

Habitus und Herrschaft

Jakob Fesenbeckh 

Entstehungsgeschichte

Der Habitus bezeichnet in den Sozialwissenschaften die erlernten Fähigkeiten und Anlagen, die in sozialen Interaktionen ein den Normen angemessenes Verhalten ermöglichen, ohne dass die Akteur:innen dieses bewusst steuern. Es gab im 20. Jahrhundert verschiedene Sozialwissenschaftler:innen, vor allem Soziologen und Philosophen, die diesen Begriff geprägt haben. Als die beiden wichtigsten sind zweifellos Norbert Elias und Pierre Bourdieu zu nennen. In diesem Artikel möchte ich mich auf den Habitus-Begriff des französischen Soziologen Pierre Bourdieu beschränken, weil sich mit Bourdieus Begriffen in besonders klarer Weise die symbolische und physische Durchdringung und Formung menschlicher Körper durch Herrschaftsverhältnisse untersuchen lässt. Mit der durch Bourdieu geprägten Kategorie des Habitus lässt sich die Stabilität gesellschaftlicher Normensysteme und Machtverhältnisse erklären: Indem soziale Rollenverständnisse und Hierarchien dem Körper durch Sozialisation eingeschrieben werden, erhalten diese eine größere Beharrungskraft, als wenn sie nur durch nackte Repression oder durch Ideologie aufrechterhalten würden. Für die sozialgeschichtliche Forschung hat der Habitus-Begriff aus diesem Grund einen großen heuristischen Wert.

Bourdieu verwendet zur Benennung des körperlichen Ausdrucks des Habitus, der sich in der Gestik, in Körperhaltungen und in der Körpersprache einer Person manifestiert, den Unterbegriff der Hexis. Dieser Beitrag soll also den Nutzen von Bourdieus Begriffen Habitus und Hexis für die historische Erforschung des körperlichen Ausdrucks und der körperlichen Durchsetzung von Ungleichheit und sozialer Dominanz herausarbeiten.

Die Entstehung des Bourdieu'schen Habitus-Begriffs ist nur vor dem Hintergrund sozialwissenschaftlicher Debatten in Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg zu verstehen. Bourdieus Ansatz ist zunächst als eine Kritik an den Methoden des Strukturalismus zu verstehen, der vor allem seit dem Wirken von Claude Lévi-Strauss die französische Ethnologie und Soziologie seit den 1950er-Jahren bestimmt hat. Vereinfacht gesagt geht der Strukturalismus davon aus, dass das Tun von Akteur:innen durch Strukturen, also gesellschaftliche Beziehungskonstellationen, bestimmt ist, die sich als ein System beschreiben lassen. Ziel der strukturalistischen Untersuchung ist die Offenlegung der systembildenden Regeln. So hat Claude Lévi-Strauss etwa die Praxis des Brauttausches in archaischen Gesellschaften untersucht und ein System impliziter Heiratsregeln rekonstru-

iert, das gegenseitige Verpflichtungen zwischen sozialen Gemeinschaften schafft und somit sozialen Zusammenhalt stiftet.¹ Soziales Handeln wird so aus dem Systemzusammenhang erklärt. Bourdieu stellte, ausgehend von ethnologischen Untersuchungen, die er selbst am Ende der 1950er-Jahre in der Kabylei in Algerien geführt hat, fest, dass die Heiratspraktiken der Kabylen nicht von mechanischer Regelmäßigkeit bestimmt sind, wie dies eine strukturalistische Sichtweise nahelegen würde. Vielmehr ließen diese Handlungsspielräume und interessegeleitete Strategien der Familienclans erkennen.² Der Strukturalismus reduziere als „Objektivismus“³ die Alltagspraxis auf ein Modell und verkenne damit deren spezifische Logik, so Bourdieus Kritik. Gleichzeitig wies Bourdieu eine Position zurück, die er „subjektivistisch“ nennt. Diese reduziere die Erklärung von sozialem Handeln auf die Kategorien und Entscheidungen der Akteur:innen und lasse dabei die Bedeutung sozial strukturierender Zusammenhänge außer Acht. Im Rahmen einer Methodik, die er „praxeologisch“ nannte, wollte Bourdieu diese beiden Erkenntnisweisen zusammenbringen – diejenige, die das Handeln durch strukturelle Zusammenhänge, und diejenige, die es durch Kategorien und Handlungsstrategien der Akteur:innen erklärt.⁴ Der Habitus stellt nun für Bourdieu den Begriff dar, mit dem er zum Ausdruck bringt, dass die handlungsleitenden Anlagen der Akteur:innen durch strukturelle Zusammenhänge bestimmt sind. Er ist das im Körper durch Sozialisation angelegte Wissen, das es den Menschen ermöglicht, ihre Lebensumstände zu meistern.

Zentrale Beiträge

Bourdieu entwickelte seinen Habitus- und Hexis-Begriff in verschiedenen Werken im Laufe seiner intellektuellen Wirkungszeit. Im Folgenden werde ich diese vor allem im Rückgriff auf zwei seiner Studien, nämlich den „Entwurf einer Theorie der Praxis“ (1976) und „Die feinen Unterschiede“ (1982), erklären. Denn hier lässt sich sein Zugriff auf den körperlichen Ausdruck und die körperliche Durchsetzung von Herrschaftsverhältnissen, die in den Sozialstrukturen verankert sind, am klarsten herausarbeiten.

In „Entwurf einer Theorie der Praxis“ beschreibt Bourdieu den Habitus als die Verinnerlichung der „eine [...] Klasse charakterisierenden Existenzbedingungen“

1 Claude Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main 1981. Stephan Moebius/Lothar Peter: Strukturalismus, in: Gerhard Fröhlich/Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Sonderausgabe, Stuttgart 2014, S. 22.

2 Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1976, S. 74–94. Stephan Moebius/Lothar Peter: Strukturalismus, S. 24.

3 Bourdieu, Entwurf einer Theorie, S. 149.

4 Loïc J. D. Wacquant: Auf dem Wege zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus, in: Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Wacquant (Hg.): Reflexive Anthropologie, Frankfurt am Main 1996, S. 25ff., 29.

und ein „System dauerhafter Dispositionen“.⁵ Dispositionen bedeutet hier „Anlagen“, also die Fähigkeiten, auf die die Menschen zurückgreifen können, um ihre Lebensumstände zu meistern – wie etwa das Beherrschen sozialer Konventionen und kultureller Techniken. Der Habitus, der „wie eine Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix funktioniert“,⁶ stellt ein implizites Wissenssystem dar, das auf das soziale Schicksal und die „objektiven Chancen“⁷ von sozialen Gruppen zugeschnitten ist: das bedeutet auf die Lebens- und Gestaltungsperspektiven sowie die Erfahrungen, die Individuen als Angehörige sozialer Klassen oder Gruppen teilen.⁸ Die Dispositionen werden also ausgehend von bestimmten Positionen in der Gesellschaft, beispielsweise ausgehend von Klassen-, Stände- oder Geschlechterzugehörigkeit, erlernt.

Anschaulich verdeutlichte Bourdieu diesen Zusammenhang im Hinblick auf die Struktur der kabyllischen Geschlechterordnung während der späten 1950er-Jahre, die er im Zuge seiner ethnologischen Studien untersucht hat. Bourdieu spricht hier, um das Verhältnis zwischen Männern und Frauen zu charakterisieren, von einer „sexuellen Arbeitsteilung“, die sich in einer „antagonistische[n] Komplementarität“ ausdrücke.⁹ Damit meint er, dass Männer und Frauen in der traditionellen kabyllischen Gesellschaft entgegengesetzte soziale Aufgaben zugewiesen bekommen und diese Arbeitsteilung durch eine Kosmologie gerechtfertigt wird, die das Männliche und das Weibliche als entgegengesetzte Prinzipien darstellt. Diese strukturelle Beziehung zwischen Männern und Frauen setzt sich durch das alltägliche Handeln durch. So sind Räume und Tätigkeitsbereiche streng dichotomisch aufgeteilt: die Frau vollführt die Arbeiten des Hauses, der Mann die Tätigkeiten, die im Freien und in der Öffentlichkeit stattfinden.¹⁰ Diese Arbeitsteilung schlägt sich im jeweiligen Weltbezug der Geschlechter nieder. Hierzu schreibt Bourdieu:

„[...] so ist auch die Hexis der wirklich gewordene, zur permanenten Disposition gewordene *einverleibte* Mythos, die dauerhafte Art und Weise, sich zu geben, zu sprechen, zu gehen, und darin auch: zu fühlen und zu denken; dergestalt findet sich die gesamte Moral des Ehrverhaltens in der körperlichen Hexis zugleich symbolisiert wie realisiert.“¹¹

Damit bringt Bourdieu zum Ausdruck, dass die durch den Mythos gerechtfertigte Arbeitsteilung durch den Körper in der alltäglichen Praxis eingeübt, also

5 Bourdieu: Entwurf einer Theorie, S. 165.

6 Ebd., S. 169.

7 Ebd., S. 167.

8 Ebd., S. 187.

9 Ebd., S. 193.

10 Ebd., S. 54–64.

11 Ebd., S. 195.

„einverleibt“, und dadurch erst zur dauerhaften Disposition wird. Der Mythos realisiert sich durch die praktische Einverleibung einer sozialen Rolle und der durch diese verkörperten Vorstellungen davon, was angemessenes und unangemessenes Verhalten ist. Die Hexis zeigt als körperlicher Ausdruck des Habitus – als Körpersprache – den Standort in der Sozialhierarchie an: etwa durch die ehrerbietige gebückte Haltung der Frau, der die stolze aufrechte Haltung des Mannes gegenübersteht.¹²

Laut Bourdieu wird durch den Habitus naturalisiert, was eigentlich geschichtlich ist. Denn er resultiert aus einem *historischen* Prozess der „Einverleibung“¹³ der Sozialstrukturen, durch den Erfahrungen von Generationen – durch Tradierung von Rollen – in den Körpern sedimentiert werden. Der Habitus ist „zur Natur gewordene Geschichte“,¹⁴ ein Weltverhältnis, das so selbstverständlich ist, dass auch die Beherrschten es für natürlich halten. Sie halten es vor allem deshalb für natürlich, weil diese Verhaltensweisen durch Sozialisation im Habitus als handlungsleitendes Wissen in den Körpern angelegt sind und vorreflexiv, also meistens ohne jedes Nachdenken, vollführt werden.

In seinem Hauptwerk, „Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“, untersuchte Bourdieu das Phänomen der sozialen Distinktion über Kulturkonsum im Frankreich der 1970er-Jahre. In der frühen Neuzeit wurde vom Adel und ab dem 19. Jahrhundert vom Bürgertum der Mythos des angeborenen kulturellen „guten Geschmacks“ gepflegt. Mit dieser Kulturosoziologie des Geschmacks weist Bourdieu nach, dass die Fähigkeit zum kulturell gehobenen Geschmacksurteil von ansozialisierten Dispositionen abhängt, von einem impliziten erlernten Wissen also, von dem manche soziale Gruppen strukturell ausgeschlossen sind. Die Distinktion, also das Sich-Unterscheiden zwischen verschiedenen sozialen Gruppen, stellt Bourdieu als den zentralen Mechanismus der symbolischen Herrschaftsrepräsentation heraus. Herrschende Gesellschaftsschichten stellen über Formen des erlesenen Kulturkonsums symbolisch ihre soziale Überlegenheit zur Schau, indem sie über ihren Lebensstil zum Ausdruck bringen, dass sie sich von den unteren Klassen unterscheiden. Gleichzeitig bilden auch die unteren Schichten eine Kultur heraus, deren Tugenden und Moralität sie über symbolische Praktiken gegenüber den Herrschenden behaupten. Diese Distinktion über den Lebensstil betrifft auch die Gestaltung und Disziplinierung der Körper sowie die Vorstellungen der Körperlichkeit. So stellt Bourdieu für die 1970er-Jahre fest, dass im männlichen Arbeitermilieu vornehmlich Sportarten praktiziert werden, in denen es um das Ausagieren physischer Stärke geht und in denen die Körper einem höheren Verletzungsrisiko ausgesetzt werden, wie das Boxen oder das Rugby. Damit würde die Fähigkeit des Schmerztragens und der Kampfgeist, also ein kämpferisches Männlichkeitsbild, unter Beweis gestellt,

12 Vgl. Bourdieu: Die männliche Herrschaft, S. 52 f.

13 Bourdieu: Entwurf einer Theorie, S. 170.

14 Ebd., S. 171.

sowie ein vom Ideal der physischen Stärke geprägtes Körperbild. Diese Körperideale wertet Bourdieu als eine Aufwertungs- und Selbstbehauptungsstrategie gegenüber bürgerlichen Männern, von denen die soziale Herrschaft in der modernen Gesellschaft ausgeht. Deren vom Anspruch des Maß- und Abstandhaltens geprägten Umgangsformen werden von männlichen Arbeitern durch diese Zur-Schau-Stellung von physischer Stärke als verweiblicht angegriffen. Die Arbeiter ertragen die Tatsache, dass sie sozial beherrscht werden, indem sie aus der Not des Alltags, der von harter physischer Arbeit und von Krafteinsatz geprägt ist, eine heroische Tugend machen. In den mittleren Klassen, etwa in den Angestelltenmilieus und bei den mittleren Führungskräften, herrschten hingegen „asketische“ Sportarten wie die Gymnastik vor, durch die jene sozialen Gruppen sich einerseits von den häufig von Körperkontakt und „Männlichkeitskult“ lebenden Arbeitersportarten abgrenzen und sich andererseits auf die Entbehrungen, die ihnen der soziale Aufstieg abverlangt wird, durch körperliche Selbstdisziplinierung vorbereiten.¹⁵ Der Körper ist also Medium symbolischer Abgrenzung zwischen den Klassen und wird imaginiert und geformt durch Herrschaftsverhältnisse. In Körperbildern, Idealen und Praktiken werden symbolische Kämpfe um soziale Anerkennung und Macht ausgetragen.

Leistungen und heutiger Stand

Historiker:innen haben sich in der Vergangenheit in verschiedenen Gegenstandsbereichen des Habituskonzeptes bedient.¹⁶ An dieser Stelle sollen einige typische Studien genannt werden, die sich mit der Einschreibung von Machtpositionen in die Körper befasst haben.

Der historisch arbeitende deutsche Soziologe Thomas Alkemeyer schlägt vor, zur Untersuchung der Habitusformierung Bildungspraktiken in den Blick zu nehmen. Laut Bourdieu kann die Einschreibung von klassen- und gruppen-spezifischen Wissensformen in die Körper implizit vonstatten gehen, durch die Beobachtung und Nachahmung der Alten durch die Jungen. Doch kennt jede Gesellschaft auch Praktiken des demonstrativen Vorzeigens und Nachahmens von kulturell nützlichem Wissen. Bourdieu nennt diese Praktiken der Habitusbildung „strukturelle Übungen“.¹⁷ Im Anschluss an Bourdieu fasst Alkemeyer Bildungspraktiken und Lernen im Sinne einer Praxeologie des Körpers nicht als rein kognitiven Prozess auf. Er schlägt vor, den körperlichen Vollzug des Lernens, die zeit-räumliche Organisation des Lernens und die Positionierung der

15 Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1996, S. 338 ff.

16 Sven Reichart: Bourdieus Habituskonzept in den Geschichtswissenschaften, in: Alexander Lenger/Christian Schneickert/Florian Schumacher (Hg.): Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven, Wiesbaden 2013, S. 307–323.

17 Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 189–192, hier: S. 192.

Körper zueinander, etwa für den schulischen Bereich, zu untersuchen, um den Prozess der Somatisierung von später abrufbaren Handlungskompetenzen und Rollenverständnissen besser zu verstehen.¹⁸ Für Historiker:innen könnte dies bedeuten, sich mit den Räumlichkeiten vergangener Gesellschaften zu befassen, in denen gelernt wird, sowie mit den Körperhaltungen und Praktiken sowie Formen des Drills, über die eine soziale Disziplin in die Körper eingeschrieben wird.

Eine weitere Dimension der historischen Arbeit mit dem Habitus-Begriff ist die politische Habitusbildung durch Sport. Beispielsweise untersucht Svenja Goltermann, wie das deutsche Turnerwesen im 19. Jahrhundert zur Herstellung eines nationalen Körpers beigetragen hat, wie also Ideale, wie die deutsche Nation und eine bestimmte Ethik, die mit diesem Ideal verquickt ist, durch Turnübungen und Sport in die Körper eingeschrieben wurden und wie über die kollektive Disziplinierung von Männerkörpern ein politisches Gemeinschaftsgefüge hergestellt wurde.¹⁹ Svenja Goltermanns Analyse lehrt uns, dass Ideen eine somatische Seite haben. Wenn sie sozial und institutionell wirksam werden sollen, müssen sie körperlich eingeübt werden, müssen Sie über den Körper Teil des Handelns werden. Eine an körpergeschichtlichen Fragestellungen orientierte Ideengeschichte müsste also immer nach Praktiken fragen, über die Ideen in eine soziale Gemeinschaft hinein wirksam werden. Alkemeyer untersucht in einer vergleichbaren Vorgehensweise die Rezeption des Olympionismus und dessen Körperdiskurse im Kontext des Dritten Reiches. Auch wenn, wie Alkemeyer zeigt, bestimmte Körperregime wie der Olympionismus ein Stück weit deutungs-offen sind, kann Sport auf Grund seines ästhetisch-moralischen Zugriffs auf die Menschen dazu dienen, ideologische Macht über die Körper zu gewinnen und so zur politischen Disziplinierung der Körper beizutragen.²⁰

Auch kann in Krisenzeiten die Durchkreuzung und Enttäuschung von im Habitus angelegten Erwartungen an die Zukunft zu Aufstandsverhalten, zum Versuch des Umsturzes bestehender Herrschaftsverhältnisse und der Etablierung neuer Anerkennungs- und Verteilungsregeln führen.²¹ Grundsätzlich wäre die Beschreibung solcher sozialen Umwälzungen auf der Ebene der Körper, die Untersuchung revolutionärer Umprägung von Mentalitäten über Habitusbildung, eine interessante, bisher kaum geleistete Forschungsperspektive. Wie verändert sich beispielsweise die Hexis der Menschen verschiedener sozialer Zugehörigkeiten im Übergang vom Ancien Régime in die bürgerliche Gesellschaft des 19.

18 Thomas Alkemeyer: Lernen und seine Körper. Habitusformungen und -umformungen in Bildungspraktiken, in: Barbara Friebertshäuser/Markus Rieger-Ladich/Lothar Wigger (Hg.): Reflexive Erziehungswissenschaft. Forschungsperspektiven im Anschluss an Pierre Bourdieu, Frankfurt am Main 2006, S. 128–133.

19 Svenja Goltermann: Körper der Nation. Habitusformierung und die Politik des Turnens; 1860–1890, München 2011.

20 Thomas Alkemeyer: Körper, Kult und Politik. Von der „Muskelreligion“ Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936, Frankfurt am Main 1996.

21 Reichardt: Bourdieus Habituskonzept, S. 318 f.

Jahrhunderts? Als Quelle könnten hier Zeugnisse der Alltagskultur wie Graphiken, aber auch die ab dem späten 18. Jahrhundert florierenden Verhaltensratgeber als Zeugnisse von Habitusbildung fungieren.

Dem Bourdieu'schen Distinktionsbegriff wohnt auch die Perspektive inne, Körperideale und Körperbilder verschiedener sozialer Klassen zu untersuchen, die sich abgrenzend zueinander verhalten. Marie-Louise Mourey untersucht beispielsweise in einem Artikel, wie in den Repräsentationen des Körpers der bürgerlichen Schichten der frühen Neuzeit Strategien der Selbstaufwertung gegenüber den Volksklassen zum Ausdruck kommen. Dem „zivilisierten“ eleganten Tanz der gehobenen Schichten wird der „barbarische“ Habitus der Bauern und ihrer Tänze gegenübergestellt.²² Anhand dieser abgrenzenden Körperbilder lassen sich die sozialen Hierarchien der Gesellschaft in ihrem Wandel untersuchen.

Die Erforschung von Habitus und Hexis ermöglicht es, in sozialgeschichtlicher Perspektive einen zentralen Aspekt sozialer Dominanzverhältnisse zu erforschen. Jede Herrschaft fordert, wie Bourdieu es selbst ausgedrückt hat, eine stille Zustimmung der Beherrschten zu ihrer Beherrschung. Die Mechanismen, kraft derer diese Zustimmung hergestellt wird, dürfen nach der hier vorgestellten Perspektive nicht rein sprachlich-ideologisch oder als Formen direkter Repression interpretiert werden.²³ Vielmehr müssen sie in ihrer somatischen Dimension betrachtet werden. Der Habitus ist die fleischgewordene soziale Position, das in den Leib eingeschriebene Wissen, das zur Erfüllung sozialer Rollen und der diesen eingeschriebenen Herrschaft drängt. Die Körpergeschichte kann über die Analyse von Praktiken der Habitusbildung, der Hexis, von Körperrepräsentationen und körperlichen Interaktionen einen Beitrag leisten zum Verstehen der Stabilisierungsmechanismen und der Verhaltensregulierung historischer gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse.

Jakob Fesenbeckh  <https://orcid.org/0000-0002-7598-963X>

22 Marie-Louise Mourey: Körperbilder und habitus corporis. Nationale und soziale Stereotype in der Frühen Neuzeit, in: Mirosława Czarnecka/Thomas Borgstedt/Tomasz Jablecki (Hg.): Frühneuzeitliche Stereotype. Zur Produktivität und Restriktivität sozialer Vorstellungsmuster, Bern 2010, S. 247 ff.

23 Vgl. Bourdieu: Männliche Herrschaft, S. 75 f.