

Daniel Šuber, Hilmar Schäfer,
Sophia Prinz (Hg.)

**Pierre Bourdieu und
die Kulturwissenschaften**

Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens

UVK Verlagsgesellschaft mbH

Vorwort 9

Sophia Prinz/Hilmar Schäfer/Daniel Šiber
Einleitung: Kulturwissenschaftliche Impulse und
kritische Re-Lektüren von Pierre Bourdieus Soziologie 11

Teil I: Zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus

Franz Schultheis
Ambivalente Wahlverwandtschaften: Pierre Bourdieu
und Claude Lévi-Strauss 27

Andreas Reckwitz
Habitus oder Subjektivierung? Subjektanalyse nach
Bourdieu und Foucault 41

Hilmar Schäfer
Bourdieu gegen den Strich lesen.
Eine poststrukturalistische Perspektive 63

Teil II: Praxeologische Analysestrategien

Robert Schmidt
Die Entdeckung der Praxeographie. Zum Erkenntnisstil
der Soziologie Bourdieus 89

Herbert Kalthoff
Social Studies of Teaching and Education.
Skizze einer sozio-materiellen Bildungsforschung 107

Frank Hillebrandt
Cultural Studies und Bourdieus Soziologie der Praxis.
Versuch einer tiberefalligen Vermittlung 133

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-86764-280-4

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2011

Einbandgestaltung: Susanne Fuellhaas, Konstanz
Satz & Layout: Hendrik Stary, Konstanz
Druck: Bookstation GmbH, Sipplingen

UVK Verlagsgesellschaft mbH
Schützenstr. 24 · D-78462 Konstanz
Tel.: 07531-9053-0 · Fax: 07531-9053-98
www.uvk.de

Teil III: Mediale Repräsentation und symbolische Gewalt

- Sophia Prinz/Mareike Clauss*
»A Head for Business and a Bod' for Sin«: Klasse und Geschlecht im Hollywood-Frauenfilm.....157
- Irene Dölling*
Symbolische Gewalt in aktuellen Diskursen zum Anti- bzw. Neo-Feminismus179
- Carsten Keller*
Mediale Konstruktion des Fremden: Die französische Banlieue im Spiegel von Berichterstattung und popkulturellen Darstellungen.....199

Teil IV: Kunst zwischen Hoch- und Populärkultur

- Ulj Wüggemig*
Kunst-Kunst, Street Art und »Kreativität«. Annäherungen mit Hilfe von Feld- und Systemtheorie.....217
- Nina Tessa Zahner*
Die heterogene Praxis des Ausstellungsbesuchs im zeitgenössischen Kunstfeld: Eine Herausforderung für die Kulturtheorie Pierre Bourdieus?253

Teil V: Postkolonialismus und Globalisierung

- Jens Kastner*
Koloniale Klassifikationen. Zur Genese postkolonialer Sozialtheorie im kolonialen Algerien bei Frantz Fanon und Pierre Bourdieu.....277
- Boike Rehbein*
Bourdieu und die Globalisierung.....303

Teil VI: Vernunftkritik und Reflexivität

- Andreas Langenohl*
Die Reflexivität Pierre Bourdieus: Soziologische Objektivität wider die Kulturwissenschaften.....319
- Daniel Šuber*
Pierre Bourdieu und die Relativierung der Vernunft.....339
- Autorinnen und Autoren361

Jens Kastner

Koloniale Klassifikationen. Zur Genese postkolonialer Sozialtheorie im kolonialen Algerien bei Frantz Fanon und Pierre Bourdieu

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Psychologen und antikolonialen Theoretiker Frantz Fanon und dem Soziologen Pierre Bourdieu scheinen sich zunächst darauf zu beschränken, dass beide in Algerien ihrer jeweiligen Arbeit nachgingen, während in der damaligen französischen Kolonie der Unabhängigkeitskrieg (1954–1962) stattfand.¹ Fanon, der noch vor Beendigung des Krieges 1961 an Leukämie starb, leitete die psychiatrische Abteilung der Klinik von Bliida-Joinville, bevor er sich ab 1956 vor allem dem antikolonialen Kampf widmete und zeitweise als Sprecher der Nationalen Befreiungsfront FLN tätig war. Bourdieu war 1955 als französischer Soldat im Rahmen seines Militärdienstes nach Algerien geschickt worden und vertiefte die währenddessen begonnene ethnologische Arbeit nach seinem Ausscheiden aus der Armee Ende 1957 u.a. durch Feldforschungen in dem vom Krieg zerrütteten Land. Er verließ Algerien 1961 und begann erst dann seine Karriere als Soziologe in Frankreich. Während Fanon sich in seinem theoretischen Schaffen v.a. auf die marxistische Gesellschaftstheorie und die Psychoanalyse stützte, gehört Marx zwar auch zu den Grundlagen der Bourdieuschen Theorie, die aber nicht weniger von Émile Durkheim, Max Weber sowie dem Strukturalismus geprägt ist.² Aber auch Bourdieu ließ an seiner antikolonialen Haltung, die seine ethnographische Forschung und damit auch seine spätere Sozialtheorie inhaltlich und methodisch beeinflusste, keinen Zweifel.

Und mit dieser Wechselbeziehung von antikolonialer Haltung und wissenschaftlicher Arbeit beginnen vielleicht schon die Gemeinsamkeiten, denen sich dieser Text – trotz der gewichtigen und durchaus grundsätzlichen Unter-

¹ Für ihre Hilfe wie kenntnisreichen Anmerkungen zu diesem Text danke ich David Mayer und Tom Wabbel.

² Zur hegel-marxistischen Grundlegung der Fanonschen Theorie vgl. Thi (1979) und Wolter (2001); zum Einfluss der Marx'schen Praxistheorie bei Bourdieu vgl. Schwegg (2009).

schiede sowohl im theoretischen Schaffen als auch in den politischen Positionierungen – widmen wird. Das Lohnenswerte dieser Zusammenschau ergibt sich, so eine der Thesen dieses Textes, durch die Relevanz der sozialtheoretischen Ausführungen dieser beiden Autoren auch für heutige Diskurse um Postkolonialismen und postkoloniale Situationen.³

So lassen sich mindestens vier theoretische und methodische Parallelen zwischen Bourdieu und Fanon herausarbeiten. Erstens ist für Fanon wie für Bourdieu die koloniale Situation in Algerien eine der zentralen empirischen Grundlagen für die Entwicklung ihrer jeweiligen Theorien. Es sind also nicht nur tagesspolitische und/oder zeitdiagnostische Schriften, in denen die koloniale Situation geschildert und kommentiert wird. Vielmehr dient sie als Grundlage, wird zu einer Matrix für allgemein auf gesellschaftliche Verhältnisse bzw. den sozialen Raum bezogene theoretische Aussagen. Diese Zentralität des Kolonialismus war im Falle Fanons wegen dessen politischen Engagements von Anfang an offensichtlich, im Hinblick auf Bourdieu wurde sie (im deutschsprachigen Raum) vor allem nach dessen Tod 2002 verstärkt diskutiert (Schultheis 2000; Schultheis/Frisinghelli 2003; Schultheis 2004; Behnke/Wuggenig 2008; Kravagna 2008; Puwar 2008). Aus dieser Situation entsteht zweitens eine Haltung, die als wissenschaftliche Parteilichkeit zu bezeichnen wäre und die das Schaffen beider Theoretiker geprägt hat: In dem 1959 verfassten Buch *Aspekte der Algerischen Revolution* (1969) beschreibt Fanon nicht nur einzelne Bereiche des durch den Befreiungskampf veränderten Alltagslebens in Algerien, sondern er lässt zudem keinen Zweifel daran, dass die Beschreibung dieser Veränderungen darauf abzielen, den »langsamem Toteskampf des Kolonialismus« (Fanon 1969: 17) zu beschleunigen. Aber auch Bourdieu schreibt in eindeutiger Absicht, zumindest resümiert er im Nachhinein über die 1958 erstmals veröffentlichte Studie *Sociologie de l'Algérie*, er habe Gelegenheit gehabt, ein Buch zu schreiben, in dem er »vor allem den Franzosen auf der Linken darzustellen versuchte, was hier wirklich vor sich ging, in einem Land, das sie oft völlig gleichgültig ließ [...]« (Bourdieu 2002: 48). Zu diskutieren wäre dann, wie sich der Zusammenhang zwischen dieser Parteilichkeit und den angewandten, wissenschaftlichen Methoden formiert und ausmachen lässt. Festzuhalten ist jedenfalls, dass sich drittens in beiden Fällen der sozialwissenschaftliche Blick, einmal ethnolo-

gisch (Bourdieu) und einmal psychologisch (Fanon), auf die alltäglichen Praktiken richtete, um aus deren Beobachtung allgemeine Aussagen über die gesellschaftlichen Verhältnisse zu gewinnen. Dabei sind beide Ansätze durch ein *Denken der Differenz* geprägt, das, ausgehend von den vielschichtigen, durch den Kolonialismus ausgelösten und/oder verstärkten Ungleichheiten, selten auf anthropologische Konstanten oder überhistorische Tatbestände rekurriert bzw. solche behauptet. Dieses Differenzdenken geht einher mit einem Verständnis gesellschaftlicher Entwicklung als sich dynamisch und im Auseinandersetzen zwischen sozialen Kräften vollziehend. Methodisch teilen Fanon und Bourdieu insofern ein *Paradigma des Kampfes*. Inhaltlich gibt es viertens durchaus Überschneidungen in den Ergebnissen der Analyse dessen, was die kulturelle Herrschaft ausmacht, die der Kolonialismus auf die Spitze treibt. Schon in seiner vor-algerischen, 1952 veröffentlichten Studie *Pau noir, masques blancs* (»Schwarze Haut, weiße Masken«), schildert Fanon die Macht des Blicks für die Konstitution und folglich die gesellschaftliche Exekution von ethnischer Zugehörigkeit. Fragmente einer Theorie des Blicks finden sich in Fragen der Wirkungsweisen kultureller Herrschaft auch bei Bourdieu. Bedeutender noch als dieses Instrument der Herrschaft scheint jedoch die Dimension ihrer Wirkung, die beide hervorheben und der sie sich ausführlich widmen: Fanon wie Bourdieu leisten eine Herrschaftsanalyse, die der *Verkörperlichung gesellschaftlicher Machtverhältnisse* eine Rolle zuweist, die später nur von der feministischen Gesellschaftskritik noch eingeholt werden sollte und ohne die auch eine heutige, postkoloniale Kritik kultureller Herrschaft nicht auskommt.

1. »Was hier wirklich vor sich ging«: Die koloniale Situation als Grundlage der Sozialtheorie

Vor allem in der deutschsprachigen und angloamerikanischen Debatte wurde Pierre Bourdieu zunächst vor allem als Klassentheoretiker und Lebensstilforscher rezipiert und nicht »als soziologischer Theoretiker des Kolonialismus, der sozialen Transformation und der Situation der ›Verdammten dieser Erde‹ in der Peripherie« (Behnke/Wuggenig 2008: 114). Dass Bourdieu aber als ein solcher Theoretiker des Kolonialismus gelten kann, belegen nicht nur seine zahlreichen Studien zur sozialen, politischen und kulturellen Situation in Algerien, beginnend mit seinem ersten Buch, einer Soziologie Algeriens (1958). Denn bereits in den frühen Schriften werden ausdrücklich sowohl allgemein die »Situation der kollektiven ›Erniedrigung« (Bourdieu, zit. n. Behnke/Wuggenig 2008: 103), der die algerische Bevölkerung insgesamt durch den

Kolonialismus ausgesetzt sei, als auch konkret die durch den Kolonialismus ausgelösten Veränderungen in den Lebensweisen einzelner Bevölkerungsgruppen benannt, beschrieben und interpretiert. Gemeinsam mit anderen Sozialforschern (Abdelmalek Sayad, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet und Claude Seibel) führt Bourdieu eine Studie zur Situation des ehemals bäuerlichen Subproletariats durch, die aufzeigt, dass die Verstärkung der bäuerlichen Landbevölkerung als eine Folge der widersprüchlichen Modernisierung zu interpretieren ist, die das Kolonialsystem dem Land aufzwingen hat. In einer späteren, 1962 gemeinsam mit Sayad fertig gestellten und 1964 veröffentlichten Studie untersucht Bourdieu die im Zuge des Krieges von französischen Militär umgesiedelten Bevölkerungsgruppen. Deren nicht bloß geografische »Entwurzelung« wird eindeutig als Resultat der Zwangsmaßnahmen der kolonialen Administration beschrieben.⁴

Über die Schilderung kolonialer Herrschaft hinausgehend, verwendete Bourdieu die konkret auf die algerischen Bevölkerungsgruppen bezogenen Arbeiten zudem immer wieder als Ausgangspunkte für theoretische Verallgemeinerungen: So diente ihm erstens das Dominanzverhältnis zwischen der französischen und der algerischen Gesellschaft stets als Folie für die Beschreibung der kulturellen Durchdringung von Zentrum und Peripherie innerhalb sozialer Räume, beispielsweise der Dominierung ländlicher Regionen und der Geschmäcker und Verhaltensweisen der in seiner Heimatregion, dem Béarn, lebenden Menschen durch die Stadt und die StädterInnen, ausgeführt in *Der Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bäuerlichen Gesellschaft* (2008). Zweitens bearbeitet er angesichts der kolonialen Herrschaft in Algerien erstmals systematisch die Frage, die nicht nur sein sozialtheoretisches Werk prägt, sondern auch das durchaus konjunkturelle Verhältnis zwischen soziologischer Forschung und politischem Engagement Bourdieus kennzeichnend: Wie und auf welche Weise prägt kulturelle Herrschaft die Denk- und Wahrnehmungsschemata der Menschen?

So stellt er zum einen bereits in der Untersuchung des bäuerlichen Algerien, *Algerie 60. Structures économiques et structures temporelles* (1977),⁵ den Zusammenhang von Existenzbedingungen und Einstellungen heraus und schiebt von den konkreten Forschungsergebnissen auf allgemeine Strukturierungen des Sozialen: An der Entwicklung der algerischen Übergangsgesellschaft zeige sich deutlich, was für die kapitalistische Wirtschaftsordnung überhaupt gelte, in ihrer alleinigen Betrachtung aber häufig übersehen werde,

4 Es handelt sich um die Studie *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, die auf Deutsch nur in Auszügen veröffentlicht ist (Schultheis/Frisinghelli 2003).

5 Auf Deutsch erschienen unter dem Titel *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft* (Bourdieu 2000).

»nämlich, daß das Funktionieren jedes Wirtschaftssystems an die Existenz eines gegebenen Systems von Dispositionen gegenüber der Welt oder, um genauer zu sein, gegenüber der Zeit gebunden ist« (Bourdieu 2000: 30). Zentrale kapitalistische »Institutionen« wie Zins und Kredit blieben ohne ein antrianiertes, zur Disposition gewordenes Verständnis von Wertsteigerung in der Zeit unverstänlich und damit auch unpraktizierbar. Zum anderen beobachtet er in den vom Kolonialregime eingerichteten Umsiedlungslagen die Erosion eines ganzen Wertesystems der »Entwurzelten«. Diese Studien einer auf Gewalt basierenden Ausnahmestuation werden sowohl Grundlage für Bourdieus (theoretische) Untersuchungen der Normalität der französischen Gesellschaft in *Die feinen Unterschiede* (1982) wie auch für sein (politisches) Anprangern von zur Entwurzelung führenden sozialen und politischen Verhältnissen in *Das Elend der Welt* (1997).⁶

Die Rezeption Frantz Fanons vertief (und verläuft) äußerst widersprüchlich. Während er einerseits in den 1960er Jahren von antimperialistisch orientierten Gruppen und Befreiungsbewegungen euphorisch aufgegriffen wurde – unter anderem weil seine Kennzeichnung der kolonialen Situation als eine strikt zweigeteilte, »manichäische Welt« (Fanon 1981: 34), deren Logik stets dahin tendiere, die Kolonisierten physisch und psychisch zu entmenschlichen, sich wegen der dichotomen Beschreibung vor allem für die politische Propaganda gut eignete – gilt er andererseits seit Mitte der 1980er Jahre als einer der zentralen Bezugspunkte der poststrukturalistisch orientierten Postcolonial Studies.⁷ Fanon habe gezeigt, heißt es beispielsweise beim

6 Bourdieu hebt den Einfluss der Erfahrungen in Algerien für seine Sicht der Dinge auch persönlich explizit hervor: »Und nicht zuletzt bedeutete Algerien, ein Land, aus dem ich mit einer ethnologischen Erfahrung zurückkehrte, die den schwierigen Bedingungen eines Befreiungskrieges entstammte, für mich einen entscheidenden Bruch mit der gelehrten Sicht der Dinge und führte zu einer kritischen Sicht der Soziologie und der Soziologen, in der der Ethnologe den Philosophen bestärkt und vor allem auch zu einer einigemmaßen entzauberten – oder realistischen – Sicht der Intellektuellen, für die in meinen Augen die algerische Frage einen wichtigen Prüfstein dargestellt hat« (Bourdieu 2002: 45f.).

7 Udo Wolter schreibt in seiner subjektkritischen Fanon-Studie, als »Initialzündung für die gesamte poststrukturalistische Fanon-Interpretation« könne Homi K. Bhabhas Essay *Remembrance Fanon* (1986) gelesen werden (Wolter 2001: 198). Die Attraktivität von Fanons *Schwarze Haut, weiße Masken* ergebe sich insgesamt für eine poststrukturalistische Lesart nicht bloß durch die psychanalytische Perspektive, so Udo Wolter außerdem, »sondern vor allem aufgrund der wichtigsten Kategorien, über die Fanon die identifizierenden Prozesse von Dominanz und Rassifizierung dort analysiert hat: Sprache, Sehen und Begehren, Körperlichkeit und Sexualität« (Wolter 2001: 30). Auch Sabine Grimm (1997) hatte schon früh – bezogen auf die deutschsprachige Konjunktur der Postcolonial Studies – auf die ambivalente Rezeption selbst innerhalb der postkolonialen Kritik hingewiesen. Sowohl befreiungsnationalistische als auch identitätskritische Aspekte, auf die sich diese Ambivalenz bezieht, heißen sich in *Die Verdammten dieser Erde* tatsächlich finden (Grimm 1997: 58). Innerhalb der Cultural Studies gelten Fanons Schriften eben-

postkolonialen Theoretiker und Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha mit Bezug auf sein Hauptwerk *Die Verdammten dieser Erde*, dass die Zeit der Befreiung »eine Zeit der kulturellen Ungewissheit und, wichtiger noch, der signifikatorischen oder repräsentationalen Unentscheidbarkeit« (Bhabha 2000: 53) sei. In den unterschiedlichen Lagern bzw. Rezeptionsphasen besteht jedenfalls kein Zweifel daran, dass es sich bei seinen Schriften um eine Theorie des Kolonialismus handelt.

Fanons erste Studie, *Schwarze Haut, weiße Masken*, die sich mit den psychischen Auswirkungen von Rassismus und Kolonialismus beschäftigt, entsteht allerdings bereits vor seinem Aufenthalt in Algerien und basiert daher vor allem auf den noch in Frankreich gemachten Erfahrungen. Theoretische Grundlagen sind die Psychoanalyse Jacques Lacans und die marxistische Phänomenologie Jean-Paul Sartres. Dabei folgt *Schwarze Haut, weiße Masken* noch insofern der humanistischen Vision, als Fanon darin die Teilhabe der Schwarzen im Rahmen der französischen Nation einfordert. Später wandelt sich seine politische Zielperspektive zu einer sozialistischen, aber auch antikolonial-separatistischen und findet Bestätigung in seinen Beschreibungsgen der Auswirkungen rassistischer und kolonialer Unterdrückung in Algerien.

2. »Auf Eurer Seite«: Parteilichkeit und sozialwissenschaftliche

Praxis

Bourdieu, der als Philosoph nach Algerien kam und es als methodenversierter, gewissermaßen autodidaktischer Soziologe wieder verließ, entwickelte eine Vielfalt an Methoden, die die subjektiven Ausdrucksweisen einzeller in einer von physischer und – von Bourdieu schließlich so bezeichneter – symbolischer Gewalt geprägten, objektiven Lage verstehen helfen sollten. Dieses Verstehen diente aber nicht bloß dem möglichst effektiven Umgang mit den Daten, sondern es sollte den Interviewten nutzen, ihre Situation aufdecken und nachvollziehbar machen. Bourdieu hat mit diesem Anspruch, die Untersuchungen zugleich zu unterstützen, einen, wie Franz Schulteis es beschreibt, »sehr persönlichen Ausweg aus dem Dilemma der kolonialen Konstellation« gesucht (Schulteis 2004: 18). Dieses Dilemma bestand in der schlichten Tatsache, als Teil der Kolonialmacht die Kolonisierten zu befragen.

falls als wegweisend und werden zugleich scharf kritisiert. So meint beispielsweise der Cultural Studies-Theoretiker Paul Gilroy, Fanons Werk sei gerade wegen seiner »dualistischen Logik« für die Analyse gegenwärtiger, kultureller Politiken »alles andere als hilfreich« (Gilroy 1999: 139).

Bourdieu durchbricht auch methodisch bereits zu Beginn seiner Forschungen in Algerien ethnologische Gepflogenheiten und bedient sich neben den Fragebögen und Aufzeichnungen auch des Fotoapparats als Gedächtnisstütze und Mittel zur Herstellung von Beweismaterial.⁸ Bourdieu machte in Algerien rund 2000 Fotos von Menschen, die er interviewte, von Städten und Landschaften, in denen er sich aufhielt und von Situationen, die das alltägliche Leben wiedergeben. Anhand dieser fotografischen Praxis entwickelt Bourdieu die Methode der »teilnehmenden Objektivierung«, die sich durch eine forschende Distanz innerhalb einer gewissen moralischen Anteilnahme auszeichnet. Diese Distanz ist dabei nicht als eine inhaltliche Distanzierung zu verstehen. Bourdieu nimmt bereits im Vorwort der 1961 veröffentlichten, zweiten Auflage von *Sociologie de l'Algérie* eindeutige Stellung und fordert, dass das Kolonialsystem »von der Spitze bis zur Basis [...] radikal zerstört werden« (Bourdieu, zit. n. Behnke/Wuggenig 2008: 105) müsse. Auch postum ließ Bourdieu an seinen Sympathien keinen Zweifel: »Fotos zu machen«, sagt er in einem Interview, »war in diesem Fall eine Art und Weise, ihnen zu sagen: ›Ich interessiere mich für euch, ich stehe auf eurer Seite, ich höre euch zu, ich werde bezeugen, was ihr hier erlebt‹« (Bourdieu 2003a: 32f.). Franz Schulteis hebt diesen Anteil nehmenden Aspekt der Bourdieuschen Fotografie noch hervor, indem er die Algerienbilder als Verknüpfung von fotografischer und diskursiver Visualisierung beschreibt (Schulteis 2008: 40).⁹

Um Sichtbarmachung geht es auch Fanon: In *Aspekte der Algerischen Revolution* (1969) hatte er es sich zur Aufgabe gemacht, einen Einblick in die Veränderungen des Alltags zu geben, die der antikoloniale Kampf in Algerien ausgelöst hätte. Die somit gewählte Perspektive stellt allein schon Parteilichkeit dar, da auch sie – ähnlich wie bei Bourdieu – die vom Kolonialsystem selbst systematisch mit erzeugte Informationslücke über die Zustände in Algerien schließen will. Allerdings sind im Unterschied zu Bourdieus Beschreibungen bei Fanon sämtliche Transformationen positive Entwicklungen, die vom Abstreifen traditioneller Verhaltensweisen, der Überwindung neurotischer Zustände und schließlich der insgesamt durch den antikolonialen Kampf ermöglichten psychokulturellen Emanzipation erzählen. Während er hinsichtlich der europäischen Minderheit noch betont, es sei falsch anzunehmen, sie bilde einen »monolithischen Block« (Fanon 1969: 97), ist das Sub-

⁸ Die Debatte über den Status der Fotografie für die sozialwissenschaftliche Forschung ist noch im Gange und hat einen ihrer Ausgangspunkte von den Fotos Bourdieus genommen (Schulteis/Frisinghelli 2003; Kravagna 2008; Kastner 2009).

⁹ Franz Schulteis steht in dieser Verknüpfung neben der Parteilichkeit für die Unterdrückten auch das Entstehen der wissenschaftlichen Methode der dichten Beschreibung. Er sieht darin zudem ein frühes Indiz für das in seiner Lesweise letztlich kontinuierliche Zusammengehen von wissenschaftlicher Analyse und politischem Engagement bei Bourdieu (Schulteis 2008: 40).

jekt der Befreiung ein relativ undifferenziertes algerisches Volk – was noch durch den von Fanon benutzten ethnopolitischen Kollektivsingular (»der Algerier«) unterstrichen wird und bereits früh als vereinheitlichend und »populistisch« kritisiert wurde.¹⁰

Auch wenn die gesellschaftliche Analyse in *Die Verdammten dieser Erde* in dieser Hinsicht wesentlich komplexer verläuft und Fanon bereits die nationale Bourgeoisie ebenso scharf kritisiert wie die Renaissance ethnischer Gemeinschaften,¹¹ macht er in diesem Buch die zwischen KolonisatorInnen und Kolonisierten geteilte, »manichäische Welt« abermals explizit. Im Unterschied zu den kapitalistischen Gesellschaften des Westens, in denen eine Vielzahl von Mechanismen der Einbindung in die gegebene gesellschaftliche Ordnung vorherrschen – Fanon nennt sie »geradezu ästhetische Formensprüche abfedern würden, stünden die Ordnungskräfte den Unterdrückten in den kolonialen Gesellschaften direkt gegenüber. In einer auf reiner, physischer und psychischer Gewalt beruhenden Gesellschaft wie der kolonialen ist für Fanon keine andere als eine gewalttätige Strategie der Befreiung denkbar. Eng an seine eigene Hoffnung auf antikoloniale Befreiung gebunden sind dementsprechend auch martialisch klingende Schilderungen, wie beispielsweise jene, dass der Kolonisierte grinsend, wenn an seine Verhaftung appelliert und er mit westlicher Kultur konfrontiert würde, und dann »seine Machete zieht oder sich doch versichert, ob sie in Reichweite seiner Hand ist« (Fanon 1981: 36). Die offene Sympathie Fanons für antikoloniale Gewalt sollte allerdings den Blick auf den zeitdiagnostischen Gehalt seiner Arbeit ebenso wenig verstellen wie den auf den – weiter unten noch auszuführenden – gesellschaftstheoretischen. Wegen seiner offenen Parteinahme für den »bewaffneten Kampf« sind nicht nur die sozialtheoretischen Errungenschaften Fanons häufig gering geschätzt worden. In der konkreten Form der Parteilichkeit liegt sicherlich darüber hinaus eine der fundamentalen Unterschiede zur Haltung Bourdieus und damit einer der Gründe, weshalb

10 So kritisiert beispielsweise Armin Scheil im Nachwort zur deutschen Ausgabe von 1969, dass als Träger des historischen Prozesses bei Fanon – wie bei anderen Theoretikern der antikolonialen Revolution auch – »ein relativ homogenes Volk« (Scheil 1969: 129) konzipiert sei, das keine inneren Widersprüche und Klassenantagonismen zulasse. Auch die internationale Dimension der antikolonialen Befreiung entgehe Fanon dadurch und das schließlich, durch widerstreitende Gruppen- und Klasseninteressen ausgelöste Scheitern der Revolution sei mit einer solchen Einheitskategorie auch nicht zu erklären. Die bereits während des Krieges bestehenden, gegenläufigen Interesse und unterschiedlichen Strömungen, in denen sich die FLN als hegemoniale Kraft erst durchsetzen musste, beschreibt beispielsweise Bernhard Schmid (2006: 119ff.).

11 Deutlich kritisiert Fanon den wieder aufkommenden Bezug auf Stammesverbände und »volter Ingrimim muß man den erstaunlichen Triumph der ethnischen Gemeinschaften mitanselnen« (Fanon 1981: 135).

die Ähnlichkeiten zwischen beiden bislang nur wenig Aufmerksamkeit hervorgezogen haben.¹²

Zwar nimmt Bourdieu während des Krieges zunächst auch eine pro-revolutionäre Position ein,¹³ aber schon ein Jahr später relativiert er seine eigene Haltung und wendet sich gegen die als »Mythos der revolutionären Revolution« (Bourdieu 2003c: 31) bezeichneten intellektuellen Illusionen. Gemeint ist die von Fanon und von ihm selbst zuvor vertretene (Fehl-)Annahme, veränderte Meinungen würden mit veränderten Haltungen einhergehen. Erst angesichts der Feststellung, dass zwischen »imaginär formulierten und verbal konformistischen Werturteilen und dem konkreten Verhalten« (Bourdieu 2003c: 32) vieler AlgerierInnen eine Lücke klappte, distanziert sich Bourdieu von seiner eigenen früheren und von Fanons Position. Diese Abgrenzung wird zunehmend schärfer (Bismarck/Kaufmann/Wuggenig 2008: 9ff.; Behke/Wuggenig 2008: 106) und hat auf Seiten Bourdieus vor allem die empirischen Forschungen zum algerischen – städtischen wie ländlichen – Subproletariat zur Grundlage. Während Fanon (1981: 149), um der vom Kolonialismus profitierenden, nationalen »schädlichen Bourgeoisie den Weg [zu] versperrten«, auf eine Allianz zwischen intellektuellen und (subproletarischen) Massen im antikolonialen Kampf setzte, stelle Bourdieu scharf die »Widersprüchlichkeit des Subproletariats« (Bourdieu 2003d: 44) im Hinblick auf dessen Trägerschaft für die Revolution heraus. Mangelnde ökonomische und soziale Perspektiven prädestinierten die Unterschichten gerade nicht für revolutionäre Unterfangen.¹⁴

12 In Hannah Arendts Essay über Gewalt (2000: 66f.) wie beispielsweise auch in Lou Martins liberärer Wütigung von Albert Camus (Marin 1998: 155) wird Fanon vor allem als Gewaltverherrlicher abgelehnt. Die Verdammten der Internationalen erwachen laut Fanon nur durch, mit und in der Gewalt, jegliche Formen gewaltfreien Widerstandes gelten ihm bloß als »Schlafkur für das Volk« (Fanon 1981: 56). Dass programmatische Gewaltlosigkeit auch im kolonialen Kontext nicht Passivität bedeuten musste (wie auch Sartre im Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* harnisch gegen Camus gerichtet behauptet hatte), wie die antikoloniale Bewegung in Indien um M.K. Gandhi einige Jahre zuvor hätte nahe legen können, wird bei Fanon systematisch ausgeblendet.

13 Im Einklang mit der Diktion und Analyse Fanons heißt es in *Revolution in der Revolution*: »[D]er Krieg bringt mit einem Schlag die wahren Grundlagen der kolonialen Ordnung aus Taumel und in der Gewalt, jegliche Formen gewaltfreien Widerstandes gelten ihm bloß als »Schlafkur für das Volk« (Fanon 1981: 56). Dass programmatische Gewaltlosigkeit auch im kolonialen Kontext nicht Passivität bedeuten musste (wie auch Sartre im Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* harnisch gegen Camus gerichtet behauptet hatte), wie die antikoloniale Bewegung in Indien um M.K. Gandhi einige Jahre zuvor hätte nahe legen können, wird bei Fanon systematisch ausgeblendet.

14 Früh deutet sich hier am Beispiel des algerischen Subproletariats bereits eine Position an, die Bourdieu auch in den 1990er Jahren gegen die Effekte der neoliberalen Offensive, nämlich die Prekarisierung immer weiterer Teile der Bevölkerung ins politische Feld führt: »Weil sie auf die

3. »Konkret wahrnehmbare Dynamik«: Alltägliche Praktiken im Fokus

Die sozialwissenschaftliche Analyse kolonialer Situationen hat sich in den 1960er Jahren nahelegenderweise noch stark auf ökonomische Zusammenhänge fokussiert. Auch die parteiischen, sozialwissenschaftlichen Ansätze wie beispielsweise die verschiedenen Schulen der Dependenz-Theorie widmen sich kaum den kulturellen Dimensionen der Kolonialismen. Wenn heute in der postkolonialen Debatte das Fehlen ökonomischer Analyse beklagt wird (Castro Varela/Dhawani 2010), ist zunächst in Rechnung zu stellen, dass die frühen Interventionen, die sich mit symbolischen, psychologischen, epistemologischen, im weitesten Sinne also kulturellen Folgen des Kolonialismus auseinandersetzten, dies gegenüber einem sozialwissenschaftlichen Mainstream taten, der sich auf die Mechanismen ökonomischer Ausbeutung konzentrierte und bestenfalls noch von Versuchen geprägt war, deren Zusammenhang mit rassistischer Ausgrenzung zu thematisieren. Vor diesem Hintergrund vor allem makrosoziologischer Fragestellungen ist die Aufmerksamkeit zu betrachten und schließlich wertzuschätzen, die sowohl Fanon als auch Bourdieu den Dimensionen intersubjektiver und alltäglicher Praxis schenken. Diese »Rehabilitation des Alltäglichen« (Schultheis 2004: 18) für die Sozialtheorie wurde schließlich zur Grundlage kulturwissenschaftlicher Herrschaftsanalyse und stellt nach wie vor – trotz der später von ihr ausgehenden, kulturalistischen Engführung in der Analyse sozialer Verhältnisse – einen der zentralen Eckpfeiler auch postkolonialistischer Kulturanalyse dar. Bei allen Unterschieden in den Methoden, diesen Alltag zu erforschen, in den theoretischen Rahmen, die diesen Forschungen zu Grunde lagen und vor allem auch in den politischen Konsequenzen, die aus ihnen gezogen wurden, gibt es doch hinsichtlich der sozialtheoretischen Folgen zwei wesentliche Gemeinsamkeiten in den von Fanon und Bourdieu gewählten Prämissen: Es sind zum einen kulturelle *Differenzen* und die *Dynamik* ihrer Genese und Gebrauchswesen, die in den Fokus der wissenschaftlichen Analysen (und ihrer politischen Deutungen) geraten. Zum anderen werden soziale und kulturelle *Kämpfe* als zentrale Dimension historischer gesellschaftlicher Entwicklungen ausgemacht.

Gegenwart nicht diesen minimalen Zugriff haben, der für die bewusste und rationale Anstrengung unabdingbar ist, die Zukunft zu meistern, sind all diese Menschen eher einem zusammenhanglosen Ressentiment unterworfen als von einem wahrhaft revolutionären Bewusstsein bezeit; das Fehlen von Arbeit oder die Instabilität der Beschäftigung gehen Hand in Hand mit der fehlenden Perspektive von Erwartungen und Meinungen, mit der Abwesenheit eines Systems von Projekten und rationalen Prognosen, zu denen als ein Aspekt der revolutionäre Wille gehört« (Bourdieu 2003c: 35).

3.1 Differenz und Dynamik

In den ersten vier Kapiteln seiner *Aspekte der Algerischen Revolution* schildert Frantz Fanon die Auswirkungen des antikononialen Befreiungskampfes auf alltägliche Praktiken wie erstens das Tragen des Schleiers, zweitens das Radiohören, drittens die innerfamiliären Beziehungen und viertens die Konsultation von Ärzten bzw. den Umgang mit dem medizinischen System. Gleich zu Beginn erläutert Fanon, dass und inwiefern eine so harmlos erscheinende Praxis wie die Verschleierung der Frauen zu einer »Waffe in einer großen Schlacht« (Fanon 1969: 21) werden konnte. Die Entschleierung der algerischen Frauen wird zunächst als gleichermaßen von männlichem Begehren wie auch von einer Ideologie der Menschenrechte begleitetes Ziel der kolonialen Propaganda beschrieben. Auf diese reagierten die algerischen Frauen in der ersten Phase des Krieges laut Fanon erst recht mit Verschleierung, die Haltung der Frauen zum Schleier wurde fortan sowohl von den Kolonialherren als auch von den Kolonisierten mit ihrer jeweiligen Einstellung zur Besatzungsmacht gleichgesetzt (Fanon 1969: 31). Diese Situation änderte sich, als die Frauen, auf Seiten der antikononialen Bewegung bis 1955 von Kampfhandlungen ausgeschlossen, in diese mit einbezogen wurden.¹⁵ Um sich beispielsweise als Botinnen der Befreiungsbewegung in den französischen Stadtteilen Algiers bewegen zu können, mussten die Frauen möglichst »französisch« wirken. Einmal als eigenständige Akteurinnen zugelassen, waren die dadurch bei den Frauen ausgelösten Emanzipationsprozesse nicht mehr rückgängig zu machen. Als die Kolonialadministration die Einbindung der Frauen erkannte hatte, wurden auch diese scharf kontrolliert, was zu einer erneuten Verschleierung führte. »Der Schleier«, resümiert Fanon, »abgetan und wieder angelegt, ist funktionalisiert, ist umgewandelt in ein Instrument der Tarnung, in ein Kampfmittel« (1969: 41). Fanons Analyse der »konkret wahrnehmbare[n] historische[n] Dynamik des Schleiers« (Fanon 1969: 43) nimmt damit eine der zentralen Einsichten der Cultural Studies vorweg, die die essentialistische Bestimmung kultureller Zeichen zurückweisen und statt-

¹⁵ Fanon spricht auch hier durchgängig vereinerlichend von »der Frau«, wohingegen davon ausgegangen werden muss, dass nur eine Minderheit von Frauen sich tatsächlich dem bewaffneten Kampf anschloss. Eine staatliche algerische Statistik von 1974 zählt unter 336.748 Kämpferinnen in den Organisationen ALN (*Armée de libération nationale*/Nationale Befreiungsarmee) und OFLN (*Organisation civile du Front de libération nationale*/Zivile Organisation der FLN) 10.462 Frauen. Etwas 3,25 Prozent aller Kämpferinnen waren Frauen, ein gemessen an der Anzahl der Gesamtbevölkerung Algeriens – 1960 etwa 9,1 Mio. Einwohnerinnen – ein verschwindend geringer Anteil (Schmid 2006: 133). Über die Zahlen hinaus weist Bernhard Schmid zudem darauf hin, dass das Beispiel dieser Minderheit von Frauen »prägende Bilder im kollektiven Gedächtnis« hinterließ (Schmid 2006: 133).

dessen die signifizierenden Effekte der sich wandelnden Alltagspraktiken zum Gegenstand haben.

Auch hinsichtlich der Nutzung von Medien, einem weiteren Kernthema der später von Großbritannien ausgehenden kritischen Kulturstudien, setzt Fanon bereits frühe Impulse, indem er sich dem Gebrauch des Radios während des Unabhängigkeitskrieges widmete. Zunächst als Instrument der identitären Selbstvergewisserung der Kolonialherren von breiten Teilen der algerischen Bevölkerung abgelehnt, gewann das Radio im Laufe des Befreiungskampfes eine vollkommen gewandelte Bedeutung. Mit der Installation des Senders *Stimme des Freien Algerien* 1956 nahm das Radio eine neue Funktion an: Demnach viele Menschen entdeckten das Radiogerät als Quelle von sonst nicht erhältlichen Informationen, dass die Kolonialadministration den Kauf von Radiogeräten verbot. Das Radio wurde von einem abgelehnten technischen Mittel zu einem Gerät, um das sich neue Praktiken wie das heimliche und gemeinsame Hören gruppierten und dessen Bedeutung von einem Medium der feindlichen Herrschaft zu einem »Schutzmittel« (Fanon 1969: 61) geworden war. In dieser Bedeutungsverschiebung des technischen Geräts verlor sogar die französische Sprache, die es übertrug – die »Stimme des Freien Algerien« sendete auf Arabisch, Kabylisch und Französisch – ihre Eindeutigkeit. Noch in *Schwarze Haut, weiße Masken* hatte Fanon die Kolonialsprache als eindeutigen Ausdruck eines Unterdrückungsverhältnisses und in ihrer Funktionsweise als Teil eines »arsenal of complexes« (Fanon 1967: 30) beschrieben, von dem die Schwarzen sich zu befreien hätten. Bereits in der notgedungenen Konfonation und im unvermeidbaren Umgang mit der Sprache des »Mutterlandes« würden die Schwarzen permanent auf ihre angebliche Minderwertigkeit festgeschrieben. Am Beispiel derjenigen, die nach einem Aufenthalt im »Mutterland« in die Kolonie heimkehrten und sich »gewählter ausdrücken«, wie auch am Beispiel der französischen Armee, in der schwarze Senegalesen es darauf anlegten, als Kariben »durchzugehen«, macht Fanon bereits deutlich, wie wichtig auch die Hierarchien unter Schwarzen für die Konstitution inferiorer Subjektformen und für das Funktionieren des Rassismus sind. Im revolutionären Algerien allerdings hebt Fanon den möglichen Bedeutungswandel der französischen Sprache hervor, die durch die Aneignung im Befreiungskampf zu einem »Werkzeug des Widerstands« (Fanon 1969: 62) geworden sei.

Während Bourdieu insofern mit Fanon übereinstimmt, als auch er die Verwendung der französischen Sprache unter AlgerierInnen als Ausdruck für relativ gewachsenes Selbstbewusstsein interpretiert und diejenigen, die sie (in seinen Befragungen) verwendet haben, als in der Regel »realistischer und revolutionärer« (Bourdieu 2000: 117) beschreibt, ist dies bei Bourdieu gerade kein Merkmal aller AlgerierInnen. Die Verwendung des Französischen ist

laut Bourdieu Anzeichen der Bessergestellten, die SubproletarierInnen verwenden es fast überhaupt nicht. Es ist die Sprache jener Algerier, die Arbeit haben, insofern sei sie »die Sprache des Dialogs mit dem Arbeitgeber, also die Sprache der Forderungen« (Bourdieu 2000: 117). Bourdieu betont demnach den sozialen Distinktionseffekt des Zeichengebrauchs und nicht dessen politisch-aktivistische Dimension und lehnt auch aufgrund dieser Erfahrung die politisch von Fanon vorgebrachte Hoffnung auf die revolutionäre Rolle des Subproletariats ab.

Während die Dynamik der Bedeutung kultureller Zeichen deutlich aus den Fanon'schen Beispielen spricht, hält sich Fanon vor allem in *Aspekte der Algerischen Revolution* mit Betonungen von solchen Differenzen sehr zurück, die auf die Unterschiede zwischen den Beherrschten abheben oder auf Formen von Herrschaft bzw. Rassismus verweisen, die von den Beherrschten perpetuiert werden. Auf eine soziale Differenzen gleichermaßen anzeigende wie auch reproduzierende alltägliche Praxis, deren Untersuchung im Werk Bourdieus eine Schlüsselstellung einnimmt, geht Fanon nur nebenbei und nicht am Beispiel der Kolonisierten ein. So weist er lediglich darauf hin, dass das Lesen bestimmter Zeitungen Zugehörigkeiten und politische Positionierungen verrate: Der Kauf von französischen Zeitungen wie *Express*, *L'Humanité* oder *Le Monde* in Algerien während des Krieges habe bedeutet, »öffentlich seine Verbundenheit mit der Revolution zu bekennen [...]« (Fanon 1969: 56).¹⁶

3.2 Kampfparadigma

Nach Fanon sind neue Einstellungsmuster und neue Verhaltensweisen innerhalb der algerischen Gesellschaft, wie er an den Beispielen der Verschleierung und des Radiohörens erläutert hat, als »Erfordernisse des Kampfes« (1969: 62) entstanden. Fanon beschreibt in seiner Rede auf dem ersten Kongress schwarzer Schriftsteller und Künstler in Paris 1956,¹⁷ einige Funktionsweisen des kolonialen Rassismus. Dabei betont er u.a. die Perspektive einer Beendigung des Rassismus, welche dadurch ausgelöst würde, dass den dominanzgesellschaftlichen Kräften das Verständnis der rassistischen Unter-

¹⁶ Colin Mercer hat im Rahmen der britischen Cultural Studies aufgezeigt, was Fanon hier nur andeutet: dass und inwiefern Zeitungen seit dem 16. Jahrhundert als Bestandteil materieller Kultur und als Kulturtechnik der Imagination existieren, Produktion, Distribution und Konsumlektiven Praktiken (dem Lesen) und kollektiven institutionellen Gefügen dar. Zeitungen liefern nicht nur Informationen, sondern auch eine Position für deren Verständnis« (Mercer 2003: 144).
¹⁷ Auf Deutsch veröffentlicht unter dem Titel *Rassismus und Kultur* (Fanon 1986).

drückten abhandeln komme bzw. vorenthalten werde. Wer nichts mehr verstehe, so die Logik Fanons, könne auch nicht herrschen. Diese Verunmöglichung des Verstehens beschreibt Fanon als Effekt antirassistischer Kämpfe, es entstehe durch den »Kampf der Inferiorisierten« (Fanon 1986: 147). Geschichtliche Entwicklung und Verstehensprozesse werden auf diese Weise theoretisch aneinander geknüpft. In der kolonialen Gesellschaft treten im Verständnis Fanons insoweit kulturelle Kämpfe, d.h. die Prozesse der unterschiedlichen und widersprüchlichen Interpretationen von Zeichen, von Glaubenssystemen und Denkschemata, in ihrer Evidenz besonders hervor und ergänzen förmlich die zunächst auf ökonomischen Differenzen (d.h. dem Besitz der Produktionsmittel) beruhenden Antagonismen (Bourdieu 2003b: 23). Der Kampf spielt in der rassistisch formierten Gesellschaft also nicht nur in Form des Klassenkampfes eine zentrale Rolle für die Zuspitzung gesellschaftlicher Gegensätze und die Formierung neuer sozialer Zusammenhänge, sondern, wie Fanon am Beispiel von Schleier und Radio ausgeführt hat, es geht immer auch um »die neuen Systeme der Zeichengebung« (Fanon 1969: 57). Was hier auf den antikolonialen Befreiungskampf bezogen ist, lässt sich durchaus verallgemeinern und auf soziale Kämpfe im Sinne gesellschaftlicher Auseinandersetzung um die Bedeutung von Zeichen übertragen. Solche Kämpfe um Definitionsmacht sind nicht bloß »Gefechte um Worte«, sondern in ihnen werden zentrale Vergesellschaftungsmodi wie Zugehörigkeit (zu sozialen Gruppen) und Partizipation (an gesellschaftlichen Institutionen) ausgehandelt.

Einen solchen allgemeinen Begriff von sozialen Kämpfen vertritt Pierre Bourdieu, demzufolge der Kampf, auch jener um die Bedeutung von Zeichen, ein zentrales Moment für die Dynamik sozialer Felder darstellt. Die Feldstrukturen basieren auf ungleichen Verteilungen der verschiedenen Kapitalarten, diese Verteilungsungleichheiten strukturieren nicht nur die spezifischen Felder, sondern auch den gesamten sozialen Raum. Aus ihnen erwachsen die Positionen, die die Subjekte als AgentInnen einnehmen und die Dispositionen, mit denen sie ausgestattet sind, und sie stellen zugleich die Grundlage jeder Positionierung dar. Solche Positionierungen im sozialen Raum sind Kämpfe um die Anerkennung, Geltung und Durchsetzung von Positionen und damit immer auch »Kämpfe um die legitime Sicht und Vorstellung vom Raum« (Bourdieu 2001: 236). In solche Kämpfe speisen sich immer auch bewusste und unbewusste Anpassungsstrategien ein. Als Beispiel nennt Bourdieu u.a. die Korrektur eines Akzents, und man denkt unweigerlich an die von Fanon beschriebenen Versuche der senegalesischen Soldaten, als Karibien statt als Afrikaner wahrgenommen zu werden und damit zugleich ihrem eigenen Vorteil und der kolonialen Sichtweise zu nutzen. Bourdieu spricht von einer »Politik der Wahrnehmung« (2001: 239), die darauf abziele,

die Kategorien zu konservieren oder zu verändern, mit denen die Ordnung der Dinge erkannt wird.

Sowohl Fanons als auch Bourdieus Verwendungen des Kampf-Begriffes lassen sich also als mikropolitische Erweiterungen der Marx'schen Klassenkämpfe begreifen. In Kämpfen kommen nicht nur antagonistische gesellschaftliche Verhältnisse zum Ausdruck, sondern soziale Ungleichheiten werden über kulturelle Differenzen auch reproduziert. Die Kämpfe um diese Reproduktion machen zudem die Dynamik gesellschaftlicher Entwicklungen aus. Die Reproduktionen finden nicht störungsfrei und irrationlos statt, sondern sind ständigen Unterbrechungen, Relativierungen und Widerständen ausgesetzt. Hinsichtlich der Ausmaße solcher Widerstände ist Bourdieu allerdings wesentlich skeptischer als Fanon es vor dem Hintergrund seines unbrochenen Vertrauens auf den teleologischen Geschichtsverlauf sein kann.¹⁸

4. »In den Muskeln« oder »wie man sich hält«: Dimensionen einer Soziologie der Herrschaft

»Soziologie«, schreibt Armin Scheil über Fanon im Nachwort zu *Aspekte der Algerischen Revolution*, »will bei ihm nichts aussagen über den Prozeß der materiellen Produktion und Reproduktion des Lebens, sondern nur über zweischemenschliches Verhalten« (Scheil 1969: 141). Auch wenn Scheil hinsichtlich der hier gemeinten, mangelnden Berücksichtigung von (ökonomischen) Produktionsverhältnissen und Arbeitsprozessen bei Fanon sicherlich Recht hat, geht er in seinem impliziten Urteil, »zwischenmenschliches Verhalten« habe nichts mit den Prozessen der Produktion und Reproduktion des Lebens zu tun, doch fehl. Hierin gerade kann eine der Errungenschaften der Soziologie Fanons gesehen werden, dass nämlich die Veränderungen des Alltags und der Kampf um die Zeichen als Dimension des Kampfes gegen soziale Ungleichheit beschrieben und gewertet werden.

Eine Dimension sozialer Ungleichheit ist diejenige, die auf ethnischen Klassifizierungen beruht (Weiß u.a. 2001). Diese wiederum werden u.a.

18 Manuela Bojadziew sieht in Fanons Bemühen, Möglichkeiten herauszuarbeiten, im Befreiungsprozess auf die (vom Rassismus durchdrungene) Geschichte Bezug zu nehmen, auch Infragestellung schritt es mir hingegen weniger Anhaltspunkte zu geben als für den zweiten, von Bojadziew herausgearbeiteten Aspekt des Fanon sehen epistemologischen Strebens, nämlich der Frage, »wie unter diesen Bedingungen Veränderung möglich ist, ohne darüber eine abstrakte Aussage zu treffen, sondern die materiellen Praktiken der Ent-Subjektivierung in der Geschichte zu analysieren« (Bojadziew 2008: 267).

durch Blicke vorgenommen, durch die alltägliche, häufig unbewusste Praxis des Sehens und Gesehen-Werdens. Wie die Blicke mittels ihrer klassifizierenden Effekte die kollektiven Produktionen und Reproduktionen des Lebens bewerkstelligen, wird insbesondere unter Bedingungen radikaler Ungleichheit des Kolonialismus deutlich.

Fanon hat die Effekte solcher Klassifizierungen aber bereits vor seinen Studien in Algerien und anhand der Selbstverleugnungen und Selbstidentifizierungen rassistisch ausgegrenzter auf psychologischer Ebene untersucht. Diese erstmals in *Schwarze Haut, weiße Masken* ausgeführten Wirkungsweisen und Folgen des Kolonialismus selbst auf die Subjektconstitution findet Fanon in Algerien bestätigt und greift sie in *Die Verdammten dieser Erde* wieder auf. Die unbewussten, einverleibten Strukturen wurden damit zu einem Thema, so Fanons Mitarbeiterin und Biografin Alice Cherki, »das Fanons ganzes späteres, sowohl psychiatrisches als auch politisches Werk als Theoretiker der Entfremdung durchziehen wird« (2002: 47).

Für einverleibte Strukturen hat Bourdieu den Begriff des *Habitus* entwickelt – ein Konzept, das bereits in seinen Forschungen in Algerien angelegt, anhand der exemplarischen Situation des Künstlers im sozialen Raum weiterentwickelt und immer wieder empirisch unterfüttert wurde (Bourdieu 1999: 97).

Ohne auf die Wechselwirkungen zwischen Blick und Körper genauer einzugehen, sollen beide zunächst als wichtige Indikatoren sozialer Ungleichheit und *Mittel* zu deren Reproduktion bei Fanon und Bourdieu erläutert werden. Ausgespart bleibt dabei die für eine Herrschaftssoziologie prinzipiell unerlässliche Diskussion um soziale Klassen. Zwar ist die Dimension Klasse für beide eine wichtige epistemologische Prämisse (wenn nicht gar die wichtigste),¹⁹ allerdings würde eine Diskussion der Gemeinsamkeiten in dieser Frage nicht sehr weit über das bereits ausführlich besprochene Verhältnis von Bourdieus Klassenbegriff gegenüber solchen innerhalb des Marxismus hinausgehen. Vielversprechend scheint hingegen das Hervorheben bislang eher vernachlässigter Aspekte einer Soziologie der Herrschaft, die im Folgenden diskutiert werden.

19 Fanon und Bourdieu heben beide die Besonderheit der kulturellen Herrschaft des kolonialen Rassismus gegenüber der Klassenherrschaft hervor, führen das Verhältnis zwischen Ethnizität und Klasse aber nicht besonders tiefgreifend aus. Fanon betont, die »Tatsache der Zugehörigkeit« zu einer »Rasse« sei grundlegendere als die zu einer Klasse, in den Kolonien sei der »ökonomische Unterbau zugleich ein Überbau. Die Ursache ist Folge: man ist reich weil weiß, man ist weiß weil reich« (Fanon 1981: 33). Bourdieu betont nur, dass die »Revolution gegen das Kolonialsystem und die Unterteilung in Kasten [...] nicht schlicht und einfach mit dem Klassenkampf gleichgesetzt werden« (Bourdieu 2003b: 23). Können, weil dieser noch eine Beziehung des Forderns (und Verweigerns), nicht aber eine der prinzipiellen Erniedrigung (wie im Kolonialismus) impliziert.

4.1 Blick

Eher in der Tradition von Georg Simmel²⁰ als in derjenigen der Phänomenologie stellt auch Bourdieu die soziale Bedeutung des Blicks bzw. des Sehens heraus. In Abgrenzung zu Sartres Verständnis des Blicks als abstraktes Objektivierungsvermögen beschreibt Bourdieu ihn als

»symbolisches Vermögen, dessen Wirksamkeit abhängt von der relativen Position dessen, der wahrnimmt, und dessen, der wahrgenommen wird, sowie dem Grad, in dem die Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata von dem, auf den sie angewandt werden, gekannt und anerkannt werden« (Bourdieu 2005: 115).

Auch in diesem Fall dient Bourdieu die kabyllische Gesellschaft als paradigmatischer Gegenstand, der quasi in Reinform offenbart, was für alle europäischen Gesellschaften gilt: Anhand der sich körperlich manifestierenden (Auf-)Teilung der alltäglichen und rituellen Tätigkeiten zwischen Männern und Frauen in der Kabylie analysiert Bourdieu die Produktion und Reproduktion geschlechtsspezifischer Ungleichheit. Die soziale Ordnung funktioniere, stellt er dabei nicht nur für die algerische Teilgesellschaft fest, wie eine »gigantische symbolische Maschine zur Ratifizierung der männlichen Herrschaft [...]« (Bourdieu 2005: 21).²¹ Frauen werden in dieser Ordnung als symbolische Objekte konstituiert, deren Sein ein »Wahrgenommenwerden« sei, eine Existenz »für und durch die Blicke der anderen« (Bourdieu 2005: 117). Frauen als aktive Akteurinnen sind in diesem Modell, wenn überhaupt denkbar, stets zumindest in einer »*double-bind*-Situation« (Bourdieu 2005: 120): Handeln sie »wie Männer«, stellen sie deren vermeintlich natürlich gegebenes Machtmopol aber nicht die Machtausübung selbst in Frage, handeln sie »wie Frauen«, werden sie für Erniedrigung wie für die Ausübung von Macht als untauglich erachtet. Auch die Kategorien jenes Sehens, das sich nicht auf Geschlechter bezieht, sind, da aus der Praxis jener Aufteilung von Arbeit und Leben hervorgegangen, geschlechtsspezifisch vorgeprägt: Fundamentale Unterscheidungen wie oben/unten, hoch/tief, hell/dunkel, aktiv/passiv etc. sind demnach immer geschlechtlich konnotiert.

20 Georg Simmel hatte in seinem *Exkurs über die Soziologie der Sinne* (1908) dem Blick nicht nur eine soziale Dimension beschienig, da er der Selbst- wie auch der Fremdkonstitution von Gruppen diene, dh. soziale Unterschiede schaffe und reproduziere. Simmel stellte damit bereits die Annahme von der Neutralität des Blicks als Medium der (auch wissenschaftlichen) Praxis in Frage.

21 Es ist kaum zu übersehen und bereits verschiedentlich, v.a. von feministischer Seite bemerkt worden (Lovell 2000), dass Bourdieu selbst aus dieser grundlegenden Erkenntnis kaum Schlüsse gezogen hat. Seine großen Studien wie *Die feinen Unterschiede* oder *Die Regeln der Kunst* thematisieren geschlechtsspezifische Aspekte fast überhaupt nicht.

Neben den Klassifizierungseffekten des Sehens macht Bourdieu aber vor allem auch auf dessen antranierte *Grundlagen* aufmerksam: Auch die »Fähigkeit des Sehens« (Bourdieu 1987: 19), hier verstanden als die Möglichkeit, den richtigen, d.h. legitimen Blick auf die richtigen/legitimen Dinge zu werfen, ist ebenso wenig wie das Wahrgenommenwerden eine natürliche Tatsache, sondern beruht auf sozialem Training. Sehen, das Bedeutung stiftet, ist ohne »ererbtes« Bildungskapital nicht möglich. Auch die Fähigkeit, richtig zu Sehen, d.h. bedeutende Blicke zu werfen, beruht auf antrainierten Dispositionen.

Fanon hat sich mit solchen Vorprägungen auf Seiten der Kolonisierten und ethnisch Ausgegrenzten ausführlich beschäftigt. Am Beispiel der »Dynamik des Schleiens« beschreibt er eine Veränderung, die vor allem auch bestätigt, was als Thema schon *Schwarze Haut, weiße Masken* durchzieht: dass es sich bei dem Verhältnis von Sehen und Gesehen-Werden um eines von stets umkämpfter und gesellschaftlich höchst relevanter Praxis handelt. »Eine Frau, die sieht, ohne selbst gesehen zu werden«, schreibt Fanon in *Aspekte der Algerischen Revolution*, »verzeugt im Kolonisator ein Gefühl der Ohnmacht. Es gibt keine Wechselbeziehung« (Fanon 1969: 28). Es mangle aber nicht nur an einer Austauschrelation, sondern der Kolonisator muss die Verschleierung als Widerstand auffassen, die ihn des Mittels seiner Herrschaft, des erfassenden und definierenden Blicks beraubt, oder zumindest einer »Einschränkung seiner Wahrnehmung« (Fanon 1969: 28) gleichkommt.

Der Fakt des Schwarzeins, so der Titel des fünften Kapitels von *Schwarze Haut, weiße Masken*, basiert ganz fundamental auf dem Verhältnis des Sehens. Durch die eindeutige Kategorisierung innerhalb eines sozialen Herrschaftsverhältnisses muss die Zuschreibung zum Schwarzein als Unterordnung fungieren und als solche auch erfahren werden. Der harmlos wirkende, von einem Kind ausgesprochene Satz »Maman, regarde le nègre« (»Look, a Negro!«) wird Fanon zum Beispiel, um zu verdeutlichen, wie in einer ganz alltäglichen Wahrnehmungs- und Kommunikationssituation, die schließlic sämtliche historische Konnotationen mit transportiert, die Schwarzen als »Anderer« konstituiert werden (Fanon 1967: 109ff.). Dieser durch den Blick zugeschriebene Status ist materiell äußerst wirksam und ruft sehr unterschiedliche Reaktionen hervor, die wiederum sehr unterschiedlich gewertet werden. Indem er beschreibt, dass der Kampf gegen den Schleier durch die Kolonialherren einen »Kult des Schleiens« (Fanon 1969: 31) durch die Kolonisierten zur Folge haben kann, ebenso wie die Konstitution des Schwarzeins die Négritude-Bewegung zur Folge hatte, beschreibt Fanon – inhaltlich sehr skeptisch – schon Momente eines Umgangs mit dem zugeschriebenen Status, die auf Umwertung und Verschiebung der Bedeutung von Zeichen abzielen und denen die Cultural Studies später so viel Aufmerksamkeit widmeten.

4.2 Verkörperlichung

Der postkoloniale Theoretiker Walter Dignolo nennt Fanons Einklagen des Körpers als Ausgangspunkt menschlicher Bewusstwerdung, oder, aktueller formuliert, einer Ökonomie des Wissens, eine grundsätzliche »epistemische Wende« (»vuelco epistémico«) (Dignolo 2010: 95). Fanon hatte die Auswirkungen des Kolonialismus immer auch als körperliche beschreiben, die Dekolonisierung folglich als Prozess, der von ständiger »Anspannung der Muskulatur« (Fanon 1981: 45) begleitet sei. Eine epistemische Frage ist dies insofern, als Dekolonisierung nach Fanon nur verstanden werden könne, wenn ihre verkörperliche Intelligibilität begriffen würde.

Dass die kolonialen Gesellschaften auf Gewalt basieren, ist eine der zentralen Thesen aus *Die Verdammten dieser Erde*, und diese Gewalt schlage sich unweigerlich in den Körpern der Beherrschten nieder. Die repressiven gesellschaftlichen Verhältnisse wirkten sich bis in die individuellen Körper aus und führten dazu, dass Menschen gelernt haben, auf ihrem »Platz zu bleiben, die Grenzen nicht zu überschreiten« (Fanon 1981: 43). Dass in den Kolonisierten mit dem inkorporierten Wissen um ihren Platz in der Gesellschaft zugleich eine in den »Muskeln sitzende Aggressivität« (Fanon 1981: 43) entstehe, beschreibt eine dekoloniale Möglichkeit. Es stellt kein biologisches Faktum dar, sondern eine historische Variante auf Einzelne wirkender Verhältnisse.

Auf der beschreibenden und gesellschaftsanalytischen Ebene ist hier allerdings durchaus angelegt, was Bourdieu später mit dem Begriff des Habitus als »Leib gewordene Geschichte« (Jurk 1995: 81) ausgearbeitet und an vielen Beispielen empirisch belegt hat, dass nämlich gesellschaftliche Verhältnisse sich in den einzelnen Körpern ablagern. Wenn sich Unterdrückungsverhältnisse körperlich niederschlagen, muss dies schließlic auch für Emanzipationsprozesse gelten. Dementsprechend meint Fanon in seiner emphatischen Schilderung der algerischen Revolution auch erste Effekte auf die Körper ausmachen zu können – Beobachtungen, die Bourdieu allerdings nicht bestätigt und die als relativ kurzfristig eingetretene sicherlich auch Bourdieus Annahme von der Behäbigkeit sozialer Verhältnisse widersprochen haben. Fanon beschreibt beispielsweise die Effekte der taktischen Entschleierung keineswegs nur auf der Ebene geistiger Emanzipation: »Die Schultern der entschleierten Algerierin sind entspannt. Ihr Gang ist leicht und getobt. Sie ist zu sich selbst gekommen« (Fanon 1969: 40).

Auch Bourdieus Fokus liegt auf der in die Körper eingeschriebenen kulturellen Herrschaft. Immer wieder betont er, dass die Aufrechterhaltung der gegebenen symbolischen Ordnung nicht in erster Linie effektiver Propaganda und wirksamer »ideologischer Staatsapparate« zu verdanken sei, sondern der in die Körper eingeschriebenen Gewohnheit der Beherrschten. Also nicht

bzw. nicht nur bewusste Übereinstimmung oder vertragliche Zustimmung, sondern ein unbewusstes Sich-Fügen sei für die Aufrechterhaltung bestehen der Ordnungen entscheidend. Bourdieu lasst diese Haltung den Beherrschten nicht moralisch an, sondern beschreibt sie als eine Form symbolischer Gewalt, die im Habitus der einzelnen Menschen verankert ist.

»Als Produkt der Einverleibung einer sozialen Struktur in Form einer quasi natürlichen, oft ganz und gar angeboren wirkenden Disposition ist der Habitus die *vis insitiae*, die potentielle Energie, die schlafende Kraft, aus der die symbolische Gewalt, und zwar insbesondere die, die mittels performativer Äußerungen ausgetibt wird, ihre geheimnisvolle Wirksamkeit bezieht« (Bourdieu 2001: 216).

Wenn sich zentrale Differenzen der sozialen Stellungen also in der Körperhaltung wiederfinden, in der Art und Weise, »wie man sich hält« (Bourdieu 1999: 129), dann muss auch politische Intervention nicht nur an Bewusstseinsprozessen, sondern an diesen verkörperlichen Dispositionen ansetzen. Judith Butler hat den Habitus-Begriff treffend als »Theorie des Körperwissens« (Butler 1998: 216) bezeichnet, also zugleich als eine Form dessen, was der Körper weiß und was über ihn gewusst wird. Um sein Habitus-Konzept zu veranschaulichen, zitiert Bourdieu den schwarzen US-amerikanischen Schriftsteller James Baldwin mit einer Beschreibung, die aus *Schwarze Haut, weiße Maske* stammen könnte: Den Unterschied zwischen Schwarzen und Weißen erfahre das schwarze Kind unbewusst und »[l]ange bevor das schwarze Kind diesen Unterschied wahrnimmt, und sehr viel früher, als es ihn begreift, hat es begonnen, auf ihn zu reagieren, von ihm kontrolliert zu werden.« (Bourdieu 2001: 217) Es habe sein Verhalten doppelt anzupassen, da es einer doppelten Angst vor Bestrafung unterworfen sei: der Bestrafung durch die Eltern und derjenigen durch eine Gesellschaftsstruktur, die noch in der Stimme der Eltern zum Ausdruck käme. In dieser Schilderung, so Bourdieu, trete besonders die Erfahrung zu Tage, wie ein Körper sich mit der »Gewalt der den Gesellschaftsstrukturen inhärenten Zensuren solidarisiert« (2001: 217) Obwohl er selbst das Beispiel des schwarzen Kindes wählt, verdeutlicht sich für Bourdieu hier bloß die *allgemeine* präreflexive Einordnung der Körper in die symbolische Ordnung bzw. die Unterordnung unter diese. Auf die *spezielle* ethnische Dimension des Habitus geht er kurzloser Weise nicht ein – und macht sie damit für die Analyse unsichtbar.²²

²² Die Analyse ethnischer Herrschaft spielt in der Bourdieu-Rezeption insgesamt eine untergeordnete Rolle, mit Ausnahme sicherlich der Arbeiten von Loïc Wacquant (2002). Für Ethnizität als eigenständige Dimension des Habitus habe ich an anderer Stelle plädiert (Kasner 2002). Ethnizität kann im Anschluss an Bourdieu als soziale Klassifikation und »gewaltgenerierte Existenzweise« (Kasner 2005: 120f.) begriffen werden.

Aber auch für die Geschlechterverhältnisse beschreibt Bourdieu eine Verkörperlichung von Herrschaft. Hier folgert er aus seinen Beobachtungen der kapitalistischen Gesellschaft:

»Die soziale Welt konstruiert den Körper als geschlechtliche Tatsache und als Depositorium von vergeschlechtlichen Interpretations- und Einteilungsprinzipien. Dieses inkorporierte soziale Programm einer verkörpernten Wahrnehmung wird auf alle Dinge in der Welt und in erster Linie auf den *Körper selbst* in seiner biologischen Wirklichkeit angewandt.« (Bourdieu 2005: 22)

Die körperlich eingeschriebenen Grundlagen der Wahrnehmung und des Denkens sind letztlich auch Indikatoren für die Veränderlichkeit sozialer Verhältnisse.

5. »A man who questions«: Reflexive postkoloniale Soziologie

Fanons Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* endet mit der etwas pathetischen Beschwörung: »My final prayer: Oh my body, make of me always a man who questions!« (Fanon 1967: 232) Fanon fordert damit dem eigenen Denken gegenüber eine skeptische, reflexive Haltung ein. Ohne den Bogen der Gemeinsamkeiten zwischen dem antikolonialen Theoretiker Fanon und dem Soziologen Bourdieu überspannen zu wollen, lässt sich doch auch bei Bourdieu dieses Reflexivitätsgebot als unbedingte Voraussetzung der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit ausmachen (z.B. Bourdieu/Wacquant 2006). Die Ursprünge dieses Anspruches lassen sich, wie gezeigt, unter anderem in dem Dilemma verorten, als französischer Ethnologe im kolonialen Algerien zu arbeiten und damit die eigene Forscherposition permanent in Frage zu stellen. Fanon betont mit seinem Buchabschlussgebet aber noch etwas anderes, nämlich die körperliche Dimension von Erkenntnisprozessen. Auch diese konnte als gemeinsamer, unter den kolonialen Bedingungen in Algerien ausgebildeter Fokus beider Autoren herausgestellt werden.

Diese zugerichteten und unterworfenen Körper sind zugleich die mit Handlungsmacht ausgestatteten Subjekte: eine oft beschriebene, moderne Ambivalenz, die in der kolonialen Situation besonders deutlich hervortritt, aber auch in unseren heutigen postkolonialen Verhältnissen nicht an politischer und sozialer Relevanz verloren hat. Denn Postkolonialismus bezeichnet nicht nur die historische Ära nach dem Abzug der Kolonialmacht aus der Kolonie, sondern eine sowohl die ehemalige Kolonie als auch die Ex-Kolonialmacht aktuell durchziehende ökonomische, soziale und kulturelle Prägung. So plädiert Robert J.C. Young in seiner historischen Rekonstruktion

des Postkolonialismus dafür, diesen als Verknüpfung von erkenntnistheoretischen und politischen Aspekten in einer nach-kolonialen Situation zu fassen: »It combines the epistemological cultural innovations of the postcolonial moment with a political critique of the conditions of postcoloniality« (Young 2001: 57). Postkolonialität wiederum bezeichnet die ökonomischen, materiellen und kulturellen Bedingungen innerhalb des globalen Systems, in denen postkoloniale Subjekte (und nach Young auch Nationen) gezwungen sind zu handeln. In einer so breiten bzw. offenen Definition gibt es, da der Kolonialismus schließlich als ein welthumspannendes Phänomen betrachtet werden muss, letztlich überhaupt keine anderen als postkoloniale Subjekte. Dementsprechend müssten auch die Sozialwissenschaften konsequenterweise – analog zur Unterscheidung international/internationalistisch – nicht nur postkolonial, sondern auch postkolonialistisch sein, sie müssten also mit dem bloßen Faktum der Postkolonialität offensiv umgehen, d.h. sie in Inhalten und Methoden reflektieren.²³ Postkolonialistisch sind die Sozialwissenschaften (in Westeuropa und Nordamerika), gemessen an der expliziten Thematisierung und Problematisierung der Folgen und Effekte des Kolonialismus, aber definiert nicht. Es braucht also Anstöße für eine explizit postkolonialistische Ausrichtung der Sozialwissenschaften, sowohl theoretischer als auch methodischer Art.²⁴

In dem oben angestregten Vergleich sind einige theoretische Aspekte in den Schriften Fanons und Bourdieus herausgearbeitet worden, die innerhalb der spezifisch kolonialen Situation erarbeitet wurden, um sie schließlich in die jeweils universelle Sozialtheorie zu inkludieren. Es ist deutlich geworden, dass die Auseinandersetzungen mit den besonderen Verhältnissen der Kolonialherrschaft nicht nur besondere wissenschaftliche Methoden, sondern auch spezifische, aber verallgemeinerbare sozialtheoretische Motive hervorgebracht haben, dass soziale Herrschaft auch über den Blick generiert wird und sich in den Körpern ablagert und dass widerständige Praktiken sich nicht erst im makropolitischen Klassenkampf manifestieren, sondern bereits in mikropolitischen, alltäglichen Umdeutungsprozessen. Die »soziale Klassifikation«

23 Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano (2000) hat mit seinem in Lateinamerika breit rezipierten Konzept der »Kolonialität der Macht« diesen Anspruch an die Sozialwissenschaften ausgeführt. Die »Kolonialität der Macht« gründet sich auf eine ethnische Klassifikation der Weltbevölkerung, die der Dreh- und Angelpunkt der Organisation kapitalistischer Herrschaft sei. Sie wirke auf all deren Ebenen, in allen Bereichen und materiellen wie subjektiven Dimensionen der alltäglichen und gesellschaftlichen sozialen Existenz.
24 Julia Rauter und Paula-Irene Villa (2010) beschreiben die postkoloniale Theorie als mehrdimensionale Herausforderung für die Soziologie und nennen einige Kriterien für die Wissenschaftssoziologie, die Kultursociologie, die Soziologie der Globalisierung sowie für die Ungleichheits- und Geschlechtersociologie (Rauter/Villa 2010: 33ff.). Die Dekolonisierung der Soziologie fordern und betreiben auch die Beiträge in Gutiérrez Rodríguez/Boacua/Costa (2010).

(Quijano 2000), die wissenschaftliche, politische und soziale Herstellung von autorisierten, legitimierte und damit wirkmächtigen Kategorien muss somit in postkolonialistischer Perspektive als ein Gender und Ethnizitäten ebenso wie Klassen generierendes Moment ausgemacht werden.²⁵ Die soziale Klassifikation schafft Ungleichheiten und Differenzen, auf die sich Herrschaft gründet und deren sie zu ihrer Reproduktion bedarf. Diese empirisch fundierten, sozialtheoretischen Motive ebenso wie die inhaltliche Dimension der Klassifikation neben den Fragen nach ökonomischen Strukturbedingungen im nomen wie der transnationalen Migration und der ökonomischen gegenwartsphä-turellen Globalisierung einfließen zu lassen, wäre eine der wesentlichen Schlussfolgerungen aus den unter kolonialen Bedingungen erarbeiteten sozialtheoretischen Ansätzen Franz Fanons und Pierre Bourdieus.²⁶

Literatur

- Arendt, Hannah (2000 [1970]), *Macht und Gewalt*, München.
 Behnke, Christoph/Wüggening, Ulf (2008), »Pierre Bourdieu und Algerien. Eine chronologische Darstellung«, in: Bismarck, Beatrix von/Kaufmann, Therese/Wüggening, Ulf (Hrsg.), *Nach Bourdieu. Versalität, Kunst, Politik*, Wien, S. 101–129.
 Bismarck, Beatrix von/Kaufmann, Therese/Wüggening, Ulf (2008), »Nach Bourdieu«, in: dies. (Hrsg.), *Nach Bourdieu. Versalität, Kunst, Politik*, Wien, S. 7–29.
 Bhabha, Homi K. (2000), *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.
 Bourdieu, Pierre (1982 [1979]), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.
 Bourdieu, Pierre (1997 [1993]), *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz.
 Bourdieu, Pierre (1999 [1980]), *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.
 Bourdieu, Pierre (2000 [1977]), *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*, Konstanz.

25 Quijano, der diesen Vorschlag gemacht hat, fällt allerdings in Bezug auf die Kategorie Gender, anders als Ethnizität, als eine dem Sozialen vorgängige, biologisch bestimmbar Kategorie beschreib.

26 Die Diskussion darüber, warum Bourdieu selbst in seinen Untersuchungen zum Habitus, die vor allem nach Klasse und wenig nach Ethnizität fragen, diesem Anspruch kaum gerecht wird, kann an dieser Stelle nicht geführt werden.

- Bourdieu, Pierre (2001 [1997]). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2002 [2001]). *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2003a). »Bilder aus Algerien. Ein Gespräch mit Pierre Bourdieu von Franz Schultheiß, Collette de France, Paris 26. Juni 2001«, in: Schultheiß, Franz/Frisinghelli, Christine (Hrsg.), *Pierre Bourdieu in Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*, Graz, S. 23–50.
- Bourdieu, Pierre (2003b [1961]). »Revolution in der Revolution«, in: ders., *Interventionen 1961–2001, Band I*, Hamburg, S. 21–30.
- Bourdieu, Pierre (2003c [1962]). »Vom revolutionären Krieg zur Revolution«, in: ders., *Interventionen 1961–2001, Band I*, Hamburg, S. 31–39.
- Bourdieu, Pierre (2003d). »Rückblick auf die algerische Erfahrung«, in: ders., *Interventionen 1961–2001, Band I*, Hamburg, S. 40–47.
- Bourdieu, Pierre (2005 [1998]). *Die Männliche Herrschaft*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2008 [2002]). *Der Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bürgerlichen Gesellschaft*, Konstanz.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (2006 [1987]). »Die Ziele der reflexiven Soziologie. Chicago Seminar, Winter 1987«, in: dies., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M., S. 95–249.
- Bojadžiev, Mannaia (2008). *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*, Münster.
- Butler, Judith (1998). *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2010). »Dekolonisierung und die Herausforderungen Feministische-Postkolonialer Theorien«, in: *Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst*, S. 22–25.
- Cherki, Alice (2002). *Franz Fanon. Ein Porträt*, Hamburg.
- Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*, New York.
- Fanon, Frantz (1969 [1959]). *Aspekte der Algerischen Revolution*, Frankfurt a.M.
- Fanon, Frantz (1981). *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.
- Fanon, Frantz (1986). »Rassismus und Kultur«, in: ders., *Das koloniale Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften*, Leipzig, S. 134–148.
- Gilroy, Paul (1999). »Der Status der Differenz«, in: Engelmann, Jan (Hrsg.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*, Frankfurt a.M., S. 256–271.
- Grimm, Sabine (1997). »Postkoloniale Kritik«, in: *Die Beine. Politik und Verbrechen 14 (2)*, S. 48–61.
- Guha, Ranajit (1997). *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Boarca, Manuela/Costa, Sergio (Hrsg.) (2010). *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*, Farnham.
- Jurt, Josphep (1995). *Das literarische Feld. Das Konzept Pierre Bourdieus in Theorie und Praxis*, Darmstadt.
- Kastner, Jens (2002). »Fleischgewordene Höllenmaschine. Staatlicher Rassismus als neoliberaler Politik«, in: Bittlingmayer, Uwe H. u.a. (Hrsg.), *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*, Opladen, S. 319–341.
- Kastner, Jens (2005). »Staat und kulturelle Produktion. Ethnizität als symbolische Klassifikation und gewaltgenerrte Existenzweise«, in: Schultze, Michael/Krause, Britta (Hrsg.), *Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse*, Frankfurt a.M., S. 113–126.
- Kastner, Jens (2009). *Die ästhetische Disposition. Eine Einführung in die Kunsttheorie Pierre Bourdieus*, Wien.
- Krawagna, Christian (2008). »Bourdieu's Fotografie der Gleichzeitigkeit«, in: Bismarck, Beatrice von/Kaufmann, Therese/Wüggening, Ulf (Hrsg.), *Nach Bourdieu. Visualität, Kunst und Politik*, Wien, S. 85–99.
- Lovell, Terry (2000). »Thinking feminism with and against Bourdieu«, in: Fowler, Bridget (Hrsg.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, Oxford, S. 27–48.
- Marin, Lou (1998). *Der Ursprung der Revolue. Albert Camus und der Anarchismus*, Heidelberg.
- Mercey, Colin (2003). »Konvergenz, Kreative Industrien und Zivilgesellschaft. Auf dem Weg zu einer neuen Agenda«, in: Hepp, Andreas/Winter, Carsten (Hrsg.), *Die Cultural Studies Kontroverse*, Lüneburg, S. 137–165.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia Epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires.
- Puar, Nirral (2008). »Bourdieu postkolonial. Anmerkungen zu einem Oxyoron«, in: Bismarck, Beatrice von/Kaufmann, Therese/Wüggening, Ulf (Hrsg.), *Nach Bourdieu. Visualität, Kunst und Politik*, Wien, S. 239–247.
- Quijano, Anibal (2000). »Colonialidad del Poder y Clasificación Social«, in: *Journal of World-Systems Research* 4 (2), S. 342–386.
- Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (2010). »Provincializing Soziologie. Postkoloniale Theorie als Herausforderung«, in: dies. (Hrsg.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Ansätze, politische Intervention*, Bielefeld, S. 11–46.
- Scheil, Armin (1969). »Eine gescheiterte Revolution«, in: Fanon, Frantz, *Aspekte der Algerischen Revolution*, Frankfurt a.M., S. 129–143.
- Schneeg, Julia (2009). *Theorie der Praxis – die Feuerbachthesen von Karl Marx und die Praxisologie von Pierre Bourdieu*, Schenkeltz.
- Schultheiß, Franz (2000). »Initiation und Initiative. Entstehungskontext und Entstehungsmotive der Bourdieuschen Theorie der sozialen Welt«, in: Bourdieu, Pierre, *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstruktur am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*, Konstanz, S. 165–184.
- Schultheiß, Franz (2004). »Algerien 1960. Zur Genese der Bourdieuschen Theorie der gesellschaftlichen Welt«, in: Steinrück, Margareta (Hrsg.), *Pierre Bourdieu. Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*, Hamburg, S. 14–33.
- Schultheiß, Franz/Frisinghelli, Christine (Hrsg.) (2003). *Pierre Bourdieu in Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*, Graz.
- Schmid, Bernhard (2006). *Das koloniale Algerien*, Münster.

- Simmel, Georg (1908), »Exkurs über die Soziologie der Sinne«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, S. 483–493.
- Tibi, Bassam (1979), »Revolutionäre Gewalt, Gewaltlosigkeit und Dekolonisation: Fanon und Gandhi«, in: ders., *Internationale Politik und Entwicklungsländer-Forschung. Materialien zu einer ideologiekritischen Entwicklungssoziologie*, Frankfurt a.M., S. 151–190.
- Wacquant, Loïc J.D. (2002), »Tödliche Symbiose. Wenn Ghetto und Gefängnis sich verbinden«, in: Birthingmayer, Uwe H. u.a. (Hrsg.): *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*, Opladen, S. 269–317.
- Weiß, Anja u.a. (Hrsg.) (2001), *Klasse und Klassifikation. Die symbolische Dimension sozialer Ungleichheit*, Wiesbaden.
- Wolter, Udo (2001), *Das obscure Subjekt der Begierde. Franz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung*, Münster.
- Young, Robert J.C. (2001), *Postcolonialism. A Historical Introduction*, Malden.

Boike Rehbein

Bourdieu und die Globalisierung

Globalisierung ist ein schillernder und unkämpfter Begriff, den unzählige Theorien für sich in Beschlag nehmen und dementsprechend zu deuten beanspruchen. Diese Vielseitigkeit muss heute bei jedem Gebrauch des Begriffs zumindest berücksichtigt werden. Zu Beginn der Globalisierungsdebatten in den späten 1980er Jahren war das noch nicht der Fall. Eine eindimensionale Definition und Verwendung des Begriffs war durchaus akzeptabel. In dieser Zeit hat Pierre Bourdieu damit begonnen, den Begriff der Globalisierung zu verwenden, wenn auch nur in ablehnender Weise. Bourdieu definierte Globalisierung recht eingeschränkt als Ausbreitung und Legitimation des Neoliberalismus: Die herrschenden Klassen der Welt und insbesondere der Vereinigten Staaten bedienten sich des Neoliberalismus, um die Macht des Geldes gegenüber anderen gesellschaftlichen Kräften zu behaupten und den Staat zugunsten des Marktes abzubauen. Diese Vorstellung hat Bourdieu in zahlreichen öffentlichen Debatten eingebracht; auf ihr beruht sein Engagement bei *Attac*, war von Anfang an verengt und ist heute ohne Zweifel veraltet. Da sie jedoch wichtige Aspekte der Wirklichkeit benennt, lohnt es sich trotzdem, sie noch einmal zu rekapitulieren, um ihre Vorzüge und Grenzen auszuloten. Das soll der vorliegende Aufsatz in skizzenhafter Form leisten. Dabei zeigt sich, dass Bourdieus theoretischer Ansatz weit mehr zu den Globalisierungsdebatten beitragen kann, als seine verengten Interpretationen des Begriffs vermuten lassen.

1. Warum Neoliberalismus?

Bourdieu begann sich aus praktischen Gründen mit dem Neoliberalismus zu beschäftigen. 1989 organisierten Studierende in Paris Massendemonstrationen mit bis zu einer Million Beteiligten gegen Kürzungen des Bildungshalts, während gleichzeitig Arbeiter gegen Entlassungen und Lohnkürzungen