

# Pierre Bourdieu: Habitus und Alltagshandeln

Ralph Weiß

## 1. Einleitung

Das Anliegen der Cultural Studies, Prozesse der Medienproduktion und der Medienaneignung in ihrem gesellschaftlichen Kontext verstehen zu können, hat den Blick auf Pierre Bourdieus Habituskonzept gelenkt. So sieht sich die kulturwissenschaftlich orientierte Rezeptionsforschung vor die Aufgabe gestellt, den Sinn alltagskultureller Praktiken mit Blick auf die soziale „Situierung“, in deren Kontext er sich für die Rezipierenden entfaltet, entziffern zu können. Für die Bewältigung dieser Aufgabe braucht die medienzentrierte Betrachtung aber eine gesellschaftswissenschaftliche Theorie, die die Sinnorientierungen des Alltags und die ihnen korrespondierenden Wahrnehmungsweisen zu klassifizieren weiß, und die zeigen kann, wie diese subjektiven Dispositionen, Präferenzen und Aspirationen auf einen jeweils besonderen sozialen Ort abgestimmt sind. Mary S. Mander diskutiert Bourdieus Habituskonzept, weil sie darin das theoretische Potenzial erkennt, die Analyse der Medienaneignung in einen breiteren gesellschaftstheoretischen Rahmen einzuordnen als es eine Medienwissenschaft vermag (Mander 1987: 433).<sup>1</sup> Stefan Müller-Doohm plädiert für eine Rezeptionsforschung, die angemessen zu bezeichnen versteht, dass es sich bei den angelegenen Medieninhalten um die alltagskulturelle Vergegenständlichung „symbolisch konstituierter Lebensform[en]“ handelt (Müller-Doohm 1990: 78). Er teilt mit Autorinnen und Autoren aus dem Feld der Cultural Studies (Morley 1992: 19f.; Moores 1993: 118–123) die Hoffnung, mit Bourdieus Theorie der Inkorporation sozialer Strukturen in subjektive Dispositionen ließe sich in Kenntnis der *generativen Prinzipien* von Alltagswahrnehmung und -handeln besser erklären, welche Medieninhalte lebensweltliche Relevanz für die Rezipierenden haben und welche Funktion die Medienrezeption im Rahmen alltäglicher Lebensführung bekommt.

Müller-Doohm erwartet von Bourdieus Habituskonzept darüber hinaus, dass es helfe, die „dispositive und regulative Gewalt der symbolischen Ordnung aufzudecken“ (Müller-Doohm 1990: 99). Mit einem gleichermaßen gesellschaftstheoretischen Anliegen macht sich Nick Couldry (2005) den Habitusbegriff zu eigen, um die Medialisierung der Reproduktion von Strukturen und Regeln des sozialen Lebens beschreiben zu können.

Kann das Konzept die ihm gegenüber gehegten Erwartungen erfüllen? Der „Habitus“ ist ein Schlüsselbegriff im Werk des französischen Soziologen. Bourdieu (1930–2002) begann seine wissenschaftliche Laufbahn mit ethnologischen Studien zur kabyllischen Gesellschaft in Algerien. Schwerpunkte seiner weiteren Forschungen waren Untersuchungen u.a. zum Bildungs- und Hochschulwesen, zur Alltagskultur sowie zum Wandel von Arbeit, Alltag und Politik durch eine „neoliberale“ Globalisierung. Bourdieu hatte den Lehrstuhl für Kulturosoziologie an der Ecole Pratique des Hautes Etudes inne, war Mitglied des Collège de France,

---

1 Mander notiert allerdings auch eine fundamentale Differenz zwischen Bourdieus Soziologie und den Cultural Studies im Begriff der Kultur. Ihr scheint diese theoretische Differenz unüberbrückbar, daher relativiere sie die Nutzbarkeit der Theorie Bourdieus für das Anliegen der Cultural Studies (1987: 449, 452).

Direktor des Centre de Sociologie Européenne (CSE) und Herausgeber der Zeitschrift „Actes de la Recherche en science sociale“. Bourdieu agierte als politischer Intellektueller in Themenwahl und Anlage seiner Forschung sowie in der Unterstützung globalisierungskritischer Bewegungen.

Der folgende Abschnitt (2.) führt aus, wie Bourdieu den Habitus definiert, welchen Stellenwert die Kategorie in Bourdieus Wissenschaft einnimmt und wie der Begriff in Bourdieus Studien entfaltet wird. Der Abschnitt schließt mit einer kritischen Diskussion, was zur Einlösung der dem Begriff unterlegten theoretischen Ambition getan werden muss. Abschnitt (3.) stellt Arbeiten vor, die sich bei der Analyse medienkultureller Phänomene auf Bourdieus Habitusbegriff stützen. Anhand ausgewählter Studien lässt sich verdeutlichen, welches analytische Potenzial mit diesem Begriff erschlossen wird. Der Beitrag schließt mit einem Ausblick, wie sich die Cultural Studies sowie die Kommunikations- und Medienwissenschaft die Kategorie Habitus zunutze machen können (4.).

## 2. „Habitus“ – strukturierte subjektive Struktur und Erzeugungsprinzip für Muster des Wahrnehmens, der Vorstellungsbildung und des Handelns

### 2.1 Der Begriff des Habitus

Bourdieu bestimmt den Begriff des Habitus auf mehrfache, teils variierende Weise. Dabei werden aber durchgängig zwei Gedanken miteinander verknüpft: Mit dem Habitus will Bourdieu einerseits das „Erzeugungsprinzip“ bezeichnen, nach dem Subjekte Wahrnehmungsweisen ausbilden und Handlungsformen realisieren, und das dem Wahrnehmen und Handeln daher auch seinen inneren subjektiven Zusammenhang verschafft. In dieser Hinsicht betont er die „schöpferischen“, aktiven, inventiven Eigenschaften des Habitus“ (Bourdieu 1997c: 62). Zugleich besteht Bourdieu darauf, dass der Habitus Produkt objektiv aufgegebener Bedingungen sowie unterschiedlich zugemessener Ressourcen des Handelns ist, Transformation von objektiven Strukturen in subjektive Dispositionen und damit zugleich von „Haben“ (d.h. der Verfügung über Ressourcen) in „Sein“ (von Präferenzen, Orientierungen).

Mit dieser Doppelbestimmung wird der Habitus zum Schlüsselbegriff in Bourdieus Soziologie. Die praktische „Einpassung“ in die Regeln und Erfordernisse eines individuellen sozialen Ortes innerhalb einer komplexen, hierarchisch gegliederten Gesellschaft wird durch die auf diesen Ort abgestimmte Regelmäßigkeit besorgt, mit der der erworbene Habitus handlungsleitende Anschauungsweisen und Praxisformen generiert.

„Der Habitus ist *Erzeugungsprinzip* objektiv klassifizierbarer Formen von Praxis und *Klassifikationssystem* (*principium divisionis*) dieser Formen. In der Beziehung dieser beiden den Habitus definierenden Leistungen: der Hervorbringung klassifizierbarer Praxisformen und Werke zum einen, der Unterscheidung und Bewertung der Formen und Produkte (Geschmack) zum anderen, konstituiert sich die *repräsentierte soziale Welt*, mit anderen Worten der *Raum der Lebensstile*.“ (Bourdieu 1989a: 277f.)

„Auf dieses System (der Klassifikationen, R.W.) geht die fortlaufende Umwandlung der Notwendigkeit in Strategien, der Zwänge in Präferenzen zurück, wie auch die von mechanischer Determinierung freie Erzeugung aller für die klassifizierenden und klassifizierten *Lebensstile* konstitutiven ‚Entscheidungen‘, deren Sinn bzw. Wert sich aus ihrer spezifischen Position im Rahmen eines Systems von Gegensätzen und Wechselbeziehungen herleitet. Da selbst nur zur Tugend erhobene Not, will es fortwährend aus der Not eine Tugend machen und drängt zu Entscheidungen, die der gegebenen sozialen Lage, aus der es hervorgegangen ist, im Vorhinein angepasst sind.“ (Bourdieu 1989a: 285)

Bourdieu betont stets beides zugleich: die generativen Potenzen des Habitus und seine Abhängigkeit, Konditioniertheit im Hinblick auf die Strukturen, auf die er abgestimmt ist. Bourdieus Praxistheorie gibt auf diese Weise einen Begriff für den Umstand, dass die Akteure Strukturen sozialer Ungleichheit und Machtbeziehungen hervorbringen, ohne dass ihnen dieses Werk als solches bewusst und Inhalt ihrer Absichten wäre. So fügt sich der Habitusbegriff in Bourdieus übergreifendes Erkenntnisinteresse ein, die Reproduktion einer Gesellschaft sozialer Ungleichheit erklären zu können.

Bourdies Praxistheorie ist zugleich eine Theorie der Entfremdung. Sie sucht eine Praxis zu erklären, deren Logik die Subjekte ausführen, ohne über sie zu verfügen (Krais 1989: 47f.). Das Habituskonzept ist Bourdieus Angebot einer Lösung für das von ihm diagnostizierte „Paradoxon[s] vom objektiven Sinn ohne subjektive Absicht“ (Bourdieu 1981: 170). Damit verbindet sich die theoretische Kritik an der Urteilskraft des „praktischen Sinns“ für die Realitäten, der seiner Prägung durch die gesellschaftlichen Strukturen mehr schuldet und auf eine gleichsam naturalisierte, distanzlose Weise mehr ausführt als den Protagonistinnen und Protagonisten gegenwärtig ist. Darin ist Habitus der analytischen Absicht nach ein kritischer Begriff, der die den Akteuren verborgene Logik der Praxis dechiffrieren soll.

In der empirischen Beschreibung des Habitus verschiedener sozialer Charaktere liefert Bourdieu reiches Material für die Analyse der Widersprüche einer Praxis, der er nachweist, wie im Selbstbewusstsein der individuellen Freiheit doch nur Strukturen der Heteronomie reproduziert werden, indem „Notwendigkeiten in Präferenzen“ verwandelt werden. Von den handlungsleitenden Orientierungen im Erwerbsleben über politische Auffassungen bis in den Geschmack hinein wird der jeweils passende „sense of one’s place“ ausgebildet (Bourdieu 1989a: 728). Um einen theoretischen Begriff dieser widersprüchlichen Logik der Praxis zu geben, versucht Bourdieu erklärtermaßen, „Dichotomien“ zu überwinden. Er will das Anliegen der Sozialphänomenologie, Handeln und Alltagsbewusstsein aus der Perspektive der Akteure zu rekonstruieren, erfüllen, ohne dem der Phänomenologie angelasteten „Subjektivismus“ verpflichtet zu bleiben. Andererseits wendet er gegen den Strukturalismus ein, dass dieser verkenne, dass die allgemeinen Gesetze der Praxis und die Struktur gesellschaftlicher Verhältnisse allein durch das Handeln der Akteure verwirklicht würden. Zugleich will Bourdieu jedoch die Existenz und die das Handeln bestimmende Geltung objektiver Strukturen theoretisch in Rechnung stellen.

Diese doppelte theoretische Opposition mündet in eine zweifache Affirmation, da Bourdieu beide Grundgedanken gelten lassen will, aber eben stets zugleich und sich damit wechselseitig relativierend. Dazu formt Bourdieu einen eigenen Sprachstil aus, der den Widerspruch zwischen den beiden elementaren Bestimmungen des Habitus nicht aufhebt, sondern zur Darstellungsform verfestigt. Das lässt sich etwa in der Schrift „Sozialer Sinn“ studieren.<sup>2</sup> Bourdieu bestimmt dort den Habitus sowohl hinsichtlich seines Ursprungs als auch mit Blick auf sein Produkt und damit auf seine Funktion ganz als Derivat der objektiven Struk-

---

2 Bourdieus Monografie „Sozialer Sinn“ legt eine überarbeitete Fassung seiner Überlegungen vor, die bereits in dem „Entwurf einer Theorie der Praxis“ sowie in „Die feinen Unterschiede“ angestellt worden sind. Der „sens pratique“ greift dabei auf die ethnografischen Studien der kabyllischen Gesellschaft ebenso zurück wie auf die soziografische Untersuchung der alltagskulturellen Praktiken in Frankreich. Dabei wird der Geltungsbereich der im Zuge der Diskussion von Beobachtungen gewonnenen theoretischen Formeln (wie Habitus, Homologie usw.) in der Regel nicht eingeschränkt. In ihrer oft methodologischen Manier beanspruchen die analytischen Feststellungen allgemeine Geltung.

turen. „Über den Habitus regiert die Struktur, die ihn erzeugt hat ...“ (Bourdieu 1997a: 102). Er funktioniere „wie eine Art ‚geistiger Automat‘“. Zugleich lasse sich aber an der Trägheit wie an der Kreativität der Erzeugnisse des Habitus erkennen, dass er eine „relativ unabhängig von äußeren Determiniertheiten“ fungierende Daseinsweise hat (Bourdieu 1997a: 105f.). Diese „Freiheit“ stelle andererseits doch nur die Determiniertheit durch die Vergangenheit vor. In diesem Hin und Her bestimmt Bourdieu den Habitus. Das Ausweichen von der Bestimmtheit zur Bestimmtheit der Möglichkeit und das Spiel mit den Tempi exemplifiziert, wie Bourdieu stets beides zugleich behaupten will: Determination und selbstständiges Dasein. In seitenlangen Variationen umkreist Bourdieu das Problem der Widersprüchlichkeit in seiner theoretischen Bestimmung des Habitus.<sup>3</sup> Statt eines Begriffs der Widersprüche des „praktischen Sinns“ gibt Bourdieu einen widersprüchlichen Begriff.<sup>4</sup> Auf eine Formel gebracht: Der Habitus ist „konditionierte und bedingte Freiheit“ (Bourdieu 1997a: 103).

Bourdieu benutzt darüber hinaus eine zweite Argumentationsstrategie, um seine Fassung des Habitusbegriffes zu begründen. Er geht über von einer theoretischen zu einer wissenschaftstheoretischen Diskussion, wechselt von der Analyse des Begriffs zur Positionierung innerhalb des Wissenschaftsdiskurses und führt letzteres als Argument der Gegenstandsbestimmung ein.

„Der Begriff gestattete es mir damals, mit dem strukturalistischen Paradigma zu brechen, ohne in die alte Philosophie des Subjekts oder des Bewusstseins, die der klassischen Ökonomie und ihres *homo oeconomicus*, zurückzufallen, die heute unter dem Namen des methodologischen Individualismus wiederkehrt. Mit der Wiederaufnahme des alten aristotelischen Begriffs der *hexis*, von der Scholastik in *Habitus* übersetzt, wollte ich dem Strukturalismus und seiner befremdlichen Philosophie des Handelns entgegengehen, die implizit in Lévi-Strauss' Begriff des Unbewussten und in aller Klarheit bei den Althusserianern und ihrem auf die Rolle eines Trägers der Struktur reduzierten Akteur zum Ausdruck kommt. Dabei löste ich Panofsky aus der neukantianischen Philosophie der ‚symbolischen Formen‘, der er verhaftet geblieben war, heraus (auch wenn das hieß, sich den in seinem Werk einmaligen Gebrauch des Habitus-Begriffs etwas forciert zunutze zu machen). In diesem Punkt Chomsky nah, der zu selben Zeit und gegen nahezu den gleichen Gegner den Begriff der *generative grammar* entwickelte, wollte ich die ‚schöpferischen‘, aktiven, inventiven Eigenschaften des Habitus (was das Wort *habitude*: Gewohnheit nicht zum Ausdruck bringt) und des Akteurs herausstellen. Dabei wollte ich wahrlich darauf hinweisen, dass dieses generative Vermögen nicht das eines universellen Geistes, der menschlichen Natur oder Vernunft überhaupt ist, wie bei Chomsky – der Habitus ist, das Wort sagt es, etwas Erworbenes, auch ein Haben, ein Kapital – oder das eines transzendentalen Subjekts, wie in der idealistischen Tradition – der Habitus, die *hexis* meint die inkorporierte, gleichsam handlungsmäßige Disposition –, sondern die eines aktiv handelnden Akteurs.“ (Bourdieu 1997c: 61f.)<sup>5</sup>

Bourdieu identifiziert seine eigene wissenschaftstheoretische Position als die eines „*genetischen Strukturalisten*“, als den er sich durch die Absicht ausweist, dem „Gegenstand das Wissen der Akteure von diesem und den Beitrag zu integrieren, den dieses Wissen zur Wirklichkeitskonstruktion des Gegenstandes leistet“ (Bourdieu 1989a: 728). Den Habitusbegriff nimmt Bourdieu bei Erwin Panofsky auf, der sich seinerseits auf Aristoteles und Thomas von Aquin stützt.<sup>6</sup> Mit der expliziten Analogie zu Noam Chomsky hebt Bourdieu als seine Lesart des Habitusbegriffs hervor, dass das im Habitus gebündelte System von Schemata der Wahrnehmung, der Deutung und des Handelns es den Akteuren erlaube,

3 Für Beispiele siehe etwa Bourdieu 1997a: 100, 104f., 106 und Bourdieu 1997b: 40f.

4 Bourdieu ist diese Kritik durchaus bekannt. Er begegnet ihr mit einer einfachen Wiederholung seiner Auffassung (Bourdieu 1989b: 396f.).

5 Substanziell ähnliche Passagen finden sich auch schon in Bourdieus Hauptwerken wie den „Feinen Unterschieden“ und „Sozialer Sinn“, wenn auch nicht in der narrativen Weise vorgetragen wie in dem Rückblick auf das eigene Werk.

6 Für eine umfassende Begriffsgeschichte siehe Peter Nickl (2001).

durch die Kombinatorik seiner Elemente nach Art einer *Grammatik der Praxis* eine unbegrenzte Vielzahl von Handlungen hervorzubringen, die „am Platz“ und der Situation angepasst sind. Zur analytischen Entfaltung der Kategorie gehört für Bourdieu daher der systematische Bezug zu Referenzkategorien. Der Habitus bildet und bewährt sich in Situationen, die selbst typisiert, regelhaft und strukturiert sind. Bourdieu führt dafür den Begriff des „sozialen Feldes“ ein.

## 2.2 Das „soziale Feld“ als Bezugsraum des Habitus

Das „soziale Feld“ legt fest, welche Schemata „am Platz“ und daher wirksam sind und welche nicht. Zur Praxis wird ein habituelles Muster durch den Einsatz von Ressourcen (Geld, Bildung, Beziehungen), deren Verfügbarkeit konstitutiv in die Ausbildung des Habitus einget. Auch für diese „Kapitalien“ gilt, dass die Regeln des „sozialen Feldes“ entscheiden, welcher „Einsatz“ im „Spiel“ um den individuellen Erfolg in der Konkurrenz mit anderen gültig ist.<sup>7</sup> Den Zusammenhang der zentralen Kategorien seiner Gesellschaftsanalyse kennzeichnet Bourdieu in einer formelhaft verdichteten Weise folgendermaßen: „{(Habitus) (Kapital)} + Feld = Praxis“ (Bourdieu 1989a: 175).

Diese Formel besagt: Auf Seiten des Subjekts bildet der Habitus das generative Prinzip, das dem Handeln seine sinnvolle Einheit und biografische Konsistenz gibt. Das Handeln setzt dabei jeweils individuell verfügbare Ressourcen („Kapital“) ein. Auf Seiten der Handlungssphäre ist es die „spezifische Logik des Feldes“, die dem Handeln seine regelhafte Struktur aufgibt.

„In der Praxis, d.h. innerhalb eines jeweils besonderen Feldes sind inkorporierte (Einstellungen) wie objektivierte Merkmale der Akteure (ökonomische und kulturelle Güter) nicht alle gemeinsam und gleichzeitig effizient. Vielmehr legt die spezifische Logik eines jeden Feldes jeweils fest, was auf diesem Markt *Kurs hat*. Was in dem Spiel relevant und *effizient* ist, was *in Beziehung auf dieses Feld* als spezifisches Kapital und daher als Erklärungsfaktor der Formen von Praxis fungiert.“ (Bourdieu 1989a: 194)

Mit dem Begriff „Kapital“ zieht Bourdieu eine Kategorie der politischen Ökonomie heran. Dort bezeichnet der Begriff die Privatmacht über gesellschaftlich erzeugten Reichtum und damit auch über den arbeitsteiligen Prozess der Reichtumsproduktion. Bourdieu dehnt diesen Begriff jedoch auf andere Sphären aus. So meint Bourdieus Begriff des „Kapitals“ Eigentum, zugleich aber auch einen Status in der Hierarchie der Erwerbseinkommen, ferner die Verfügung über Bildungszertifikate von abgestuftem Rang, schließlich Kenntnisse, Kompetenzen und soziale Beziehungen von divergierender sozialer Wertigkeit. Ungleichartiges (Geldbesitz, Kenntnisse) wird durch Attribute geschieden (ökonomisch, sozial und kulturell), durch die Zusammenfassung unter dieselbe Kategorie aber auch eine Identität des Verschiedenartigen behauptet. Worin besteht nun diese Identität als „Kapital“?

Bourdieu vereint das Verschiedenartige im Hinblick auf Position und Aktion des gesellschaftlichen Subjekts in einer sozialen Hierarchie. Das Anliegen zu beschreiben, was den Subjekten für ihre unausweichliche Anstrengung, sich in der sozialen Hierarchie einer Konkurrenzgesellschaft zu behaupten, an *Voraussetzungen* und Mitteln *eigen* ist, vereint Eigentum und Einkommen mit Bildungstiteln, Kenntnissen und sozialen Beziehungen in der Eigenschaft, die „*Ressourcen*“ dieses notwendigen Selbstbehauptungsbestrebens zu bemessen.

7 Bourdieu betont, dass die Geltung der „Spielregeln“ und damit auch die Wirksamkeit von Ressourcen selbst Gegenstand der sozialen Auseinandersetzung sind, die in einen Wandel führen kann, den er analysieren, keineswegs dementieren will (Bourdieu 1989a: 219f.; Bourdieu 1989b: 409f.).

Bourdieu löst den Begriff des Kapitals aus dem theoretischen Umfeld der politischen Ökonomie und überstellt ihn in die Theorie sozialer Ungleichheit. Indem er das Ungleichartige unter einem kategorialen Namen versammelt, hebt Bourdieu hervor, dass der Prozess der sozialen Stratifikation für das Zusammenfließen ökonomischer, sozialer und kultureller Ressourcen zu jeweils typischen Konfigurationen mithin also für die praktisch hergestellte Einheit dieser Dimensionen sorgt. Umgekehrt lassen sich alle Eigenschaften der Akteure bis in die vermeintlich freiesten Stilisierungen des Geschmacks hinein als Momente im Kampf um die soziale Position dechiffrieren. Bourdieu untermauert diese Feststellung empirisch – durch die Analyse und Darstellung des „Raumes sozialer Positionen“ und seiner Koinzidenz mit dem „Raum der Lebensstile“. Er analysiert dieses Zusammenstimmen, diese Homologie insbesondere mit Blick auf die Rolle von Bildung und Herkunft für die erwerbbareren sozialen Positionen. Bourdieu bestimmt Positionen als Ensemble von Eigenschaften empirisch und stets relational – durch ein System der „Abstände, Differenzen, Ränge, Prioritäten, Exklusivitäten, Distinktionen“ (Bourdieu 1989a: 270). Diese konfigurative Einheit wird – Bourdieu zufolge – durch das Handeln der Subjekte hindurch realisiert, die dabei aber den Regeln des jeweiligen „sozialen Feldes“ folgen, die die Konfiguration bestimmen.

Bourdieu stellt in Rechnung, dass nicht stets und überall dieselbe Konfiguration von Kapitalien den Ausschlag für die gesellschaftliche Durchsetzung gibt. Soziale Felder unterscheiden sich gerade darin, welche spezifischen Kapitalien auf ihnen in Wert gesetzt sind. Das zeigt sich darin, dass sie die Relation zu anderen Akteuren des Feldes bestimmen (Bourdieu 1997c: 76f.). Soziale Felder definieren Kraft ihrer jeweils eigenen Logik, welche Interessen verfolgt werden können und wie die „Einsätze“ für das erfolgreiche „Mitspielen“ auf dem Feld beschaffen sein müssen.

„Die Akteure streben nach den bestmöglichen Positionen auf dem Feld. Zu diesem Zweck setzen sie alles ein, worüber sie verfügen und was auf dem Feld zählt. Gleichzeitig versuchen sie die ‚Regeln‘ so zu verändern, dass das, worüber sie verfügen, am besten zur Geltung kommt.“ (Rehbein 2006: 107)

Beate Kraus exemplifiziert diesen Gedanken auf Basis ihrer Durchsicht von empirischen Studien Bourdieus:

„So werden unter spezifischen historischen Bedingungen im Feld der ökonomischen Macht, in dem über Kredite und finanzielle Verflechtungen bestimmte Bedingungen der Kapitalverwertung stark an personenbezogene Urteile gebunden sind, die ‚Beziehungen‘ zu sozialem Kapital und der Lebensstil zu einem Instrument, dieses Kapital zu mobilisieren und zu dokumentieren – ein Kapital, das in diesem Feld neben die beiden Kapitalarten ökonomisches und kulturelles Kapital tritt und diesen, wie eine geschickt angelegte Aktien-‚Schachtel‘, zur vollen Realisierung ihres Werts verhilft. Diese Bedeutung aber haben die ‚Beziehungen‘ und der an sie gebundene Distinktionsaufwand im Lebensstil weder bei den Bischöfen noch bei den Hochschullehrern.“ (Kraus 1989: 65)

Welche „Felder“ lassen sich in der gegenwärtigen Gesellschaft voneinander abgrenzen? Und welche Regeln konstituieren die jeweiligen sozialen Felder? Darauf gibt Bourdieu keine bündige Antwort. Das „Feld“ nimmt weniger den Rang einer ausgearbeiteten Theorie als vielmehr die Stelle eines Platzhalters für eine empirisch einzulösende Bestimmung ein, die im Rahmen einer „relationalen Denkweise“ (Bourdieu 1997c: 67) den jeweils besonderen Zusammenhang von Regeln der Durchsetzung, Kapitalausstattung und Habitus rekonstruiert. Gleichartiges gilt im Übrigen für den Begriff der „Klasse“, den Bourdieu einerseits nutzt, um „Existenzbedingungen“ zu typisieren, die durch ein jeweils besonderes Ensemble von „Kapitalien“ und in Verbindung mit deren feldtypischen „Wert“ bestimmt sind; darüber hinaus werde eine „soziale Klasse“ aber erst durch die relationale Praxis signifikanten

Unterscheidens konstituiert. Bourdieu nutzt „Klasse“ als Kategorie einer Soziologie der sozialen Ungleichheit.

### 2.3 *Ursprung, Klassifikationsprinzipien und Operationsweisen des Habitus*

In seinen empirischen Studien entwickelt Bourdieu weitere Bestimmungen des Habitus. Die Frage nach dem *Ursprung* des Habitus beantwortet Bourdieu, indem er das Verhältnis zu den sozialen Strukturen bezeichnet, auf die er abgestimmt ist.

„Die Konditionierungen, die mit einer bestimmten Klasse von Existenzbedingungen verknüpft sind, erzeugen die *Habitusformen* 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 vorauszusetzen, die objektiv ‚geregelt‘ und ‚regelmäßig‘ sind, ohne irgendwie das Ergebnis der Einhaltung von Regeln zu sein, und genau deswegen kollektiv aufeinander abgestimmt sind, ohne aus dem ordnenden Handeln eines Dirigenten hervorgegangen zu sein.“ (Bourdieu 1997a: 98f.)

Bourdieu entwickelt dabei keine Sozialisationstheorie (Rehbein 2006: 90). Er beschränkt sich auf verstreute Bemerkungen zum Erwerb bzw. zur Vermittlung der Habitusformen. Im Zentrum steht für ihn die *Funktion* des Habitus, objektiv geregelte und auch ohne Vereinbarung aufeinander abgestimmte Formen der Praxis hervorzubringen. Die „sozialen Strukturen“ haben durch den Prozess der Versubjektivierung zu „kognitiven Strukturen“ bzw. „Dispositionen“ allerdings auch eine Transformation durchlaufen. Aus objektiven Regeln ist der subjektive Sinn für Regeln, aus der Beschränkung durch aufgegebenen Existenzbedingungen der „Sinn für Grenzen“ geworden (Bourdieu 1989a: 734). Dieser subjektive Sinn bleibt nicht bloßes Prägeprodukt der sozialen Struktur, sondern entwickelt einen Eigensinn. Bourdieu erkennt diesen Eigensinn etwa an der Trägheit des Habitus, der an „Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien“ festhält, auch wenn sich die Umstände der Lebensführung geändert haben. Diese „Hysterisis“ kann in Desillusionierung, Ressentiments der Alten gegenüber den Jungen oder andere Formen des „sozialen Alterns“ münden. Das Phänomen verweist darauf, dass die subjektiven Strukturen, die der Prozess der Inkorporation ausbildet, in ihrer eigenen subjektiven Logik zu bestimmen sind.

Bourdieu kommt dieser Aufgabe nach, indem er diejenigen Prinzipien inhaltlich zu bezeichnen sucht, anhand derer der praktische Sinn seine Klassifikationen vornimmt. Er charakterisiert diese *Klassifikationsprinzipien* resümierend anhand eines „weitläufigen Netz[es] der Gegensatzpaare“, die eine „Art Matrix aller Gemeinplätze“ bildeten (Bourdieu 1989a: 730f.).

„Alle Akteure einer Gesellschaft verfügen in der Tat über einen gemeinsamen Stamm von grundlegenden Wahrnehmungsmustern, deren primäre Objektivierungsebene in allgemein verwendeten Gegensatzpaaren von Adjektiven vorliegt, mit denen Menschen wie Dinge der verschiedenen Bereiche der Praxis klassifiziert und qualifiziert werden. Dem weitläufigen Netz der Gegensatzpaare wie *hoch* (oder erhaben, rein, sublim) und *niedrig* (oder schlicht, platt, vulgär), *spirituell* und *materiell*, *fein* (oder verfeinert, raffiniert, elegant, zierlich) und *grob* (oder dick, derb, roh, brutal, ungeschliffen), *leicht* (oder beweglich, lebendig, gewandt, subtil) und *schwer* (oder schwerfällig, plump, langsam, mühsam, linkisch), *frei* und *gezwungen*, *weit* und *eng*, wie auf einer anderen Ebene *einzig(artig)* (oder selten, außergewöhnlich, exklusiv, beipiesslos) und *gewöhnlich* (oder gemein, banal, geläufig, trivial, beliebig), *glänzend* (oder intelligent) und  *matt* (oder trübe, verschwommen, dürftig) – diesem Netz als einer Art Matrix aller *Gemeinplätze*, die sich nicht zuletzt so leicht aufdrängen, weil die gesamte soziale Ordnung auf ihrer Seite steht, liegt der primäre Gegensatz zwischen der ‚Elite‘ der Herrschenden und der ‚Masse‘ der Beherrschten zugrunde, jener kontingenten, amorphen Vielheit Einzelner, die austauschbar, schwach und wehrlos, von lediglich statistischem Interesse und Bestand sind.“ (Bourdieu 1989a: 730f.)

Es handelt sich bei der „Matrix aller Gemeinplätze“ mithin um eine Serie bipolarer Adjektive, die überwiegend relationale Bestimmungen von Eigenschaften der Materie (wie Höhe, Weite, Dichte etc.) angeben. Darin sind sie Bestimmungen der Qualität der Dinge. Bourdieu behandelt aber den metaphorischen Gebrauch solcher Bestimmungen in der Kennzeichnung der Eigenschaften sozialer Entitäten (Positionen, Personen, Gruppen etc.). Welche Eigenschaft, d.h. welche soziale Qualität der metaphorische Rückgriff auf die Relationen der Dingwelt unterstreicht, fällt ganz in das Substantiv, dem sie beigelegt werden. Bourdieu räumt ein, die „adjektivistischen Gegensatzpaare“ seien „in hohem Maße bedeutungsarm, ja nahezu unbestimmt“ und erhielten ihre Bedeutung erst „im Kontext eines ... Gegenstandsbereichs (univers de discours)“ mit seinem jeweils „fraglos Vorausgesetzten und Geltenden“ (Bourdieu 1989a: 733).<sup>8</sup> Damit fehlt aber ein zentrales Element in der Analyse der Habitusformen. Die verstreuten Bemerkungen in den empirischen Studien zur subjektiven Eigenlogik der Habitusformen werden von Bourdieu zu keinem konsistenten theoretischen System zusammengeführt. Die „generative Formel des Habitus“ inhaltlich auszufüllen, bleibt ein Desiderat (Bourdieu 1989a: 332).

Stärker ausgearbeitet sind Bourdieus Urteile zu den subjektiven Daseinsweisen und den *Operationsmodi* des Habitus. Bourdieu betont durchgängig, dass die weit überwiegende Mehrzahl der Handlungen nicht aus einer sorgfältigen Abwägung mit Blick auf begriffene Umstände und bewusste Motive hervorgeht, wegen des Drucks der Situation auch gar nicht aus einem solchen Reflexionsprozess hervorgehen kann, sondern gleichsam automatisiert erfolgt. Gewohnheiten und Routinen als Modi des Bewusstseins, in denen die Akteure sich das Prinzip ihres Tuns (und dessen Voraussetzungen) nicht gegenwärtig machen, sondern allein ausüben, setzt Bourdieu dabei gleich mit der *Unbewusstheit* des Prinzips, nach dem das Handeln erzeugt wird. Für Bourdieu wird der *sozialisierte Körper* zum Träger des Habitus. Wie das Subjekt sich hält, seinen Körper in Form und in Stellung bringt, sei gleichermaßen Ausdruck wie Praxis der Aneignung eines sozialen Ortes.

„Es scheint durchaus, als würden die mit bestimmten sozialen Verhältnissen gegebenen Konditionierungsprozesse das Verhältnis zur sozialen Welt in ein dauerhaftes und allgemeines Verhältnis zum eigenen Leib festschreiben – in eine ganz bestimmte Weise, seinen Körper zu halten und zu bewegen, ihn vorzuzeigen, ihm Platz zu schaffen, kurz: ihm soziales Profil zu verleihen.“ (Bourdieu 1989a: 739)

Bourdieu denkt die „Hexis“ im Wortsinn als Inkorporation von sozialem Sinn. Dieser Sinn werde auf gleichsam mimetische Weise subjektiv realisiert.

„Man könnte in Abwandlung eines Wortes von Proust sagen, Arme und Beine seien voller verborgener Imperative. Und man fände kein Ende beim Aufzählen der Werte, die durch jene Substanzverwandlung verleiblicht worden sind, wie sie die heimliche Überredung durch eine stille Pädagogik bewirkt, die es vermag, eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik über so unscheinbare Ermahnungen wie ‚Halt dich gerade!‘ oder ‚Nimm das Messer nicht in die linke Hand!‘ beizubringen und über die scheinbar unbedeutendsten Einzelheiten von Haltung, Betragen oder körperliche und verbale Manieren den Grundprinzipien des kulturell Willkürlichen Geltung zu verschaffen, die damit Bewusstsein und Erklärung entzogen sind.“ (Bourdieu 1997a: 128)

<sup>8</sup> Bourdieu greift hier wohl auf Beobachtungen aus seinen ethnologischen Studien in Gesellschaften zurück, deren naturabhängige Reproduktionsweise sich noch in Klassifikationssystemen geltend macht, die soziale Beziehungen, die sich aus der Abhängigkeit von den Naturprozessen noch nicht befreit haben, in *Analogie* zu den Relationen der Natur begreifen. Für eine solche Gesellschaft mag das System der Gegensatzpaare eine angemessene Fassung des Klassifikationsschemas sein. Bourdieu überträgt diese Beobachtung aber in eine Gesellschaft, die allein soziogene Ordnungsrelationen kennt; die einschlägigen Klassifikationen des praktischen Wissens artikulieren selbst dort, wo Ordnungen wie mit der Person zur zweiten Natur verschmolzen angeschaut werden, noch ihre nicht-natürliche in Gesellschaft und Kultur gründende Qualität (wie z.B. in Kategorien wie Kompetenz, Anstand, Macht etc.).

Der „praktische Sinn“, das subjektive System von Klassifikationen und Handlungsentwürfen, vermittels dessen sich Einzelne in die objektive Struktur von Handlungsbedingungen einzufügen vermögen, wird so zum „Zustand des Leibes“ (Bourdieu 1997a: 126), mehr Gespür für das Richtige als subjektive Sinnggebung. Der Sinn wird zur zweiten Natur und darin unverfügbar. Denn „was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wieder betrachtbares Wissen, sondern das ist man“ (Bourdieu 1997a: 135).

Aber wie lernt der Leib? „So, how did Bourdieu learn to play tennis?“ (Greg Noble, Megan Watkins 2003) Und in welchem Verhältnis steht der Körper mit der erworbenen Art, sich zu halten, und der eingewöhnten Weise zu fühlen, zu dem Alltagswissen, in dem die Akteure ihre Erfahrungen wie auch ihre Aspirationen *zur Sprache* bringen? Bourdieu bestreitet keineswegs die Existenz des handlungsleitenden Alltagsverstandes. Er versucht, die Prinzipien von dessen Taxonomie theoretisch zu klassifizieren. Bourdieu erwähnt auch die Rolle der Bildung für die Aneignung des praktischen Sinns sowie den gesellschaftlichen Kampf um die Durchsetzung von Klassifikationen, in dem es darum gehe, „sich der Worte zu bemächtigen, um in den Besitz der Dinge zu kommen“ (Bourdieu 1989a: 751). In diesem Kampf werden mithin Begriffe unter das Interesse gebeugt und insofern reflektiert. In einer Verteidigungsrede lässt Bourdieu diskursive Formen der Reflexion der Gewissheiten des praktischen Sinns für den Fall zu, dass dieser praktische Sinn krisenhaft scheitert – wegen gewandelter Lebensumstände oder sozialer Kämpfe (Bourdieu 1989b: 407). Bourdieu besteht allerdings darauf, dass es sich dabei um eine Ausnahme von der Regel handelt, die darin besteht, dass die Praxis der Handelnden „mehr Sinn [hat], als sie selber wissen“ (Bourdieu 1997a: 127).

Bourdieu's Erklärung für diese Regel ist eine Art „Psychoanalyse des Sozialen“ (Bourdieu 1989a: 31). Er negiert die konstitutive Bedeutung des Alltagsbewusstseins für den Habitus. Das führt ihn hinein in eine Antithese zwischen Bewusstsein, das den Sinn seiner Klassifikationen nicht wisse, und sinnprägendem Leib, deren Widersprüchlichkeit Bourdieu's „Psychoanalyse des Sozialen“ mit derjenigen des Unbewussten teilt. Bourdieu's Antithese widerspricht seiner eigenen Betrachtung von klassifizierenden Leistungen des Alltagsverstandes, für die er den *Zusammenhang* zur „Hexis“ nicht anzugeben weiß. Dafür fehlt ihm ein Begriff für die Identität des Habitus in der Verschiedenheit seiner psychischen Daseinsformen. Noble und Watkins resümieren treffend:

„In his critique of rational action theory, Bourdieu empties practical sense of any consciousness, confuses calculation with consciousness and fails to distinguish between the consciousness in action and the consciousness of action ...“ (Noble/Watkins 2003: 529f.)

Noble und Watkins machen darauf aufmerksam, dass Bourdieu damit den Geist-Körper-Dualismus lediglich invertiert, den er an Kant kritisiert (Noble/Watkins 2003: 526). Aber erst eine Auflösung dieser Dualität macht erklärbar, wie der Habitus durch die praktische Tätigkeit des Alltagsverstandes hindurch subjektiv angeeignet und ausgebildet wird.<sup>9</sup>

Was Bourdieu begrifflich nicht vollends überzeugend entwickelt, kommt doch in seinen empirischen Analysen auf inspirierende Weise zum Vorschein: der innere Zusammenhang

9 Noble und Watkins unterbreiten einen Vorschlag, wie sich verschiedene Stufen der Bewusstheit sowie verschiedene Formen des reflexiven Rückbezuges auf den sozialisierten Körper unterscheiden lassen (Noble/Watkins 2003: 530–534). Ihre Begriffsbildung ist allerdings eng auf das Thema des Sporttrainings, d.h. auf den reflexiven Bezug auf die physische Performanz des Leibes abgestimmt. Sie kann daher nicht ohne weiteres auch auf solche Habitusformen ausgedehnt werden, die auf sozial signifikante Praxisformen in anderen Feldern – Erwerb, Liebe, Geltung – ausgerichtet sind.

von je nach sozialem Ort konfigurierten Bedingungen, objektiven Regeln und Ressourcen des Handelns, Formen der Sinngebung, die eine biografisch bewährte Regel zur Weltdeutung transformieren, und einer alltagskulturellen Praxis, die diesen praktischen Sinn zum Inhalt einer reflexiven Identitätsbildung macht. Darin *bewährt sich die theoretische Ambition* von Bourdieus Habitusbegriff noch gegen manche Ungereimtheit in seinen theoretischen und wissenschaftstheoretischen Reflexionen. Bourdieus Durchgang durch den Raum der Lebensstile (1989a) ist eine Fundgrube für die Unterscheidung von Praxisformen und ihrer subjektiven Gestalt, den Charakterzügen. Diesen sozial bestimmten Charaktereigenschaften entsprechen Modi im Umgang mit alltagskulturellen Objekten, die auf einen Sozialcharakter verweisen, da sie seine Praxis sind.

#### 2.4 Leistung und offene Fragen

Bourdieu läutet mit der Kategorie des Habitus das Vorhaben ein, die „generativen Prinzipien“ für die Erzeugung von Klassifikationen und Praxen zu identifizieren und sie ihrem Ursprung und ihrer Funktion nach auf einen „sozialen Ort“ in der Hierarchie gesellschaftlicher Lebenslagen zurückzuführen. Bourdieus „Formel“ erklärt Praxisformen aus der Projektion der im Habitus verkörperten Prinzipien zur Erzeugung von Handlungsmustern in Verbindung mit individuell verfügbaren Ressourcen („Kapitalien“) auf die Bedingungen eines „sozialen Feldes“ (Bourdieu 1989a: 175). In seiner Kulturosoziologie widmet sich Bourdieu allerdings in erster Linie den Prinzipien der Distinktion von *Positionen* im System sozialer Ungleichheit und deren symbolisch-kultureller Objektivation. Das Vorhaben, eine Art „Grammatik“ für die feldtypische *Erzeugung* von Praxen und den ihnen korrespondierenden handlungsleitenden Anschauungsweisen zu entwickeln, bleibt ein unerfülltes Desiderat.

Auf welchem Wege ließe sich das theoretische Vorhaben weiterführen? Dazu kann abschließend eine Richtung skizziert werden. Soziologische Handlungstheorien entwickeln ein Inventar von Grundmustern des Handelns. Jürgen Habermas systematisiert in seiner Theorie des kommunikativen Handelns den Theoriebestand, indem er die Handlungstypen als Grundformen des „Aktor-Welt-Bezuges“ ausformuliert, für die jeweils besondere Handlungsorientierungen, Wissens- und Kommunikationsformen kennzeichnend sind (Habermas 1988, I: 369–452). Wie diese theoretisch geschiedenen Aktor-Welt-Bezüge als eine generative Grammatik der Praxis produktiv werden, lässt sich unter Rückgriff auf eine phänomenologisch instruierte Theorie des Alltagslebens entwickeln. Unter Zuhilfenahme dieser theoretischen Fundamente kann die von Bourdieu ins Auge gefasste „Praxeologie“ weiter ausgearbeitet werden, die die „dialektischen Beziehungen zwischen diesen objektiven Strukturen und den strukturierten Dispositionen“ (Bourdieu 1979: 147) namhaft zu machen versteht.<sup>10</sup>

### 3. Die Rezeption des Habitusbegriffs in den Cultural Studies sowie in der Kommunikations- und Medienwissenschaft

Die Anregung, das analytische Potenzial von Bourdieus Habitusbegriff zu erschließen, haben Studien zur Medialisierung, zur Rezeptions- und zur Kommunikatorforschung aufge-

<sup>10</sup> Für einen entsprechenden Versuch siehe Weiß 2000 und 2001.

griffen.<sup>11</sup> An ausgewählten Arbeiten lässt sich der theoretische Nutzen des Habituskonzepts studieren.

Couldry macht sich den Habitusbegriff zu eigen, um beschreiben zu können, inwieweit Medien den Prozess der Reproduktion gesellschaftlicher Strukturen transformieren (Couldry 2005: 3). Er greift dafür Bourdieus Gedanken auf, der Habitus fungiere als generatives subjektives System, das Anschauungsweisen und Praxisformen hervorbringt, die auf Strukturen sozialer Ungleichheit eingestellt sind. An dieser funktionalen Bestimmung des Habitus hält Couldry fest (Couldry 2005: 12f.). Um die Bedeutung von Medien in Bourdieus Konzept einführen zu können, relativiert Couldry aber den genetischen Rückbezug des Habitus auf Regeln und Ressourcen eines spezifischen sozialen Ortes. Damit schafft er Raum für den Vorschlag, eine Vielheit von „habitusen“ zu denken, die sich in den Individuen überschneiden, während sie verschiedene Handlungsfelder durchschreiten (Couldry 2005: 11f.). In diese Vielheit trete dann auch ein „Medien-Habitus“ ein, der eine spannungsvolle Beziehung zu Habitusausprägungen unterhalten könne, die auf spezifische Sozialräume (wie Familie oder Schule) abgestimmt sind. Couldry kennzeichnet diesen Medienhabitus anhand der Macht des Mediensystems zur Zuweisung von Bedeutung für Personen oder Weltdeutungen, wie sie etwa in der nach Medienregeln erzeugten Nachrichtengeografie deutlich werde (Couldry 2005: 19, 21). Die Möglichkeit einer Kollision zwischen Medienhabitus und anderen Habituskonfigurationen exemplifiziert er anhand des Umstandes, dass die Deutungsautorität des Schulwesens in Hinsicht auf legitime oder sozial attraktive Handlungsformen durch konkurrierende Medienerzählungen relativiert werde (Couldry 2005: 24).

Couldrys Neudefinition hält an Bourdieus Habitusbegriff vor allem das Moment der „Naturalisierung“ von Anschauungsweisen fest. Damit stellt er eine gedankliche Brücke zu der traditionsreichen Debatte in den Cultural Studies um die mediale Konstruktion und Vermittlung von Wirklichkeitsbildern her. Couldry schlägt für diese Debatte eine neue und erweiterte Fragehaltung vor: Der Habitusbegriff dient Couldry dazu, das Problem der Wissenssoziologie, wie „naturalisierte“ Anschauungsweisen eine Praxis erzeugen, die gesellschaftliche Strukturen reproduziert, so zu stellen, dass es analytisch *zugleich* in Hinsicht auf die Rolle der Medien und auf die des sozial strukturierten Alltags sowie beider Verhältnis betrachtet wird (Couldry 2005: 27).

Um im Sinne von Couldrys Vorschlag das *Verhältnis* von Medienhabitus und sozialräumlich verankertem Habitus bestimmen zu können, bleibt es allerdings entgegen Couldrys allein funktionaler und modaler Neudefinition des Konzepts erforderlich, aufzuzeigen, *worin* habituelle Anschauungsweisen und Praxisformen auf Regeln und Strukturen der gesellschaftlichen Praxis eingestellt sind. Erst dann lässt sich ermesen, wie sich mediale Repräsentationen dazu verhalten – als Erweiterung des Repertoires an Optionen oder als idealisierende Affirmation etablierter Praxismuster.

Weiß (2001) will dafür Grundlagen schaffen. Er diskutiert Ergebnisse aus der Rezeptionsforschung vor dem Hintergrund einer „Praxeologie“ des Alltagslebens. Durch diese theoretische Kontextualisierung lässt sich beispielsweise angeben, inwieweit die „Alltagsheuristiken“, von denen die kognitionspsychologische Analyse der Verarbeitung medialer Informationen berichtet, auf die Prinzipien zurückgehen, in denen einzelne Akteure ihr Ver-

---

11 Es gibt darüber hinaus eine Reihe von Arbeiten, die den Habitusbegriff sowie ihm assoziierte Kategorien wie das „soziale Feld“ unter Verweis auf Bourdieu aufgreifen, ohne aber seine Begriffsbestimmungen und damit die durch sie umrissene analytische Aufgabe weiter zu beachten. Ein solcher oberflächlicher Bezug auf Bourdieu, der Kategorien nur als Stichworte nutzt, wird im Folgenden nicht weiter behandelt.

hältnis zur politischen Macht taxieren und praktisch einnehmen (Weiß 2001: 285–334). Ferner lässt sich beschreiben, inwieweit mediale „Utopien“ – wie beispielsweise die Utopie des Liebesglücks, des Triumphes persönlicher Geschicklichkeit oder des Heroismus – auf Erfahrungen des Alltagslebens zurückverweisen, die sie transzendieren, und wieso gerade dieses transzendierende Medienerleben als eine Form kulturellen Handelns für die Aufrechterhaltung des alltagsbezogenen „praktischen Sinns“ für das Richtige bei aller erfahrenen Ambiguität handlungsleitender Orientierungen wesentlich ist (Weiß 2001: 260–388). Mit dieser zweifachen analytischen Bewegung ähnelt das Vorgehen dem von Douglas Kellner (1995) entwickelten Verfahren „diagnostischer Kritik“ der Populärkultur. Anders als bei Kellner wird die Bedeutung von Medienofferten und ihrer Rezeption aber systematisch auf ein von Bourdieu geschultes Verständnis für den im Habitus subjektiv gewordenen handlungsleitenden „praktischen Sinn“ zurückgeführt.

Giseline Kuipers (2006) nimmt sich Bourdieu als Analytiker sozialer Ungleichheit zum Modell. Sie untersucht „taste cultures“, empirisch bestimmt anhand divergierender Fernsehprogrammpräferenzen, in Hinsicht auf ihren sozialen Ursprung und ihren sozialen Geltungsanspruch. Kuipers stellt mittels einer Umfrage fest, dass medienkulturelle Präferenzen anhaltend mit Faktoren der sozialen Lage, indiziert durch Bildung, Alter und Geschlecht, assoziiert sind und daher selbst als Moment und Indikator einer Struktur sozialer Ungleichheit gelten können. Dabei versteht Kuipers Programmpräferenzen als Zeichen unterschiedlich zugemessener und inkorporierter kultureller Kompetenz zur Aneignung anspruchsvoller („highbrow“) Angebote. Über diese diagnostische Perspektive hinaus rekonstruiert Kuipers, wie das in unterschiedlichem Maß erworbene „kulturelle Kapital“ *in Aktion* tritt und als generatives Prinzip medienkultureller Praxis wirksam wird. Sie zeigt auf der Basis von ergänzend durchgeführten Interviews, dass sich ein höheres Maß an inkorporiertem kulturellem Kapital in der Art des kulturellen Wissens ausformt. Dieses macht sich dabei weniger im Ausmaß des Wissens als in der Sicherheit und Beredtheit des Urteilens geltend. Die erfolgreiche Bildungskarriere stattet das Urteil mit der Gewissheit aus, einen „legitimen Geschmack“ zu artikulieren, der sich von anderen Präferenzen nicht einfach unterscheiden will, sondern seine Inhaberin oder seinen Inhaber in den eigenen Augen über andere erhebt. Das inkorporierte Bildungskapital gibt dem ästhetischen Urteilen seine Form und Festigkeit. Zugleich artikuliert dieses Urteilen in der Distinktion gegenüber dem populären Geschmack auch das Selbstbewusstsein, sich gegenüber den „Ungebildeten“, die diesen Geschmack an den Tag legen, abzuheben. So kann Kuipers – der Vorgehensweise Bourdieus folgend – zeigen, wie die alltagskulturelle Praxis des ästhetischen Urteilens in den Prozess einer sozialen Hierarchisierung eingewoben ist. Gegen die Auffassung, die Differenz der Geschmackskulturen verwandle sich in ein plurales, nicht-hierarchisches Nebeneinander fragmentarisierter und obendrein fluider Präferenzen, weist sie nach, wie der Geschmack in Strukturen sozialer Ungleichheit wurzelt und zu deren Reproduktion beiträgt. Denn sie zeigt, wie inkorporiertes kulturelles Kapital als *generatives Prinzip* bei der subjektiven Ausbildung von Präferenzen, Wahrnehmungs- und Urteilsweisen wirksam wird.

Yvonne Jewkes (2002) geht der Frage nach, was den Zusammenhang zwischen sozialem Ort und Mustern des Mediengebrauchs substanziell ausmacht. Ihr Thema ist die Bedeutung des Mediengebrauchs für die Behauptung von Selbst- und Identitätsbewusstsein unter der extremen Bedingung des Gefangenseins. Jewkes stützt sich auf den Habitusbegriff in dem Interesse, das Verhältnis zwischen der aufgegebenen objektiven Struktur des Handelns und der zur Identität gewordenen subjektiven Struktur beschreibbar zu machen. Sie sucht nach

einer solchen theoretischen Grundlegung, weil sie den subjektiven Sinn des Mediengebrauchs verstehen können will, wozu der oberflächliche Zugriff auf explizierte Motive, wie er etwa von dem Uses-and-Gratifications-Approach praktiziert werde, nicht hinreiche. Jewkes' analytische Rekonstruktion arbeitet heraus, wie der Mediengebrauch der Gefängnisinsassen einerseits auf die restringierten Bedingungen dieses „sozialen Feldes“ bezogen ist – namentlich auf die Codes maskuliner Selbstdarstellung im Rahmen der informellen Hierarchie der Gefängniswelt. Von dieser theatralischen Selbstdarstellung unterscheidet Jewkes die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität. Für diese Identitätsarbeit, insbesondere für die Aufrechterhaltung des individuellen Identitätsbewusstseins unter der Bedingung des Ausschlusses von allen gebräuchlichen Foren und Formen der Selbstverwirklichung, ergibt der Mediengebrauch gleichfalls Sinn. So dient den Eingeschlossenen die Rezeption von Informationssendungen dazu, ein Bewusstsein der Teilhabe am gesellschaftlichen Geschehen lebendig zu halten. Die Vorliebe für Naturfilme erklärt sich durch die von ihnen geschaffene Gelegenheit, sich dem vorgestellten Erleben von Freiheit und Schuldlosigkeit, aber auch von legitimer Jagd und physischen Triumphes hinzugeben (Jewkes 2002: 216f.). In diesem Sinn werden die von Medien offerierten Angebote als kulturelle Ressource der Selbstermächtigung und Selbstbehauptung genutzt.

Jewkes folgt der Idee und dem analytischen Programm des bourdieuschen Habitusbegriffes und rekonstruiert dabei den subjektiven Sinn des Mediengebrauchs in der Terminologie des symbolischen Interaktionismus. Der Habitusbegriff inspiriert und organisiert bei Jewkes eine Analyse, die den praktischen Sinn der Rezeption vor dem Hintergrund ihrer lebensweltlichen Einbettung in die Regeln und Strukturen eines spezifischen Handlungsfeldes entziffern kann.

Herbert Willems und York Kautt (1999) setzen sich mit der medialen Inszenierung von Geschlechteridentität in der Werbung auseinander. Sie protokollieren, wie Körper hergerichtet und szenisch in Bewegung gesetzt werden, um aus ihrer sinnlichen Präsenz eine werbliche Botschaft zu fertigen. So häuften sich in der Werbung Frauenfiguren, die „Impressionen der Empfindlichkeit, der Zartheit und Zärtlichkeit“ Ausdruck geben oder durch „Herumtollen und Tanzen“ die Idee der „kindliche[n] Verfassung und der Leichtigkeit des weiblichen Seins“ verkörpern (Willems/Kautt 1999: 323). Um erklären zu können, wie und worin der Körper zum „Performanzkörper“ wird, d.h. zum Ausdrucksmittel für einen Sinn, der im Alltag seine Wurzeln hat, greifen die Autoren auf den Habitusbegriff zurück.

„Ritualisierte Darstellungen, wie zum Beispiel die der Geschlechter, sind in diesem Sinne (im Sinne der stilbildenden generativen Potenzen habitueller ‚Dispositionen‘, R.W.) als Erzeugnisse von Habitus zu verstehen, die mit und neben ‚stilistischen‘ Zeichengestalten intuitives Wissen und Urteilskraft hervorbringen ... Bei diesem Können handelt es sich wesentlich um einen praktischen Sinn der (korporalen) Sinne, wofür Begriffe wie Fingerspitzengefühl, Augenmaß oder Hellhörigkeit stehen.“ (Willems/Kautt 1999: 313)

Bourdieu Überlegungen zur Hexis als *Daseinsweise* des „praktischen Sinns“ helfen dabei, die Theatralik werblicher Körperinszenierungen als Reflexion und Modulation von „kulturellem Basiswissen“ zu dechiffrieren (Willems/Kautt 1999: 314).

Johannes Raabe (2005) macht sich den Habitusbegriff für einen anderen Gegenstandsbereich zunutze, die Kommunikatorforschung. Raabe erarbeitet eine theoretische Grundlegung für eine „empirisch-kritische Journalismusforschung“, die Verkürzungen meiden will, die er an der „subjektivistischen“, das professionelle Selbstverständnis ins Zentrum rückenenden Journalistik, ebenso kritisiert wie an der systemisch-konstruktivistischen Journalistik. Beiden theoretischen Orientierungen hält Raabe vor, die „kulturelle Dimension“ journalis-

tischer Praxis zu vernachlässigen (Raabe 2005: 199). Raabe zieht den bourdieuschen Habitusbegriff sowie den korrespondierenden Begriff des „sozialen Feldes“ heran, um erklärbar zu machen, wie durch praktische Handlungsziele einzelner Journalistinnen und Journalisten hindurch ein „Funktionssinn“ des Journalismus entsteht, der über den individuellen Handlungszweck hinausreicht – analog zu Bourdieus Feststellung, das Handeln der Akteure realisiere mehr Sinn als sie es selbst wüssten (Raabe 2005: 198).<sup>12</sup> Ähnlich begründet Sabine Schäfer (2004) den Nutzen des Habitusbegriffes für die Journalismustheorie mit der Möglichkeit, das Aufeinander-Abgestimmt-Sein von subjektiven Dispositionen (der Journalistinnen und Journalisten) und objektiven Strukturen (des jeweiligen beruflichen Feldes) beschreibbar zu machen (Schäfer 2004: 328).

Magda Pieczka (2002) geht mit Blick auf das Berufsfeld der „Public Relations“ von der Problemstellung der soziologischen Berufsforschung aus, welche Rolle das professionelle Wissen für die Konstitution von Berufen spielt. An den „Modellen“ der PR-Praxis mit ihrer eigentümlichen Mixtur aus historisch vergleichenden und idealisierenden Betrachtungen, erweitert um einen technokratischen Optimismus zur Vereinbarkeit materieller und ethischer Ziele weist Pieczka nach, wie die Profession sich ihren sozialen Ort zwischen „Klient“ und „Umwelt“ diskursiv konstruiert. Die Weltdeutungen der Öffentlichkeitsarbeit sind wie geschaffen, um die Notwendigkeit der Public Relations und die Angemessenheit ihrer Instrumente einsichtig zu machen. Die Logik ihrer Klassifikationssysteme erweist sich so als weltanschaulicher Ausdruck der praktischen Logik ihrer Funktion. Pieczka führt ihre Analyse zu dem Schluss, das „praktische Wissen“ der PR-Praktikerinnen und -Praktiker funktioniere so, wie Bourdieu den Habitus beschreibt – als Versubjektivierung der „Logik der Praxis“ (Pieczka 2002: 302). Die Orientierung an Bourdieus Begriff des „praktischen Sinns“ erschließt aus Sicht der Autorin den analytischen Gewinn, die Öffentlichkeitsarbeit nicht aus den externen Perspektiven der Betriebswirtschaftslehre oder der Journalistik zu bestimmen, sondern in ihrer Eigenlogik als feldtypischen autonomen Fachverstand begreifen zu können (Pieczka 2002: 321f.).

#### **4. Fazit und Ausblick: Das theoretische Potenzial des Habitusbegriffes für die Cultural Studies sowie für die Kommunikations- und Medienwissenschaft**

Bourdies Habituskonzept ist für die Cultural Studies in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Die Kategorie stellt eine theoretische Vermittlung zwischen der Makroebene gesellschaftlicher Strukturen von Macht und sozialer Ungleichheit auf der einen Seite und der Mikroebene subjektiver Dispositionen und Praxen auf der anderen her. Denn mit dem „Habitus“ bietet Bourdieu einen Begriff an, der beschreibbar macht, wie subjektive Dispositionen, Wahrnehmungsweisen, handlungsleitende Klassifikationen und selbst geschmackliche Präferenzen auf die regelhaften objektiven Strukturen sozialer Handlungsfelder abgestimmt sind. Das macht den Begriff – wie im vorhergehenden Abschnitt dokumentiert – sowohl für eine Kommunikatorforschung, die im Sinne des Structuration-Ansatzes professionelles Handeln als strukturgeprägte und strukturbildende Praxis untersucht, als auch für eine Rezeptionsforschung, die die lebensweltliche Kontextgebundenheit von Präferenzen und Rezeptionsformen und damit ihren subjektiven Sinn begreifen will, interessant und fruchtbar.

---

<sup>12</sup> So auch in Raabes Entgegnung auf die Kritik Bastins an Bourdieus Begriff des „journalistischen Feldes“ (Raabe 2003: 472f.).

Darüber hinaus könnte der Habitus als vermittelnde Kategorie bei der Debatte um die „Medialisierung“ von Nutzen sein, die Gesellschafts- und Medientheorie miteinander verbindet.

Bisher liegen aber erst vereinzelte Versuche vor, das Habituskonzept für die Cultural Studies nutzbar zu machen. Sie gelten ganz disparaten Themenstellungen und greifen auf unterschiedliche Elemente des Konzepts zurück. Das theoretische Potenzial scheint bisher kaum systematisch ausgeschöpft. Es bedarf allerdings auch noch der Entfaltung. Denn der Stand der theoretischen Ausarbeitung des Begriffs entspricht in vielem eher einem Programm und einer Inspiration als einer entfalteten Theorie. Es wäre wohl durchaus in Bourdieus Sinn, wenn die weitere Entwicklung des Habituskonzeptes als kooperative Unternehmung derjenigen verstanden würde, die sich von seiner analytischen Ambition ansprechen lassen. Abschließend sollen einige Richtungen angedeutet werden, in denen eine fortschreibende theoretische und empirische Ausarbeitung des Habituskonzeptes lohnte.

Der Habitusbegriff könnte zum Fokus für die Entwicklung eines *Systems* jener „*handlungsleitenden Themen*“ werden, auf deren Rezeption organisierende und prägende Kraft die Medienforschung stößt, ohne sie selbst anders als jeweils induktiv und fallweise bestimmen zu können. Die Aufgabe weist über das Gegenstandsfeld einer Medienwissenschaft hinaus und in das Terrain einer Soziologie des Alltagslebens hinein, an deren Entwicklung die Medienanalyse mit Gewinn partizipieren könnte.

Immer noch fehlt es an Arbeiten, die auf valide Weise ermitteln, wie sich der Gebrauch verschiedener Medien zu typischen „Medienrepertoires“ fügt, und die darüber hinaus ausfindig machen, inwieweit diese Medienrepertoires an spezifischen sozialen Orten in der Hierarchie gesellschaftlicher Lebenslagen angesiedelt sind. Es ginge dabei darum, ähnlich wie in Bourdieus lange zurückliegenden Studien zum Kulturkonsum in Frankreich, den Zusammenhang zwischen Mustern des Mediengebrauchs und sozial konfigurierter Lebensform überhaupt *aufzudecken*. An dieser Aufgabe machen sich avancierte Konzepte der Nutzungsforschung zu schaffen (Hasebrink/Popp 2006).

Um den Zusammenhang zwischen Lebensformen und Medienerleben inhaltlich rekonstruieren zu können, müsste die Analyse der Formen der Sinnfindung und Sinngebung, mit der eine verstehende Rezeptionsforschung befasst ist, es sich zur Regel machen, den „*praktischen Sinn*“ des Medienhandelns in den generativen Prinzipien ausfindig zu machen, durch die Wahrnehmen, Klassifizieren und Handeln auf Regeln sozialer Handlungsfelder eingestellt sind (Weiß 2001). Schließlich wäre es eine Aufklärung wert, in welchem Verhältnis verschiedene Modi der Rezeption zu divergenten *Daseinsweisen* des Habitus stehen – im Denken und Fühlen, im Weltverständnis und im Selbstbild. Hier könnte eine intensiviertere Beschäftigung mit „Rezeptionsmodalitäten“ weiterführen (Gehrau/Bilandzic/Woelke 2005).

Es gibt mithin eine Reihe von Arbeitsfeldern und Anschlussmöglichkeiten für eine Beschäftigung mit dem Habituskonzept. Als Ertrag winkt eine wissenschaftliche Aufklärung, die den Mediengebrauch analytisch dezentriert und ihm so seinen angemessenen Platz gibt: als kulturelles Handeln mit „*praktischem Sinn*“ im Rahmen alltäglicher Lebensführung.

## Literatur

- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis – auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main. [Esquisse d'une Théorie de la Pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Genf 1972]
- Bourdieu, Pierre (1981): Klassenschicksal, individuelles Handeln und das Gesetz der Wahrscheinlichkeit. In: Bourdieu, P. et al.: Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht. Frankfurt am Main, S. 169–226.

- Bourdieu, Pierre (1986): Der Kampf um die symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs. In: *Ästhetik und Kommunikation*, Jg. 16, H. 61–62: S. 142–164.
- Bourdieu, Pierre (1989a): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 3. Auflage. Frankfurt am Main. [La distinction. Critique sociale du jugement. Paris 1979]
- Bourdieu, Pierre (1989b): Antworten auf einige Einwände. In: Eder, K. (Hrsg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt am Main, S. 395–410.
- Bourdieu, Pierre (1997a): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. 2. Auflage. Frankfurt am Main. [Le sens pratique. Paris 1980]
- Bourdieu, Pierre (1997b): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. 6. Auflage. Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1997c): Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld. In: Bourdieu, P.: *Der Tote packt den Lebenden*. Schriften zu Politik und Kultur 2 (hrsg. von Margareta Steinrück). Hamburg, S. 59–78.
- Couldry, Nick (2005): *Media and the Transformation of Habitus*. IMKI Forschungskolloquium, Bremen (unveröff. Manuskript).
- Gehrau, Volker/Bilandzic, Helena/Woelke, Jens (Hrsg.): *Rezeptionsstrategien und Rezeptionsmodalitäten. Formen der Nutzung, Aneignung und Verarbeitung von Medieninhalten*. München.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Nachdruck der 4., durchgesehenen Auflage 1987. 2 Bände. Frankfurt am Main.
- Hasebrink, Uwe/Popp, Jutta (2006): Media Repertoires as a Result of Selective Media Use. A Conceptual Approach to the Analysis of Patterns of Exposure. In: *Communications*, Jg. 31, H. 2, S. 369–387.
- Jewkes, Yvonne (2002): The Use of Media in Constructing Identities in the Masculine Environment of Men's Prisons. In: *European Journal of Communication*, Jg. 17, H. 2, S. 205–225.
- Kellner, Douglas (1995): *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*. London, New York.
- Krais, Beate (1989): Soziales Feld, Macht und kulturelle Praxis. Die Untersuchungen Bourdieus über die verschiedenen Fraktionen der „herrschenden Klasse“ in Frankreich. In: Eder, K. (Hrsg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt am Main, S. 47–70.
- Kuipers, Giselinde (2006): Television and taste hierarchy – the case of Dutch television comedy. In: *Media, Culture and Society*, Jg. 28, H. 3, S. 359–378.
- Mander, Mary S. (1987): Bourdieu, the Sociology of Culture and Cultural Studies – A Critique. In: *European Journal of Communication*, Jg. 2, S. 427–453.
- Moores, Shaun (1993): *Interpreting Audiences. The Ethnography of Media Consumption*. London, Thousand Oaks, New Dehli.
- Morley, David (1992): *Television, Audiences and Cultural Studies*. London, New York.
- Müller-Doohm, Stefan (1990): *Medienforschung als Symbolanalyse*. In: Charlton, M./Bachmair, B. (Hrsg.): *Medienkommunikation im Alltag. Interpretative Studien zum Medienhandeln von Kindern und Jugendlichen*. München, S. 76–102.
- Nickl, Peter (2001): *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus*. Hamburg.
- Noble, Greg/Watkins, Megan (2003): So, how did Bourdieu learn to play tennis? Habitus, consciousness and habituation. In: *Cultural Studies*, Jg. 17, S. 520–538.
- Pieczka, Magda (2002): Public relations expertise deconstructed. In: *Media, Culture and Society*, Jg. 24, S. 301–323.
- Raabe, Johannes (2003): Die Soziologie Pierre Bourdieus und die Journalismusforschung: Auftakt oder Abgesang? In: *Publizistik*, Jg. 48, H. 4, S. 470–474.
- Raabe, Johannes (2005): Die Beobachtung journalistischer Akteure. Optionen einer empirisch-kritischen Journalismusforschung. Wiesbaden.
- Rehbein, Boike (2006): *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. Konstanz.
- Schäfer, Sabine (2004): Journalismus als soziales Feld. Das relationale Denken Pierre Bourdieus als Grundlage für eine Journalismustheorie. In: Löffelholz, M. (Hrsg.): *Theorien des Journalismus. Ein diskursives Handbuch*. Wiesbaden, S. 321–334.
- Weiß, Ralph (2000): „Praktischer Sinn“, soziale Identität und Fern-Sehen. Ein Konzept für die Analyse der Einbettung kulturellen Handelns in die Alltagswelt. In: *Medien und Kommunikationswissenschaft*, Jg. 48, H. 1, S. 42–62.
- Weiß, Ralph (2001): *Fern-Sehen im Alltag. Zur Sozialpsychologie der Medienrezeption*. Wiesbaden.
- Willems, Herbert/Kautt, York (1999): *Korporalität und Medialität. Identitätsinszenierungen in der Werbung*. In: Willems, H./Hahn, A. (Hrsg.): *Identität und Moderne*. Frankfurt am Main, S. 298–362.