

# Kreativität und Gewohnheit. Ein Vergleich zwischen Praxistheorie und Pragmatismus

*Hilmar Schäfer*

## 1 Kreativität und Gewohnheit – ein Widerspruch?

Die soziologische Analyse von Improvisation, Spontaneität und Kreativität stellt die Theoriebildung vor große Herausforderungen, indem sie die Anerkennung der dynamischen Aspekte sowohl der künstlerischen Praxis als auch des Alltagshandelns einfordert und allgemein nach der Möglichkeit einer soziologischen Beschreibung der Entstehung des Neuen fragt. Dabei lässt sich zwischen Kreativität als einer spezifisch ausgewiesenen, in besonderen sozialen Kontexten ausgeübten Praxis sowie Kreativität als einer grundlegenden Kompetenz jeglichen menschlichen Handelns differenzieren, wobei diese Ebenen als eng miteinander verbunden und ihr Übergang als fließend gedacht werden müssen. In der ersten Dimension stellt sich Kreativität als ein Vermögen der Neuschöpfung dar, das etwa die künstlerische Produktion in Musik, Literatur und Bildender Kunst, die angewandten Bereiche ästhetischer Gestaltung wie Architektur, Design und Werbung, die journalistische Arbeit oder die wissenschaftliche Forschung kennzeichnet. Bereits an dieser Stelle wird die Schwierigkeit deutlich, den kreativen Charakter menschlichen Schaffens auf einzelne, klar abgrenzbare Bereiche einzuschränken. Die zweite Dimension umfasst mit ihrem weiteren begrifflichen Rahmen sowohl das im ersten Sinne kreative Tun als auch das gesamte Spektrum menschlichen Handelns von der bewussten Reflexion über die Problemlösungsfähigkeiten bis hin zu Innovationen als Grundlage für sozialen Wandel.

Der vorliegende Beitrag widmet sich den Implikationen einer Anerkennung der allgemeinen kreativen Dimension menschlichen Handelns für die soziologische Handlungstheorie. Zwei Begriffe stehen dabei im Zentrum der Auseinandersetzung: Kreativität und Gewohnheit. Sie werden oft als Gegensatzpaar verstanden, denn das Kreative scheint als das Ungewöhnliche, Außerordentliche der Gewohnheit gegenüber zu stehen. Mit „Gewohnheit“ assoziieren wir dagegen die Routine, wenn nicht gar Banalität alltäglicher Arbeiten und Tätigkeiten, die wir gedankenlos und ohne emotional involviert zu sein, verrichten. Auf den zweiten Blick stellt sich das Verhältnis der beiden Begriffe jedoch als komplexer dar. Gibt es nicht auch eine „Gewohnheit der Kreativität“? Sind wir nicht fundamen-

tal zu schöpferischen Leistungen fähig, die wir gekonnt ausführen, weil uns die dafür nötigen Kompetenzen zu einer unhinterfragten Routine geworden sind? Dies scheint insbesondere für diejenigen spezialisierten Tätigkeiten und Berufe zu gelten, die sich der alltäglichen Produktion des Neuen verschrieben haben. Und wie steht es im Gegenzug um die „Kreativität der Gewohnheit“, also die vielen lokalen innovativen Problemlösungen, die das alltägliche Handeln bestimmen? Ist nicht in jeder Aufrechterhaltung und situationsspezifischen Anpassung selbst der banalsten Handlungen immer ein Funken Kreativität enthalten? Dieses Spannungsverhältnis von Kreativität und Gewohnheit soll im Folgenden in Bezug auf die soziologische Theoriebildung genauer beleuchtet werden. Dabei wird die Praxistheorie Pierre Bourdieus mit dem amerikanischen Pragmatismus, insbesondere der Position John Deweys, kontrastiert.

Der Pragmatismus steht, seit den Arbeiten von Hans Joas (1989, 1992, 1996), im Zentrum einer deutschsprachigen Diskussion um die soziologische Analyse der Kreativität menschlichen Handelns. Es erscheint daher von besonderem Interesse, das Spannungsverhältnis von Kreativität und Gewohnheit innerhalb eines handlungstheoretischen Entwurfs zu beleuchten, der durch seine spezifische Betonung der kreativen Dimension hervorsteicht, indem parallel zur Diskussion des Kreativitätsbegriffs auch der Ort der Gewohnheit in der pragmatistischen Philosophie des Handelns bestimmt wird. John Dewey hat dabei mit seinem sozialpsychologischen Hauptwerk *Human Nature and Conduct* (1922) die elaborierteste Konzeption des *Habit*-Begriffs innerhalb des Pragmatismus vorgelegt, mit der das Phänomen der Gewohnheit in spezifischer Weise adressiert wird. Da Dewey zudem in der Debatte um kreatives Handeln bisher weniger im Fokus steht als George Herbert Mead, werden sich die Ausführungen im vorliegenden Beitrag im Wesentlichen auf Deweys Position konzentrieren. Warum fällt die Wahl hier außerdem auf Pierre Bourdieu, dessen Ansatz vielfach für seine Überbetonung der Statik des Sozialen kritisiert worden ist? Erstens wurde Bourdieu nicht müde, in seinen Antworten auf die vorgebrachte Kritik zu betonen, dass der Habitus kreativ ist, dass Akteure Handlungen spontan und situationsbezogen hervorbringen, nur eben in den Grenzen, denen sie aufgrund ihrer Dispositionen unterliegen. Auf dieses Spannungsverhältnis wird im Folgenden noch genauer einzugehen sein. Zweitens besticht Bourdieus Ansatz durch sein großes analytisches Potential, das er insbesondere aus der Überwindung von Dichotomien wie Individuum und Gesellschaft, Körper und Geist, Denken und Handeln sowie Subjektivismus und Objektivismus bezieht. Dabei bestehen drittens – nicht nur in der Kritik dieser Dualismen etwa – große Überschneidungen mit dem amerikanischen Pragmatismus. Neben verschiedenen allgemeinen Berührungspunkten lassen sich erhellende Parallelen zwischen dem pragmatistischen Konzept der *habits* und dem Bourdieu'schen Habitusbegriff

aufzeigen, von denen ausgehend die beiden Ansätze miteinander in Beziehung gesetzt werden können.

Ein Vergleich praxeologischer und pragmatistischer Theoriepositionen ist bislang noch wenig bearbeitet. Bourdieu selbst hat einmal auf einige Parallelen seines Ansatzes mit dem Pragmatismus hingewiesen (Bourdieu; Wacquant 1996: 155), Loïc Wacquant hebt ebenfalls die Nähe der beiden Positionen hervor (Wacquant 2003: 60f.). Es existieren einige wenige diesem Thema gewidmete Aufsätze und verstreute Bemerkungen, jedoch bisher noch keine umfassende, systematische Studie.<sup>1</sup> Pragmatistische und praxeologische Ansätze miteinander ins Gespräch zu bringen, erscheint mithin als ein Desiderat (Bogusz 2009: 219), das angesichts vieler möglicher Anschlussstellen dringend überwunden werden sollte. Ein weiterer Impuls für eine Kontextualisierung der beiden Strömungen entspringt der aktuellen Konjunktur einer intensiven (Neu-)Rezeption des Pragmatismus und einer zeitgenössischen neopragmatistischen Theoriebildung einerseits sowie eines disziplinübergreifenden *practice turn* in sozialphilosophischen und sozialtheoretischen Positionen andererseits. Das gemeinsame Interesse dieser beiden intellektuellen Bewegungen liegt darin, die praktischen Implikationen menschlichen Handelns in theoretischen Modellen und analytischen Vokabularen angemessen zu berücksichtigen. In der deutschsprachigen Philosophie zeugen einige jüngst erschienene Monographien und Sammelbände von einem Bedeutungszuwachs pragmatistischer Positionen (Nagl 1999, Sandbothe 2000, Raters; Willaschek 2002, Margolis 2004, Hampe 2006, Hetzel u.a. 2008); auch in der englischsprachigen Diskussion ist ein verstärktes Interesse sowohl an den klassischen Autoren als auch an den Neopragmatisten Richard Rorty und Hilary Putnam zu verzeichnen (Dickstein 1998, Shook; Margolis 2006, Margolis 2010)<sup>2</sup>. In Frankreich stehen gegenwärtig die Autoren Bruno Latour, Michel Callon, Luc Boltanski und Laurent Thévenot im Zentrum einer pragmatistischen Neuausrichtung der Sozialwissenschaft (Thévenot 2001, Boltanski; Thévenot 2007, Latour 2007), die sich allerdings stark über die Abgrenzung von Pierre

---

<sup>1</sup> Allgemein zum Verhältnis von Pragmatismus und Bourdieus Praxistheorie vgl. Ostrow 1981 und 1990, Kilpinen 2002, Dalton 2004, Shilling 2008: 18f. sowie Bogusz 2010. Zum Vergleich von George H. Mead und Bourdieu haben Hans-Josef Wagner 1993 und Mitchell Abouafia 1999 gearbeitet. Zur Kontextualisierung von John Dewey und Bourdieu vgl. Colapietro 2004 und Shusterman 1999. Ein Verweis auf Ähnlichkeiten zwischen Deweys und Bourdieus Praxisverständnis findet sich auch bei Cole 1995. Dagegen fehlt jedoch auch in Arbeiten, die sich explizit Bourdieus philosophischen Bezügen widmen, eine Kontextualisierung mit dem Pragmatismus (Zenklusen 2010). Allerdings hatte der Pragmatismus keinen Einfluss auf Bourdieus intellektuelle Sozialisation (Robbins 2002); Bourdieu selbst verweist darauf, er habe Dewey erst spät rezipiert, dabei aber „unbestreitbare Affinitäten oder Berührungspunkte“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 155) ausmachen können.

<sup>2</sup> Zu neopragmatistischen Autoren und ihrem Bezug auf „klassische“ pragmatistische Positionen vgl. Joas; Knöbl 2004: 687–704 und Kertscher 2008.

Bourdieu definiert.<sup>3</sup> Diese vehemente Zurückweisung, die auf Positionskämpfen innerhalb des Feldes französischer Soziologie beruht, ist jedoch objektiv betrachtet angesichts der engen Verwandtschaft wesentlicher Grundpositionen des Bourdieu'schen und des pragmatistischen Denkens kaum nachvollziehbar (Bogusz 2010: 4).

Parallel zur Konjunktur pragmatistischer Positionen sind kultur- und sozialtheoretische Diskurse gegenwärtig von einem *practice turn* gekennzeichnet (Schatzki u.a. 2001, Reckwitz 2003, Hörning; Reuter 2004, Rouse 2007), der sich durch ein Verständnis von Handlungen als routinisierte Vollzüge, denen ein implizites, körperlich verankertes Wissen zugrunde liegt, auszeichnet.<sup>4</sup> Die Praxeologie Pierre Bourdieus ist dabei einer der prominentesten Ansätze. Praxis-theoretische Positionen stellen im Unterschied zu Theorien rationaler Wahl nicht individuelle Intentionen und Interessen in das Zentrum ihrer Erklärung sozialen Handelns; sie greifen gleichfalls nicht das normorientierte Modell des Handelns auf, welches das Paradigma des *homo sociologicus* kennzeichnet. Vielmehr teilen sie mit dem amerikanischen Pragmatismus ein Verständnis von Handlungen als inkorporierte, präreflexive Routinen, als „temporally unfolding and spatially dispersed nexus of doings and sayings“ (Schatzki 1996: 89). Die Berührungspunkte und Divergenzen dieser zentral auf die Körperlichkeit von Praktiken abstellenden theoretischen Bewegung mit pragmatistischen Positionen aufzuzeigen, ist daher auch vor dem Hintergrund aktuell konvergierender sozialtheoretischer Interessen von besonderer Relevanz.

Der Text gliedert sich in drei Abschnitte. Zunächst wird die Konzeption von Kreativität und Gewohnheit in der Praxistheorie Pierre Bourdieus herausgearbeitet. In einem zweiten Schritt wird die systematische Stellung von Kreativität und *habitus* im Pragmatismus – und hier insbesondere in John Deweys Ansatz – untersucht. Dabei wird in beiden Darstellungen jeweils auch der theoretische Kontext der Begriffe einbezogen sowie die Frage nach der Veränderbarkeit von Gewohnheiten gestellt. Schließlich werden die praxeologische und die pragmatistische Handlungskonzeption auf der Grundlage der erarbeiteten Ergebnisse miteinander verglichen und ihre spezifischen Beiträge für die Sozialtheorie beleuchtet. Ziel dieses Vergleichs ist es, durch die Kontrastierung neben den Gemeinsamkeiten auch blinde Flecken in den jeweiligen Ansätzen zu identifizieren sowie Ergänzungsmöglichkeiten aufzuzeigen.

---

<sup>3</sup> Zum Verhältnis von Bourdieus Soziologie und dem neopragmatistischen französischen Standpunkt vgl. Bénatouil 1999 und Bogusz 2010.

<sup>4</sup> Stephan Moebius (2008) arbeitet einige Parallelen zwischen dem *practice turn* und dem Gabe-Theorem bei Marcel Mauss heraus, der sich mit seiner Fokussierung auf Repetitivität und Routiniertheit der Praxis sowie Materialität und körperliche Aktivität als Vorläufer Bourdieus begreifen lässt.

## 2 Pierre Bourdieus Theorie der Praxis

Die Frage nach der Bedeutung der kreativen Aspekte menschlichen Handelns in Pierre Bourdieus Theorie der Praxis führt in den Brennpunkt von dessen Auseinandersetzung mit objektivistischen wie subjektivistischen Positionen. Der Habitus bildet das zentrale Konzept, mit dem Bourdieu diese einseitigen Erklärungsansätze zurückweisen und überwinden will. Am Objektivismus – er setzt sich hier insbesondere mit Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss und Louis Althusser auseinander – kritisiert Bourdieu die Auffassung, die Subjekte seien lediglich Träger einer Struktur, sowie die damit zusammenhängende Reduktion „ihre[r] Handlungen auf simple Randerscheinungen der Fähigkeit der Struktur, sich nach ihren eigenen Gesetzen zu entwickeln und andere Strukturen zu determinieren“ (Bourdieu 1987: 78). Damit wird in diesen Ansätzen die Praxis lediglich als Ausübung oder Ausführung der Strukturen begriffen (Bourdieu 1976: 159), und die Subjekte werden zu „Epiphänomenen der Struktur“ (Bourdieu 1992: 28) degradiert. Dieser theoretische *bias* erscheint Bourdieu zu statisch, um die kreative und situationsadäquate Ausführung von Handlungen erfassen zu können. Er will dagegen mit seiner Theorie „die leibhaftigen Akteure wieder ins Spiel bringen“ (Bourdieu 1992: 28) und zwischen objektiven Strukturen und Praxis vermitteln, indem er den Habitus als Scharnier einführt und seiner Theorie der Praxis eine Dialektik von objektiven und inkorporierten Strukturen zugrunde legt. Gleichwohl bezieht sich Bourdieu positiv auf den Strukturalismus Saussures, mit dem er die Auffassung teilt, dass Bedeutung in der Differenz von zwei Elementen besteht (Bourdieu 1982: 279). Bourdieu bevorzugt allerdings den Ausdruck „relational“ gegenüber dem Begriff „strukturalistisch“ (Bourdieu 1997: 67). Der Strukturalismus kann allgemein mit Gilles Deleuze als ein anti-essentialistisches Denken beschrieben werden, in dem „der Platz den Vorrang hat vor dem, der ihn einnimmt“ (Deleuze 1992: 19), in dem also die Relationen – und nicht eine Substanz oder ein ahistorisches Wesen – die Bedeutung bestimmen. Bourdieu übernimmt diese grundlegende Einsicht: „Der wesentliche Beitrag jener zurecht als strukturalistische Revolution bezeichneten Denkbewegung bestand darin, der sozialen Welt gegenüber ein relationales Denken anzuwenden, das [...] Reales nicht mit Substanzen identifiziert, sondern mit Relationen.“ (Bourdieu 1992: 138) Dieses Primat der Relationen bildet die Grundlage von Bourdieus soziologischer Wissenschaftstheorie (Vandenbergh 1999).

Die andere Zielscheibe von Bourdieus Kritik bildet ein voluntaristischer Subjektivismus, wie er von Jean-Paul Sartre vertreten wird, der die Bedeutung sozialer Strukturen vernachlässigt. Sartres Existenzialismus geht von der Freiheit des Subjekts aus, jederzeit seine Handlungen selbst zu bestimmen. Er versteht jede Handlung als Konfrontation zwischen Subjekt und Welt, die keine Vorge-

schichte des Akteurs kennt (Bourdieu 1987: 79). Bourdieu vertritt dagegen die Position, dass die sozialen Akteure in ihren Handlungen nicht vollkommen frei sind, da sie aufgrund der Inkorporierung sozialer Strukturen Einschränkungen und Grenzen unterliegen, die sie unmöglich überschreiten können. Diese Grenzen des Handelns sind den Akteuren nicht bewusst, daher werden die meisten Entscheidungen auch nicht nach dem Prinzip der rationalen Wahl getroffen. Die Handlungen mögen sich objektiv auf einen Zweck ausrichten, sind aber dennoch nicht im Rahmen einer intentionalen Logik verstehbar: „Die Handlungstheorie, die ich (mit dem Begriff Habitus) vorschlage, besagt letzten Endes, daß die meisten Handlungen der Menschen etwas ganz anderes als die Intention zum Prinzip haben, nämlich erworbene Dispositionen, die dafür verantwortlich sind, daß man das Handeln als zweckgerichtet interpretieren kann und muß, ohne deshalb von einer bewußten Zweckgerichtetheit als dem Prinzip dieses Handelns ausgehen zu können“ (Bourdieu 1998: 167f.).

Das Habituskonzept ermöglicht es, theoretisch zwischen objektiven Strukturen und der Praxis einzelner Akteure zu vermitteln. Es versteht, entgegen einem cartesianischen Dualismus von Körper und Geist (Bourdieu 2001: 35), kognitive Strukturen als Dispositionen eines Körpers und nicht als im Bewusstsein angesiedelt (Bourdieu 2001: 225). Die Bildung der Dispositionsstrukturen erfolgt als Einverleibung sozialer Strukturen, wobei der Körper „als Speicher sozialer Erfahrung“ (Krais; Gebauer 2002: 75) fungiert.<sup>5</sup> Mit dem Habituskonzept grenzt sich Bourdieu kritisch von einer sozialwissenschaftlichen Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft ab und hebt diese Dichotomie auf. Indem er das Individuum grundlegend als bereits vergesellschaftetes begreift, in dem sich das Soziale körperlich eingelagert hat, geht er über das Konzept einer wechselseitigen Einwirkung zweier antagonistischer Sphären hinaus (Bourdieu 2001: 200f.).<sup>6</sup>

In einem unspezifischen Gebrauch bedeutet „Habitus“ „Körperbau“, „Gewohnheit“ oder „Benehmen“, doch der Begriff hat auch eine lange philosophische und soziologische Tradition. Er findet zunächst bei Aristoteles Verwendung, dann unter anderem in der Scholastik Thomas von Aquins und der Phänomenologie Edmund Husserls, aber auch bei Max Weber, Émile Durkheim und Marcel Mauss (Bourdieu 1997: 61–64, Bourdieu 1992: 30, Krais; Gebauer 2002: 26–30).<sup>7</sup> Bourdieu gebraucht den Begriff zuerst systematisch in einem Aufsatz

<sup>5</sup> Zur Körperlichkeit des Habitus-Konzepts sowie einem Vergleich mit phänomenologischen Positionen vgl. Crossley 2001.

<sup>6</sup> Zu der darin implizierten Kritik an der sozialwissenschaftlichen Rollentheorie des *homo sociologicus* vgl. Krais; Gebauer 2002: 66–81.

<sup>7</sup> Für einen historischen Abriss zum Gebrauch des Konzepts „Habit“ in der Soziologie vgl. Camic 1986 und 2001. Dabei erwähnt Camic jedoch die pragmatistischen Positionen sowie Bourdieu nur am Rande und bezeichnet selbst in dem Lexikonbeitrag von 2001 Arbeiten von Ostrow, Joas, Bourdieu und Giddens aus den 1980er und 1990er Jahren noch als „future possibilities“.

über Erwin Panofsky, einem Nachwort zu dessen *Gothic Architecture and Scholasticism* (frz. 1967), in dem Panofsky die Bezeichnung „Habitus“ gewählt hatte, um die ästhetische Einheit der künstlerischen Produktion einer kunsthistorischen Epoche zu erklären (Bourdieu 1974: 125–158).<sup>8</sup>

Bedeutsam ist im Vergleich zu anderen Verwendungen des Habitusbegriffs die zentrale Position, die er in Bourdieus Theorie einnimmt. Er bezeichnet hier ein inkorporiertes Ensemble von „Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata“ (Bourdieu 1987: 101), welches die Bewertungen und Klassifikationen ebenso wie die Praktiken einzelner Akteure strukturiert. Dabei setzt der Habitus nicht-bewusste Grenzen, die von den Akteuren nicht überschritten werden können. Der Habitus erscheint in Bourdieus Schriften in verschiedenen Synonymen als ein System von Schemata, als ein „Sinn für ...“, als mentale Struktur oder als ein System von Dispositionen. Der Begriff „Disposition“ ist nach Bourdieu besonders geeignet, den Habitus zu charakterisieren, da er darauf hinweist, dass dieser sowohl Ergebnis einer Strukturierung als auch ein inkorporierter Zustand ist, vor allem aber „eine *Tendenz*, ein[ ] *Hang* oder eine *Neigung*“ (Bourdieu 1976: 446 Fn. 39). Damit wird der Habitus als generatives System beschrieben, das „sinnvolle Praxis und sinnstiftende Wahrnehmung“ (Bourdieu 1982: 278) in Bezug auf konkrete Situationen hervorbringt. Dieses praktische Wissen des Habitus kann, da es der verstandesmäßigen Reflexion nicht zugänglich ist, mit Michael Polanyi auch als ein „implizites Wissen“ (*tacit knowledge*) beschrieben werden, als ein intuitives Wissen, das nicht mitteilbar ist und mehr umfasst „als wir zu sagen wissen“ (Polanyi 1985: 14, Hervorh. getilgt)<sup>9</sup>. Das praktische Wissen des Habitus ist als Ensemble von Handlungsschemata „einheitsstiftende[s] Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis“ (Bourdieu 1982: 283) und damit die Grundlage der Generierung von angemessenen Praktiken. Die „Gesamtheit der Praxisformen eines Akteurs“ (Bourdieu 1982: 278) bezeichnet Bourdieu als „Lebensstil“. Das Handeln des Habitus muss dabei als Improvisation gedacht werden, die internalisierten Grenzen unterliegt. Der Habitus bildet den praktischen Sinn, „der einem sagt, was in einer bestimmten Situation zu tun ist“ (Bourdieu 1998: 41f.). Er bezeichnet die Fähigkeit eines Akteurs, auf unterschiedliche Situationen in sinnhafter Weise zu reagieren, ohne dass einzelne

---

<sup>8</sup> Die Entstehung des theoretischen Konzepts, für das Bourdieu schließlich den Begriff „Habitus“ fand, lässt sich allerdings bis zu seinen frühen Arbeiten über Algerien zurückverfolgen, vgl. Kraus; Gebauer 2002: 18–23.

<sup>9</sup> Polanyi (1985) bezeichnet mit dem Begriff „tacit knowledge“ diejenige Dimension des Handelns, die sich nicht vollständig explizieren lässt. Er übernimmt Gilbert Ryles Unterscheidung von *knowing how* und *knowing that* und bezieht diese auch auf die wissenschaftliche Erkenntnis. Zum Konzept des „tacit knowledge“ vgl. auch Collins 2001.



Handlungsschritte im Vorhinein festgelegt wären.<sup>10</sup> Bourdieu will damit das kreative Potential des Habitus betont wissen.

Da Habitus aber als erworbene Schemata stets in Relation zu ihrem sozialen Kontext gedacht werden müssen und aufgrund von gemeinsamer Erfahrungen klassenspezifisch geteilt werden, setzen sie die Grenzen, die von den Angehörigen einer Klasse nicht überschritten werden können. Auf diese Weise lokalisiert Bourdieu die Reproduktion sozialer Ungleichheit in der Persistenz der inkorporierten habituellen Schemata. Dies wirft die Frage auf, ob damit nicht die Reproduktion der Struktur, die Bourdieu in seiner Diskussion der objektivistischen Position kritisiert hat und durch den Einbezug der subjektiven Dimension überwinden wollte, wieder eingeführt wird. Eine entsprechende Kritik an Bourdieus Überbetonung der Stabilität des Sozialen ist von verschiedenster Seite formuliert worden. Die unterschiedlich gelagerten Einsprüche, seine Theorie könne sozialen und kulturellen Wandel nicht erklären, schließe individuelle Handlungsfreiheit aus, könne Bewusstwerdungsprozesse nicht erfassen und mache die Veränderung bestehender Herrschaftsverhältnisse undenkbar, treffen sich alle in dem Punkt, dass sie Bourdieus Betonung der Statik und Geschlossenheit des Sozialen kritisieren.<sup>11</sup> Auf den Vorwurf, seine Theorie habe deterministische Züge, antwortet Bourdieu, dass die Generierung angemessener Praktiken durch den Habitus sich in relativer Freiheit vollziehe, die jenseits eines dualistischen Verständnisses absoluter Freiheit auf der einen und mechanischer Wiederholung auf der anderen Seite steht: „Da der Habitus eine unbegrenzte Fähigkeit ist, in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, steht die konditionierte und bedingte Freiheit, die er bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen“ (Bourdieu 1987: 103).

Zudem weist Bourdieu darauf hin, dass die habituellen Dispositionen durch Virtualität gekennzeichnet sind und nur im Verhältnis zu einer spezifischen sozi-

---

<sup>10</sup> Bourdieu verdeutlicht dies mit einem Verweis auf das Konzept der generativen Grammatik von Noam Chomsky. Das Habituskonzept gleicht Chomskys Theorie, insofern es ein System beschreibt, das etwas ermöglicht. Die generative Grammatik ermöglicht es dem Sprecher, unendlich viele Sätze zu bilden; der Habitus ermöglicht es dem Akteur, angemessene Praktiken auszuführen, die innerhalb der Grenzen des generativen Systems improvisiert werden. Das Habituskonzept unterscheidet sich jedoch auch charakteristisch von Chomskys generativer Grammatik, da es von erworbenen und nicht von anthropologisch universalen Schemata ausgeht, vgl. Bourdieu 1999: 286.

<sup>11</sup> An dieser Stelle wird darauf verzichtet, die extensiv geführte Debatte aufzuarbeiten. Für die wichtigsten Argumente vgl. Jenkins 1982, Honneth 1984, Müller 1986: 182ff., Certeau 1988: 112–129, Miller 1989, Lash 1993: 201ff., Bouveresse 1993, King 2000, Reckwitz 2000: 619–635, Ebrecht 2002 und Reckwitz 2004. Für eine pointierte Übersicht siehe Fröhlich u.a. 2009.



alen Konstellation wirksam werden. In ihrer Funktion, angemessene Praktiken zu generieren, sind die Schemata des Habitus stets auf konkrete Situationen ausgerichtet und müssen daher als Neigungen verstanden werden. „Der Habitus – man darf nicht vergessen, daß es sich um ein System von Dispositionen handelt, das heißt von Virtualitäten, Potentialitäten – wird erst *im Verhältnis* zu einer bestimmten Situation manifest. [...] Man muß sich ihn wie eine gespannte Feder vorstellen, die nur auf den Anstoß wartet“ (Bourdieu; Wacquant 1996: 168). Die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata sind also praktisches Wissen nur, insofern der Habitus eines Akteurs und die soziale Welt, in der er sich bewegt, im Einklang sind. Nur in diesem Fall sind sie in der Lage, angemessene Praktiken zu erzeugen, und die Welt wird als sich von selbst verstehende erfahren. Es muss also ein harmonisches Verhältnis, in dem sich die inkorporierten Schemata des Habitus mit den objektiven Strukturen in Übereinstimmung befinden, von einer Disharmonie unterschieden werden, die vorliegt, wenn ein Habitus mit Strukturen konfrontiert wird, denen er nicht angepasst ist.

Der Habitus ist daher stets im Kontext mit der sozialen Welt und daher auch mit dem von Bourdieu zur Beschreibung objektiver Strukturen gebrauchten theoretischen Vokabular, den Begriffen „Feld“ und „Kapital“, zu sehen. Akteure befinden sich in einem sozialen Raum, der aus verschiedenen Feldern gebildet wird, die als relativ autonome, abgegrenzte Mikrokosmen je spezifischen Eigenlogiken unterliegen (Bourdieu 1999). Darin finden Kämpfe um die Aneignung von Kapital statt, das in den Feldern unterschiedlich verteilt ist. Bourdieu unterscheidet ökonomisches, kulturelles, soziales und symbolisches Kapital als von einzelnen Akteuren akkumulierte Ressourcen, die jeweils feldspezifischen Austausch- und Konvertierungsprozessen unterliegen (Bourdieu 1983). In Habitus und Feld begegnen sich zwei historisch gewordene Zustände des Sozialen, zwei „Geschichten“ (Bourdieu 1997: 73): auf der einen Seite die Strukturen des Feldes als Ergebnisse vergangener Kämpfe, auf der anderen Seite die Dispositionen des Akteurs, die sich im Habitus als „leibhaftig geworden[e] ] Geschichte“ (Bourdieu 1985: 69), als Sediment der sozialen Welt eingelagert haben. Der Zustand der Übereinstimmung von Habitus und Feld bildet dabei den von Bourdieu Sozialtheorie betrachteten Regelfall. Sie geht davon aus, dass Habitus und Feld stets einem Zustand der Koinzidenz zustreben, der sich, einem osmotischen Gleichgewicht ähnlich, von selbst herstellt. Die objektiven Strukturen eines Feldes und seine Eigenlogik sind im Habitus in Form der generativen Schemata inkorporiert. Das Koinzidenzverhältnis wird durch die Tendenz des Habitus herbeigeführt, sich die Bedingungen zu schaffen, die für seine Durchsetzung am günstigsten sind, indem die Akteure mit ihrer alltäglichen Praxis ständig die Kongruenz zwischen Habitus und Feld, Dispositionen und Position, aufs Neue herstellen. Als vermittelnde Instanz fungiert ein *sense of one's place*, der die

„Aktualisierung der Potentialitäten“ (Bourdieu 2001: 192) des Akteurs zu ermöglichen sucht. Der Akteur schafft sich selbst eine an seinen Habitus angepasste Umgebung, indem er, von Sympathien und Antipathien geleitet, einen harmonischen Zustand anstrebt, der sich beispielsweise sowohl in beruflichen Entscheidungen als auch in der Auswahl von Freunden und von bevorzugten Gegenständen niederschlägt und immer wieder aktualisiert (Bourdieu 2001: 192). Auf diese Weise stellt sich die präreflexive Übereinstimmung von objektiven und inkorporierten Strukturen in der täglichen Praxis her, und der Habitus findet sich stets gleichen oder ähnlichen objektiven Strukturen gegenüber, wie jene, die auch seine Herausbildung bedingten: „Tritt kein bedeutender Umschwung ein [...], dann sind die Bedingungen seiner [d.h. des Habitus, H.S.] Herausbildung auch die seiner Verwirklichung.“ (Bourdieu 2001: 192)

Einen „bedeutenden Umschwung“ stellt Bourdieu zufolge etwa ein Positionswechsel innerhalb eines Feldes oder der Eintritt in ein anderes Feld dar. In diesem Fall trifft ein bereits etablierter Habitus auf einen (mehr oder weniger) unterschiedlichen Denkmodus und eine andere Form der Wirklichkeitskonstruktion. Es kommt zu einer Verwerfung zwischen inkorporiertem Habitus und neuem Feld, doch auch hier kann nach einer gewissen Übergangsphase wieder ein Zustand der Koinzidenz erreicht werden. Bourdieu nennt nur wenige weitere Beispiele für „bedeutende Umschwünge“, verweist jedoch auf tief greifende gesellschaftliche Umbrüche wie etwa die von ihm zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn analysierte Kolonialisierung Algeriens, auf Effekte des sozialen Alterns sowie auf soziale Auf- oder Abstiege, die „zerrissene, in sich widersprüchliche Habitus“ (Bourdieu 2001: 206f.) zur Folge haben. In all den genannten Fällen wird die Spaltung des Habitus jedoch lediglich als Riss zwischen zwei wiederum als homogen konstruierten Einheiten verstanden. Bourdieus Soziologie kennt also nur wenige Ausnahmefälle, in denen Habitus und soziale Welt nicht im Einklang stehen, und kann diese nur als temporäre Missverhältnisse oder mit der Residualkategorie des „gespaltenen Habitus“ erfassen. Eine mögliche Heterogenität der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata wird nicht systematisch berücksichtigt.<sup>12</sup>

Inwiefern ist überhaupt die Veränderbarkeit des Habitus mit Bourdieu denkbar? Er betont zwar, dass die inkorporierten Schemata einem ständigen Wandel unterliegen, jedoch nur innerhalb gewisser Grenzen und immer in Beziehung zur sozialen Welt (Bourdieu 2001: 184). Bourdieu erwähnt die Möglichkeit willentlicher Transformationen des Habitus, die wiederholte Übungen ähnlich eines sportlichen Trainings voraussetzen (Bourdieu 2001: 220); dies

---

<sup>12</sup> Für eine eingehende Analyse der Tendenz zu kultureller Homogenisierung bei Bourdieu sowie einen Vorschlag zu ihrer Überwindung vgl. Schäfer 2011.

könne jedoch nur bestimmte Bereiche des Habitus betreffen bzw. in einem eingeschränkten Rahmen erfolgen. Bourdieus Bemerkungen legen nahe, dass dabei etwa an eine Korrektur der Körperhaltung oder an Rhetoriktraining zu denken ist, das sowohl die verbale Äußerungsfähigkeit als auch den Gebrauch der Stimme verändern kann. Daneben gibt es Bereiche des Wahrnehmens und Denkens, die überhaupt nicht willentlich veränderbar scheinen. Zwar könne der Habitus durch „Sozioanalyse“ verändert werden in einem „Bewußtwerdungsprozess, der es dem einzelnen erlaubt, seine Dispositionen unter Kontrolle zu bringen“. Diesen Weg schränkt Bourdieu an derselben Stelle jedoch gleich wieder ein, wenn er darauf verweist, dass „die Möglichkeit und Wirksamkeit dieser Form der Eigenanalyse“ (Bourdieu; Wacquant 1996: 167 Fn. 56) selbst wieder dem jeweiligen Habitus unterliegen. Grundsätzlich hebt Bourdieus Soziologie damit die Konstanz und Trägheit des Habitus hervor, die sich aufgrund des oben beschriebenen Mechanismus der unwillkürlichen Anpassung zwischen Habitus und sozialer Welt einstellt. Damit wird systematisch die Kohärenz und Persistenz von Gewohnheiten betont und Kreativität erscheint den engen impliziten Grenzen des Habitus unterworfen, die bereits mit seiner Herausbildung gezogen sind. Nachdem die Konzeption des Verhältnisses von Kreativität und Gewohnheit bei Pierre Bourdieu eingehend beleuchtet wurde, wird im Folgenden die pragmatistische Position herausgearbeitet.

### 3 Die pragmatistische Position

Der Pragmatismus ist eine radikal anti-cartesianische Philosophie, die klassische Dichotomien wie Erkenntnis und Wirklichkeit, Denken und Handeln, Subjekt und Objekt in der Kategorie der „praktischen Erfahrung“ zu überwinden sucht. Charles Sanders Peirce, dessen Text *How to make our ideas clear* (1878) eines der wichtigsten Gründungsdokumente dieser US-amerikanischen philosophischen Denkbewegung bildete, bezog sich mit seiner Namensgebung auf die kantische Unterscheidung von „praktisch“ (ein Handeln nach moralischen Gesetzen) und „pragmatisch“, womit ein Handeln nach Hypothesen und Erfahrungsregeln bezeichnet wird, und verweist so auf die empirisch ausgerichtete Perspektive der Forschung.<sup>13</sup> Peirce war der erste US-amerikanische Philosoph, der weltweit Bedeutung erlangen sollte. Die intensive Rezeption des Pragmatismus geht jedoch auf William James zurück, der in seinen Vorlesungen von 1907 die pragmatistischen Positionen so prägnant formulierte, dass sie international auf-

---

<sup>13</sup> Zum Begriff der „Praxis“ im Pragmatismus und zu dessen antiken Bezügen vgl. die fundierte Kontextualisierung bei Hetzel 2008.



<http://www.springer.com/978-3-531-18245-2>

Kreativität und Improvisation

Soziologische Positionen

Göttlich, U.; Kurt, R. (Hrsg.)

2012, IV, 295 S. 15 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-18245-2