis zum ›asketischen Aristokratismus‹ der Bildungseliten. Die spezifische Form der ›Ungezwungenheit‹ der Unterklassen ergibt sich (z. B. als ›Freimütigkeit‹, ›Ungekünsteltheit‹, Vorliebe fürs ›Schlichte, Praktische, Einfache‹) dagegen aus der ›Bescheidung, in eine Welt des Notwendigen, mit der man sich abfindet und arrangiert, also aus der zur Tugend gemachten Not. Zwischen beiden stehen die ›Kleinbürger‹, für Bourdieu Inbegriff des Auseinandertretens von Sein und Sollen; sie stellen Ansprüche, sind aufstiegsorientiert und damit – je nach Ursprung und Verlauf dieser Aufstiegsaspiration – für unterschiedliche Formen der Gezwungenheit und der Befangenheit anfällig (›Bildungsbeflissenheit‹, ›Prätention‹, ›Schüchternheit‹; ›Ressentiment‹, ›Askese‹, ›Pflicht zum Genuss‹). Auch hier drängen sich Assoziationen zu Aristoteles' Habitusanalysen auf: nämlich der Unterscheidung eines Habitus der ›Gewandtheit‹ von einem der ›Vulgarität‹ hier und der ›Steifheit‹ dort (Aristoteles 2006: 1128a-b), wie auch Bourdieus kategoriale ›Antithesen von Quantität und Qualität, Materie und Manier, Substanz und Form‹ (Bourdieu 1982: 288) einen gewissen aristotelischen Zungenschlag nicht verhehlen können.

Das trifft dann auch für die Frage der systematischen Definition des Habitusbegriffs zu, die ebenso wenig wie die philosophische Tradition auf eine bloße Merkmalskonstellation abhebt. Zwar erwecken Bourdieus deskriptive Grundkategorien (Weite-Enge; aufrecht-krumm) und auch sein methodisches Vorgehen mitunter den Eindruck, es ginge bei einer Habitusanalyse um die Bestimmung von Merkmalskombinationen oder auch anspruchsvoller: um eine Art ›Stilanalyse‹. Aber die Deskription von Merkmalen, ihren Kombinationen und Dimensionen ist nur der Ausgangspunkt für die Bildung eines synthetischen Begriffs, der versucht, eine spezifische Verfasstheit von Intentionalität (im umfassenden Sinne einer Art und Weise des Bezogenseins auf Welt) zum Ausdruck zu bringen.

5.2 Habitus als Disposition: So gesehen spielt das systematische Konzept ›Habitus‹ bei Bourdieu gänzlich im Bereich der zweiten Sinnschicht der allgemeinen lexikalischen Bedeutung. Der

Habitus ist nicht gleichbedeutend mit dem Gesamterscheinungsbild einer Person, einer bestimmten Merkmalskonstellation ihrer Verhaltensäußerungen, sondern bezeichnet die Disposition(en), die operative Instanz, die »allgemeine Grundhaltung« (Bourdieu 2005: 31) diese (re-) produzieren. Habitus können demgemäß nur erschlossen, nicht aber direkt beobachtet werden. Insbesondere dieses Verständnis des Habitus als »Disposition« sowie der damit verbundene praktizistische Impetus der Kategorie führen denn auch in eine weitere Nähe zu den aristotelischen Bestimmungen, Bourdieu verweist selbst darauf (Bourdieu 2001: 285). So werden Habitus in einer vielzitierten Stelle beispielsweise definiert als »Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d. h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepasst sein können, ohne jedoch bewusstes Anstreben von Zwecken und ausdrückliche Beherrschung der zu deren Erreichung erforderlichen Operationen voraussetzen, die objektiv »geregelt« und »regelmäßig« sind, ohne irgendwie das Ergebnis der Einhaltung von Regeln zu sein, und genau deswegen kollektiv aufeinander abgestimmt sind.« (Bourdieu 1993: 98 f.).

Aufgegriffen wird hier die Vorstellung von Habitus als einer »Disposition«, die in der Praxis durch die Praxis ausgebildet wird und menschliche Intentionalität überhaupt dazu befähigt, sich im Hinblick auf eine konkrete (soziale) Umwelt zu verhalten. Strukturiert ist der Habitus durch die sozialen Bedingungen seiner Entstehung; strukturierend ist er, insofern er ein Können, eine »Befähigung zu...« darstellt, die wie jede Fertigkeit – zum Beispiel Basketball-spielen-können – die Bewältigung einer in ihrer Typik zwar begrenzten, aber innerhalb dieser Typik prinzipiell unangegrenzten Anzahl von (Spiel-)Situations gestattet und insofern schematisch und offen, konkretisierte Potentialität bleibt, nicht in einer wie immer gearteten Faktizität aufgeht.

In allen diesen Definitionen fallen die sich durchziehenden negativen Bestimmungen immer eingeleitet durch das Wort »ohne«: Der Habitus ist sozial geregelt und regelmäßig ist, »ohne das Ergebnis der bewussten Einhaltung von Regeln« (Bourdieu 1993: 99) zu sein. Er ist »abgestimmt, ohne bewusste Abstimmung.« (ebd.) In der Systematizität und in der Durchgängigkeit mit der er alle Lebensbereiche und Bereiche der Intentionalität durchdringt, ist er »unbewusstes Schema« (Bourdieu 1974: 239), ebenso individuell wie kollektiv unbewusst (ebd.), einem »Klassen-Unbewussten näher als einem »Klassenbewusstsein« im marxistischen Sinne« (Bourdieu 1985: 17). Er beinhaltet »Strategien« (z. B. der Prestigemaximierung, des sozialen Aufstiegs) »ohne strategische Absicht« (Bourdieu 1993: 116); er ist in der Unmittelbarkeit seiner elementaren Reaktionen der Abneigung und Zuneigung, des Ekels und der Faszination »Spontanität ohne Willen und Bewusstsein« (ebd.: 105). Er unterhält einen Bezug zur Geschichte »ohne Erwerbs, zum sozialen Lernen, aber dieser Bezug ist eine Präsenz der gesamten Vergangenheit« »ohne bewusste Erinnerung« (ebd.). Damit will Bourdieu jeden Anknüpfungspunkt einer primordiales Erkenntnis-Relation im Sinne eines reflexiven Weltverhältnisses vermeiden. Er verlässt mit diesen Formulierungen ausdrücklich die Schematik einer Dialektik von Subjekt und Objekt und damit eines Subjektivismus/Objektivismus-Dilemmas, in das er die Soziologie verstrickt (vgl. Bourdieu 1993: Teil I, Kap. 1–2). Stattdessen postuliert Bourdieu ein »ontologisches Einverständnis« zwischen Akteur und Welt (Bourdieu 2001a: 161), die Primordialität einer reflexiven »Öffnung zur Welt« (ebd.: 180). In Anknüpfung an Pascal spricht Bourdieu davon, dass in dem Maße, wie die Welt mich »erfasse«, ich die Welt erfasse: »je comprends ce monde parce qu'il m'englobe et me comprend« (Bourdieu 1997: 157) bzw. »Ich bin in der Welt enthalten, aber die Welt ist auch in mir enthalten« (vgl. auch Bourdieu/Wacquant: 1996: 161). Dieses Wortspiel lebt von der doppelten Bedeutung des französischen »comprendre« im Sinne von »behalten/umfassen« wie auch »verstehen« und zeigt, dass Bourdieu von einer engen Korrespondenz

der faktischen Lebensbedingungen und der darauf bezogenen Sinndeutungen ausgeht, bekanntermaßen ein klassisches Thema der Wissenssoziologie.

5.3 *Habitus und Gewohnheit:* Angesprochen ist damit auch die semantische Schicht der ‚Gewohnheit‘ als besonders deutlicher Realisierung der angesprochenen Korrespondenz von ‚Habitus‘ und ‚Habitat‘. Zunächst meidet Bourdieu die assoziative Nähe dieses Begriffs: »Ich habe Habitus auch und vor allem gesagt, um nicht ‚habitude‘ zu sagen, Gewohnheit« (Bourdieu/Wacquant 1996: 154). Später, in seinem philosophischen ›Vermächtnis‹, spricht sich Bourdieu in Anknüpfung an Blaise Pascal unumwunden für eine Anthropologie der Gewohnheit aus: »Am Ursprung steht nichts als die Gewohnheit« (Bourdieu 2001a: 119, vgl. auch schon »Der Habitus ermöglicht es Institutionen zu bewohnen« in Bourdieu 1993: 107 sowie Bourdieu/Wacquant 1996: 155). Bourdieu hätte allerdings von Anfang an auf ein Verständnis von Gewohnheit zurück greifen können, das seiner Betonung des kreativen und generativen Aspekt des Habitus und der leiblich fundierten Verflechtung von Individuum und sozialer Welt gleichermaßen gerecht wird – dem von Merleau-Ponty. Die Gewohnheit, so hält dieser in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* fest, sei »weder eine Kenntnis noch ein Automatismus«, sondern »Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern«, eine Form des »Verstehens als Erfahrung einer Übereinstimmung von Intention und Vollzug« und betont zugleich deren Leibgebundenheit: »Der Leib ist es [...] der im Erwerb einer Gewohnheit versteht.« (Merleau-Ponty 1966: 173 f.). Bourdieu kannte Merleau-Pontys Schriften seit seiner Studienzeit (Bourdieu 1992: 16), scheint aber zunächst selbst diese inhaltliche Nähe (möglicherweise diesen Einfluss) auszublenden. Diese liegt aber so sehr auf der Hand, dass Wacquant, sicher einer der intimsten Kenner von Bourdieus Person und Werk, diesen als Merleau-Pontys soziologischen Erben betrachtet (Bourdieu/Wacquant 1996: 41).

Das wird besonders deutlich, wenn man Bourdieus Analysen der Erfahrungsseite, sozusagen seine phänomenologische Innensicht des Habitus in Gestalt des von ihm so bezeichneten »sens pratique«, des praktischen Sinns, Rechnung trägt. Dieser praktische Sinn realisiert sich in einem Gespür, einer Intuition für die in einem bestimmten sozialen Feld gültigen Strukturen und Regeln. Er zeigt sich in einer nicht reflektierten, leiblich verankerten Verhaltenssicherheit und Selbstverständlichkeit der Weltwahrnehmung »sozusagen als leibliche Absicht auf die Welt, die weder eine Vorstellung vom Leib noch von der Welt, und noch weniger von deren Verhältnis voraussetzt [...]. Als besonders exemplarische Form des praktischen Sinns, als vorweg genommene Anpassung an die Erfordernisse eines Feldes vermittelt das, was in der Sprache des Sportes als ›Sinn für das Spiel‹ [...] bezeichnet wird, eine recht genaue Vorstellung von dem fast wunderbaren Zusammentreffen von Habitus und Feld, von einverleibter und objektivierter Geschichte, das die fast perfekte Vorwegnahme der Zukunft in allen konkreten Spielsituationen ermöglicht.« (Bourdieu 1993: 122)

Auch hier kommen Motive ins Spiel, die nahe bei der Merleau-Pontyschen Phänomenologie liegen. Das betrifft vor allem die dezidiert in Anspruch genommene leibliche Dimension. An anderer Stelle nennt Bourdieu den Habitus »leibhaft gewordene Geschichte« und formuliert: »Der Leib ist Teil der Sozialwelt – die Sozialwelt Teil des Leibes« (Bourdieu 1985: 69). Die Korrespondenzen reichen bis hinein in die verwendeten Metaphern aus dem Bereich des Sports. Den von Bourdieu als prototypisch für den »sens pratique« betrachteten »Sinn für das Spiel« hatte Merleau-Ponty in einer berühmten kleinen Phänomenologie des Fußballspiels in seiner Dissertationsschrift *Die Struktur des Verhaltens* analysiert: »Der Fußballplatz ist für den Spieler in Aktion kein ›Objekt‹ [...], er ist von Kraftlinien durchzogen – (Seitenlinien, Linien, die den ›Strafraum‹ abgrenzen) – in Abschnitte gegliedert (z. B. die ›Lücken‹ zwischen den Gegnern), die eine Aktion

von ganz bestimmter Art herbeirufen, sie auslösen und tragen, gleichsam ohne Wissen des Spielers. Der Spielplatz ist ihm nicht gegeben, sondern er ist gegenwärtig als der immanente Zielpunkt seiner praktischen Intentionen; der Spieler bezieht ihn in seinen Körper mit ein und spürt beispielsweise die Richtung des ›Tores‹ ebenso wie unmittelbar wie die Vertikale und Horizontale seines eigenen Leibs.« (Merleau-Ponty 1976: 193) Demgemäß lebt Bourdieus Habituskonzept geradezu von einer emphatischen Betonung des Nicht-Gewussten bzw. der Körperlichkeit vor Erkenntnis (2001a: 165), eine Emphase, die beispielsweise die Wissenssoziologie so nicht kennt: Wesentliches Merkmal dieser »körperlichen Erkenntnis« (Bourdieu 2001a: 183) ist ihr impliziter Modus: so wie man Basketballspielen durch Basketballspielen lernt, nicht durch das Studium eines Handbuchs, wird sie wie jede andere Geschicklichkeit erworben über die Eingebundenheit in Praxis als eine Form der ›Inkorporation‹ von Spielregeln (Bourdieu 2001a: 177 ff.). Der Habitus ist so durch und durch körperliche Kompetenz, auch in dem Sinne ›leibgewordenes Soziales‹, als er gebunden ist an einen individuellen Körper, ›unablösbar von der organischen Individualität‹ (Bourdieu 1993: 112).

6. Wissen und Habitus: Der wissenssoziologische Status des Konzeptes Habitus ist – das dürfte aus dem Gesagten deutlich geworden sein – komplex und nicht eindeutig. Für Bourdieu sind ebenso wie für die Wissenssoziologie die Akteure der sozialen Welt, »mit Unterscheidungsvermögen ausgestattete Akteure«, die die (soziale) Welt klassifizieren und interpretieren und über ein selbst über soziale Schemata hergestelltes (Vor-)Verständnis der sozialen Welt verfügen (Bourdieu 2004: 14). Allerdings will Bourdieu dieses Klassifizieren, Interpretieren und Unterscheiden im selben Atemzug nicht als »geistigen Akt eines Bewusstseins« verstanden wissen, »das sich seine Ziele in einer wohlüberlegten Wahl zwischen als solchen durch einen Plan konstituierten Möglichkeiten explizit setzt« (ebd.). Demgemäß findet sich in Bourdieus Werk kein systematischer Begriff von ›Wissen‹ (savoir) etwa im Sinne der Wissenssoziologie Schützischer Prägung (in der gerade der Entwurfscharakter konstitutiv ist). Bourdieu spricht zwar von ›connaissance pratique‹, das im Deutschen nicht selten mit ›praktisches Wissen‹ wieder gegeben wird. Allerdings entspricht das französische ›connaissance‹ nicht dem engen Umfang des deutschen ›Wissen‹, sondern changiert zwischen Kenntnis/Wissen (connaissances en biologie; connaissance de l'anglais), ›Kennerschaft‹ (une profonde connaissance du coeur humain), ›Erkenntnisvermögen‹ (= Bewusstsein (z. B. perdre, reprendre la connaissance). Bourdieu selbst vermeidet das französische ›connaissance‹, wenn er beispielsweise von Schütz bzw. der Ethnomethodologie spricht, er verwendet dann oft das englische ›knowledge‹ ein, das in der Tat dem deutschen ›Wissen‹ viel näher liegt.

Bourdieu versucht, auch das wurde deutlich, auf der systematischen Ebene jeden Anklang an explizites Wissen und explizite Wissensvermittlung aus der Systematik der Habitus Theorie heraus zu halten. Dennoch steht der Habitus zumindest in Beziehung auch zum expliziten Wissen. Beispielsweise konstruiert Bourdieu in den *Feinen Unterschieden* Habitus ausgehend von Fragebögen und Interviews, die eindeutig explizites Wissen abrufen, wie etwa die Kenntnis von Kennern, Malern, Literatur, Berichte über präferierte kulturelle Praktiken und Produkte. Dabei geht es eindeutig um ein bestimmtes lagespezifisches ›Wissen‹ der Akteure über Gesellschaft über ihre soziale Position und die der Anderen, einschließlich damit verbundener Relevanzschemata und Typiken. Allerdings ist das nicht schon der ›Habitus‹ – sondern nur ein Aspekt der ihm korrespondierenden Äußerungsformen unter anderen.

Wie steht es aber mit landläufig als ›implizit‹ bezeichneten Wissen? So ist beispielsweise für Meuser das Habituskonzept insofern deutlich »wissenssoziologisch angelegt«, eine »wissenssoziologische Kategorie«, die »wissenssoziologische Verfahren« erfordere (Meuser 2001: 218), als er Habitus als an einen ›konjunktiven Erfahrungsraum‹ gebundenes »atheoretisch gegebenes, dis-

kursiv nicht verfügbares Wissen« fasst, »eher intuitiv, denn reflexiv zugänglich« (Meuser 2001: 209). Wenn Michael Polanyi, dem die Prägung des Begriffs »implizites Wissen« häufig zugeschrieben wird, betont »that we can know more than we can tell« (Polanyi 1966: 4) und in diesem Zusammenhang alle Formen der physiognomischen Erkenntnis, der Beherrschung von Fertigkeiten und Geschicklichkeiten (»skills«) unter dem Titel »tacit knowledge« analysiert, ist damit unverkennbar das eigentliche Medium des Habitus berührt. Bourdieu lokalisiert die von ihm betonte Verbundenheit von Individuum und sozialem Feld/Welt ja genau in der Dimension eines Impliziten, wenn er schreibt: »c'est parce-que nous sommes impliqués dans le monde, qu'il y a de l'implicite dans ce que nous pensons et disons à son propos« (1997: 21). An anderer Stelle spricht er – im Französischen allerdings mehrdeutig – von einer »connaissance sans conscience« (Bourdieu 1997: 97). Auch der sehr offene Begriff von »Wissen« bei Berger/Luckmann im Sinne einer »Gewissheit, dass Phänomene wirklich sind und bestimmbare Eigenschaften« haben (Berger/Luckmann 1980: 1), könnte eine Nähe insbesondere zu Bourdieus Verständnis des mit dem Habitus verknüpften unhinterfragten und unreflektierten »Glaubens«, doxa, vermuten lassen. Dies alles belegt in der Tat eine Affinität des Habituskonzepts zu dem, was mit »implizitem Wissen« gemeint ist. Allerdings muss man dabei zwei Punkte mit bedenken:

Zum einen zielt Bourdieus Verständnis von »Glaube« als eines »Zustand des Leibs« (Bourdieu 1993: 126) weniger auf einen unausdrücklichen, aber ausdrückbaren propositionalen Gehalt (»Wissen«), sondern vor allem auf eine affektiv-volitiv Dimension, auf eine Dimension der *Passion* des »an-etwas-glauben« (Pascal). Damit sind vor allem auch die täglichen, letztlich auf Glaubensüberzeugungen beruhenden Leidenschaften und Verstrickungen der Menschen, zum Beispiel im Beruf angesprochen: »die Karrierepläne des hohen Beamten«, die den Forscher kalt lassen, »der Kampf der Journalisten um einen Platz auf der ersten Seite«, der dem Bankier unverständlich bleibt (Bourdieu 2001a: 123) – mithin eine dem Habitus innewohnende »libido« (ebd.: 210 ff.), die affektive Besetzung der in einem Feld gültigen Spiele und Spielregeln. Insofern geht Bourdieu auch hier über eine bloß *wissenssoziologische* Dimension deutlich hinaus. Zum anderen gilt auch hier: was Bourdieu mit »Habitus« meint, ist nicht *gleich* zu setzen mit dem impliziten Wissen. Beispielsweise bezeichnet die »Bildungsbeflissenheit« der Kleinbürger oder der »asketische Aristokratismus« der Lehrer und höheren Bildungsberufe keine Wissensbestände, sondern komplexe Haltungen, die ebenso Wahrnehmungen, Verhalten, Handlungen und Handlungsbereitschaften, Affekte, Passionen, Kompetenzen wie unter anderem eben: Wissen organisieren.

Das hat auch Folgen für die Frage des Erwerbens von Habitus. Es ist wichtig zu sehen, dass es hier nicht im landläufigen Verständnis um Wissenserwerb oder um Routinisierung von Wissen geht, etwa im Sinne des von Schütz geprägten und von Berger-Luckmann aufgegriffenen Konzepts der »Habitualisierung«. Hubert Knoblauch ist beispielsweise der Auffassung, der an Schütz anknüpfende Begriff der Habitualisierung, wie er sich bei Berger und Luckmann findet, bezeichne die »subjektive Seite des Prozesses der Ausbildung eines Habitus«. Dieser Begriff orientiert sich an der Schützchen Vorstellung, dass »polythetisch durchgeführte Handlungen, bei denen jeder Schritt überlegt sein will und einzelne Schritte sogar mehrfache Überlegung erfordern, in Passivität absinken, so dass wir einen monothetischen Zugriff auf sie haben.« (Knoblauch 2003: 195; Hervorhebung JMK). Als Paradigma hierfür nennt Knoblauch das in diesem Zusammenhang viel bemühte Erlernen des Autofahrens: »Je häufiger wir die Handlung vollziehen, umso mehr explizit entworfenen Handlungsschritte werden sedimentiert.« (ebd.) Dieses am Muster der zielgerichteten Einübung orientierte Paradigma von Gewöhnung und Gewohnheit geht aber aus zwei Gründen an Bourdieus Verständnis und auch an der Sache vorbei. Zum einen werden ganz offensichtlich nicht alle »Gewohnheiten« nach dem Muster bewussten Trainings erworben. Das

ist eher ein Ausnahmefall, der nur für sehr wenige gleichsam auffallende Kompetenzen zutrifft. Der primäre Erwerb der Sprache, des Dialektes einer Sprache, von motorischen Alltagsfertigkeiten, die gar nicht ausdrücklich als Fertigkeiten wahrgenommen werden, der Erwerb einer bestimmten Mimik, Körperhaltung und Gestikulation, wären in diesem Sinne keine Habitualisierungsprozesse, sind aber für Bourdieus Verständnis von Inkorporation von paradigmatischer Bedeutung. Zum anderen ist die Beschreibung der Schützschule phänomenologisch ungenau. Es ist zwar richtig, dass beim bewussten Üben und beim Training zunächst schematisch vorenwarfene, explizite Handlungen bzw. Handlungsteilschritte mit zunehmender Routinisierung implizit werden und dann nicht mehr eigens vergegenwärtigt werden müssen. Das ist aber nur ein Nebeneffekt. Der eigentliche Lerneffekt beim Üben besteht gar nicht in diesem Vorgang, *nicht* oder nicht primär in der Aneignung und ›Routinisierung‹ dessen, was ursprünglich reflexiv greifbar war. Denn ansonsten müsste die bloße Mitteilung: ›Man bedient zunächst die Kupplung, schaltet dann in den ersten Gang, lässt die Kupplung dann langsam kommen und gibt zugleich langsam Gas‹ eigentlich genügen, um eine Fertigkeit zu erwerben, etwa so, wie ich nach der Mitteilung ›Die Hauptstadt von Italien ist Rom‹ augenblicklich ein neues Wissen erworben habe. Aber es ist ganz anders: wir müssen etwas üben, weil das, was geübt werden muss, gar nicht bewusstseinsfähig ist und in diesem Sinne auch nicht die Verfasstheit von Wissen hat. Was beim Erwerb bewusst gemacht wird, ist eben nicht das, was im Kern die *praktische* Fertigkeit ausmacht. Genau deswegen muss ja geübt und trainiert werden. Die bewussten Anweisungen und Teilhandlungen müssen zwar beachtet und in diesem Sinne ›gewusst‹ werden, die Aufmerksamkeit darauf hat aber sozusagen nur eine deiktische, im Schematischen bleibende Initialisierungswirkung für ein praktisches Sich-Einspielen-Lassen sensorischer und motorischer Feinkoordinationen, die im Einzelnen gar nicht bewusst gesteuert, geschweige denn mitgeteilt werden können, weil sie viel zu komplex sind (vgl. Kastl 2001: 284 ff.).

Auch insofern kann man sagen, dass der Begriff von ›implizitem Wissen‹, mit dem der Habitusbegriff auch in Bourdieus Verständnis aufs Engste verknüpft ist, etwas deutlich Metaphorisches hat, und – will man dennoch an der Kategorie ›Wissen‹ in dieser Hinsicht festhalten – zu einer deutlichen Korrektur des kategorialen Apparats der Wissenssoziologie in der Schütztradition zu führen hätte. Zugleich zeigt sich hier ein harter Erfahrungskern des Habituskonzepts, der bis zu Aristoteles Einsicht zurück reicht, dass das, was den Habitus ausmache, eben nicht durch Belehrung, sondern nur durch ein Sich-Einlassen auf die Tätigkeiten, um die es geht, erworben werden könne. Auch Polanyi folgt diesem Verständnis von implizitem Wissen, wenn er immer wieder darauf abhebt, dass dessen Implizität nicht etwa auf einem ›Vergessen-haben‹, sondern auf einem primordialen ›Nicht-explicit-machen-können‹ beruht (vgl. Polanyi 1966: 4 ff., 8). Nicht zuletzt wurde diese Vorstellung eines vom explizitem Lernen und Bewahren *grundsätzlich* verschiedenen Leistungs- und Funktionsgehalts impliziter Leistungen von der modernen Neuropsychologie belegt (vgl. Kastl 2004).

7. Ausblick: Im Gegensatz zu dem, was Alfred Schütz über die wissenssoziologische Analyse sagt, dass sie nämlich eine Konstruktion zweiter Ordnung darstellt, die Konstruktion eines selbst Konstruierten, müsste man demzufolge von der Habitusanalyse sagen, dass sie so gesehen die Konstruktion eines selbst Nicht-Konstruierten (aber dennoch gesellschaftlich Konstruierten) darstellt. Habitus ist eine operative Kategorie, die in besonderer Beziehung zu einer Form des Wissens, nämlich dem implizitem ›Wissen‹, steht, ohne aber damit zusammen zu fallen. Habitus hat mit Wissen (auch mit explizitem Wissen) zu tun, weil der Habitus sozusagen nicht ohne ›Materie‹ ist und nicht in einem sinnfremden Raum spielt. Aber der ›Wissensaspekt‹ (im Sinne von wie auch immer potentiellen Propositionen über Wirklichkeit) ist nicht gleichbedeutend

mit dem Habitus selbst, sondern nur ein Aspekt seiner Operativität unter anderen. Habitus sind selbst nicht propositional verfasst, sondern *Haltungen*. Dieses Argument wäre ausgehend von den materialen Anwendungen des Konzepts Habitus bei Bourdieu zu machen.

Noch vielschichtiger wird die Argumentation werden müssen, wenn man die theoretischen und philosophischen Reflexionen Bourdieus aus den 1990er Jahren, insbesondere in den *Méditations pascaliennes* ernst nimmt und den darin gelegten Fährten folgt. Hier entfernt sich das Habituskonzept immer mehr von der empirisch-materialen Funktion einer Art soziologischen ›Charakterologie‹. Die Anreicherung und Dimensionalisierung des Habituskonzept durch Begriffe wie ›sens pratique‹ ›doxa‹, ›illusio‹ mit leib/körper-phänomenologischen Überlegungen, mit zeit- und gedächtnistheoretischen Implikationen, mit dem Rückgriff auf epistemologische Figuren, die letztlich der Heideggerschen Ontologie näher liegen als einem am Subjekt/Objekt-Schema orientierten Konstruktivismus – dies alles im Verein mit den sich in den späteren Werken und Gesprächen Bourdieus verdichtenden philosophischen Bezugnahmen auf Pascal, Heidegger, Merleau-Ponty weist im Grunde genommen in eine gemeinsame Richtung: Bourdieu verfolgt, mit der sukzessiven Ausarbeitung des Habituskonzept zunehmend die Ausarbeitung einer Empirie und anspruchsvollen Theorie soziogenetisch und soziohistorisch konkretisierter *fungierender Intentionalität* in dem Sinne wie dieser Begriff von Merleau-Ponty im Anschluss an Husserl und Heidegger exponiert wurde (Merleau-Ponty 1966: 474 ff.; vgl. insgesamt in eine ähnliche Richtung argumentierend Meuser: 219 f.; Colliot Thélène: 132 f.; Gebauer: 148 ff.). Hierbei geht es nicht nur um eine Rückkehr eines alt gewordenen Empirikers zu den philosophischen Fragen seiner Jugendzeit. Bourdieu selbst markiert an verschiedenen Stellen auch ein deutliches Interesse an naturwissenschaftlich orientierten Perspektiven (z. B. 2001a: 175). In der Tat wird der Gegenstand mittlerweile auch im Kontext der neuropsychologischen Lern- und Gedächtnistheorien sichtbar – in Gestalt der dort so genannten non-deklarativen Gedächtnissysteme und der ihnen korrespondierenden Formen des (sozialen) Lernens. Und auch von da aus ließe sich unter anderem wieder die wissenssoziologische Frage nach dem Status impliziten Wissens und seines Erwerbs stellen (Kastl 2004).

So gesehen bleibt der Ausdruck ›Habitus‹ nur eine Art Platzhalter für eine teils eingelöste, teils ausstehende und möglicherweise disziplinenübergreifende Empirie und Theorie eines entscheidenden Grundzugs, mit Elias zu sprechen, ›soziohistorisch modellierter‹ menschlicher Intentionalität (vgl. Elias 1997b: 326). Genau deswegen ist und bleibt der mit dem Begriff ›Habitus‹ angezielte Forschungsgegenstand aber auch von hoher wissenssoziologischer Relevanz und Brisanz. Ob es auf mittlere Sicht bei diesem Wort bleiben wird oder noch naiver formuliert: was eigentlich ›Habitus‹ nun genau ›ist‹, das könnte man angesichts des Generalisierungsniveaus, auf dem die Bourdieuschen Fragestellungen angelangt sind, ohnehin wieder als offene Frage betrachten.

Literatur

- Aristoteles (2006): Nikomachische Ethik. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1970): Metaphysik. Stuttgart: Reclam.
- Berger, Peter/Luckmann, Thomas (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bourdieu, Pierre (1974): Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1981): Klassenschicksal, individuelles Handeln und das Gesetz der Wahrscheinlichkeit. In Pierre Bourdieu/Luc Boltanski/Monique de Saint-Martin/Pascale Maldidier-Pargamin: Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 169–226.

- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1985): Sozialer Raum und ‚Klassen‘. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992): Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997): Méditations pascaliennes. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997a): Die männliche Herrschaft. In: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 153–217.
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2000): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2001): Die Regeln der Kunst. Struktur und Genese des literarischen Feldes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001a): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2004): Der Staatsadel. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1971): Die Illusion der Chancengleichheit. Stuttgart: Klett.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant Loïc J. D. (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Colliot-Thélène, Catherine (2005): Die deutschen Wurzeln der Theorie Bourdieus. In: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 106–136.
- Elias, Norbert (1989): Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1997a): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1997b): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gebauer, Gunter (2005): Praktischer Sinn und Sprache. In Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 137–164.
- Husserl, Edmund (1995): Cartesianische Meditationen. Hamburg: Meiner.
- Kastl, Jörg Michael (2001): Grenzen der Intelligenz: Die soziologische Theorie und das Rätsel der Intentionalität. München: Fink.
- Kastl, Jörg Michael (2004): Habitus als non-deklaratives Gedächtnis. Zur Relevanz der neuropsychologischen Amnesieforschung für die Soziologie. In: Sozialer Sinn 5: 195–226.
- Knoblauch, Hubert (2003): Habitus und Habitualisierung. Zur Komplementarität von Bourdieu mit dem Sozialkonstruktivismus. In: Boike Rehbein/Gernot Saalmann/Hermann Schwengel (Hg.): Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven. Konstanz: UVK, S. 187–201.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Die Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976): Die Strukturen des Verhaltens. Berlin: de Gruyter.
- Meuser, Michael (2001): Repräsentation sozialer Strukturen im Wissen. Dokumentarische Methode und Habitusrekonstruktion. In: Ralf Bohnsack/Iris Nentwig-Gesemann/Arnd Michael Nohl (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Opladen: Leske und Budrich.
- Polanyi, Michael (1966/1983): The tacit dimension. Gloucester, Mass.: Peter Smith.
- Thomas von Aquino (1891/1947), Summa theologiae, (Textum Leoninum Romae 1891 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit) (<http://www.corpusthomisticum.org/sth2049.html>), englische Fassung, The Summa Theologica (Benziger Bros. edition, 1947). Translated by Fathers of the English Dominican Province.

<http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>) – speziell ›Habitus: <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/FS.html#TOC08>

Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.