

ISSN 1027-5657

Pierre Bourdieu:
Die männliche Herrschaft

PDF-Ausgabe

25/2006

Journal

Phänomenologie

Inhalt

Editorial	3
Schwerpunkt: Pierre Bourdieu: Die männliche Herrschaft	4
Pierre Bourdieu, die Phänomenologie, die symbolische Gewalt und die männliche Herrschaft – zum Schwerpunkt (Gerhard Unterthurner)	4
Über einige theoretische Probleme der Soziologie des Geschlechterverhältnisses. Geschlechtsrollen, Gender und Bourdieus <i>Die männliche Herrschaft</i> (Beate Kraus)	13
Das unbewusste Androzentrische. Bemerkungen zu Bourdieus Begriff des Unbewussten (Ulrike Kadi)	23
Zur Bedeutung der Liebe in Bourdieus <i>Die männliche Herrschaft</i> (Silvia Stoller)	32
Bemerkungen zu Pierre Bourdieus <i>Die männliche Herrschaft</i> (Françoise Dastur)	42
»Moment mal, das Spiel, will ich das jetzt eigentlich mitspielen?« Interview über Pierre Bourdieu mit Elisabeth Nemeth	50
Interview	
»Dem Sich-Gebenden nachdenken«. Ein Gespräch zum philosophisch-theologischen Werk von Jean-Luc Marion	60
Bericht	
Wo die Internationalität zu Hause ist. The Child and the Animal: The Thirtieth International Conference of the Merleau-Ponty Circle, 29.9.–1.10.2005, Eugene, Oregon (Christian Grüny)	71
Veranstaltungen	74
Rezensionen, Literaturhinweise	81
Sammelrezension	
Bourdieu und das Politische (Martin W. Schnell)	81
Neuere Literatur	86
M. Blamauer/W. Fasching/M. Flatscher (Hg.): Phänomenologische Aufbrüche (G. Hartung) 86 • R. Bonan (Hg.): Merleau-Ponty de la perception à l'action (S. Stoller) 88 • F. Giardini: Relazioni (B. Schmitz) 89 • R. Girard: Die verkannte Stimme des Realen (P. Oberhofer) 91 • Ch. Grüny: Zerstörte Erfahrung (U. Kadi) 94 • R. Kühn: Leben (Th. Rolf) 98 • Ch. Kupke (Hg.): Lévinas' Ethik im Kontext (D. Quadflieg) 101 • J.-F. Lyotard: Die Logik, die wir brauchen (M. W. Schnell) 104 • J. Vogl: Kalkül und Leidenschaft (Th. Bedorf) 107 • E. M. Vogt: Zugänge zur politischen Ästhetik (M. G. Weiß) 109 • D. Werner: Alltag und Lebenswelt (P. Gehring) 111	
Zitronenecke	
»Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970 (A. Großmann) 115	
Neuerscheinungen	119
Impressum	123

Editorial

Journal Phänomenologie goes Wirklichkeit – und wählt erneut eine Soziologie, aber diesmal eine ganz andere Soziologie zum Schwerpunktthema. Heft 25 widmet sich dem Werk von Pierre Bourdieu und spezifischer seinem Buch *Die männliche Herrschaft*. Die Faszination am Thema geht zurück auf einen Workshop der Gruppe Phänomenologie im Jahre 2005. Françoise Dastur, Ulrike Kadi, Beate Kraus und Silvia Stoller setzen sich von unterschiedlichen Blickwinkeln aus mit Bourdieus Buch und seinen phänomenologischen Weiterungen auseinander. Gerhard Unterthurner hat den Schwerpunkt redaktionell betreut. Ergänzt wird der Schwerpunkt durch ein Interview mit Elisabeth Nemeth und einer Sammelrezension zu Bourdieu von Martin Schnell.

Das Journal bietet des Weiteren wie gewohnt ein breites Spektrum an Rezensionen – und noch ein zweites Interview: Thomas Alferi hat Jean-Luc Marion zu seinem philosophisch-theologischen Werk befragt.

Sehr zur Freude der Redaktion hat sich die Idee, das *Journal* als künstlerisches Objekt aufzufassen, erneut realisieren lassen. Dieses Mal wurde das Cover von Ulrike Rostek gestaltet, die freundlicherweise exklusiv für uns einen Comic gestaltet hat. Rostek ist Philosophin und Comiczeichnerin sowie Mitglied der 1999 in Wien gegründeten »Gruppe 13 Strich«, die sich zu einer »Plattform für junge Illustration in Österreich« formiert hat und der derzeit 16 IllustratorInnen angehören (siehe <http://www.13strich.at>).

Der Schwerpunkt des nächsten Heftes wird sich dem Thema »Unbewusst« widmen. Redaktionsschluss ist wie immer der 15. September 2006.

Wir wünschen Vergnügen beim Lesen!

Die Redaktion

Pierre Bourdieu, die Phänomenologie, die symbolische Gewalt und die männliche Herrschaft – zum Schwerpunkt

Gerhard Unterthurner (Wien)

»Ich habe Heidegger gelesen, viel, wie alle Welt. Sogar mit einer gewissen Faszination, insbesondere die Analysen aus *Sein und Zeit* [...]. Sie haben mir, gemeinsam mit den Husserlschen Untersuchungen in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, später Schütz, bei meinen eigenen Forschungen zur Alltagserfahrung von Sozialem geholfen. Aber die existentialistische *mood* habe ich nicht mitgemacht. Mit Merleau-Ponty war das anders, der hatte einen Platz für sich, zumindest in meinen Augen. Er interessierte sich für die Humanwissenschaften [...]. Er schien einen möglichen Ausweg aus der geschwätzigen Philosophie der Bildungsinstitution zu verkörpern [...].«¹

1

Hans-Georg Gadamer hat im Jahre 1979 in einer Besprechung von Pierre Bourdieus *Die politische Ontologie Martin Heideggers* gemeint: »Denn das eigentliche Ziel der Untersuchung Bourdieus ist eben die soziologische Analyse und Demaskierung dessen, was auf dem Felde der Philosophie vor sich geht. Ein philosophischer Leser kann [...] nur mit Staunen und mit Bestürzung zur Kenntnis nehmen, daß all das, was er selber für Erkenntnisfragen und für Wahrheitsfragen hält und um dessentwillen er in seinem akademischen Felde tätig ist, in den Augen des Soziologen überhaupt keinen eigenen Inhalt und Gegenstand und damit auch keine mögliche Wahrheit hat. In Bourdieus Augen scheint Philosophie eine Art geistige Hochstapelei darzustellen, die sich selber wie eine ehrsame gesellschaftliche Einrichtung etabliert hat.«² Diese Bemerkung Gadamers dürfte wohl immer noch repräsentativ sein für die Meinung, die manche PhilosophInnen zu den Schriften von Bourdieu haben, indem sie darin einen soziologischen Reduktionismus vermuten, und zugegebenermaßen konnte ein Buch wie dasjenige über Heidegger auch zu diesem Schluss führen. Bourdieu hatte ein ambivalentes Verhältnis zur Philosophie, auch eines seiner letzten Bücher, die *Meditationen*, war eine umfassende Kritik an der Philosophie als »scholastischer Vernunft«, die ihre eigene gesellschaftliche Bedingtheit nicht in den Blick bringt, und hatte auch schon der *Homo academicus* eine schonungslose Kritik am universitären System geliefert. Diese Frontstellung verdeckt aber mehr, als sie zu enthüllen verspricht, denn es gibt nicht auf der einen Seite *die* Philosophie und auf der anderen Seite *die* Soziologie, die füreinander einfach ein beziehungsloses Außen spielen. Verdeckt wird dabei die Herausforderung, die das Denken Bourdieus für die Philosophie darstellt, aber auch die Philosophie Bourdieus selbst, seine Arbeit an einer Historisierung der Vernunft, somit die Nähe zu bestimmten philosophischen

Positionen, wie zum Beispiel zu phänomenologischen AutorInnen. Denn Bourdieu ist der Phänomenologie gefährlich nahe.³ Neben Themenfeldern wie dem Politischen, der Praxis oder der Zeitlichkeit sei hier nur auf folgende Punkte der Nähe hingewiesen.

Wie Waldenfels anmerkt, spielt in der deutschen, eher protestantischen Tradition der Leib eine untergeordnete Rolle in der Theoriebildung. Meist tritt er nur in Kontrast zu Geist oder Bewusstsein auf und hat auch in vielen Handlungstheorien keine große Bedeutung, ist sozusagen nur Begleiterscheinung zu einem Befolgen von Regeln.⁴ Anders verhält es sich mit französischen AutorInnen, für die der Leib viel stärker an der Konstitution der Welt beteiligt ist und einen eminenten Stellenwert genießt – von Marcel Mauss bis zu Merleau-Ponty, Foucault, Irigaray oder eben Bourdieu und anderen. Leiblichkeit ist sozusagen die Vermittlungsinstanz zwischen Ich und Welt, gesellschaftliche Ordnungen sind vor allem als »Einverleibung von Strukturen«⁵, d. h. als Habitus und damit als Leib gewordenes soziales Handeln, wirksam; und das Verhältnis von Leib und Welt kann nicht idealistisch im Sinne einer Bewusstseinsphilosophie noch biologistisch oder mechanistisch als Reiz-Reaktion-Verhältnis gedacht werden. Bourdieu verweist neben Husserl öfters auf Merleau-Ponty und Heidegger, die dieses In-der-Welt-Sein oder Zur-Welt-Sein als das einer Verbundenheit mit einer Welt beschreiben, das eine ganz eigene Logik hat. Der Begriff des Habitus als Verkörperung von Strukturen zeigt zudem, wie nahe Bourdieu hier phänomenologischen AutorInnen ist, die ebenfalls auf diesen Begriff rekurren, auch wenn Bourdieu viel mehr als diese auf die gesellschaftliche Seite des Leibes eingeht.⁶ Denn das gemeinsame Erkenntnisinteresse von Bourdieu und phänomenologischen AutorInnen ist es, mit dem Begriff des Habitus »traditionelle dichotomische Strukturen wie die von Individuum und Gesellschaft, von Innen und Außen, schließlich von Determinismus und Freiheit zu unterlaufen«⁷. Von diesem Ansatzpunkt der Einverleibung der Strukturen her ist Bourdieu aber auch skeptisch, was die bewusstseinsmäßige Aufklärung anbelangt. Das heißt, wenn jemand bewusstseinsmäßig von Unfreiheiten und Herrschaftsverhältnissen »weiß« oder indem man theoretisch etwas als Konstruktion entlarvt, heißt das noch nicht viel. Man kann auf der Ebene des verkörperten Wissens ganz anders agieren und bestimmte Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten, auch wenn man sich auf der bewussten Ebene aufgeklärt gibt. Jedenfalls sitzt die »Dressur des Körpers«, wie es Bourdieu, den Gewaltaspekt betonend, nennt, tiefer als jede bewusste Anerkennung.⁸

Die Phänomenologie hat insofern nach Bourdieu den Vorteil oder den Erkenntnisgewinn erbracht, dass das präreflexive Vertrautsein mit der Welt nicht nach Maßgabe einer Bewusstseinsphilosophie oder eines platten Materialismus

gedacht werden kann und dass sie die Bedeutung der Leiblichkeit herausgearbeitet hat. Bourdieu kritisiert nun aber an der Phänomenologie, dass sie bei diesem Vertrautsein mit der Welt stehen bleibt und dieses nicht mehr infrage stellt und daher auch Machtverhältnisse verschleiern, wie er schon im *Entwurf einer Theorie der Praxis* und im *Sozialen Sinn* dargelegt hat. Dort hat er den Strukturalismus von Saussure und Lévi-Strauss als »Objektivismus« kritisiert, weil sie von objektiven Strukturen und Regeln ausgehen, aber nicht mehr fragen, wie diese Strukturen sich mit der Praxis der AkteurInnen vermitteln. Die Phänomenologie dagegen ist für ihn ein »Subjektivismus«, weil sie die subjektive (Alltags-)Erfahrung, die der Strukturalismus nivelliert, beschreibt, aber diese verabsolutiert und nicht mehr analysiert, wie diese Alltagserfahrung selbst Produkt ist und objektiviert gehört – womit sich Bourdieu mit der Kritik von Deleuze an der Phänomenologie trifft.⁹ Bourdieu hat natürlich mit Einschränkung Recht, wenn er an der Phänomenologie kritisiert, dass sie oft Machtverhältnisse zu wenig in den Blick nimmt; dass sie die Alltagserfahrung verabsolutiere, kann jedoch nur dann gesagt werden, wenn man das vielfältige phänomenologische Instrumentarium der Reduktionen nicht beachtet, die ja die Alltagserfahrung einklammern, sodass die Phänomenologie nicht bei der Alltagserfahrung stehen bleibt.¹⁰ Wenn man daher seine Kritik an der Phänomenologie auch als zu einfach sehen kann, so bleibt diese dennoch in ihrer methodischen Produktivität bestehen, denn es geht um das Problem, wie Erfahrung und (gesellschaftliche) Strukturen zusammengedacht werden sollen. In Bezug auf die Strukturen, die z. B. Lévi-Strauss herausgearbeitet hat, hat schon Merleau-Ponty die Bedeutung eines strukturalistischen Zugangs und des Begriffs der Struktur betont, die eine Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens ermöglicht. Gleichzeitig betonte er aber auch, dass die Strukturen »eine Art von gelebtem Äquivalent«¹¹ benötigen, einen Rückbezug auf die Erfahrung, zwar nicht in dem Sinne, dass man sie unmittelbar in der Erfahrung findet, aber ohne einen Rückbezug droht die Gefahr, dass Modelle sich verselbstständigen und die Strukturen selber verdinglicht werden, eine Gefahr, die Bourdieu eben als Objektivismus bezeichnet hat. So kann auch Bourdieu sagen: »Ich wollte [...] die leibhaftigen Akteure wieder ins Spiel bringen, die durch Lévi-Strauss und die Strukturalisten [...] dadurch eskamotiert worden waren, dass man sie zu Epiphänomenen der Struktur erklärt hatte.«¹² Auf der anderen Seite bedarf es jedoch »objektivierender« Verfahren, die übergreifende (gesellschaftliche und geschichtliche) Strukturen in den Blick bringen, die mit rein phänomenologischen Ansätzen nicht zu Gesicht zu bringen sind, und hier eben haben die Analysen von Bourdieu ihre Bedeutung. Denn Machtverhältnisse lassen sich durch Sinnanalysen allein nicht aufhellen.¹³

Ob nun Bourdieus eigener Anspruch, jenseits von Objektivismus und Subjektivismus zu denken, von ihm eingelöst wurde, sei hier offen gelassen. Einige InterpretInnen verorten ihn selbst wieder mehr auf der Seite des Objektivismus, der die determinierenden Strukturen überbetont.¹⁴ Denn Bourdieu scheint auch mehr an dem orientiert zu sein, was Gesellschaften ihre Stabilität verleiht und weniger an der Veränderung von Ordnung: »Der spezifische Blickwinkel begründet, daß Bourdieu vor allem die determinierenden regelhaften Strukturen in den Blick bringt und kaum Möglichkeiten bereitstellt, sowohl individuelle wie auch kollektive Veränderungen zu begreifen.«¹⁵ Von daher stellt sich auch die Frage, ob sein Habituskonzept nicht zu starr ist, um Veränderungen und der Temporalisierung moderner Gesellschaften gerecht zu werden.¹⁶

2

Deleuze/Guattari haben in ihrem *Anti-Ödipus* gemeint, dass die grundsätzliche Frage der politischen Philosophie die ist, warum die Menschen für ihre Knechtschaft kämpfen. »Was veranlasst einen zu schreien: Noch mehr Steuern! Noch weniger Brot!«¹⁷ Bourdieu versucht mit dem Begriff der »symbolischen Gewalt« eine Antwort auf diese Frage zu geben, warum die Beherrschten trotz aller Widrigkeit eine bestimmte Herrschaft akzeptieren. Denn: »Die symbolische Gewalt ist ein Zwang, der ohne die Zustimmung nicht zustande kommt, die der Beherrschte dem Herrschenden (und also der Herrschaft) nicht verweigern kann, wenn er zur Reflexion über ihn und über sich oder besser: zur Reflexion seiner Beziehung zu ihm nur über Erkenntnisinstrumente verfügt, die er mit ihm gemein hat und die, da sie nicht anderes als die einverlebte Struktur der Herrschaftsbeziehung sind, diese Beziehung als natürlich erscheinen lassen [...]«¹⁸ Mit Erkenntnisinstrumente ist hier aber nicht einfachhin bewusstes Erkennen gemeint, sondern diese Form des Einverständnisses ist auf der Ebene des Habitus, also der Verkörperung der Strukturen und der damit einhergehenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmatrizen, angesiedelt: »Ihre Wirkung entfaltet die symbolische Herrschaft (sei sie die einer Ethnie, des Geschlechts, der Kultur, der Sprache usw.) nicht in der reinen Logik des erkennenden Bewusstseins, sondern durch die Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata, die für den Habitus konstitutiv sind und die diesseits von Willenskontrolle und bewusster Entscheidung eine sich selbst zutiefst dunkle Erkenntnisbeziehung begründen.«¹⁹ Um diese Gewalt zu verstehen muss man sich, so Bourdieu, von einem Denken befreien, das Handeln nur in die Alternativen presst, entweder der Effekt von äußeren Zwängen oder das Resultat von freier, willentlicher Überlegung zu sein. So wendet sich Bourdieu immer wieder dagegen, Handeln als Ergebnis

äußerer Ursachen, also bloß determiniert, oder als Folge einer rationalen Wahl zu begreifen, also gegen Mechanismus und Finalismus. Die Logik, die hier am Werk ist und die keine des Bewusstseins oder einer Mechanik ist, begreift Bourdieu analog, wie oben gesagt, mit Merleau-Ponty und Heidegger als die einer »körperlichen Erkenntnis«, einer leiblichen Situietheit in der Welt.²⁰

Symbolische Gewalt ist also eine Form der Macht, die direkt auf den Körper wirkt, und zwar dadurch, dass der Körper die für diese empfänglichen Dispositionen mitbringt. Die Vertrautheit mit der Welt ist insofern nichts anderes als Produkt einer Herrschaft, wo der jeweilige Habitus mit der sozialen Welt übereinstimmt, die diesen Habitus hervorgebracht haben, und zwar auf der Ebene des Erkennens und Anerkennens und d. h. auch der Leidenschaften und Gefühle wie Bewunderung, Liebe, Scham, Schüchternheit etc. Insofern braucht eine politische Ordnung gar keine bewusste Zustimmung, sie muss nur auf der Ebene der Dispositionen des Habitus wirken, oder wie es Bourdieu mit Pascal sagt: »[...] die soziale Ordnung [ist] nicht anderes als die Ordnung der Körper«²¹.

3

Eines der zentralen Beispiele für die symbolische Gewalt ist nun für Bourdieu die männliche Herrschaft, wie das gleichnamige Buch heißt, das im Französischen als *La domination masculine* 1998 und im Deutschen 2005 publiziert wurde, wobei eine Vorversion als langer Aufsatz schon in den 1990er-Jahren erschienen ist.²² Dieses Buch hat dabei ein großes Echo, von Zustimmung bis zu scharfer Kritik, erfahren.²³ Die folgenden Schwerpunkttexte widmen sich nun vor allem diesem Buch bzw. den in ihm verhandelten Themen.

Beate Kraus geht davon aus, dass die Unterscheidung von *sex* und *gender* trotz aller Erkenntnisfortschritte die Frauen- und Geschlechterforschung auch in ein Labyrinth von theoretischen Problemen gestürzt hat, dabei die Entgegensetzung von Körper und Geist verlängert, den Körper eigentlich ausklammert und die entscheidende Frage umgeht: »Wie kann man das Soziale der Geschlechterdifferenz, insbesondere das darin enthaltene Herrschaftsverhältnis begreifen und zugleich der geschlechtlich differenzierten Körperlichkeit der Individuen Rechnung tragen?« Bourdieus entscheidender Beitrag besteht nach Kraus darin, den Blick auf die körperliche Dimension des Handelns zu lenken und mittels des Konzepts des Habitus symbolische Ordnungen und Körperlichkeit zusammenzudenken.

Ulrike Kadi geht in ihrem Beitrag Bourdieus Begriff des Unbewussten nach und zeigt, um welches Unbewusste es sich im Verhältnis zu Freud dabei handelt. Von daher weist sie auf Defizite der Psychoanalyse, aber auch der bourdieuschen

Verwendung des Begriffs des Unbewussten hin. Gerade gesellschaftliche Konstellationen verstärkt und erneut mitzuberücksichtigen ist dabei nach Kadi einer der Haupttopoi, die von Bourdieu aus gesehen für psychoanalytische Ansätze ansteht, wobei der Begriff des Habitus und mit ihm »die an das Somatische grenzende Seite des Unbewussten« – die auch eine Brücke zwischen psychoanalytischen und phänomenologischen Ansätzen bilden – ins Zentrum rücken.

Silvia Stoller widmet sich einem zentralen Kapitel aus Bourdieus *Die männliche Herrschaft*, dem »Postskriptum über die Herrschaft und die Liebe«. Dieses erstaunt schon allein deswegen, weil darin Bourdieu, dem oft vorgeworfen wurde, nichts Anökonomisches zu kennen, der Liebe respektive der *amour fou* einen Sonderstatus innerhalb der männlichen Herrschaft einräumt. Stoller moniert jedoch nicht nur, dass Bourdieu die wichtigste feministische Literatur zum Thema Liebe und Herrschaft nicht zur Kenntnis nimmt. Sie macht auch auf mehrere Defizite seiner Konzeption der Liebe aufmerksam und argumentiert schließlich, dass der »Verdacht einer Idealisierung oder Mystifizierung der Liebe« nur schwer von der Hand zu weisen ist.

Françoise Dastur geht von explizit phänomenologischer Perspektive auf Bourdieus Buch ein und zeigt einige Parallelen von Bourdieus Vergeschichtlichung anscheinender »Natürlichkeiten« zu Heideggers Destruktion der abendländischen Tradition, aber auch zu Merleau-Pontys Analysen des Leibes/Körpers oder Gadammers Interpretation des Spiels und stellt die These auf, dass Merleau-Pontys Konzeption der Verflechtung von Natur und Kultur ein »Fundament« für Bourdieus Analysen liefern könnte. Dastur gibt Bourdieu in vielem Recht bei seiner Analyse der männlichen Herrschaft, ortet aber bei ihm auch eine »soziologische *illusio*«, die die möglichen Veränderungen der Individuen zu kurz kommen lässt.

Das Interview mit Elisabeth Nemeth kommt von weiter her und behandelt allgemeinere Fragen zum Denken von Pierre Bourdieu: zum Problem der Selbstanalyse, zum Verhältnis des Wissenschaftlers und Theoretikers zum sozialen Raum, zum Ort der wissenschaftlichen Praxis, zum Problem von Objektivismus und Subjektivismus, zum »Bruch« in Bourdieus Hinwendung zu politischen Fragen und auch zum Buch *Die männliche Herrschaft*.

Anmerkungen

- 1 Bourdieu 1992, S. 18 f.
- 2 Gadamer 1999, S. 46. Zum Verhältnis Bourdieus zur Philosophie siehe Schnell 2003; Bouveresse 2005.
- 3 Siehe z. B. von phänomenologischer und hermeneutischer Seite, die Bourdieu rezipiert: Meyer-Drawe 1990, S. 141 ff.; Schnell 1995, S. 170 ff.; Taylor 1999; Kögler 1992, S. 185 ff.; Ruste-

- meyer 2001, S. 94 ff., 265 ff.; Gamm 1994, S. 268 ff. Hier dürfen natürlich andere Nähen und »Einflüsse« auf Bourdieus Denken – wie z. B. des Strukturalismus, der Wissenschaftsgeschichte von Canguilhem oder Bachelard u. a. – nicht übersehen werden.
- 4 Siehe Waldenfels 1995, S. 42 ff.; ders. 2000, S. 110 ff.
 - 5 Bourdieu 1979, S. 189.
 - 6 Bourdieu [redacted], S. 165 ff.; ders. 1989, S. 42 f.; ders. 1992, S. 29.
 - 7 Meyer-Drawe 1990, S. 143 f. Siehe Bourdieu 1987, S. 102 ff.
 - 8 Bourdieu 2001, S. 220. Hier spricht er auch davon, dass nur durch eine »Gegendressur« dieser »Dressur« begegnet werden kann und nicht nur durch bewusstseinsmäßige und willentliche Anstrengungen, womit er die Ebene von (körperlichen) Übungen meint. Vgl. auch ebd., S. 230. Vielleicht könnte man dem die Bedeutung des psychoanalytischen »Durcharbeitens« an die Seite stellen, das ja auch kein bloßes Bewusstwerden ist.
 - 9 Bourdieu 1979, S. 146 ff.; ders. 1987, S. 57 ff.; siehe auch zur Phänomenologie ders. 2001, S. 220 ff. In Bezug auf die Kritik von Deleuze an Husserl meint Rölli: »Die vorprädikative, alltäglich anschauliche Erfahrung bildet nur mittels Ausklammerung realer Ordnungs- und Machtverhältnisse diejenige Grunderfahrung, die – epistemologisch modelliert – das Fundierungsschema einer philosophischen Grundwissenschaft zu tragen imstande ist« (Rölli 2003, S. 157). Zu Bourdieu und Deleuze siehe auch Teschke 2003.
 - 10 Es kann sich zum einen natürlich in einer subtileren Analyse zeigen – siehe die eben genannte Kritik von Deleuze an Husserl –, dass phänomenologische AutorInnen, auch wenn sie die Alltagserfahrung einklammern und sie in ihrer Genesis aufzuklären versuchen, dennoch an dieser orientiert bleiben. Aber das wäre eine Kritik auf einer anderen Ebene. Zum anderen muss man darauf hinweisen, dass sich phänomenologische AutorInnen auch darin unterscheiden, ob sie mehr vom Alltag oder vom Extremfall bzw. Grenzerfahrungen ausgehen (siehe Waldenfels 2001, S. 146).
 - 11 Merleau-Ponty 1986, S. 19.
 - 12 Bourdieu 1992, S. 28.
 - 13 Siehe dazu Meyer-Drawe 1990, S. 21; Rustemeyer 2001, S. 114. Dies verweist auch auf die Debatte des Verhältnisses von Sinn und Macht/Kraft zurück. Derrida hat schon in den 1960er-Jahren an der Phänomenologie moniert, dass man in ihr vergeblich sucht »nach einem Begriff, der das Denken der Intensität oder der Kraft, das Denken der Macht und nicht bloß der Richtung, der *Tention* und nicht nur des *In* der Intentionalität erlauben würde« (Derrida 1976, S. 48).
 - 14 Hetzel 2001, S. 97 ff.; Gamm 1994, S. 292 ff.; Kögler 1992, S. 187 ff.
 - 15 Meyer-Drawe 1990, S. 147.
 - 16 Das hat Balke gegen Bourdieu eingebracht – wobei ein Grund für das starre Habituskonzept der ist, dass Bourdieu zu sehr von der Konditionierung und damit von der Schule aus denkt. Deswegen bringe er auch die flexible Normalisierung moderner Massengesellschaften und die von Foucault beschriebene Biomacht nicht in den Blick (siehe Balke 2003; vgl. auch Pasero 2004).
 - 17 Deleuze/Guattari 1977, S. 39
 - 18 Bourdieu 2001, S. 218. Vgl. ders. 2005, S. 66. Siehe dazu auch Mauger 2005.
 - 19 Bourdieu 2005, S. 70. Dabei trägt der Staat und dabei vor allem das Bildungssystem entscheidend zur Annahme und Verkörperung der Dispositionen ein, die einer bestimmten Herrschaftsstruktur entsprechen. Siehe Bourdieu 2001, S. 224.
 - 20 Ebd., S. 165 ff.
 - 21 Ebd., S. 215.
 - 22 Bourdieu 1997. Siehe zur Bedeutung Bourdieus für die feministische Theorie z. B. Dörling/Krais 1997.
 - 23 Siehe Thébaud 2005.

Literatur

- Balke, Friedrich (2003): »Der Zwang des ›Habitus‹. Bourdieus Festschreibung des sozialen Faktors«, in: Jürgen Link/Thomas Loer/Hartmut Neuendorff (Hg.), »Normalität« im Diskursnetz soziologischer Begriffe, Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren 2003, S. 135–150.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, übers. v. Cordula Pialoux und Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, übers. v. Günter Seib, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Bourdieu, Pierre (1989): *Satz und Gegensatz. Zur Verantwortung des Intellektuellen*, übers. v. Ulrich Raulff und Bernd Schwibs, Berlin: Wagenbach 1989.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Rede und Antwort*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Bourdieu, Pierre (1997): »Die männliche Herrschaft«, in: Irene Dölling/Beate Kreis (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 153–217.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, übers. v. Achim Russer, Frankfurt am Main, 2001.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, übers. v. Jürgen Bolder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Bouveresse, Jacques (2005): »Pierre Bourdieu: Wissenschaftler und Politiker«, in: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 299–329.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Derrida, Jacques (1976): *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Dölling, Irene/Beate Kraus (1997): »Vorwort der Herausgeberinnen«, in: dies. (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 7–14.
- Gadamer, Hans-Georg (1999): *Gesammelte Werke. Band 10*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999.
- Gamm, Gerhard (1994): *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Hetzl, Andreas (2001): *Zwischen Praxis und Poiesis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.
- Köglér, Hans-Herbert (1992): *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart: Metzler 1992.
- Mauger, Gérard (2005): »Über symbolische Gewalt«, in: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 208–230.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): »Von Mauss zu Lévi-Strauss«, in: Alexandre Métraux/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Freiburg/München: Fink 1986, S. 13–28.
- Meyer-Drawe, Käte (1990): *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*, München: P. Kirchheim 1990.
- Pasero, Ursula (2004): »Frauen und Männer im Fadenkreuz von Habitus und funktionaler Differenzierung«, in: Armin Nassehi/Gerd Nollmann (Hg.), *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 191–207.

- Röllli, Marc (2003): *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien: Turia + Kant 2003.
- Rustemeyer, Dirk (2001): *Sinnformen. Konstellationen von Sinn, Subjekt, Zeit und Moral*, Hamburg: Meiner 2001.
- Schnell, Martin W. (1995): *Phänomenologie des Politischen*, München: Fink 1995.
- Schnell, Martin W. (2003): »Bourdieu und die Philosophie«, in: *Journal Phänomenologie* 19 (2003), S. 72–77.
- Taylor, Charles (1999): »To Follow a Rule«, in: Richard Shusterman (Hg.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers 1999, S. 29–44.
- Teschke, Henning (2003): »Keine Wahl: Bourdieu und Deleuze«, in: Boike Rehbein/Gernot Saalmann/Hermann Schwengel (Hg.), *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*, Konstanz: UVK 2003, S. 67–76.
- Thébaud, Françoise (2005): »Pierre Bourdieus »Die männliche Herrschaft«. Ansichten einer Historikerin«, in: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 231–254.
- Waldenfels, Bernhard (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Waldenfels, Bernhard (2001): *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein 2001.

Über einige theoretische Probleme der Soziologie des Geschlechterverhältnisses. Geschlechtsrollen, Gender und Bourdieus *Die männliche Herrschaft*

Beate Kraus (Darmstadt)

Soziale Rollen und die Unterscheidung von *sex* und *gender*

Eine zentrale Rolle für die enormen Erkenntnisfortschritte in der Frauen- und Geschlechterforschung der beiden letzten Jahrzehnte spielte die Unterscheidung von *sex* und *gender*. Mit dieser Unterscheidung gelang es, das Soziale und Kulturelle im Geschlechterverhältnis deutlich zu machen, d. h. aber auch, die Geschlechterdifferenz zu de-naturalisieren und für das politische Handeln zu öffnen. Fortan ging es nur noch um *gender*; was gerne als »die Biologie« oder als männliche bzw. weibliche »Natur« bezeichnet wird, wurde gewissermaßen ausgeklammert.

Dass die Kategorie *gender* sich in der soziologischen Frauen- und Geschlechterforschung so schnell durchsetzen konnte, dürfte auch darauf zurückzuführen sein, dass sie sich dem im Laufe des letzten Jahrhunderts entstandenen theoretischen Gerüst der Soziologie problemlos fügte: Sie ist kompatibel mit dem Begriff der sozialen Rolle, jenem theoretischen Konstrukt, mit dem in der Soziologie das vergesellschaftete Individuum gedacht wird. Auf das Rollenkonzept wird üblicherweise auch zurückgegriffen, um die in der sozialen Realität unübersehbaren Unterschiede in den Lebensverhältnissen und in den Handlungs- und Denkweisen von Frauen und Männern soziologisch fassbar zu machen. Das Rollenkonzept geht im Wesentlichen auf Talcott Parsons zurück, der auch schon früh (1942) von *sex roles*, von »Geschlechtsrollen«, spricht. In seinen Untersuchungen über die Familie hat er dieses Konzept weiter ausgearbeitet und eingebunden in seine übergreifende, funktionalistisch begründete Vorstellung von Gesellschaft. Er konstruierte eine weibliche Rolle, die die partikularen und expressiven Orientierungen repräsentiert und nach innen, auf die Aufrechterhaltung des familialen Systems, gerichtet ist, und eine männliche Rolle, die die universalen und instrumentellen Orientierungen repräsentiert und über den Primat der Erwerbstätigkeit nach außen, auf die Aufrechterhaltung der Gesellschaft, gerichtet ist. Zwar kommt diese Vorstellung von den Geschlechtsrollen meist nur dann zum Tragen, wenn es um die »Rolle der Frau« geht, während der männliche Part vor allem in seiner Aufsplitterung in eine Vielzahl unterschiedlicher Rollen – als Vorgesetzter, als Angehöriger eines Berufsverbandes, als Fußballspieler usw. – thematisiert wird, doch wird sie in der Soziologie wie im Alltagsverständnis ganz

selbstverständlich gebraucht, um die Gesellschaftlichkeit geschlechtsspezifisch unterschiedlichen individuellen Handelns zu bezeichnen.

Allerdings ist mit der Verwendung des Rollenkonzepts ein für die Soziologie des Geschlechterverhältnisses schwerwiegendes Problem verbunden. Die Geschlechtsrolle bezieht sich ausschließlich auf geschlechtliche und familiäre Aktivitäten im engen Sinne, d. h., sie wird nur in einem sehr engen Bereich sozialer Beziehungen relevant. Mit anderen Worten, »Geschlecht« ist etwas sozial Marginales, etwas, das nicht nur am Rande der sozialen Welt steht, sondern auch am Rand der Sozialwissenschaften: In seinem wissenschaftlichen Status bleibt das Geschlechterverhältnis, was es gegenwärtig ist, nämlich Gegenstand einer Spezialdisziplin, die sich mit einer nicht besonders relevanten Ecke der sozialen Welt beschäftigt.

Mehr und mehr wird jedoch deutlich, dass die differenzierten Ergebnisse der Frauen- und Geschlechterforschung den mit den Kategorien von *gender* und Rolle aufgespannten analytischen Rahmen sprengen. Zunächst machen sich die alten Probleme des Rollenbegriffs wieder bemerkbar: Zum einen lassen sich die beobachteten Machtasymmetrien und als Herrschaftsverhältnis institutionalisierten Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern mit diesem Konstrukt nicht systematisch aufschlüsseln; Macht hat in der strukturell-funktionalen Theorie, in die das Rollenkonzept systematisch eingebunden ist, keinen Platz (vgl. dazu bereits Lockwood 1956). Zum Zweiten bleibt das Prozessuale, der Aspekt des Herstellens (und Veränderns!) von Geschlechterdifferenzen in der Interaktion außer Acht. Und schließlich bezieht sich die soziale Rolle – hier die Rolle des Mannes bzw. der Frau – auf einen bestimmten Interaktionskontext und auf eine spezifische soziale Situation (vgl. Lopata/Thorne 1978). Die »Geschlechtsrolle« ist in diesem theoretischen Rahmen etwas, das in Partnerbeziehungen, in der Familie und vor allem in der im eigentlichen Sinne sexuellen Interaktion relevant wird. Wie die Forschung nachdrücklich gezeigt hat, ist das Geschlecht der Personen jedoch nicht nur in spezifischen sozialen Situationen, sondern immer präsent.

Auch die Verwendung des Begriffs *gender* wirft, wie in den Debatten der letzten Jahre deutlich geworden ist, Probleme auf. Im Anschluss an Judith Butler als der prominentesten Vertreterin einer poststrukturalistischen feministischen Theorie, die vor allem mit dem *cultural turn* in den Geisteswissenschaften einflussreich geworden ist, wurden Positionen entwickelt, die die Geschlechterdifferenz im Wesentlichen als eine Sache von Diskursen erscheinen ließen. Was in den Sozialwissenschaften als »soziale Konstruktion von Geschlecht« thematisiert wurde, die Herstellung von Geschlechterdifferenzen in der sozialen Praxis entlang einer komplexen, in den gesellschaftlichen Institutionen fest verankerten

symbolischen Ordnung, löste sich in der Beliebigkeit von immer neuen Gedankenentwürfen zur Geschlechtlichkeit auf. Nicht von ungefähr konnte die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Geschlechterverhältnis unter dem Etikett der *gender studies* an deutschen Universitäten ihren Platz finden, ist doch das *gender*-Konzept eine eher harmlose, da von aller Materialität und damit auch Körperlichkeit »gereinigte« Variante der Geschlechterordnung.¹ Mit der Reduktion der Geschlechtsidentität auf ein Diskursphänomen ist nicht nur etwas ganz Zentrales im Menschsein aus dem Blick geraten, nämlich die Körperlichkeit des Menschen, verschwunden ist auch der politische Stachel, den in einer auf Freiheit und Gleichheit sich gründenden Gesellschaft eine Geschlechterordnung enthält, die von tief verwurzelten Machtasymmetrien durchzogen ist.

Es sieht ganz so aus, als hätte sich die Frauen- und Geschlechterforschung mit der Unterscheidung von *sex* und *gender* in ein Labyrinth von theoretischen Problemen manövriert, aus dem nur schwer wieder herauszufinden ist. So ist festzustellen, dass inzwischen eine gewisse Verwirrung herrscht, was eigentlich das Problem am Geschlechterverhältnis ausmacht: Ist es die Differenz als solche, ist es die symbolische Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit, die Unterscheidung zwischen Mann und Frau, die die Entfaltung von Individualität verhindert? Dagegen ist einzuwenden, dass Differenzen, Merkmale und Prozesse sozialer Unterscheidung konstitutiv sind für die moderne Gesellschaft; sie gehören zur unverwechselbaren Identität der Personen, zu ihrer Individualität und zu ihrer Freiheit. Zur Identität der Individuen gehört auch ihre – wie immer geartete und ausgelebte – geschlechtliche Identität und der Platz in der sozialen Ordnung, den sie darin, Hand in Hand gehend mit der Entwicklung ihrer Identität, gefunden haben. Muss man nicht eher alle Anstrengungen darauf verwenden, die Geschlechterhierarchie oder, in der Formulierung Pierre Bourdieus, die bislang kaum gebrochene Kraft der männlichen Herrschaft zu entschlüsseln?

Die Unterscheidung von *sex* und *gender* nimmt aber auch, ebenso wie das Konstrukt der sozialen Rolle, eine Denkfigur auf, die dem europäischen Denken sehr vertraut ist, die Entgegensetzung von Körper und Geist. Auch diese Entgegensetzung impliziert und variiert eine Beziehung der Unterordnung: die Unterordnung des Körpers/der Natur/der Materie unter den Geist/die Kultur/die Seele. Mit der Unterscheidung von *sex* und *gender* und der damit verbundenen Ausklammerung des Körpers aus der Analyse des Geschlechterverhältnisses wird daher das – theoretische – Problem nicht gelöst, sondern nur umgangen: Wie kann man das Soziale der Geschlechterdifferenz, insbesondere das darin enthaltene Herrschaftsverhältnis begreifen und zugleich der geschlechtlich differenzierten Körperlichkeit der Individuen Rechnung tragen?

Mit seiner Untersuchung *Die männliche Herrschaft* hat sich Pierre Bourdieu in die theoretische Debatte zum Geschlechterverhältnis eingeschaltet. Ich will im Folgenden zeigen, dass das von ihm entwickelte analytische Instrumentarium einen neuen Zugang zu den oben skizzierten Problemen der theoretischen Debatte eröffnet. Dazu soll zunächst seine Analyse der männlichen Herrschaft in ihren Grundzügen skizziert werden, allerdings nur so weit, wie dies für die hier aufgeworfene Fragestellung relevant ist. Doch ist es wert, dass man sich gründlich mit ihr auseinandersetzt: Bourdieu formuliert in seiner Untersuchung eine starke und ungewöhnliche Position, die bei der ersten Lektüre auch Befremden und Kritik hervorruft, insbesondere bei feministisch engagierten Sozialwissenschaftlerinnen. Bei der zweiten und dritten Lektüre gewinnt das Bild der männlichen Herrschaft an Tiefenschärfe, gleichzeitig treten neue Aspekte hervor, die die Leserin zuvor übersehen hatte, insbesondere neue Einsichten in die von der *libido dominandi* geprägte soziale Welt der Männer – alles dies kann hier nicht berücksichtigt werden (vgl. dazu ausführlicher Fowler 2003).

Bourdieu's Beitrag zur Soziologie des Geschlechterverhältnisses: die männliche Herrschaft

Bourdieu hat für seinen Beitrag zur theoretischen Debatte um das Geschlechterverhältnis zwei Anläufe genommen: 1990 erschien »Die männliche Herrschaft« als Aufsatz in den *Actes de la recherche en sciences sociales* (dt. Bourdieu 1997a), acht Jahre später dann – nach einer Phase der eher untergründigen, kaum veröffentlichten Auseinandersetzung feministischer Autorinnen mit seiner Position – in überarbeiteter Fassung als Buch. Er gehört damit zu den ganz wenigen »großen Männern« der Soziologie, denen das Thema wichtig genug war, sich ernsthaft damit zu befassen, so wichtig, dass er die absehbare und zum Teil vehemente Kritik aus dem feministischen Lager in Kauf nahm.² Wer sein Werk kennt, für den/die ist dies allerdings nicht überraschend: Bourdieu's Soziologie arbeitet nicht mit einer Konstruktion des vergesellschafteten Individuums – des *agent*, wie es bei ihm heißt –, die dieses als geschlechtsneutralen, jedoch implizit männlichen Akteur entwirft, wie dies im soziologischen Mainstream üblich ist. Bereits seine frühesten Arbeiten über Algerien und über die ländliche Gesellschaft seiner Heimat, des Béarn im französischen Südwesten, und dann auch seine späteren Untersuchungen etwa zur Klassenstruktur Frankreichs und zum Bildungswesen handeln von der Praxis von Frauen und Männern und von den spezifischen Differenzen in ihren Lebensverhältnissen. Und Kontroversen ist Bourdieu nie aus dem Weg gegangen, auch wenn im Vorwort zu *Die männliche Herrschaft* erkenn-

bar wird, dass ihm die zu erwartende feministische Kritik durchaus Anlass zu Besorgnissen war.

Bereits der Titel des Buchs – *Die männliche Herrschaft* – macht deutlich, dass es Bourdieu nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Zweigeschlechtlichkeit als solchem und um dessen variantenreiche Realisierung in der gesellschaftlichen Praxis geht, es geht ihm hier wie in seinem ganzen Werk vielmehr um Herrschaft, insbesondere um symbolische Herrschaft. Was ihn als Soziologen am Geschlechterverhältnis interessiert, sind die darin steckenden, im Wesentlichen verborgenen Herrschaftsmechanismen, die es aufzuklären gilt, wenn sich Frauen – und Männer – aus den Fesseln dieser Herrschaft befreien wollen.

Bourdieu stützt seine Argumentation auf das empirische Material seiner frühen ethnographischen Arbeiten über die kabyllische Gesellschaft, das er, wenn es um die Sichtweise der Frauen auf die Machtspiele der Männer geht, ergänzt durch Virginia Woolfs luzide Darstellung des Mikrokosmos einer bürgerlichen britischen Familie um 1900 in dem Roman *To the Lighthouse*. Er beschreibt die soziale Welt der Kabylen als eine Gesellschaft, die praktisch keine andere soziale Differenzierung kennt als die nach dem Geschlecht. Wie in einem Laborexperiment, schreibt Bourdieu, könne man diese besondere historische Gesellschaft für die Analyse der männlichen Ordnung nutzen, in die wir alle eingeschlossen seien: Fremdartig und befremdlich genug, um Distanz zu einem Untersuchungsgegenstand herzustellen, der uns allen so vertraut ist, dass er uns als vollkommen selbstverständlich, ja als »natürlich« erscheint, eröffne sich damit ein objektivierender Zugang zu jenem androzentrischen Unbewussten, das auch unsere Gesellschaft prägt. Bourdieu benennt damit zugleich eine zentrale Prämisse seiner Analyse: Er betrachtet die männliche Herrschaft als ein Strukturprinzip, das alle uns bekannten Gesellschaften durchzieht; es kann daher auch, bei aller historischen Variation, gewissermaßen exemplarisch am Fall einer bestimmten Gesellschaft untersucht werden. Die für die Veränderung der sozialen Praxis entscheidende Frage ist dann – wenn dieses Strukturprinzip einmal verstanden ist –, durch welche historischen Mechanismen und Institutionen jenes so unauflösbar erscheinende Prinzip der männlichen Herrschaft immer wieder der Geschichte entrissen und am Leben gehalten wird.

Um zu verstehen, wie die männliche Herrschaft funktioniert, greift er vor allem auf zwei analytische Konzepte zurück, die seine ganze Soziologie prägen: Habitus und symbolische Ordnung bzw. symbolische Herrschaft. Die männliche Herrschaft gilt ihm als paradigmatische Form symbolischer Herrschaft: Wie keine andere Herrschaftsform lebt die männliche Herrschaft von der Kraft einer symbolischen Ordnung, die den Individuen so selbstverständlich ist, dass sie die

Welt – und sich selbst – ohne die damit vorgegebenen Wahrnehmungsschemata überhaupt nicht denken können.

Die Gewalt, die dabei ausgeübt ist, ist eine Gewalt, die nicht als solche erkannt wird; sie ist ein subtiler, unsichtbarer Modus der Herrschaftsausübung, eine verdeckte Form der Gewalt: Sie ist nichts anderes als die Realisierung einer Sicht der Welt oder einer sozialen Ordnung, die zugleich im Habitus der Herrschenden wie der Beherrschten verankert ist. Sie setzt also voraus, dass subjektive Strukturen – der Habitus – und objektive Verhältnisse im Einklang miteinander sind, dass inkorporiert ist, »was sich gehört«. Symbolische Gewalt impliziert insofern bei den Beherrschten ein gewisses »Einverständnis«, da sie »nur auf Menschen wirken kann, die (von ihrem Habitus her) für sie empfänglich sind, während andere sie gar nicht bemerken« (Bourdieu 1990b, S. 28). Symbolische Herrschaft heißt auch, dass die der Herrschaft unterliegenden Subjekte über weite Strecken die »herrschende Meinung«, nämlich jene Sicht der Welt übernehmen, die die Herrschenden entwickelt haben – und damit ein von diesen geprägtes Selbstbild. Die Sicht der Männer auf Frauen, ihre Setzung des Männlichen als des Universellen, des Weiblichen als des Besonderen, Partikularen, Abweichenden und die von dieser Sichtweise her entwickelten Dichotomien und Klassifikationsschemata bestimmen auch das Denken und die Wahrnehmung der Frauen.

In der Bedeutung, die symbolische Ordnungen für sein Verständnis von sozialem Handeln haben, schließt Bourdieu an Durkheim an. Soziale Praxis ist, darauf insistiert Bourdieu, klassifizierende Praxis, eine Praxis, die durch Klassifikationssysteme geordnet und strukturiert wird. Die Wahrnehmung wird angeleitet und organisiert durch Ordnungsvorstellungen, die nicht nur vorgeben, *wie* die Welt gesehen wird, sondern auch, *was* überhaupt wahrgenommen wird, *worauf* sich Aufmerksamkeit richtet. Dabei ist das Sortieren des Wahrgenommenen in Klassen ein Vorgang von zentraler Bedeutung: Die Sicht der Welt ist zugleich Einteilung der Welt.

Zu den grundlegenden – auch in unseren komplexen Gesellschaften noch grundlegenden – Klassifikationsschemata gehört die Unterscheidung in männlich und weiblich; die Kraft dieser Klassifikation arbeitet Bourdieu am Beispiel der kabyllischen Gesellschaft heraus. Die Geschlechtsklassifikation – die symbolische Ordnung der Geschlechter – ist als vergeschlechtlichte Sicht auf die Welt in den Habitus der Individuen eingelagert. Sie prägt den Habitus zutiefst und unentrinnbar, und dieser wiederum zwingt unserem Handeln die ständige Anwendung jener Klassifikation auf.³

Die Geschlechtlichkeit der sozialen Akteure und die Somatisierung von Herrschaftsverhältnissen

Die traditionellen Vorstellungen vom sozialen Akteur konzipieren diesen im Grunde als Geistwesen, als einen Handelnden, der ohne Körper agiert. Das handelnde Subjekt gilt zwar als vielfältig von der Gesellschaft beeinflusst, geprägt, sozialisiert, kontrolliert; sein Hauptmerkmal ist jedoch, dass es die Welt in seinem Innern als denkendes Wesen rezipiert und entwirft. Die Handlungen der Menschen werden auf der Ebene der Abstraktion betrachtet, als Normen, Regeln, Gesetze, Erwartungen, Rollen, rationale Kalküle. Die spezifische Körperlichkeit menschlichen – und das heißt immer: sozialen – Handelns gerät der Soziologie damit vollkommen aus dem Blick, ebenso wie die körperlichen Dimensionen der Geschlechtlichkeit des Menschen.

Die Körperlichkeit und damit auch die über den Körper vermittelte soziale Erfahrung der sozialen Subjekte ist zutiefst geschlechtlich geprägt, und zwar auf eine Weise, hinter die man nicht zurückgehen kann. Auch wenn die geschlechtsspezifische Körpererfahrung weit über die unmittelbar auf Generativität und Sexualität bezogenen Aspekte hinausgeht, so kann man diese doch nicht einfach ausblenden: Die Fähigkeit, ein Kind zu zeugen, wird anders erfahren als die Fähigkeit, im eigenen Körper ein Kind zu entwickeln und zu gebären; die Veränderungen des Körpers im Laufe des Lebens verbinden sich mit unterschiedlichen Empfindungen von Lust, Sinnlichkeit, Sorgen und Ängsten; männliche Potenz spielt keineswegs nur im Sexualakt eine Rolle, sondern ist wie ein Grundton des Selbstverhältnisses im alltäglichen Denken und Handeln von Männern präsent. Die in Generativität und Sexualität begründeten, unterschiedlichen Körperpotenziale entfalten selbst dann ihre Wirksamkeit für das Selbstverständnis, für die Situierung der Person in der sozialen Welt, wenn sie niemals realisiert werden. Die Erfahrung der Geschlechtlichkeit der Individuen ist immer zugleich körperlich und eine Sache des Bewusstseins, d. h. der gesellschaftlich geprägten Vorstellungen von den körperlichen Prozessen und Aktivitäten und der damit verbundenen Klassifikationsschemata, mythischen Überformungen usw. So zeigt beispielsweise die Studie von Mary O'Brien über *The Politics of Reproduction* ebenso wie Thomas Laqueur's (1992) Untersuchung über die Wahrnehmung der Genitalien von der Antike bis in die Neuzeit auf eindringliche Weise, dass es keine »auf die Biologie beschränkte« Erfahrung von Sexualität und reproduktiven Vorgängen gibt; vielmehr sind die Vorstellungen von körperlichen Funktionen, Vorgängen und Empfindungsweisen, damit aber auch die in einer Gesellschaft existierenden Konzepte für die Wahrnehmung und das Erleben des eigenen Körpers und seiner Geschlechtlichkeit, bestimmt von der umfassenden symbolischen

Ordnung des Geschlechterverhältnisses. Weit über die unmittelbar mit Sexualität und Reproduktion verbundenen Aspekte hinaus ist die Körpererfahrung des Individuums von der symbolischen Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit geprägt: Körperideale, Vorstellungen vom »idealen« Körper, von körperlicher Schwäche und Stärke, Bewegungsabläufe, Gestik, Stimmlagen, die Körperpräsentation, was man zeigt und was man verhüllt, usw. sind immer an Vorstellungen vom männlichen *oder* weiblichen Körper gebunden.

Bourdieu zeigt, wie die symbolische Ordnung, dieses »Programm sozialer Wahrnehmung«, den Körper als biologische Realität konstruiert, die entlang der Unterscheidung in männlich und weiblich klassifiziert wird. Doch wird gerade dieses kulturelle Muster nicht als solches, sondern als durch und durch »natürlich« wahrgenommen. Dies ist umso leichter möglich, schreibt Bourdieu,⁴ als es an die Teilung der geschlechtlichen Arbeit – im Sexualakt und in der generativen Reproduktion – anknüpft, die ihrerseits eine körperliche Grundlage hat, im Unterschied etwa zu den Schemata der Klassendifferenzierung. Auf dieses für sich genommen recht banale Element der Arbeitsteilung in der geschlechtlichen Tätigkeit baut eine symbolische Ordnung auf, die hochkomplex, differenziert und enorm variationsreich ist, vergleichbar jenen wild wuchernden, nur partiell konsistenten Klassifikationssystemen, wie sie Durkheim/Mauss (1993 [1901/1902]) in ihrer Untersuchung »Über einige primitive Formen der Klassifikation« vorgestellt haben. Mithilfe dieses »gesellschaftlichen Deutungsprinzips« erst konstruieren wir »den anatomischen Unterschied« (Bourdieu 2005, S. 23) und begreifen wir die geschlechtliche, aber auch die gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau als etwas objektiv, ja materiell Gegebenes, als eine Arbeitsteilung, die verkörperlicht ist, in den Körpern der Individuen Gestalt annimmt. Die Unterscheidung in männlich und weiblich bewirkt schließlich auch die Formung und Gestaltung des Körpers entsprechend dieser Unterscheidung, sie prägt die Körperwahrnehmung, die Ausdrucksmöglichkeiten und die Gewohnheiten des Körpers, bestimmt daher auch Identität vom Körper her, und zwar als männlich *oder* weiblich – das Geschlechterverhältnis ist somatisiert. Mit diesem körperlichen Bezugspunkt ist die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern nicht nur so tief und fest im Habitus verankert wie nur möglich, sie macht auch wie keine andere gesellschaftliche Struktur vergessen, dass sie gesellschaftliche und das heißt von den Menschen selbst produzierte und beständig reproduzierte Struktur ist: Sie gibt sich als »natürliche« Ordnung der Welt. Die männliche Herrschaft ist nichts anderes als die »Somatisierung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse« (Bourdieu 2005, S. 45).

Bourdieu: ein neuer Blick auf die soziale Praxis

Erst das Habitus-Konzept eröffnet hierzu einen systematischen sozialwissenschaftlichen Zugang. Der Habitus ist, wie Bourdieu schreibt, »das Körper gewordene Soziale« (Bourdieu/Wacquant 1996, S. 161), und dies ist keineswegs bloße Metapher. Der Habitus als inkorporierte Erfahrung des Subjekts mit der sozialen Welt *manifestiert* sich nicht nur in den Gesten, in der Körperhaltung und im Körpergebrauch; vielmehr *ist* der Körper als Speicher sozialer Erfahrung wesentlicher Bestandteil des Habitus.

Bourdieu's Soziologie zielt immer auf eine Analyse gesellschaftlicher Machtverhältnisse, und das Neue und Produktive daran ist, dass sie dabei den Blick auch auf die körperliche Dimension sozialer Praxis richtet, ohne die gerade das Geschlechterverhältnis nicht zu begreifen ist. Die große Stärke dieses soziologischen Zugangs zum Geschlechterverhältnis liegt darin, dass es ihr gelingt, symbolische Ordnung und Körperlichkeit des sozialen Handelns aufeinander zu beziehen. Den analytischen Dreh- und Angelpunkt hierbei bildet das Habitus-Konzept, das es erlaubt, die vergesellschafteten Individuen als körperliche Wesen zu konzipieren, als »wirkliche Individuen«, wie es schon Marx forderte. Körper und Geschlecht gehören ebenso zur sozialen Welt wie unsere Vorstellungen über diese Welt und ihre Ordnung. Nur wenn wir einen systematischen analytischen Zugang dazu entwickeln, können wir die Wirklichkeit der männlichen Herrschaft verstehen – und zu einer kollektiven Praxis finden, die geeignet ist, diese Herrschaft zu überwinden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu Sabine Harks Ausführungen zur Benutzung des Begriffs »gender studies« als einer Strategie, einer Parnadisziplin wissenschaftliche Dignität zu verleihen (Hark 2005, S. 250 ff. et passim).
- 2 In der Tat ist Bourdieu mit seinem Beitrag auf scharfe Kritik gestoßen, vgl. dazu die Kontroverse in: *Travail, Genre et Sociétés* 1 (1999), S. 203–234, die in wesentlichen Teilen auf Deutsch zugänglich ist in: *Feministische Studien* 20, 2 (2002), S. 281–300, sowie Thébaud 2005 und Witz 2004.
- 3 In einem Interview zur deutschen Übersetzung von »Die männliche Herrschaft« benutzt Bourdieu eine einprägsame Metapher, um dies zu verdeutlichen: »Das Geschlecht ist eine ganz fundamentale Dimension des Habitus, die, wie in der Musik die Kreuze oder die Schlüssel, alle mit den fundamentalen sozialen Faktoren zusammenhängenden sozialen Eigenschaften modifiziert« (Bourdieu 1997b, S. 222).
- 4 Bourdieu's Hinweise hierzu sind spärlich und in seinem Artikel von 1990 deutlicher als in der Buchfassung von *Die männliche Herrschaft*.

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1990a): »La domination masculine«, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 84 (1990), S. 2–31 (dt. Bourdieu 1997a).
- Bourdieu, Pierre (1990b): *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*, Wien: Braumüller 1990.
- Bourdieu, Pierre (1997a): »Die männliche Herrschaft«, in: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 153–217.
- Bourdieu, Pierre (1997b): »Eine sanfte Gewalt«, in: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 218–230.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Bourdieu, Pierre/Loïc Wacquant (1996): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Durkheim, Emile/Marcel Mauss (1993 [1901/1902]): »Über einige primitive Formen von Klassifikation«, in: Emile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 169–256.
- Fowler, Bridget (2003): »Reading Pierre Bourdieu's *Masculine Domination*: Notes towards an intersectional analysis of gender, culture and class«, in: *Cultural Studies* 17, 3/4 (2003), S. 468–494.
- Hark, Sabine (2005): *Disidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Laqueur, Thomas (1992): *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main/New York: Campus 1992.
- Lockwood, David (1956): »Some remarks on ›The social system‹«, in: *British Journal of Sociology* 7, 1956, S. 134–146.
- Lopata, Helena Z./Barrie Thorne (1978): »On the term ›sex roles‹«, in: *Signs* 4, 1 (1978), S. 718–721.
- O'Brien, Mary (1981): *The Politics of Reproduction*, New York: HarperCollins 1981.
- Parsons, Talcott (1942): »Age and sex in the social structure of the United States«, in: *American Sociological Review* 7 (1942), S. 604–616.
- Thébaud, Françoise (2005): »Pierre Bourdieus ›Die männliche Herrschaft‹ – Ansichten einer Historikerin«, in: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 231–254.
- Witz, Anne (2004): »Anamnesis and amnesia in Bourdieu's work: The case for a feminist anamnesis«, in: Lisa Adkins/Beverly Skeggs (Hg.), *Feminism after Bourdieu*, Oxford: Blackwell 2004, S. 211–223.

Das unbewusste Androzentrische Bemerkungen zu Bourdieus Begriff des Unbewussten

Ulrike Kadi (Wien)

Sigmund Freud stand der Soziologie kritisch gegenüber, hielt sie für eine Art »angewandte Psychologie« (Freud 1933, S. 606). Pierre Bourdieu, der an der Psychoanalyse nicht nur deren Naivität kritisiert, sämtliche Wahrnehmungskategorien »als sexuelle zu behandeln« (Bourdieu 1987, S. 144), plädiert für eine Kooperation zwischen Psychoanalyse und Soziologie¹ nach Überwindung gegenseitiger Voreingenommenheiten (Bourdieu 2004, S. 212). Mit seiner Studie über *Die männliche Herrschaft* strebt er anhand seiner Beobachtungen der kabyllischen Gesellschaft eine »Sozioanalyse des androzentrischen Unbewussten« (Bourdieu 2005, S. 14) an. Für das freudsche Unbewusste ist die Qualifikation »androzentrisch« neu und im Widerspruch zu anderen psychoanalytischen Annahmen. Das ist der Hintergrund der folgenden Überlegungen, die eine skizzenhafte Darstellung von zwei unterschiedlichen Gebrauchsweisen des Ausdrucks »das Unbewusste« unter spezieller Berücksichtigung einzelner von ihnen ausgehender Anregungen enthalten.

Material zu Freuds Unbewusstem

Freud hat seinen Begriff des Unbewussten im Laufe der Zeit vorsichtig geschärft. In seinen Annäherungen schwankt er zwischen einer Orientierung einerseits am hellen Bewussten und andererseits an dunklen somatischen Kräften, den Trieben. Als unbewusst im Sinne der Psychoanalyse gilt nur, was (im Unterschied zum Vorbewussten) »bewußtseinsunfähig« (Freud 1900, S. 582) ist. In einer solchen Charakterisierung spiegelt sich eine konzeptuelle Abhängigkeit des Unbewussten vom Bewussten und damit indirekt auch von philosophischen Konzepten des Bewusstseins wider.² Als Gegenpol zum Bewusstsein hat das Unbewusste eine ins 17. Jahrhundert zurückreichende Geschichte (Buchholz/Gödde 2005). Ein nur in quantitativer Hinsicht vom Bewusstsein unterschiedenes Unbewusstes etwa lässt sich von Leibniz über Herbart und Fechner bis in die Psychologie des Unbewussten verfolgen (Gödde 2001). Freud reiht sich in eine solche Tradition ein, indem er in seiner ersten Topik das Bewusstsein als Referenzpunkt für seine Bestimmung des Unbewussten wählt (Green 2005, S. 100).

Die erste, systematische Darstellung des Unbewussten freilich nähert sich von der anderen, der somatischen Seite: Der Gynäkologe Carus spricht 1846 von »Lebenserscheinungen, die wir unbewußte oder bloß leibliche Funktionen nen-

nen« (Carus 1926, zit. nach Lütgehaus 1989, S. 141). Männern fehlt der direkte Zugang zu diesen Erscheinungen, während Frauen »Rhabdomanten ähnlich« von dem in ihnen »vorwaltenden Unbewußten« bestimmt sind (ebd., S. 135). Carus' Begriff des Unbewussten erbt geschlechertypologische Mutmaßungen: Als Gegenüber eines männlich konzipierten Bewusstseins wird es (im Unterschied zum von Bourdieu postulierten Unbewussten der Kabyle) weiblich konnotiert.

Freud kennt anders als Carus keine geschlechtlichen Typisierungen des Unbewussten. Aber dessen am medizinischen Konzept der Lebenskraft orientierte Charakterisierung klingt in Freuds Konzeption ebenso mit wie die Auffassung des Unbewussten als einer gefährlichen Triebnatur durch Einbeziehung von Impulsen, die von Schelling über Schopenhauer bis zu Nietzsche reichen. Der Paradigmenwechsel der zweiten Topik (Riepe 2001) gibt Freuds Unbewusstem seine spezielle Prägung. Hinsichtlich der Relevanz des Bewusstseins für das Unbewusste macht er dabei zwei Schritte: Bewusstsein und Unbewusstes verschwinden als Bezeichnungen in der Topik. Und das Es, das den größten Teil der Erbschaft des Unbewussten antritt, wird von der somatischen Seite her bestimmt.

Die historische Gegenüberstellung von Bewusstsein und Unbewusstem schreibt sich bis in unsere Zeit weiter. Schattenartig folgt das helle Bewusstsein dem dunklen, partiell somatisch qualifizierten Unbewussten. So votiert sogar Cornelius Castoriadis indirekt für die Seite des Bewusstseins, wenn er der lacanschen Psychoanalyse vorwirft, sie sei von dem einen Ziel geleitet, »aus der Sprache und überall sonst das unbeherrschbare Element der Sinnstiftung zu beseitigen« (Castoriadis 1981, S. 101). Besagter Lacan macht den Konflikt kenntlich, wenn er der ichpsychologisch motivierten Rezeption der Psychoanalyse seiner Zeit vorwirft, als »Seelenmanager« (Lacan 1966a, S. 211) vor allem eine Stärkung (der dem Bewusstsein näheren Instanz) des Ichs und damit verbunden Machtgewinn, Kontrollausbau und Gewinnmaximierung anzustreben.³

Bourdieu's Annahmen

Welchen theoretischen Status hat das Unbewusste und mit ihm die Psychoanalyse in Bourdieus Überlegungen? Zunächst fällt die Beiläufigkeit, die Selbstverständlichkeit auf, mit der Bourdieu vom Unbewussten spricht. Ohne Bedenken bedient er sich psychoanalytischer Denkmuster, wenn er etwa von der Notwendigkeit des männlichen Kindes schreibt, sich aus der Quasisymbiose mit der Mutter herauszulösen, während (kabyllische?) Mädchen seiner Ansicht nach das Privileg haben, mit der Mutter in fortgesetzter Kontinuität zu leben (Bourdieu 2005, S. 49). Psychoanalytisch motiviert könnte auch der Gedanke sein, dass die

Angst vor eigenen weiblichen Anteilen dem konstruierten Begriff der Männlichkeit seine Prägung verleihe (ebd., S. 96). Bourdieu nimmt einzelne theoretische Figuren auf, ohne allerdings ihre Bedeutung im psychoanalytischen Zusammenhang zu berücksichtigen. Er wundert sich, dass »die geschlechtlichen Strukturen gegenüber ökonomischen Strukturen, die Reproduktionsweisen gegenüber den Produktionsweisen diese außerordentliche Autonomie besitzen« (ebd., S. 142). Doch er lehnt psychoanalytische Erklärungsmuster ab, die diese historische Entwicklung auf einen zugrunde liegenden psychischen Konflikts zurückführen, etwa auf eine für Männer notwendige Verschleierung einer durch die Gebärfähigkeit begründeten weiblichen Vormachtstellung (ebd., S. 85).

Gesellschaftliche Instanzen wie Familie, Kirche, Schule und Staat leisten die »geschichtliche Enthistorisierungsarbeit« (ebd., S. 144 f.), eine Art Pendant zur freudschen Verdrängung, mithilfe derer die Herrschaft des Mannes und die Subordination der Frau naturalisiert werden. Die Instanzen selbst erweisen sich als kongruent zu dem, was Bourdieu weibliches und männliches Unbewusstes nennt (ebd., S. 198 f.). Haben also Frauen und Männer, Kinder beiderlei Geschlechts, ein Unbewusstes mit einem für sie jeweils passenden Geschlecht? Bourdieu postuliert eine Entwicklung zum jeweiligen Geschlecht, hält er das Unbewusste doch einerseits für vergeschlechtlicht (*sexué*) (ebd., S. 180), andererseits für geschlechtlich (*sexuel*) (ebd., S. 183). Das macht neugierig auf den Prozess einer Sexuierung des Unbewussten.

Bourdieu's Unbewusstes verdankt sich einer historischen »Konstruktionsarbeit« und kann aus diesem Grund »durch eine Veränderung seiner geschichtlichen Produktionsbedingungen selbst verändert werden« (ebd., S. 97). Während Freud in seiner Betrachtungsweise vorwiegend den *individuellen* Konstitutionsprozess des Unbewussten fokussiert (zumal er diesen im Rahmen seiner klinischen Praxis zu Gesicht bekam), zeichnet Bourdieu das Unbewusste als »den verkörperten Niederschlag einer *kollektiven und individuellen* Geschichte, die allen Akteuren, Männern und Frauen, ihr System imperativer Voraussetzungen aufzwingt« (ebd., S. 99, Kursivsetzung U. K.). Bourdieu leugnet nicht die »individuelle Ontogenese«, streicht aber die größere Bedeutung der »kollektiven Phylogenese« des Unbewussten (ebd., S. 179) für sein Unternehmen heraus. Das männliche Organisationsprinzip der kabyllischen Gesellschaft schreibt sich in das (kollektive) Unbewusste ein,⁴ macht aus ihm ein androzentrisches Unbewusstes mit eigenen Trieben (ebd., S. 100). Der Prozess einer Sexuierung des Unbewussten wird so allerdings nicht nachvollziehbar. Denn ein androzentrisches Unbewusstes ist nicht dasselbe wie ein geschlechtliches oder vergeschlechtlichtes Unbewusstes.

Hervorzuheben ist, dass im Rahmen der gesellschaftlichen Konstitution des bourdieuschen Unbewussten die Körper transformiert werden. Es entwickeln sich transgenerationell Dispositionen weiblichen und männlichen Verhaltens, die »wie Triebfedern in die Tiefe der Körper eingelassen sind« (ebd., S. 71) und die zu verändern schwierig ist, da sich die Körper »den Direktiven des Bewusstseins und des Willens entzieh[en]« (ebd., S. 72). So wird die geschlechtliche Arbeitsteilung »jenseits von Bewußtsein und Diskurs« von einem zum anderen Körper weitergegeben (ebd., S. 165). Wir sind hier an Freuds Gedanken einer Kommunikation von Unbewusstem zu Unbewusstem unter Umgehung des Bewusstseins erinnert (Freud 1915, S. 153), die sich auch in Carus' vitalistischer Konzeption des Unbewussten bereits findet (Carus 1989, S. 140).

Welches Unbewusste?

Das Unbewusste Freuds kennt keine Negation, keinen Zweifel, keinen Widerspruch, keine Grade von Sicherheit, ist zeitlos und ersetzt die äußere Realität durch die psychische (Freud 1915, S. 146). Es besteht aus Triebrepräsenzen mit einer Neigung zur Besetzungsabführung, aus Wunschregungen. Bourdieus Unbewusstes hingegen ist ein Spiegel der Realität. Lévi-Strauss war daher der Ansicht, Bourdieu untersuche nur die bewussten und vorbewussten Strukturen (Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 151). Doch Bourdieu spricht stets vom Unbewussten. Verwechselt er also Unbewusstes und Vorbewusstes?

Terminologisch nicht. Denn auch Freud schreibt bisweilen vom »Unbewussten«, wenn er das Vorbewusste meint. Auch Freud nennt Operationen und Inhalte, die dem aktuellen Bewusstsein nicht zugänglich sind, unbewusst im deskriptiven Sinn (Freud 1912, S. 29 f.). Von unbewussten Inhalten im eigentlichen Sinn unterscheiden sich die vorbewussten bei Freud jedoch deutlich dadurch, dass sie zwar aktuell nicht, prinzipiell aber schon bewusst sind. Sie sind im Unterschied zu den unbewussten Inhalten nicht durch Zensur und damit nicht durch Operationen wie die Entstellung vom Bewusstsein getrennt.

Bourdieu fasst das Unbewusste als ein spiegelartiges Aufzeichnungssystem, als eine Art Speicher privater und öffentlicher Niederschriften.⁵ Wir sind an Freuds Wunderblock ebenso erinnert wie an seine Konzeption des psychischen Apparats, bei dem in Analogie zum neuronalen Reflexbogen Wahrnehmungen von einer sensiblen Rezeption über einen Weg im Inneren zu einer motorischen Abfuhr gelangen. Im Inneren zwischen beide Enden zeichnet Freud gesondert Erinnerungsspuren, das Unbewusste und das Vorbewusste ein (Freud 1900, S. 517). Bourdieu hebt die Dreiteilung Freuds auf. Das Innere des psychischen Apparates verwandelt sich in eine einzige Modalität. Bourdieus Unbewusstes ist ein Ver-

schmelzungsprodukt aus Freuds Erinnerungsspur, Freuds Unbewusstem und Freuds Vorbewusstem.

Dazu ist einerseits festzuhalten, dass der Begriff des Unbewussten auch von der Psychoanalyse nicht patentiert werden kann, eine andere Verwendung jederzeit möglich ist. Andererseits macht Bourdieu seine abweichende Begriffsverwendung nicht kenntlich, scheint sich auf das Freudsche Unbewusste zu beziehen. Ja, er betont an verschiedenen Stellen die Wichtigkeit der Psychoanalyse für seine Überlegungen: »Ich habe ein großes Interesse an der Psychoanalyse und übe ihr gegenüber gleichzeitig Zurückhaltung, was sich durch die Effekte des Feldes erklärt. Es gab in Frankreich eine Phase, wo alle obsessiv vom ›Begehren‹ sprachen. Ich habe ein bisschen entgegengesetzt reagiert, weil mich die Intellektuellen ein wenig nerven« (Bourdieu 1996). Dennoch hält er fest am »Versuch, die Probleme in einer tiefgehenden Art und Weise durch die individuellen Geschichten der Verhältnisse zu den Eltern zu studieren, um Strukturen zu erforschen, die den Habitus hervorbringen« (ebd.).

Hier entsteht der Eindruck, als strebt Bourdieu in erster Linie Aufklärung an. Damit reiht er sich in jene Linie ein, die durch Überwindung unbewusster Festlegungen vor allem Ordnung auf der Seite des Bewusstseins stiften möchte. Wichtige Punkte bleiben dabei ungeklärt: Geht es Bourdieu um eine kulturwissenschaftliche und in diesem Sinne theoretische Analyse des kollektiven Unbewussten einzelner Ethnien oder sozialer Gruppen? Sieht er eine praktische Aneignung der Analyseergebnisse durch irgendeine Art der Vermittlung an die Analysierten vor, wenn er z. B. schreibt, dass das Einverständnis der Opfer nur im Gefolge »einer radikalen Umgestaltung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen der Dispositionen« aufgekündigt werden könne (Bourdieu 2005, S. 77)? Statt dieser dunklen Spur weiter zu folgen, fassen wir einzelne Überlegungen Bourdieus als Anregung auf, um zu sehen, inwieweit psychoanalytische Denkmuster seinem schrägen Blick standhalten können, wo er zu Recht auf Defizite hinweist und wo ihm nicht zu folgen ist.

Ein wichtiger Kritikpunkt Bourdieus betrifft den Fokus psychoanalytischer Arbeit: »Die Psychologie und die Psychoanalyse stehen in einer individualistischen Tradition, und wir wollen hier die gesellschaftliche Komponente einführen« (Bourdieu 2000). So kann die Psychoanalyse laut Bourdieu gar nicht anders als übersehen, dass die wirklichen Grundlagen männlichen Herrschaftsverhaltens keine psychischen, sondern ökonomische sind (Bourdieu 2005, S. 84 f.). Psychoanalyse und Soziologie haben für ihn ein gemeinsames Anliegen. Beide wollen »dem menschlichen Verhalten mit wissenschaftlichen Mitteln gerecht werden« (Bourdieu 2002, S. 24). Doch die Psychoanalyse befindet sich für Bourdieu im Unterschied zur Soziologie »auf der Seite der edelsten, der reinsten intel-

lektuellen Tätigkeiten« (ebd., S. 25). Dies verdankt sie einer entsprechenden Einbettung in den klassischen Bildungskanon (Winter 1999, S. 40 f.) durch ihren Begründer. Solidarität mit Unterprivilegierten wie Fremden, ökonomisch Schwachen, Kranken, Frauen oder weniger Gebildeten, so Bourdieus unausgesprochener Subtext, wird vom Pult der Psychoanalyse aus⁶ nicht gelehrt.

Zugegeben, ein elitäres Moment haftet ihr an. Das Setting, die Kosten, die Dauer lassen sie im Vergleich mit anderen therapeutischen Verfahren als ein exklusives Unternehmen erscheinen, ihre (etwa bei Lacan explizit) im Dialog mit der Philosophie entwickelten Erklärungsmodelle machen sie heute mehr denn je zu einem Luxusgut. Darüber können auch Bündnisse mit sozialkritischen Ansätzen nicht hinwegtäuschen.⁷ Dennoch wird an dieser Stelle deutlich, dass die Rede von *der* Psychoanalyse zu pauschal ist. So kann nicht in den Blick kommen, dass die von Bourdieu kritisierte individualistische Tradition beispielsweise in gruppenpsychoanalytischen Ansätzen überschritten ist. Das gilt etwa auch für die (politische) Kooperation zwischen Vertreterinnen objektbeziehungstheoretischer Ansätze und feministischen Theorien⁸ oder für Mario Erdheims Begriff eines gesellschaftlichen Unbewussten. Der Ethnopsychanalytiker meint damit unter Bezugnahme auf Devereux »*jenen Teil seines gesamten Unbewussten, den [ein Individuum] gemeinsam mit der Mehrzahl der Mitglieder seiner Kultur besitzt*« (Erdheim 1982, S. 220). Die Berücksichtigung gesellschaftlicher Konstellationen ist psychoanalytischen Ansätzen keineswegs fremd,⁹ auch wenn *die* Psychoanalyse als ganze für diesen Aspekt nicht berühmt geworden ist.

Eine wichtige Anregung liegt in Bourdieus Gedanken der inkorporierten Schemata, eine Brücke auch zwischen psychoanalytischen und an der Leiblichkeit orientierten phänomenologischen Herangehensweisen. Männer und Frauen (in der Kabylei?) unterliegen einer fixierten Arbeitsteilung, die durch die Konstanz der Habitus aufrechterhalten wird (Bourdieu 2005, S. 165). Der Körper und mit ihm die an das Somatische grenzende Seite des Unbewussten rücken mit dieser Überlegung ins Zentrum. Bewusstsein und Aufklärung sind hier Vokabeln ohne größere Bedeutung. Unsere Fantasien über unseren Körper, unsere Bereitschaft, ihn lustvoll zu besetzen, unsere Gewohnheiten, die unseren Körper selbstverständlich umfassen, sind geprägt von historisch gewachsenen Mustern und bleiben unserem bewussten Zugriff hinsichtlich Aneignung und Perpetuation entzogen. Den Habitus als Forschungsgegenstand einzubeziehen, ihn als einen möglichen Angriffspunkt von Veränderung zu analysieren, wäre in diesem Sinne ein lohnendes Unternehmen. Es würde zudem die Sehnsucht nach dem Körper, wie sie in gegenwärtigen neurobiologischen Debatten zum Ausdruck kommt, gut ergänzen.

Nachbemerkung

Das Unbewusste im Sinne Freuds zeigt sich oftmals nur in entstellter Weise, etwa durch kleine syntaktische Verschiebungen. Eine solche Entstellung scheint uns in Bourdieus Begriff eines androzentrischen Unbewussten am Werk zu sein. Er hat gewiss Recht, dass etwas Androzentrisches wirksam ist, wenn Frauen mittels bekannter Klischees auf Rollenerwartungen reduziert werden, die sich mit einem Ausschluss von (ökonomischen und politischen) Machtpositionen verbinden (ebd., S. 106). Auch damit, dass die Anwendung solcher Klischees habitualisiert und in diesem Sinne oft weder den Akteuren noch den Betroffenen bewusst ist. Das Androzentrische ist verdrängt, darf sich nicht zeigen, soll unbewusst bleiben. Doch aus dem unbewussten Androzentrischen wird bei Bourdieu unversehens ein androzentrisches Unbewusstes.

Wie »die versiertesten Analytiker« ist offensichtlich auch Bourdieu »nicht dagegen gefeit, einem undurchschauten Unbewußten, ohne es zu wissen, die gedanklichen Mittel zu entnehmen, die er beim Versuch, das Unbewußte gedanklich zu fassen, verwendet« (ebd., S. 197).

Anmerkungen

- 1 In solchen Absichtserklärungen wird die unterschiedliche Praxis von Psychoanalyse und Soziologie nicht berücksichtigt, was notwendig, im Folgenden aber aus Gründen der Umfangsbeschränkung ebenfalls nicht möglich ist.
- 2 Auch Freuds Begriff der unbewussten Vorstellung gehört in diesen Formenkreis. Vgl. dazu Freud 1912, S. 29. Zur Kritik am Vorkommen isolierbarer Vorstellungen im Unbewussten: Castoriadis 1990, S. 457 f.
- 3 Lacan hat sich nicht nur gegen die Ichpsychologie, sondern auch gegen die Psychologie als eine Disziplin ausgesprochen, welcher die Psychoanalyse Begriffe entlehnt. Das Unbewusste der Psychologen sei verblödend für das Denken (Lacan 1966b, S. 160). Vgl. zur Adaptation der Psychoanalyse für ökonomische Zusammenhänge den ersten und den zweiten Teil von Adam Curtis' Dokumentation *The Century of the Self*, mehr unter http://www.bbc.co.uk/bbcfour/documentaries/features/century_of_the_self.shtml, 19.2.2006.
- 4 Gegen die Auffassung des Unbewussten als eines inneren Spiegels einer äußeren Realität siehe aus neurobiologischer Perspektive zuletzt Ansermet/Magistretti 2005, S. 242.
- 5 Eine ähnliche Konzeption des Unbewussten als einen »Ort der Ablagerungen, der Sedimente des Klassenkampfes (der Geschichte)« findet Marchart bei Jameson. Vgl. Marchart 2000, S. 202.
- 6 Um Bourdieus Position in dieser Hinsicht stark zu machen, sei an Lacans Vortrag 1955 an der Wiener Universitätsklinik erinnert, der als »discours du pupitre« in die Annalen eingegangen ist und in dem Lacan die personifizierte Wahrheit sprechen ließ (Lacan 1966a, S. 217).
- 7 Vgl. die Arbeiten von Klaus Heinrich (z. B. Heinrich 2001) als ein gelungenes Beispiel eines solchen Bündnisses.
- 8 Vgl. dazu etwa Benjamin 1994.
- 9 Zur historischen und aktuellen Relevanz sozialer Fragen für die Psychoanalyse vgl. Danto 2005 und Layton e. a. 2006.

Literatur

- Ansermet, François/Pierre Magistretti (2005): *Die Individualität des Gehirns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 (frz.: *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, Paris: Odile Jacob 2004).
- Benjamin, Jessica (Hg.) (1994): *Unbestimmte Grenzen. Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter*, Frankfurt am Main: Fischer 1994.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987 (frz.: *Le sens pratique*, Paris: Les éditions de Minuit 1980).
- Bourdieu, Pierre (1996): »Was bin ich?« Ein Interview mit Pierre Bourdieu von Isabelle Graw«, Internet: <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/was.html>, 20.3.2006.
- Bourdieu, Pierre (2000): »Vernetzt Euch«. Interview mit Pierre Bourdieu von Stefan Keller und Verena Mühlberger«, in: *WochenZeitung*, 11.5.2000, Internet: <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/vernetzD.html>, 20.3.2006.
- Bourdieu, Pierre (2002): *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002 (frz.: *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d'agir 2004).
- Bourdieu, Pierre (2004): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 (frz.: *Méditations pascaliennes*, Paris: Éditions du Seuil 1997).
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 (frz.: *La domination masculine*, Paris: Seuil 1998).
- Buchholz, Michael B./Günter Götde (Hg.) (2005): *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse. Band I*, Gießen: Psychosozial Verlag 2005.
- Carus, Carl Gustav (1926): *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Jena: Diederichs 1926, zit. nach Ludger Lüdgehaus (Hg.), »Dieses wahre innere Afrika«. *Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud*, Frankfurt am Main: Fischer 1989.
- Castoriadis, Cornelius (1981): *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981 (frz.: *Les carrefours du labyrinthe*, Paris: Seuil 1978).
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990 (frz.: *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil 1975).
- Danto, Elisabeth Ann (2005): *Freud's Free Clinics. Psychoanalysis and Social Justice, 1918–1938*, Columbia: Columbia University Press 2005.
- Erdheim, Mario (1982): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- Freud, Sigmund (1900): *Die Traumdeutung*, in: ders., *Studienausgabe. Bd. II*, Frankfurt am Main: Fischer 2000.
- Freud, Sigmund (1912): »Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten«, in: ders., *Studienausgabe. Bd. III*, Frankfurt am Main: Fischer 2000, S. 27–36.
- Freud, Sigmund (1915): »Das Unbewußte«, in: ders., *Studienausgabe, Bd. III*, Frankfurt am Main: Fischer 2000, S. 125–144.
- Freud, Sigmund (1933): »Über eine Weltanschauung. 35. Vorlesung der Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse« (1933 [1932]), in: ders., *Studienausgabe. Bd. I*, Frankfurt am Main: Fischer 2000, S. 586–608.
- Götde, Günter (2001): »Das Unbewußte als Zentralbegriff der Freudschen Metapsychologie und seine philosophischen Wurzeln«, in: Ulrike Kadi/Brigitta Keintzel/Helmuth Vetter (Hg.), *Traum, Logik, Geld. Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne*, Tübingen: edition diskord 2001, S. 33–60.

- Green, André (2005): *Key Ideas for a Contemporary Psychoanalysis. Misrecognition and Recognition of the Unconscious*, London, New York: Routledge 2005.
- Heinrich, Klaus (2001): *Dablemer Vorlesungen. Band 7. psychoanalyse sigmund freuds und das problem des konkreten gesellschaftlichen allgemeinen*, Frankfurt am Main, Basel: Stroemfeld 2001.
- Lacan, Jacques (1966a): »La chose freudienne«, in: ders., *Écrits I*, Paris: Seuil 1966, S. 209–248 (dt.: ders., *Das Freudsche Ding oder der Sinn einer Rückkehr zu Freud in der Psychoanalyse*, aus dem Französischen von Monika Mager, Wien: Turia + Kant 2005).
- Lacan, Jacques (1966b): »Position de l'inconscient«, in: Henry Ey (Hg.), *L'inconscient*, Paris: Desclée de Brouwer 1966, S. 159–170 (dt.: ders., »Die Stellung des Unbewussten«, in: ders., *Schriften II*, Weinheim, Berlin: Quadriga 3. Aufl. 1991, S. 205–230).
- Layton, Lynne/Nancy Caro Hollander/Susan Gurwill (Hg.) (2006): *Psychoanalysis, Class and Politics: Encounters in the Clinical Setting*, New York: Routledge 2006.
- Lévi-Strauss, Claude/Didier Eribon (1989): *Das Nahe und das Ferne*, Frankfurt am Main: Fischer 1989.
- Lütgehaus, Ludger (Hg.) (1989): »Dieses wahre innere Afrika«. *Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*, Frankfurt am Main: Fischer 1989.
- Marchart, Oliver (2000): »Das unbewusste Politische. Zum psychoanalytic turn in der politischen Theorie: Jameson, Butler, Laclau, Žizek«, in: Jürgen Trinks (Hg.), *Bewußtsein und Unbewußtes. Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog 1999*, Wien: Turia + Kant 2000, S. 196–234.
- Riepe, Manfred (2001): »Freud und Fechner. Zur Rekonstruktion eines Paradigmenwechsels«, in: Georg Christoph Tholen/Gerhard Schmitz/Manfred Riepe (Hg.), *Übertragung – Übersetzung – Überlieferung*, Bielefeld: transkript 2001, S. 343–370.
- Winter, Sarah (1999): *Freud and the Institution of Psychoanalytic Knowledge*, Stanford: Stanford University Press 1999.

Zur Bedeutung der Liebe in Bourdieus *Die männliche Herrschaft*

Silvia Stoller (Wien)

Wer sich für den Zusammenhang von Geschlecht und Liebe interessiert und zu diesem Zweck die wissenschaftliche Literatur im Bereich der feministischen Theorie zur Kenntnis nimmt, denkt in erster Linie an die entsprechenden Studien von Luce Irigaray, Julia Kristeva oder von Elisabeth Badinter, um nur einige der Französisinnen zu nennen, gewiss aber nicht an den Franzosen Pierre Bourdieu.¹ In der Tat hat Bourdieu bis dato keine Studie zur Liebe vorgelegt, und auch die Ausführungen zur Liebe in *Die männliche Herrschaft* fallen denkbar kurz aus: Sie umfassen nicht mehr und nicht weniger als sieben Seiten, finden sich am Ende des Kapitels 3 und sind betitelt als »Postskriptum über die Herrschaft und die Liebe«.² Warum beschäftigt sich Bourdieu überhaupt mit der Liebe und wie so mit der Liebe in einer Studie, die der männlichen Herrschaft gewidmet ist?

Vorweg ist eine Schwierigkeit zu benennen. Bourdieu macht es uns nicht gerade leicht. Seine Ausführungen in diesem »Postskriptum« sind derart fragmentarisch und unzureichend ausgeführt, dass man sich genötigt sieht, mehr aus dem Text zu machen, als er selbst bietet. Auch andere Studien von Bourdieu erweisen sich für unsere Fragestellung als wenig hilfreich. Neben dem »Postskriptum« in der *Männlichen Herrschaft* kann lediglich noch auf einen kurzen Abschnitt in *Die feinen Unterschiede* zugegriffen werden. Bourdieu verknüpft dort im Kapitel »Wahlverwandtschaften« – und gleichfalls wie im Vorübergehen – die Liebe mit der Frage nach dem »Geschmack«.³ In seiner imposanten Flaubert-Studie *Die Regeln der Kunst* gibt es einen Hinweis auf die »reine Liebe« als einer »l'art pour l'art der Liebe«.⁴ Frédéric, die Hauptfigur aus Flauberts Roman *Erziehung des Herzens*, steht dort nach Ansicht Bourdieus für das fortschreitende Erlernen der Unvereinbarkeit von reiner und käuflicher Liebe, der Liebe aus Leidenschaft und der Liebe aus Gewinnsucht.⁵ Schließlich könnte man sich auch noch mit Bourdieus Begriff der Libido beschäftigen⁶, in der Hoffnung, dort Hinweise auf eine nähere Bestimmung der Liebe zu finden. Alles in allem stellt sich jedoch die Quellenlage als wenig ergiebig dar. Aufgrund der genannten Schwierigkeiten werde ich mich im Folgenden auf das genannte »Postskriptum« beschränken. In drei Schritten werde ich die Rolle der Liebe in Bourdieus *Männlicher Herrschaft* und die wesentlichen Charakteristika der Liebe herausarbeiten. Im Anschluss daran sollen einige kritische Fragen an den Text Bourdieus gestellt werden.

1. Liebe als Ausweg aus der männlichen Herrschaft

Bourdieu zeichnet in seiner Studie über die männliche Herrschaft ein düsteres Bild: Die Geschlechterordnung ist eine durch Unterdrückung und Ausbeutung gekennzeichnete, einseitige patriarchale Herrschaftsordnung. Phallogentrismus und Androzentrismus charakterisieren die westliche Kultur ebenso sehr wie die damit verbundene hierarchische, asymmetrische Struktur der Geschlechterverhältnisse. Die geschlechtsspezifischen Herrschaftsstrukturen spiegeln sich nicht nur in den realen Verhältnissen wider, sondern auch in den symbolischen Ordnungen. Sie sind nicht bloß das Resultat konkreter Geschlechterpolitik, sondern noch viel mehr das Produkt unbewusster Prozesse. Sie werden nicht nur von den Herrschenden konstruiert und von den Institutionen wie dem Staat, der Kirche, der Familie, der Schule usw. sichergestellt, sondern erhalten auch fortlaufend Unterstützung von den Beherrschten, d. h. den Frauen selbst. Die Macht der männlichen Herrschaft schließlich ist derart groß, dass sie sich nicht einmal zu rechtfertigen braucht und, was noch wichtiger ist, dass Bourdieu die These von deren »Konstanz« aufstellt (S. 177).

Die »Feststellung der *transhistorischen Konstanz dieser Herrschaftsbeziehungen*« (ebd.) führt Bourdieu im »Postskriptum« zur Frage, ob es angesichts dessen Gründe zur Resignation gibt.⁷ Bourdieu scheint keinen fatalistischen Standpunkt einnehmen zu wollen, wenn er diesen Abschnitt in Anspielung auf Virginia Woolf mit folgenden Worten einleitet: »An diesem Punkt zu schließen hieße, dem ›Vergnügen an der Desillusionierung‹ zu frönen« (S. 186). Gibt es also Hoffnung auf einen Ausweg aus der männlichen Herrschaft? Wie kann man den beschriebenen Herrschaftsverhältnissen entrinnen? Welche Mittel stehen dafür zur Verfügung? Bourdieu macht keinesfalls Halt vor der Deskription der patriarchalen Gesellschaft, er stellt auch die Frage nach der Zukunft einer von männlichen Herrschaftsstrukturen befreiten Gesellschaft. Das ist der Punkt, an dem sich die eminente Rolle der Liebe in Bourdieus *Die männliche Herrschaft* zeigt. Die eingangs gestellte Frage kann also wie folgt beantwortet werden: Die Liebe spielt in Bourdieus *Die männliche Herrschaft* eine Schlüsselrolle. Sie bildet dort gewissermaßen ein Wendethema, denn anhand der Liebe werden die Möglichkeiten eines Auswegs aus der männlichen Herrschaft ausgelotet.

In der Tat sieht Bourdieu in der Liebe ein Mittel gegen die männliche Herrschaft. Die Frage, die er sich in diesem kurzen Abschnitt stellt, lautet: »Ist die Liebe eine Ausnahme vom Gesetz der männlichen Herrschaft, die einzige, aber äußerst bedeutsame, eine Aufhebung der symbolischen Gewalt, oder ist sie die höchste, weil subtilste und unsichtbarste Form dieser Gewalt?« (S. 187) Anders gefragt: Ist die Liebe eine Ausnahme von der Regel, oder bestätigt sie sie? Meiner

Lesart zufolge müsste die Antwort auf die von Bourdieu gestellte Frage wie folgt aussehen: Die Liebe ist eine »Ausnahme vom Gesetz der männlichen Herrschaft, die einzige, aber äußerst bedeutsame, eine Aufhebung der symbolischen Gewalt«. Sie stellt das von Bourdieu nachgefragte Mittel zur Veränderung der männlichen Herrschaft dar.⁸ Dafür sprechen die folgenden Angaben, denn die Liebe steht für einen »Bruch mit der gewöhnlichen Ordnung« (S. 189). Sie kann das »Ende der männlichen Sicht der zwischengeschlechtlichen Beziehungen« (S. 188) herbeiführen, und sie bedeutet geradezu das »Ende der Herrschaftsstrategien« (S. 188 f.).

Nach diesem viel versprechenden Auftakt muss im Folgenden untersucht werden, mit welchen Eigenschaften genau die Liebe ausgestattet ist, dass man ihr eine solche Kraft der Veränderung zugesteht.

2. Kennzeichen der Liebe oder die drei Wunder der Liebe

Wie muss die Liebe beschaffen sein, damit sie das erhoffte »Ende der männlichen Sicht«, das »Ende der Herrschaftsstrategien« und den »Bruch mit der gewöhnlichen Ordnung« herbeiführen kann? Nicht viel mehr als einige Stichworte liefert uns Bourdieu zur Hand, und man muss sich wohl oder übel mit diesen nicht weiter ausgeführten Angaben begnügen. Seiner Ansicht nach ist die Liebe durch Gewaltlosigkeit, Reziprozität und gegenseitige Anerkennung gekennzeichnet. Liebe bedeutet Hingabe, Selbstüberantwortung und Uneigennützigkeit. Sie ist im Wesentlichen nicht instrumentell, und auch die Entzückung und das Glück als ein Geschenk der Liebe werden genannt (S. 189). Bourdieu spricht im Zusammenhang mit den Charaktereigenschaften der Liebe von »Wundern«, was nicht weiter verwundert, wenn man an die ungeheure Aufgabe denkt, die man ihr auferlegt. Er definiert den Bereich der Liebe als eine »geschlossene und vollkommen autarke Welt, in der sich Wunder an Wunder reiht« (ebd.). Genau genommen sind es drei Wunder, die die Liebe in sich vereint. Es scheint sich hierbei um die drei wichtigsten Merkmale aus der oben genannten Liste der Eigenschaften der Liebe zu handeln: a) das Wunder der »Gewaltlosigkeit«, b) das Wunder der »gegenseitigen Anerkennung« und c) das Wunder der »Uneigennützigkeit« (ebd.).

3. *amor fati* und *amour fou*

Nicht jeder Liebe kommt die Fähigkeit zur Beendigung der männlichen Herrschaft zu. Daher muss in einem dritten Schritt noch auf eine Unterscheidung aufmerksam gemacht werden, die Bourdieus Auffassung von der Liebe in ihrem Kern charakterisiert, auf die Unterscheidung zwischen einer *amor fati* (lat.) und einer *amour fou* (frz.). Die *amor fati*, die Liebe zum Schicksal, ist jene Liebe, die

an den herrschenden Strukturen nichts verändert.⁹ Sie ordnet sich ein in die gegebenen Bedingungen und akzeptiert sie. Die *amor fati* ist daher im Wesentlichen *gesellschaftsstützend*. Es handelt sich hierbei um die Liebe im Zeichen des Patriarchats und der männlichen Herrschaft. Bourdieu definiert diese Liebe wie folgt: Man findet das liebenswert, was das Schicksal den Frauen auferlegt. Unter diesen Bedingungen muss man von der Liebe als »akzeptierte Herrschaft« sprechen (S. 187). Im Unterschied dazu gibt es die *amour fou* (S. 190), die verrückte Liebe bzw. die Liebe zur Verrücktheit, die Bourdieu zufolge jene Werte in sich vereint, die er zuvor für die Liebe allgemein festgestellt hat. Nur die Liebe in der Gestalt der *amour fou* (Bourdieu nennt als Beispiel die Liebesheirat!) kann gesellschaftliche Veränderungen in Bezug auf das Geschlechterverhältnis in Aussicht stellen.¹⁰ Bourdieu setzt sie mit der »reinen Liebe« gleich.¹¹ Diese *amour fou* ist *gesellschaftsverändernd*. Es handelt sich hierbei um die Liebe in einer postpatriarchalen Welt. Einige der schon zuvor genannten Eigenschaften werden wiederholt und ihre subversive Kraft herausgestrichen: Die *amour fou* basiert auf der »Aussetzung des Kampfes um die symbolische Macht« (S. 191), sie ist gekennzeichnet durch eine gegenseitige Anerkennung, »durch die ein jeder sich in einem anderen wiedererkennt« (ebd.), und hat die Kraft, aus der »Subjekt-Objekt-Differenz hinauszuführen« (ebd.) – »bis hin zu einem Zustand der Verschmelzung und des Einsseins« (ebd.). Diese reine Liebe widersetzt sich zudem einer Logik der Ökonomie, in deren Zentrum das Geld steht. So behauptet Bourdieu in der *Männlichen Herrschaft*, dass die reine Liebe zwar alle »Grundzüge der Ökonomie des symbolischen Tauschs« trägt, jedoch aufgrund ihres nicht instrumentellen Charakters »in diametralem Gegensatz zu den Tauschbeziehungen des Arbeitsmarktes« steht (S. 190). In *Die Regeln der Kunst* arbeitete Bourdieu heraus, wie die Hauptfigur von Flauberts Roman *Die Erziehung des Herzens*, Frédéric, für die reine Liebe steht und die wie folgt definiert wird: Bei der reinen Liebe handelt es sich um eine Liebe, »die sich nicht auf Geld, auf keinen Gegenstand des bürgerlichen Interesses reduzieren läßt, die Liebe für etwas, das sich, wie das Kunstwerk, nicht verkauft und nicht zum Verkaufen gemacht ist«¹². Ja Frédéric steht für die »Unvereinbarkeit der beiden Welten: Kunst und Geld, reiner Liebe und käuflicher Liebe«¹³.

Kritik

Die Tatsache, dass Bourdieu »Postskriptum« über die Liebe mehrheitlich von Behauptungen lebt und Erklärungen sowie Begründungen großteils vermissen lässt, ist verantwortlich dafür, dass viele Fragen offen bleiben. Im Folgenden beschränke ich mich auf fünf solcher Fragenkomplexe.

(1) Die erste Frage bezieht sich auf das Verhältnis der Liebe zum Patriarchat. Als Erstes stellt sich die Frage, inwiefern genau die Liebe in Gestalt der *amour fou* aus dem Herrschaftsverhältnis ausgenommen ist. Hat es die *amour fou* nicht immer schon gegeben, d. h. auch in Zeiten des Patriarchats? Wenn zutrifft, dass die *amour fou* immer schon ihren Platz in patriarchalen Gesellschaften eingenommen hat – die Literatur des Abendlandes ist voll von Beschreibungen dieser Form der Liebe –, wieso wird ihr die Kraft der Veränderung zugestanden? Wenn die Liebe das Mittel zur Veränderung der männlichen Herrschaft im Zeichen des Patriarchats ist, heißt das nicht zwangsweise, dass es Liebe im Patriarchat nicht gibt? Wenn es diese Liebe in patriarchalen Ordnungen andererseits immer schon gegeben hat, wovon auszugehen ist, Bourdieu aber gleichzeitig von der Konstanz der männlichen Herrschaft spricht, bedeutet das nicht, dass der Liebe nach Art der *amour fou* hoffnungslos zu viel zugemutet wird?

Völlig unklar bleibt darüber hinaus, ob die von Bourdieu der Liebe zugerechneten Eigenschaften auch nur im Ansatz Garanten für eine Veränderung der patriarchalen Gesellschaftsstruktur sein können. Ist beispielsweise die von Bourdieu favorisierte Reziprozität ausreichend, männliche Herrschaft und Unterdrückung ins Wanken zu bringen? Auch die Reziprozität folgt schließlich einer Norm, die männlichen Herrschaftswünschen dienstbar gemacht werden kann. Und ist das Prinzip der Anerkennung per se frei von Herrschaft und Gewalt? Die Tatsache, dass die Anerkennung gegenseitig ist, bedeutet nicht auch schon die Aufhebung hierarchischer, asymmetrischer Geschlechterverhältnisse. Ist die von Bourdieu genannte Hingabe als ein Kennzeichen der Liebe nicht auch etwas, was der Logik der Herrschaft folgt? Der vermeintlich befreienden Wirkung der Hingabe an den Anderen entspricht auf der anderen Seite die Herrschaft über die Selbstkontrolle. Ist das so genannte »Wunder der Uneigennützigkeit« nicht auch ein Diktat über die eigenen Wünsche und das Begehren? Sehr schnell kann die Nicht-Instrumentalität den Charakter der Instrumentalität annehmen. Nicht zuletzt drängt sich die Vermutung auf, dass die von Bourdieu beschriebene »reine Liebe« bzw. die *amour fou* eine rein gewaschene Liebe ist. Seiner Ansicht nach ist nämlich die *amour fou* eine Ausnahme von der Regel. Sie ist von allen Makeln des Patriarchats bzw. der männlichen Herrschaft befreit, obwohl sie doch inmitten derselben

steht. Diesen Widerspruch aufzulösen, halte ich für einen wichtigen Punkt bei der Frage nach der Liebe als einer subversiven Kraft.

(2) Die verändernde Kraft der Liebe wird in der Gestalt der *amour fou* gefunden. Interessanterweise gesteht Bourdieu diese Fähigkeit zur Liebe aber hauptsächlich den Frauen zu. Die *amour fou*, so schreibt er, sei zwar »ihrem Wesen nach zerbrechlich und ständig von Krisen bedroht«. »Trotz allem aber existiert sie, vor allem bei den Frauen, häufig genug, um als Norm oder als praktisches Ideal zu gelten, das es wert ist, um seiner selbst und um der mit ihm verbundenen Ausnahmeerfahrungen willen angestrebt zu werden« (S. 191; meine Hervorhebung). Dieses beiläufig eingefügte »vor allem bei den Frauen« muss die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Was rechtfertigt diese exquisite Verknüpfung der *amour fou* mit der Frau? Liegt in dieser unbesonnenen Behauptung eine alt bekannte Identifizierung der Frau mit der Verrücktheit statt? Eine unbewusste Somatisierung, die die Frau vor dem Bereich der Rationalität abschottet? Und selbst wenn die Verrücktheit gänzlich positiv besetzt ist, welche Gründe können genannt werden, dass die *amour fou* am besten von Frauen praktiziert werden kann? Bourdieu nennt keine. Wie an vielen anderen Stellen auch ist man auf Vermutungen und Spekulationen angewiesen. Wird die Frau gar als Allheilmittel angepriesen, als Retterin in der Not konstruiert, um nicht zu sagen: glorifiziert? So behauptet Bourdieu, dass das Subjekt der Liebe in seiner Liebe »gleichsam göttlicher Schöpfer« wird, »der die geliebte Person *ex nihilo* erschafft« (S. 192). Wenn es »vor allem« die Frauen sind, die zur *amour fou* fähig sind, dann geht aus der Behauptung der göttlichen Schöpfung hervor, dass die Frau (das »Subjekt der Liebe«) den Mann (die »geliebte Person«) erschafft: das weibliche Geschlecht reduziert auf die Reproduktion des männlichen Geschlechts. Nicht zu ihrem eigenen Zweck wird die Frau in den Stand des Göttlichen erhoben, sondern zum Zwecke der Schöpfung des Mannes. Dass »vor allem« die Frauen zur *amour fou* fähig seien, könnte außerdem bedeuten, dass »vor allem« ihnen das Los der schweren Arbeit der gesellschaftlichen Veränderung zukommt. Das Prinzip der Reziprozität scheidet schon von Beginn an durch die unterschiedliche geschlechtliche Zuordnung der Liebesfähigkeit. Indem Bourdieu überhaupt eine geschlechtsspezifische Liebesfähigkeit in Anschlag bringt, wird darüber hinaus ganz gegen seine Absicht wieder ein Geschlechterdualismus ins Spiel gebracht: Frauen können lieben nach Art der *amour fou* (»vor allem bei den Frauen«), Männer nicht (»vor allem bei Frauen«)? Wenn die Liebesheirat Beispiel für die *amour fou* ist, heißt das, dass Männer nicht zur Liebesheirat fähig sind? Wenn das stimmen sollte, dann widerspricht das Bourdieus Prinzip der Reziprozität in der Liebe. Lässt sich dieser Widerspruch auflösen?

(3) Bourdieus Liebesbegriff beruht im Kern auf dem Prinzip der Wechselseitigkeit bzw. Reziprozität. Wie alle anderen Begriffe bleibt auch der Begriff der Wechselseitigkeit völlig unterbestimmt. Was soll Wechselseitigkeit im Falle der Liebe bedeuten? Ich liebe dich so, wie du mich liebst? Meine Liebe zu dir ist die gleiche wie deine Liebe zu mir? Man weiß es nicht, denn auch diesbezüglich lässt uns Bourdieu im Ungewissen. In jedem Falle wäre es eine abstruse Behauptung. So viel kann gesagt werden: Der Abschnitt über die Liebe und auch andere Stellen im Text deuten darauf hin, dass Bourdieu mit seiner Forderung der Reziprozität auch ein symmetrisches Geschlechterverhältnis vor Augen hat. Dass dieser »Traum der Symmetrie« mitunter jedoch einem maskulinistischen Denken entspricht, hat Luce Irigaray in ihren feministischen Studien zur abendländischen Kultur eindrucksvoll gezeigt.¹⁴ Mit ihrem Vorschlag, das »Ich liebe dich« durch ein »Ich liebe zu dir« (*J'aime à toi*) zu ersetzen, wollte sie unter anderem darauf aufmerksam machen, dass die Liebe eine Hinwendung zum Anderen notwendig macht, die eine Wechselseitigkeit von vornherein ausschließt.¹⁵ Es ließe sich aber auch die Phänomenologie der Leiblichkeit im Ausgang von Merleau-Ponty bemühen, die die Symmetrie durch Hinweis auf die leibliche Verankerung einer Kritik unterzogen hat.¹⁶

(4) Mehr als fraglich ist, ob die Liebe tatsächlich jenes Potenzial besitzt, das Bourdieu so gerne in ihr sieht. Denn wie soll man sich diese Veränderung konkret vorstellen? Lautet die Losung: Liebt leidenschaftlicher, d. h. »verrückter«, und die männliche Herrschaft wird in ihren Grundfesten erschüttert? Immerhin glaubt Bourdieu, dass es sich bei dieser besonderen Form der Liebe um ein »praktisches Ideal« (S. 191) handelt, und es macht nur Sinn, von einem *praktischen* Ideal zu sprechen, wenn man sich davon konkrete Hilfe erhofft. Doch ist die Losung »Liebt leidenschaftlicher und verrückter!« eine wenig realistische Vorstellung. Die *amour fou* hat es immer schon gegeben, auch in der patriarchal organisierten Gesellschaft, die Herrschaftsstruktur ist geblieben. Politische Mittel scheinen im Vergleich dazu im konkreten Falle aussichtsreicher. Man könnte dafür Frédéric, die schon erwähnte Hauptfigur in Flauberts *Erziehung des Herzens*, als literarisch-historischen Beleg heranziehen, der um die Zeit der Französischen Revolution spielt, also zu Zeiten, als Frauen andere, radikalere Mittel zur Befreiung von der männlichen Herrschaft in Anspruch zu nehmen begonnen haben, und zwar ohne auf das Ideal der »reinen Liebe« zu rekurrieren, einer Liebe, die selbst noch als das Konstrukt männlicher Herrschaft gelesen werden kann.

(5) Problematisch ist schließlich auch Bourdieus Ideal der »liebenden Dyade« (S. 192), die, wie er sagt, unter anderem in der »Verschmelzung« und dem »Einssein« (S. 191) der Liebenden besteht. Verschmelzung und Einsseins wobei? Beim Geschlechtsakt? In Gedanken? Den Wünschen? Bei alledem und überhaupt?

Dieses Ideal ließe sich als eine überkommene männliche *Verschmelzungsfantasie* lesen, die die Frau noch in der schönsten und viel versprechendsten Form der Liebe für sich vereinnahmt. Jenseits dieser psychologischen Deutung stellt sich die Frage, ob die Einheit nicht eine Differenz voraussetzt, die Bourdieu durch die Vorstellung der Verschmelzung und des Eins-Seins wieder außer Kraft setzt.

Alles in allem bleibt festzuhalten, dass Bourdieus These von der verändernden Kraft der Liebe im genannten »Postskriptum« nicht überzeugend genug ausgeführt ist. Nicht nur bleibt das Verhältnis der Liebe in Gestalt der *amour fou* im Kontext der patriarchalen Gesellschaft unterbestimmt; die von Bourdieu angeführten Kennzeichen der *amour fou* werfen mehr Fragen als Antworten auf. Der Verdacht einer Idealisierung oder Mystifizierung der Liebe ist nur schwer von der Hand zu weisen. Nicht zuletzt gibt es einige deutliche Anzeichen dafür, dass Bourdieu wider Willen maskulinistische Denkschemata ins Spiel bringt, die der Utopie einer Befreiung von der männlichen Herrschaft und einem nicht patriarchal geprägten Geschlechterverhältnis zuwiderlaufen. Wollte man nun der »Liebe«, und zwar als einem *philosophischen* Konzept, dennoch eine Chance geben, dann wäre die Frage nach der Liebe als eines Modells der Subversion wohl von neuem aufzunehmen.

Anmerkungen

- 1 Irigaray 1992; Kristeva 1989; Badinter 1981. Keine dieser Studien wird von Bourdieu auch nur erwähnt. Von denjenigen feministischen Theoretikerinnen, die sich mit der Liebe auseinandergesetzt haben, wird einzig Jessica Benjamin genannt, und das erst im Schlusskapitel (S. 195) (siehe Benjamin 1990).
- 2 Bourdieu 2005, S. 186–192. Im Folgenden beziehen sich die Seitenangaben in Klammern auf diesen Text.
- 3 Bourdieu 1987, S. 373–378.
- 4 Bourdieu 2001a, S. 190.
- 5 Siehe ebd., S. 47–54.
- 6 Siehe z. B. Bourdieu 2001b, S. 210–214.
- 7 Die Feststellung einer transhistorischen Konstanz bedeutet jedoch nicht, dass Bourdieu selbst methodisch einen unhistorischen Standpunkt einnimmt. Wie er im Kapitel »Konstanz und Wandel« schreibt, ist die Konstanz bzw. das »Ewig-Währende« in der Geschichte seiner Meinung nach das »Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit« (S. 144).
- 8 Ob Bourdieu neben der Liebe auch noch andere Mittel zur Veränderung anerkennt, ist zumindest aus dem vorliegenden Text nicht zu ersehen.
- 9 Der *amor fati* entspricht wohl die *libido dominantis*, dem »Verlangen nach dem Herrschenden« als einer »Grenzform der *amor fati*« (S. 141). Dem entspricht auf der anderen Seite die *libido dominandi*, dem »Verlangen zu herrschen«, dem Herrschaftstrieb als Sozialisation (S. 141, 132). In *Die feinen Unterschiede* bringt Bourdieu die *amor fati* mit dem Geschmack in Verbindung: »Der Geschmack ist die Gestalt des *amor fati*« (Bourdieu 1987, S. 378).

- 10 So auch die Lesart von Anne Françoise Weber: »Dieser magische Akt vollzieht sich zwar nicht in der amor fati, der Liebe, die sich mit dem Schicksal arrangiert, sich unterordnet und damit die Herrschaft akzeptiert, aber in der verrückten Liebe, der amour fou, kann die gegenseitige Anerkennung [...] in ihrer völligen Reflexivität jenseits der Alternative zwischen Egoismus und Altruismus und sogar jenseits der Unterscheidung von Subjekt und Objekt bis zum Zustand der Verschmelzung und Kommunion führen« (Weber 1999, S. 3).
- 11 Genau genommen ist die *amour fou* eine Extremform der reinen Liebe. Vgl.: »In ihrer vollendetsten Gestalt ist sie [die reine Liebe] gewiß nur selten anzutreffen. Immer und nicht nur an ihrem fast nie erreichten Extrempunkt – wo man von ›amour fou‹ spricht – ist sie mit exzessiven Ansprüchen, mit ›Verrücktheiten‹ verbunden« (S. 190). – Damit nimmt übrigens Bourdieu gegenüber rationalistischen Ansätzen, wie sie beispielsweise von Harry Frankfurt vertreten werden, einen gegensätzlichen Standpunkt ein. Für Frankfurt ist die leidenschaftliche Liebe in ihrer Verrücktheit eine Bedrohung, vor der man sich in Acht nehmen muss. Für Bourdieu ist genau das, was Frankfurt an der Liebe als bedrohlich und daher verwerflich empfindet, eine Quelle für Gesellschaftskritik. Während Frankfurt also die *amour fou* gewissermaßen abwertet, kommt es bei Bourdieu zu einer Aufwertung der *amour fou*. Ich halte diese Aufwertung trotz meiner nachfolgenden Kritik an Bourdieu für sehr beachtenswert (siehe Frankfurt 2005 und meine Rezension dazu: Stoller 2005a).
- 12 Bourdieu 2001a, S. 53.
- 13 Ebd., S. 47.
- 14 Irigaray 1980.
- 15 Irigaray 1992.
- 16 Was Merleau-Ponty betrifft, so denke ich hier insbesondere an seine Kritik am so genannten »überfliegenden Denken« (Merleau-Ponty 1986, S. 98, 121). Zur Kritik am symmetrischen Geschlechterverhältnis in phänomenologischer Perspektive siehe auch Stoller 2005b.

Literatur

- Badinter, Elisabeth (1981): *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, übers. von Friedrich Griese, München: Piper 1981.
- Benjamin, Jessica (1990): *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, übers. von Nils Thomas Lindquist und Diana Müller, Basel: Stroemfeld/Roter Stern 1990.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Bourdieu, Pierre (2001a): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Bourdieu, Pierre (2001b): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, übers. von Achim Russer unter Mitwirkung von Hélène Albagnac und Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, übers. von Jürgen Bolder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Frankfurt, Harry (2005): *Gründe der Liebe*, übers. von Martin Hartmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Irigaray, Luce (1980): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, übers. von Xenia Rajewsky u. a., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.
- Irigaray, Luce (1992): *J'aime à toi*, Paris: Grasset 1992.
- Kristeva, Julia (1989): *Geschichten von der Liebe*, übers. von Dieter Hornig und Wolfram Bayer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. von Claude Lefort, übers. von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München: Wilhelm Fink 1986.

- Stoller, Silvia (2005a): »Sorgenvolles Lieben: Harry G. Frankfurt: *Gründe der Liebe*«, in: *Journal Phänomenologie* 24 (2005), S. 100–102.
- Stoller, Silvia (2005b): »Asymmetrical Genders: Phenomenological Reflections on Sexual Difference«, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 20/2 (Spring 2005), Special Issue: *Contemporary Feminist Philosophy in German*, hg. von Gertrude Postl, S. 7–26.
- Weber, Anne Françoise (1999): »Kabylei und Liebe«, in: *Jungle World* 16 (1999), 14. April 1999, Internet: http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_99/16/27a.htm, 20.3.2006.

Bemerkungen zu Pierre Bourdieus *Die männliche Herrschaft*

Françoise Dastur (Paris)

Da ich weder Soziologin noch Feministin bin und über den Fragenkomplex der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, wovon zahlreiche der von Bourdieu in seiner Untersuchung herangezogenen Arbeiten handeln, nur sehr oberflächliche Kenntnis besitze, kann ich mich nur darauf beschränken, einige punktuelle Bemerkungen zur Analyse vorzubringen, die er über die männliche Herrschaft vorlegt. Indem ich mich dabei *ausschließlich* in einer philosophischen und phänomenologischen Dimension bewege, erhoffe ich mir, auf diese Weise ein neues Licht auf dieses Werk werfen zu können.

Wie das Vorwort, das im Jahre 2002 dem 1998 erschienenen Text hinzugefügt wurde (Bourdieu 2002, S. 7–9)¹, schon zeigt, ist die Leitidee, die die ganze hier unternommene Analyse beherrscht, die im Lauf der Geschichte bewirkte Umwandlung der Zufälligkeit des sozialen *nomos* in eine Notwendigkeit, in *physis* (Bourdieu 2005, S. 27), mit anderen Worten: die Verewigung der grundlegend geschichtlichen Struktur männlicher Herrschaft. Eine solche Verewigung wird ermöglicht durch das, was Bourdieu die Arbeit der Enthistorisierung nennt, welche sich innerhalb des institutionellen Zusammenhangs unserer Gesellschaften insgesamt, insbesondere aber in Familie, Kirche, Schule und Staat entfaltet. Es würde also darum gehen, mobil zu machen, »um die Geschichte wieder in Gang zu bringen, indem man die Mechanismen der Neutralisation der Geschichte neutralisiert« (Bourdieu 2002, S. 8)². Es würde Bourdieu – der, wenn er »die der Philosophie eigene *illusio*« zu entlarven sucht, seinerseits sozusagen der »der Soziologie eigenen *illusio*« in Form eines Echos verfällt, wie das Buch zeigt, das er 1988 der *Politischen Ontologie Martin Heideggers* gewidmet hat, wo er im heideggerischen Denken »ein simples strukturelles Äquivalent zur ›bewahrenden Revolution‹ im Bereich der Philosophie« (Bourdieu 1988, S. 131) sieht – sehr erstaunen, die Analogie zwischen der von ihm nahe gelegten Arbeit der Verewigung und dem, was Heidegger in *Sein und Zeit* »Destruktion« nennt und in der Nachfolge Husserls als eine Arbeit der Desedimentierung der Tradition versteht, herausgestellt zu sehen.

Dass also die geschichtlichen Kräfte der Enthistorisierung ans Licht gebracht werden müssen, in der Weise, dass die Geschichtlichkeit dessen, was »natürlich« und selbstverständlich zu sein scheint, zu zeigen ist – darin liegt eigentlich die Aufgabe, der sich nicht nur Heidegger verschrieben hat, sondern bereits Husserl selbst, für den es nichts außerhalb der Geschichte gibt. Die männliche Herrschaft hat sich also in einer unbewussten Arbeit der Verewigung von geschichtlich ge-

benen Kräfteverhältnissen konstituiert. In dieser Hinsicht ist Bourdieu Recht zu geben, wenn er von einem »geschichtlichen Unbewussten« (Bourdieu 2005, S. 97)³ spricht, da der Androzentrismus, der unsere Gesellschaften beherrscht, keineswegs aus einer biologischen oder psychologischen Natur resultiert, sondern im Gegenteil das Resultat einer geschichtlichen Konstruktion ist, derer man erst einmal gewahr werden muss, um sie aushebeln zu können. Es steht also eine Art Anamnese zur Frage, und es handelt sich wie bei Heidegger um ein Heraustreten aus dem Vergessen des Vergessens, um sich einen neuen geschichtlichen Anfang zu geben. Dass dies eine Loslösung aus tief in uns verankerten Denkgewohnheiten erforderlich macht, hat Heidegger selbst beständig hervorgehoben, und dies erklärt, warum Heidegger in seinen Gesprächen mit dem Psychiater Medard Boss sich dazu veranlasst sah, seine Arbeit der »Destruktion«, das heißt der Destrukturierung der Tradition, sowie die Einübung der phänomenologischen Methode mit der freudschen Therapie zu vergleichen (Heidegger 1987, S. 174). Wie Bourdieu jedoch mit gutem Recht bemerkt, darf sich eine solche Anamnesearbeit nicht nur auf die Denkinhalte oder den Habitus eines einzelnen Individuums beziehen, wie es in der Psychoanalyse immer noch der Fall ist, sondern muss auch auf die *sozialen* Verhaltensweisen, die im Lauf der Geschichte einverleibt wurden, bezogen werden. Mehr noch als der Geist muss also der Leib/Körper Ort einer solchen »Therapie« sein.

Tatsächlich scheint nichts »selbstverständlicher« als die Einteilung zwischen den Geschlechtern, eine Einteilung, welche zugleich in die Denk- und die Verhaltensstrukturen eingeschrieben ist und das Fundament jedes Weltbezugs konstituiert, also auch Husserls »natürlicher Einstellung« (von Bourdieu mindestens einmal zitiert: Bourdieu 2005, S. 20). Wird man wirklich sagen können, dass das Fundament einer solchen Übereinstimmung von kognitiven und praktischen Schemata biologischen und also »natürlichen« Ursprungs ist? Damit würde man das vergessen, was Bourdieu mit Recht »die gesellschaftliche Konstruktion der Körper« (ebd., S. 17) nennt. Wie Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* sehr schön gezeigt hat, gibt es tatsächlich eine gänzlich apersonale Schicht leiblicher Existenz, die nicht nur von organischen Stereotypen abhängt, sondern auch von mit diesen eng verflochtenen sozialen Habitualitäten. Dass die »biologische Natur« (ebd., S. 44) eine naturalisierte soziale Konstruktion ist, fundiert letztlich den symbolischen Charakter der männlichen Herrschaft (ebd., S. 63), wobei »symbolisch« hier in jener Bedeutung verwendet wird, die Merleau-Ponty diesem Wort gibt, ohne jedoch dass Bourdieu sich ausdrücklich auf ihn hier bezieht. Denn Merleau-Ponty hat gezeigt, dass die Menschen, abhängig von der jeweiligen Gesellschaft, einen unterschiedlichen Gebrauch ihres Körpers machen, was wiederum bestätigt, dass Letzterer keineswegs auf seine bloß biologi-

schen Funktionen reduziert werden kann. Mehr noch: Die emotionale Gestik und Mimik sowie die Verhaltensschemata konstituieren keine natürlichen Zeichen, sondern unterscheiden sich je nach Bevölkerung. Es ist also die Totalität des menschlichen Körpers in der Expressivität der ihm zugefügten Prägungen (Tätowierung, Bemalung, rituelle Verstümmelungen), welche an der kulturellen Ordnung teilhat, und es geht daher keineswegs um den Anspruch, unter den verschiedenen kulturellen Prägungen die eine menschliche »Natur« wiederzuentdecken, die der Mensch mit seinem ersten Auftreten definitiv hinter sich gelassen hat (Merleau-Ponty 1966, S. 223 f.). Das bedeutet jedoch keineswegs, dass es keine menschliche Natur gibt und dass das menschliche Wesen immer nur das ist, was es zu sein entworfen hat, wie es der sartresche Existenzialismus proklamiert. Vielmehr gibt es Freiheit nur in der Wiederaufnahme einer »Faktizität«, die, wie Heidegger in *Sein und Zeit* (Heidegger 1963, S. 135) betont, niemals die Form eines *factum brutum* annimmt, welches die menschlichen Vermögen von außen begrenzt. Merleau-Ponty zeigt, dass die Erscheinung des symbolischen Raums von Kultur und Gesellschaft nicht durch eine Philosophie sartreschen Zuschnitts erklärt werden kann, die in der Alternative zwischen *Ding* und *Bewusstsein* verbleibt, denn diese Erscheinung setzt voraus, dass die kontingenten Gegebenheiten der Natur durch einen Ausdruckswillen wieder aufgenommen werden, der sie mit neuem Sinn versieht und sie auf diese Weise in einen Symbolismus integriert, zu dem die Philosophie selbst gehört.

Die merleau-pontysche Konzeption der unauflöselichen Verwobenheit von Natur und Kultur hätte Bourdieu, der sich zwar mehrmals auf Sartre bezieht (Bourdieu 2005, S. 115, 118, 189), aber leider hier nie auf Merleau-Ponty, ein wesentliches Fundament für seine Analyse liefern können, umso mehr, als Merleau-Ponty mit »Le philosophe et la sociologie« (Merleau-Ponty 1960, S. 122–142) den Bezügen zwischen Philosophie und Soziologie einen grundlegenden Text gewidmet hat, worin er der konkreten Philosophie die Aufgabe zuweist, eine doppelte Mythologie zu erschüttern, nämlich die der absoluten Getrenntheit und Autonomie von Philosophie und Sozialwissenschaften. Doch eine solche Begegnung von Ideen und Tatsachen setzt zu ihrer Ermöglichung voraus, dass einerseits der Soziologe sich nicht damit zufrieden gibt, die Resultate von Faktoranalysen zu sammeln, sondern es sich darüber hinaus zur Aufgabe macht, sie zu verstehen, und andererseits, dass die philosophische Reflexion nicht nur den Übergang auf eine rein ideelle Ebene bedeutet, wo sich alle Fakten aufgelöst sehen, sondern dass sie sich das wache Bewusstsein unserer Verwurzelung in diesen Fakten bewahrt. Denn die Innerlichkeit, zu der uns die Philosophie führt, ist mitnichten ein abgeschiedenes Leben – wie Merleau-Ponty treffend betont –, sondern eine Intersubjektivität, was wiederum erklärt, dass das Soziale keine ob-

jektive äußere Ordnung konstituiert, sondern integraler Bestandteil des Selbstverständnisses des Individuums ist.

Die symbolische Kraft von Verhaltensschemata, insbesondere derjenigen, welche die männliche Herrschaft bezeugen, sind dergestalt das Resultat einer Arbeit der Einprägung und Inkorporierung, welche das Zutun derer, die sie erleiden, voraussetzt, wie Bourdieu zu Recht sagt (Bourdieu 2005, S. 70 f.). Vonseiten der Individuen handelt es sich dabei natürlich nicht um einen bewussten Erwerb von Verhaltensweisen, sondern um die unbewusste Unterwerfung unter eine Macht, die in die Körper der Beherrschten *und* Beherrschenden in Form von praktischen Wahrnehmungs- und Handlungsschemata eingeschrieben ist (ebd., S. 70). Denn die symbolische Gewalt, die hier im Spiel ist, betrifft nicht nur die Frauen, die den Gesichtspunkt des Beherrschenseins verinnerlicht haben, sondern auch die Männer selbst, die sich der Herrschaft, die sie ausüben, meist nicht bewusst sind (ebd., S. 97). Bourdieu betont folglich mit Recht, dass »das männliche Privileg auch eine Falle« ist, die jedem Mann die Pflicht auferlegt, »seine Männlichkeit unter allen Umständen zu bestätigen« (ebd., S. 92), sodass »der Henker auch Opfer« ist (ebd., S. 129). Denn das, was die Eigentümlichkeit der symbolischen Gewalt ausmacht, besteht darin, dass sie über dem jeweiligen Bewusstsein eine Ordnung errichtet, der jede/jeder unterworfen ist. Zweifellos trägt hier der Begriff des Spiels, auf den Bourdieu rekurriert (ebd., S. 132), dieser Transzendenz des Sozialen (ebd., S. 88) und der außergewöhnlichen Autonomie geschlechtlicher Strukturen in Bezug auf ökonomische Strukturen (ebd., S. 142) am besten Rechnung. Doch ist jene fundamentale *illusio* des Spiels, wie Bourdieu behauptet, das alleinige Konstituens der Männlichkeit, das dafür sorgt, dass »die Männer (im Gegensatz zu den Frauen) gesellschaftlich so konstituiert und konditioniert sind, dass sie sich wie Kinder von allen ihnen gesellschaftlich zugewiesenen Spielen packen lassen« (ebd., S. 132 f.)? Bourdieu hat sicher Recht damit zu betonen, dass die im Allgemeinen aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossenen Frauen ebenso von den Spielen ausgeschlossen sind, insbesondere von jenen, die, wie der Krieg, den »Ernst« der menschlichen Existenz ausmachen (ebd., S. 86). Doch diese reale Ausschließung der Frauen aus der Sphäre ontischer Spiele bedeutet keinesfalls ihre Nichtteilnahme an jenem großen »ontologischen« Spiel der Differenz der Geschlechter und des Gegensatzes von Männlichkeit und Weiblichkeit. Denn das Spiel hat eine vom Bewusstsein derjenigen, die es spielen, unabhängige Existenz, wie Gadamer in *Wahrheit und Methode* (Gadamer 1990, S. 107 ff.) in seiner Analyse des Spielbegriffs gut beobachtet hat. Nicht die Spieler sind das Subjekt des Spiels, sondern es ist das Spiel selbst, das sich durch die Spieler zu sehen gibt und auf diese Weise in die Vorstellung gelangt. Der ursprünglichste Sinn des Spiels ist – wie Gadamer nachdrücklich betont – ein me-

dialer Sinn, das Medium, das unter grammatikalischem Gesichtspunkt weder als passiv noch als aktiv zu bestimmen ist, sondern als Ausdruck jenes Anteils, den das Subjekt an der Handlung hat. Dieser mediale Sinn bezeugt den *Primat* des Spiels in Bezug auf das Bewusstsein der Spieler, die auf diese Weise vom Spiel vollständig eingenommen sind und nicht initiativ über es verfügen. Sich einer spielerischen Aufgabe hinzugeben ist eine Weise, sich vollständig mit dem Spiel zu identifizieren, sich in ihm zu verlieren. Dies impliziert, dass die Spielenden hinsichtlich des Spiels ihre Unabhängigkeit verlieren. Denn von ihnen kann man nun nicht mehr sagen, dass sie nur spielen, denn das würde voraussetzen, dass sie in die Irre führen, dass sie *simulieren* und auf diese Weise die Unterscheidung von Spiel und »Ernst« des Lebens aufrechterhalten. Nun entspricht die subjektive Unterscheidung zwischen sich und dem Spiel, das man praktiziert, sobald man nur »so tut als ob«, nicht dem wirklichen Sein des Spiels, das in Bezug auf die Individuen, also in Bezug auf Männer wie Frauen, insofern sie am Spiel des Sozialen teilhaben, eine sozusagen transzendente Dimension konstituiert.

Bourdieu tut also recht daran zu betonen, dass man der Versuchung, eine »idealisierte Darstellung der Unterdrückten und Stigmatisierten zu liefern« (Bourdieu 2005, S. 195), nicht nachgeben darf, sondern im Gegenteil anerkennen muss, dass die Entfremdung sowohl den Beherrschenden als auch den Beherrschten bestimmt. Die einen wie die anderen sind beteiligt an der Aufrechterhaltung der männlichen Herrschaft. Natürlich sind sie es in asymmetrischer Weise, da es »die Besonderheit der Herrschenden ist, dass sie in der Lage sind, ihrer besonderen Seinsweise die Anerkennung zu verschaffen, die Seinsweise schlechthin zu sein« (ebd., S. 110). Tatsächlich finden wir hier die Wurzel jedes Ethnozentrismus, nämlich die Fähigkeit, eine Partikularität zum Universellen zu erheben und derart aus ihr eine Norm jedweden Verhaltens und jedweder Sichtweise zu machen. Wie Bourdieu zu Recht unterstreicht, besteht hier die Falle in einem Essenzialismus, der sowohl den universalistischen als auch den differenztheoretischen Feminismus bedroht (ebd., S. 111). Eine Befreiung der Unterdrückten, das heißt der Frauen, von der männlichen Herrschaft setzt also in reziproker Weise die Befreiung der Beherrschenden selbst, das heißt der Männer, voraus, die dem Zwang der Verhaltens- und Denkstrukturen, zu deren Auferlegung sie beigetragen haben, nicht weniger unterworfen sind als die Beherrschten. Wenn es für den Mann besonders schwer ist, einen Diskurs über die Differenz der Geschlechter ohne Voraussetzungen und Vorurteile zu führen, so ist es für die Frau kaum leichter; die Tatsache, dass sie die Schemata der Beherrschung distanzlos reproduziert oder aber bewusst in ihr Gegenteil verkehrt, erlaubt es der Frau erst gar nicht, sich wirklich von ihnen befreien zu können. Es muss dennoch angemerkt werden, dass sich die Frau durch ihre Stellung am Rand des öffentli-

chen Raums trotz allem eine heilsame Distanz in Bezug auf das »Spiel«, als das sich die Sexualität in unserer Gesellschaft zeigt, erhalten kann. Hegel hat dies bereits in seiner Analyse von Sophokles' *Antigone* in der *Phänomenologie des Geistes* klar gesehen. Er verschiebt den Akzent von der geschlechtlichen Differenz selbst auf die Bruder-Schwester-Beziehung, die nach Hegel die einzige wahrhaft ethische Relation darstellt, denn sie entzieht sich sowohl der Allgemeinheit als auch dem Generationenverhältnis – dem entspricht die ursprüngliche Bedeutung des Namens Anti-gone. Das Generationenverhältnis bleibt der Horizont für die Eltern-Kind-Beziehung wie auch für das Verhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau. Die Bruder-Schwester-Beziehung hingegen wertet das Singuläre auf. Es ist diese Affirmation des *Singulären*, die aus der Weiblichkeit jene subversive Macht im Inneren der politischen Ordnung, gleichsam die »ewige Ironie der Gemeinschaft« macht. Man kann die Faszination verstehen, die die Figur dieser Schwester, die niemals Bürger noch Frau noch Mutter wird, auf Hegel ausübt und die er als Figur des Friedens versteht. In dieser Hinsicht kann man sich, wie Derrida es in *Glas* (Derrida 1981, S. 227) getan hat, fragen, ob die Bruder-Schwester-Beziehung letztlich nicht jene im System unzulässige Gestalt ist, die den Raum der Möglichkeit desselben sichert, da dieses, wie man weiß, auf einer Oppositionslogik gegründet ist, die nicht ohne den Bezug auf den Gegensatz zwischen männlich und weiblich auskommt.

Man bewegt sich vielleicht dort noch auf einer Ebene mit Sophokles, wo das Prinzip der geschlechtlichen und nicht sexuellen Unterscheidung regiert, die auf die ganze Ordnung der Welt angewandt wurde und den grundlegenden Gegensatz der mythischen Vernunft konstituierte, auf einer Ebene also, die dem, was Bourdieu mit Recht die »geschichtliche Erfindung« der Sexualität nennt (Bourdieu 2005, S. 179), vorausgeht, eine Erfindung, die mit dem Auftauchen der verschiedenen Felder, dem Politischen, dem Religiösen, dem Rechtlichen, die gemeinsam die sexuellen Praktiken und Diskurse beherrschen, zusammenfällt. Im Inneren dieser Felder, die die Institutionen der Familie, der Schule, des Staates und der Kirche strukturieren, gibt es womöglich kein Entrinnen vor der symbolischen Gewalt der männlichen Herrschaft. Gegen Ende der Untersuchung fragt sich Bourdieu, ob nicht dennoch die Liebe eine Ausnahme dieser Gesetzmäßigkeit bildet, obwohl sie in der Konzeption der Familie als eines Systems der Reproduktion eine erste und entscheidende Somatisierung (ebd., S. 125) erfährt. Er scheint die Liebeserfahrung letztlich als eine »verzauberte Insel« (ebd., S. 189) zu begreifen, in der sich die Bezüge der Herrschaft annullieren und sich an ihrer Stelle Beziehungen vollständiger Reziprozität einstellen. Man darf sich trotzdem fragen, ob die Erfahrung der Reziprozität nur in einer solchen »Ruhe« als einer flüchtigen Aufhellung existiert, die keineswegs die Macht der Gesellschaft auf

Körper und Geist zu brechen imstande ist – die Macht einer Gesellschaft, die Bourdieu mit einem Großbuchstaben versieht und die er gar als »weltliches Substitut Gottes« betrachtet (ebd., S. 192). Ohne Zweifel spielt hier zur Gänze das herein, was man die »soziologische *illusio*« nennen müsste, die das Erfindungsvermögen von Individuen in den Wind schlägt, von Individuen, die fähig sind, die zwangvollsten Formen von Herrschaft *von innen her* umzustürzen. Es gibt sicherlich vielerlei *singuläre* Weisen, die von einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung auferlegten Stereotypen zu leben, und ebenso gibt es Möglichkeiten für Frauen wie für Männer, zum Bild von Männlichkeit und Weiblichkeit, an das sich anzupassen ihnen die Gesellschaft einschärft, in Distanz zu treten. Wie Merleau-Ponty mit Recht betont, ist die Existenz in der ersten Person wesenhaft *unterbrochen*, und die Verschmelzung der körperlichen und der personalen Existenz ist in ihrem Wesen *prekär*, da unsere Existenz zeitlich verfasst ist und sich zu meist auf dem zwiefältigen Register sozialer Stereotypen und willentlicher Entscheidungen entfaltet. Genau einer solchen Ambiguität muss man sich deutlich bewusst werden, nicht um sich auf diese Weise einen Vorwand zu geben, um auf die im eigentlichen Sinn politischen Formen des Kampfes, die die Zerschlagung männlicher Herrschaft anstreben, zu verzichten, sondern um im Herzen dieser Herrschaft selbst solche Räume der Freiheit einzurichten, die das Zeichen der Autonomie der Individuen sind.

Aus dem Französischen von Johanna Gaitsch, Wien

Anmerkungen

- 1 Dieses Vorwort ist in der deutschen Übersetzung nicht enthalten, obwohl es in einer Fußnote in der französischen Fassung heißt, dass es sich um das Vorwort der englischen und deutschen Ausgabe handelt (Bourdieu 2002, S. 7), wobei letztere ja zu diesem Zeitpunkt noch nicht erschienen ist. Die deutsche Übersetzung (Bourdieu 2005) hat jedoch die Erstauflage aus dem Jahr 1998 zur Grundlage (Anm. J. G.).
- 2 Übersetzung J. G.
- 3 Übersetzung verändert (J. G.).

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1988): *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Bourdieu, Pierre (2002): *La domination masculine*, um ein Vorwort erweiterte Ausgabe, Paris: Seuil 2002.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, übers. v. Jürgen Bolder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Derrida, Jacques (1981): *Glas II*, Paris: Denoël-Gonthier 1981.

- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke, Band 1*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990.
- Heidegger, Martin (1963): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1963.
- Heidegger, Martin (1987): *Zolliker Seminare*, hg. v. Medard Boss, Frankfurt am Main: Klostermann 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960): *Signes*, Paris: Gallimard 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter 1966.

»Moment mal, das Spiel, will ich das jetzt eigentlich mitspielen?«

Interview über Pierre Bourdieu mit Elisabeth Nemeth

Ulrike Kadi: Bourdieu denkt Herrschaft als inkorporierte. Sein Anliegen, das sich vordergründig als Aufklärung beschreiben lässt, reicht aus diesem Grund über ein einfaches Bewusstmachen hinaus. Die Einbeziehung des Körpers in Prozesse der Veränderung erfordert einen anderen methodischen Zugang. Da ist bei Bourdieu von Selbstanalyse (*l'autoanalyse*), manchmal auch von Psychoanalyse die Rede. Doch es bleibt über weite Strecken unklar, wie die Praxis einer solchen Arbeit aussieht. Kannst du näher erläutern, wie Bourdieu konkrete Veränderung denkt?

Elisabeth Nemeth: Mein Einsatzpunkt wäre der Blick auf die eigene Arbeit als Wissenschaftler. Da könnte man sagen, dass Bourdieu seinem Anspruch weitgehend gerecht wird, wenn er nämlich sagt: Es verändert die Haltung zur eigenen Arbeit, wenn es gelungen ist, sie in einem Kontext wahrzunehmen, der tatsächlich mit objektivierenden Verfahren konstruiert worden ist. In diesem Sinn hat die Soziologie eine spezielle Position innerhalb der Wissenschaften, nämlich eine »therapeutische«, und so gesehen ist sie mit der Psychoanalyse vergleichbar. Aufgrund ihrer Geschichte seit dem 19. Jahrhundert verfügt sie über ein theoretisches Instrumentarium, in dem die soziale Welt so beschrieben werden kann, dass Zusammenhänge sichtbar werden, die dem Bewusstsein der handelnden Individuen entzogen sind. Das gilt auch für die Wissenschaftler: Ihr Handeln geht wie das aller anderen Akteure in einer Welt unbefragter Selbstverständlichkeiten vor sich. Bourdieu stellt nun tatsächlich den Anspruch, dass Soziologen die Möglichkeit haben, ihr eigenes Handlungsfeld in einer Weise zum Thema zu machen, in der solche Begriffe wie Aufdecken von Verdrängtem, Autoanalyse als ein Sich-selber-verorten-Können Sinn machen. Es geht um einen Gesichtspunkt, der den gesamten sozialen Raum, in dem ich mich bewege, zum Thema macht. Aber gleichzeitig bin ich auch drinnen, kenne von innen die Spielregeln, die Finten, die Strategien usw. Das ist der Clou bei dem, was Bourdieu an epistemologischer Reflexion auf die Sozialwissenschaften leisten will: das Verhältnis von epistemologischem Bruch und sozialem Bruch zu thematisieren. Genau hier, würde er sagen, kann die Soziologie etwas ganz Spezifisches leisten. Sie kann eine Theorie des sozialen Bruchs geben, und das braucht man, um über den epistemologischen Bruch nicht falsch nachzudenken. Da finde ich das Instrument der Soziologie so eingesetzt, dass ich damit etwas anfangen kann, wenn Bourdieu beansprucht, die Soziologie analytisch im Sinne von psychoanalytisch einzusetzen.

U. K.: Es gibt auf jeden Fall eine strukturelle Ähnlichkeit: Ein Psychoanalytiker muss selber in Analyse gewesen sein, muss in Supervision gehen, muss seine eigene Position mitreflektieren, bei dem, was er macht.

E. N.: Wichtig scheint mir hier, dass die Soziologie als Wissenschaft ein Arsenal von Begriffen, von Theorien zur Verfügung stellt, die ein wirkliches Außen gegenüber der eigenen Praxis darstellen. Ein Soziologe, der die soziale Welt, in der er Akteur ist, soziologisch erfassen will, kann dies nur tun, indem er alle methodischen und begrifflichen Instrumente seiner Wissenschaft einsetzt. Sofern er dies tut, befindet er sich in der sonderbaren Position, ein Außen seiner eigenen Praxis konstruieren zu können.

Gerhard Unterthurner: Vom Methodologischen her finde ich Bourdieus Vorgehen interessant, weil er einerseits betont, es bedarf objektivierender Verfahren, da man sonst an gewisse Strukturen nicht herankommt. Das wäre, wenn man es auf die Philosophie überträgt, gegen eine naive Philosophie des Subjekts gerichtet, die übergreifende Strukturen ignoriert. Und andererseits kritisiert er den Strukturalismus, weil dieser oft Strukturen einfach konstruiert, deren Modellcharakter aber nicht beachtet und auch nicht mehr zurückgefragt wird, was die Strukturen für einen Bezug zur Erfahrung der Subjekte haben. So wird nach Bourdieu die Alltagserfahrung auf der einen Seite von den Phänomenologen verabsolutiert, was er Subjektivismus nennt. Auf der anderen Seite – dies nennt er Objektivismus – fragen die Strukturalisten zu wenig, was eigentlich die Subjekte mit diesen Strukturen tun. Und er versucht ja auch im *Entwurf zu einer Theorie der Praxis* zu zeigen, dass diese beiden Positionen die Logik der Praxis nicht wirklich adäquat beschreiben und man aufpassen muss, dass nicht ein bestimmter theoretischer Blick die Logik der Praxis verfälscht. Man kann sich natürlich fragen, ob er der Phänomenologie oder dem Strukturalismus gerecht wird. Jedenfalls versucht er aber einerseits Strukturen aufzudecken, andererseits müssen diese etwas mit der Erfahrung der Subjekte zu tun haben.

E. N.: Ich finde, dass im *Entwurf einer Theorie der Praxis* in besonders überzeugender Weise herauskommt, dass dieses Zurückweisen der beiden theoretischen Erkenntnisweisen Subjektivismus und Objektivismus vor allem den Sinn hat, sich immer wieder an bestimmte Züge zu erinnern, die für das praktische Handeln im sozialen Raum wesentlich sind, gleichzeitig aber sehr schwer theoretisch in den Griff zu bekommen sind. In seiner wissenschaftlichen Verfahrensweise kommt Bourdieu sicher stärker vom Strukturalismus als aus der phänomenologischen Ecke. Allerdings hat sein Interesse an den Strukturen der Erfahrung von Zeit bestimmt mit seiner frühen Heidegger-Lektüre zu tun. Man müsste die Art

und Weise, wie Bourdieu das Handeln in der Zeit analysiert, mit Heideggers Analyse der Zeitlichkeit des Daseins zusammensehen. Aber als Ethnologe, als Soziologe kommt er vom Strukturalismus und sagt, er wolle über dessen Objektivismus hinausgehen, um die praktische Erfahrungsweise so zum Thema zu machen, dass sie theoretisch in einer angemesseneren Weise zur Geltung kommt. In diesem Sinn zielt das, was er vorschlägt, auf eine bessere – er sagt sogar »objektivere« – Theorie sozialen Handelns ab. Er meint also nicht, die Soziologie müsse sich der Praxis annähern und ihre Intuitionen übernehmen. Ganz im Gegenteil: Man braucht intellektuelle Mittel, um ganz bestimmte Züge am praktischen Erfahren innerhalb der Theorie besser zur Geltung zu bringen.

U. K.: Welche Züge der Praxis werden hervorgehoben, um die Praxis besser zugänglich sein zu lassen?

E. N.: Erstens ist der Blickpunkt des Theoretikers auf das Handeln immer einer, der eine Totalität in den Blick bekommt, die dem Handelnden nicht zur Verfügung steht. Der totalisierende Blick ist ein Privileg des Beobachters. Dieses Privileg ist tatsächlich auch eine große Chance. Auf ihm beruht nämlich die Möglichkeit, Bedingungen sichtbar zu machen, die innerhalb des Handelns nicht thematisiert werden können. Das ist die erste Erkenntnis, die gleichsam via negativa über das Handeln gemacht werden kann: Die Logik des Handelns darf nicht so gedacht werden, als wäre sie von den Gesichtspunkten bestimmt, die nur unter den Bedingungen totalisierender Beobachtung zur Verfügung stehen. (= Beobachtbare Regelmäßigkeiten dürfen nicht als handlungsleitende Regeln oder Normen missverstanden werden. Das ist leichter gesagt als getan.) Dann ist da ein weiteres Privileg dieser Position: Sie kann es sich leisten, den Sinn von Zusammenhängen auszubuchstabieren, die in der Praxis gar nicht auf ihren Sinn hin befragt werden. Der Theoretiker, die Theoretikerin sind Produkte einer langen Schulzeit und neigen daher dazu, die Welt als etwas zu sehen, was dafür da ist, verstanden zu werden. Dieses Verstehen- und Wissenwollen (Bourdieu spricht von der *libido sciendi*) ermöglicht eine ganze Reihe von Einsichten. Aber es trennt die Personen, die dazu in der Lage sind, von denen, die innerhalb der sozialen Struktur, von der da die Rede ist, handeln. Das Dritte ist die Zeit, dass nämlich jede Person, die in der Lage ist, so theoretisch die Dinge zu betrachten und zu erforschen, in einer anderen Zeit lebt als diejenigen, die sich im Handlungsraum bewegen. Und zwar erstens ganz konkret in einer *späteren* Zeit, weil die Theorie meist im Nachhinein kommt und ohne die Dringlichkeit vor sich geht, die für das Handeln in der Zeit charakteristisch ist. Noch wichtiger ist ein zweiter Punkt. Die Zeit, die diejenigen haben, die Theorien machen, ist *gesellschaftlich* von der Zeit der anderen unterschieden. Die Zeit, die in die Ausbildung von

Kenntnissen und Fähigkeiten aller Art fließt, ist nämlich ein gesellschaftlich sehr ungleich verteiltes Gut. Sie ist akkumuliert in den individuellen Lebenswegen (von der Herkunftsfamilie bis zum Postdoc-Stipendium) und unterscheidet diejenigen, die das Privileg hatten, Zeit in Schule, Studium, Auslandsaufenthalten etc. zu verbringen, von denen, die dies nicht konnten. Sie haben die »Muße«, die schon für Platon Voraussetzung für wahre Einsicht war, und heben sich von denen ab, die Entscheidungen unter unübersichtlichen Bedingungen treffen müssen, weil die Zeit drängt. Hier kann man deutlicher sehen, inwiefern der epistemologische Bruch mit den Erkenntnisweisen der Alltagswelt, den jede sozialwissenschaftliche Erkenntnis leisten muss, ein sozialer Bruch ist.

G. U.: Bourdieu weist ja immer auch auf die Gefahren eines theoretischen Blicks auf die Praxis hin. Ein Beispiel ist seine Kritik an der Ethnologie von Geertz, dem er vorwirft, dass bei diesem die ganze soziale Welt zu einem Text wird, den man meint, problemlos verstehen zu können. Und man brauche dann für diese Verstehenszusammenhänge überhaupt keine objektivierenden Verfahren, weil der Hermeneutiker die Strukturen einfach lesen könnte. Darum auch seine Kritik an den Lesemetaphern ...

E. N.: Auch die Kritik dran, dass immer die Sprache so dominant ist, nicht? – Bourdieu rückt die Bedeutung des Leibes wohl auch deshalb so sehr in den Vordergrund, weil er nach etwas sucht, das nicht dominiert ist vom Sprechen und Verstehen. Der Zugang der Intellektuellen zur Welt ist unvermeidlicherweise zutiefst geprägt durch die Sprache, und zwar durch ein bestimmtes Verhältnis zur Sprache, nämlich eines, das sich die Sprache bewusst macht und das die Sprache als etwas extra zu Erlernendes ansieht. Als etwas, was man richtig machen muss, wo man dafür korrigiert wird, wo man bestraft wird mit schlechten Noten, wenn man sie nicht richtig verwendet, wo man auch noch lernt, in ihr eine Struktur zu sehen, wo man lernt, eine Struktur in einer fremden Sprache zu sehen. Alles das ist ein hochintensives, oft brutales Training, dem man sich über viele Jahre aussetzen muss, um überhaupt ein solches Verhältnis zur Sprache zu kriegen. Darin liegt dann diese unglaublich bereichernde Möglichkeit, die Welt unter dem Gesichtspunkt sprachlicher Bedeutung auszubuchstabieren. Freilich auch die Tendenz, die Welt nur noch unter dieser Perspektive wahrnehmen zu können.

Es handelt sich dabei um einen intellektuellen Habitus, der so antrainiert ist, wie andere Habitus antrainiert sind. Daher ist es auch so schwer für einen Sozialwissenschaftler oder eine Sozialwissenschaftlerin, die Welt nicht als etwas zu denken, was dafür da ist, verstanden zu werden, das geht fast nicht, weil 20 Jahre lang schulisches Training davor liegen, das spontane Sicht- und Beurteilungsweisen erzeugt hat, die z. B. auch in die Formulierung eines Forschungsprogramms ein-

gehen. Freilich heißt Wissenschaft lehren für Bourdieu auch, Fähigkeiten und Einstellungen einzuüben, die dem rein schulischen Habitus zuwiderlaufen. Es geht darum, praktisch zu »zeigen, wie es geht«, und das kann nie über irgendwelche abstrakten Konzepte geschehen, sondern nur wie bei einem Handwerk. Handwerk heißt auch: Das musst du üben, das musst du trainieren, du musst einen Sinn dafür entwickeln, was da die richtigen Schritte sind. Du musst einen Assoziationsraum geistiger und körperlicher Art aufbauen, in dem du dich dann orientierst. Wissenschaftstreiben ist eine bestimmte Art von Praxis innerhalb eines gesellschaftlichen Raumes. Gute Wissenschaftler haben einen Habitus, einen »praktischen Sinn« für ihre Tätigkeit entwickelt. Auch beim wissenschaftlichen Habitus handelt es sich um etwas Körperliches, das darf man nicht unterschätzen. Erkenntnisformen – auch wissenschaftliche – sind für Bourdieu nicht nur Bewusstseinsformen, sondern ganz eng verbunden mit körperlichen Gefühlslagen, von denen man sie nicht trennen kann. Was mir wesentlich scheint für den bourdieuschen Zugang, ist, dass sein Habituskonzept keineswegs nur dafür da ist, bestimmte Abhängigkeiten in der sozialen Welt – vom distanzierten soziologischen Gesichtspunkt aus – zu erklären, sondern auch dafür, das Verhältnis zwischen dem wissenschaftlichen Handeln und anderen Weisen gesellschaftlichen Handelns zu erfassen, und hier kommt ein Moment der Reflexion auf das Handeln des Soziologen selbst ins Spiel. Das ist sehr wichtig. Die Möglichkeit spontanen Handelns ist für Bourdieu ja daran gebunden, dass gewisse Evidenzen bestehen, eine fraglos gegebene Welt, in der wir uns orientieren, ohne lange nachzudenken, und die zunächst einmal die Funktion hat, Handeln überhaupt möglich zu machen. Aber sie begrenzt diese Möglichkeiten natürlich auch. Die Verfahrensweisen, die beschreiben können, woher solche Evidenzen kommen und wodurch sie begrenzt sind, können dazu beitragen, die Handlungsmöglichkeiten ein Stück zu erweitern. Und zwar indem das, was bisher nicht aufgefallen ist, so zum Thema gemacht wird, dass es verändert werden kann. Entscheidend ist dabei, dass der Soziologe die Hellsichtigkeit, die er dafür braucht, nur dadurch gewinnen kann, dass er in gewisser Weise bei sich selbst anfängt. Er muss lernen, seine *eigene* wissenschaftliche Tätigkeit als gesellschaftliche Tätigkeit wahrzunehmen, das heißt: die Reflexion aus der Innenperspektive mit der soziologischen Außenperspektive zusammenführen. Er muss das Kunststück versuchen, die Selbstverständlichkeiten seiner eigenen – der wissenschaftlichen – Welt ein Stück weit zu beschreiben, um erstens die Möglichkeiten theoretischer Erkenntnis zu erweitern und zweitens daran exemplarisch zu erfahren, was es heißt, Handlungsspielräume zu gewinnen.

U. K.: Bourdieu kommt zwar wie du aus der Philosophie. Dennoch war sein Arbeitsgebiet bald mehr soziologischer Art. Was motiviert dich als eine Philosophin, dich mit Bourdieu auseinander zu setzen? Ist es seine Methode, die dich anspricht? Ist es sein politisches Engagement? Seine Machtanalysen (und warum dann nicht Foucault)? Oder sind es politische Ideen, etwa sein Widerstand gegen eine Orientierung an Eliten im Bildungssystem, die dich an ihm anziehen?

E. N.: Wo es mich gepackt hat, das war in den späten 80er Jahren, als ich den *Homo academicus* gelesen und ich mich gleichzeitig in die Unipolitik eingelassen habe. Ich hatte plötzlich das Gefühl, das darf nicht wahr sein, wie ist es möglich, dass hier Abhängigkeiten und eine institutionenimmanente Logik beschrieben werden, die ich auf Schritt und Tritt kenne. Und dabei redet Bourdieu über die Universität der 60er Jahre in Frankreich. Was ist da los? Ich war damals ziemlich verzagt, weil ich überhaupt nicht begriffen habe, wie bestimmte Dinge in der Universität ablaufen. Ich habe *Homo academicus* wie ein Meditationsbuch gelesen, um mich zu beruhigen und um ein bisschen etwas zu verstehen. Andere Leute haben das Buch als ein wahnsinnig kompliziert zu lesendes soziologisches Zeug empfunden. Mir ist es umgekehrt gegangen. Das Attraktive an dieser Arbeit von Bourdieu ist, dass es sich eben nicht nur um eine soziologische Studie über einen Teil des Bildungssystems handelt, sondern den Versuch darstellt, sich klar zu machen, wo man selber steht. Ich finde einfach, dass dieser Typus von Analyse mich in die Lage versetzt zu sehen, wovon z. B. bestimmte Parteinahmen (und zwar auch meine eigenen) innerhalb von universitätspolitischen Konflikten abhängen. Oder mit was für einer affenartigen Geschwindigkeit sich bestimmte Polarisierungen ergeben, die man zwar kennt, aber die mit Bourdieu viel besser beschrieben werden können. Man wird in die Lage versetzt, sich ein wenig davon zu distanzieren und zu denken: »Moment mal, das Spiel, will ich das jetzt eigentlich mitspielen, oder kann ich da eine Spur anders spielen?« Das war mein erster Zugang. Dann habe ich den *Entwurf einer Theorie der Praxis* gelesen, dann den *Sozialen Sinn* und habe für mich entdeckt, dass die Schriften von Bourdieu ein gutes Beispiel dafür sind, wie Überlegungen erkenntnistheoretischer Art in einem konkreten Forschungszusammenhang etwas unglaublich Lebendiges haben. Ganz anders, als wenn sie alleine betrachtet werden. Ich selber nehme Bourdieu sehr ernst, wenn er sagt, dass seine Begriffe wie z. B. Habitus so etwas wie Kürzel sind, in denen Probleme enthalten sind, und nicht eigentlich eine Theorie, die ganz unabhängig von irgendeiner Forschungstätigkeit gelesen werden soll. Das ist etwas, was mir immer schon sehr sympathisch war. Besonders einleuchtend finde ich daran, dass unter wissenschaftlicher Tätigkeit eine Praxis verstanden wird, der es weiterhilft, wenn der Rahmen, in dem sie sich bewegt, und zwar so-

wohl theoretischer Art als auch sozialer Art, zum Thema gemacht wird, um daraus dann ein Stück weit ausbrechen zu können. Das genau leuchtet mir ein, und das ist auch etwas, was mir an der Philosophie gefällt. Damit die Philosophie solche Wirkungen entfalten kann, muss sie sich freilich auf einen bestimmten Forschungszusammenhang beziehen, in dem es Annahmen gibt, die bisher nicht thematisiert waren. Wenn so eingegriffen wird, dann finde ich es immer spannend, dann weiß ich, wofür ich etwas tue. Aber wenn man den Forschungszusammenhang wegnimmt und ein von mir aus akademisch in sich schlüssiges Bild, irgendeine in sich schlüssige Handlungstheorie entwickelt, dann weiß ich oft überhaupt nicht, wofür das ist. Ich merke es mir nicht, es wird mir langweilig, ich verzweifle quasi ein bisschen daran. Und bei Bourdieu empfinde ich das gar nicht so, sondern merke, dass da – auch mit viel Spannungen und oft auch gar nicht gelösten Problemen – an Fragen gearbeitet wird, die mich bei der Stange halten.

U. K.: Trotzdem gibt es natürlich das Problem: Als wer fungierst du in der Praxis als Theoretiker? Bourdieu hat sich selbst im politischen Feld eine Zeit lang als Experte geriert, das später jedoch abgelehnt wegen des Übergewichts, das einem Theoretiker in der Praxis zukomme, wobei er sich mit diesem Argument insbesondere gegen neoliberale Expertenargumentationen gewendet hat. Die Spannung dazwischen, dass du als Theoretiker nicht mehr naiv im praktischen Feld unterwegs sein kannst, stellt dich vor das Problem, als wer du dort auftreten kannst. Hierher gehört auch der Blick von außen, der weitere Blick, der eine Distanz schafft, die du niemals überwinden kannst – weil du nie mehr die Art von Erfahrung machen kannst, die Leute haben, die gleichsam naiv in die Praxis eingelassen sind.

G. U.: Vielleicht könnte man den Bruch auch produktiv sehen: dass es nie eine vollständige Deckung geben kann, dass also Theorie nie gänzlich in die Praxis übersetzt werden kann und umgekehrt. Dann ist es vielleicht viel produktiver weiterzudenken.

E. N.: Dennoch muss ein realer Bruch im Agieren von Bourdieu gesehen und auch benannt werden. Bis in die 80er Jahre hat Bourdieu sehr darauf bestanden, dass der Wissenschaftler in die soziale Welt eingreift, indem er ganz bestimmte Gegenstandsfelder neu aufbaut und zum Thema macht. Das ist für Bourdieu die der Wissenschaft angemessene Weise, gesellschaftliche Wirkungen zu erzielen. Es ist kein direktes Eingreifen, aber sie kann Zusammenhänge zur Sprache bringen, die ansonsten unsichtbar bleiben würden, und kann so etwas in den öffentlichen Debatten verschieben. Darüber hinaus soll der Wissenschaftler sich nicht

besonders wichtig machen im politischen Kontext. Denn wenn er das tut, besteht die Gefahr – und das hat Bourdieu den öffentlichen Intellektuellen oft vorgeworfen –, dass das öffentliche Gewicht und die Prominenz, die er außerhalb der Wissenschaft hat, gleichsam ins wissenschaftliche Feld importiert werden und hier verzerrend wirken. Die politische Prominenz ist mit falschen Karten vergleichbar, die im wissenschaftlichen Spiel nicht zu akzeptieren sind. Das war eine interessante und konsequente Position. Und dann gibt es tatsächlich einen Bruch. In den 80er Jahren zeichnet sich das ab, wo er sich zunehmend in politische Konflikte einmischt. Das wirkt auch ins wissenschaftliche Arbeiten selber zurück. *La misère du monde* ist als ein Buch konzipiert, in dem das soziologische Forschen und das politische Agieren zusammengeführt werden. Hier erhebt Bourdieu folgenden interessanten, sehr hohen Anspruch: Dies ist ein Buch, in dem ich zweierlei versuche. Einerseits verwende ich meine Kompetenzen als Soziologe, indem ich beschreibe, an welchen Punkten ihres Lebenslaufs und des sozialen Zusammenhangs die Menschen, von denen hier die Rede ist, stehen; und andererseits lasse ich die Leute selbst zu Wort kommen. Das ist auch kritisiert und infrage gestellt worden, ob dieser Ansatz wissenschaftlich berechtigt ist oder nicht. Ich halte das Buch für den bemerkenswerten Schritt eines Wissenschaftlers, der versucht, die politische Wirksamkeit seiner Arbeit in eine Richtung zu lenken, die er für richtig hält. Ab den 90er Jahren ist Bourdieu zunehmend als politischer Akteur aufgetreten, und tatsächlich lässt sich das mit den früheren Positionen nicht leicht unter einen Hut bringen. An irgendeiner Stelle schreibt er – ich nehme es ihm auch ab –, dass es eine Entscheidung war, die auf der folgenden persönlichen Einschätzung beruhte: Die Entwicklung geht – sozial und politisch – in eine derart falsche Richtung, dass ich mein Prestige zur Unterstützung einer politischen Bewegung zur Verfügung stelle. Ich versuche, an Veränderungen mitzuarbeiten: Es gibt Gründe zu handeln – »*raisons d’agir*«. Aber das heißt bis zu einem gewissen Grad, dass die konsistente Position von früher nicht aufrechterhalten werden kann. Das ist meine Sicht. Du hast ja gesagt, dass man das auch produktiv sehen kann.

G. U.: Ich hab es eher auf die alte Position bezogen und gar nicht auf den Bruch, den du mit den politischen Schriften angedeutet hast.

E. N.: Ich sehe es auch so, dass die frühen Schriften, insbesondere die über das Bildungssystem, *Die feinen Unterschiede*, *Homo academicus*, aber auch spätere Texte wie die über den sozialen Wohnungsbau, die über eine komplexe und raffiniert angelegte wissenschaftliche Arbeit Themen prominent machen, sehr wohl Relevanz bekommen können in der politischen Auseinandersetzung.

G. U.: Vielleicht könnten wir jetzt zum Buch *Die männliche Herrschaft* kommen. Du hast damals beim Workshop der Gruppe Phänomenologie zu diesem Buch gesagt, dass du nicht ganz glücklich bist mit dem Buch, und zwar sowohl methodologisch als auch inhaltlich.

E. N.: Manchmal denke ich, ich bin zu ungerecht, ich habe wirklich was gegen dieses Buch, und ich glaube, es ist ein bisschen übertrieben, aber ich sage trotzdem, warum. Ich finde, dass die Studien von Bourdieu aus den 60er Jahren in einer für damals ganz untypischen Weise den Geschlechtergegensatz ins Herz der Untersuchungen eingeführt haben. Es gibt keine grundlegendere Polarisierung als die zwischen Männern und Frauen, zwischen männlich und weiblich. Seit seinen Studien zur Struktur der kabyllischen Gesellschaft kommt Bourdieu an zentralen Stellen seiner Schriften immer wieder auf die Bedeutung dieses Gegensatzes zurück. Und die große Betonung der körperlichen Seite der sozialen Ordnungen gehört da natürlich dazu. Aber eben eingebunden in konkrete ethnologische oder soziologische Fragestellungen und Forschungen. Das ist aus meiner Sicht eine Stärke. Aber ich sehe schon ein, dass genau deshalb das Thema in den diversen Studien auch irgendwie verschwindet. Man muss schon den ganzen *Homo academicus* lesen, um draufzukommen, dass an allen Punkten, an denen was über die Verteilungen im sozialen Raum gesagt wird, die Beziehungen zwischen Männern und Frauen eine zentrale Rolle spielen. Aber da muss man lange lesen. In einer gewissen Weise ist es schon berechtigt, das mal herauszunehmen und zu sagen, hier ist aus dem bourdieuschen Ansatz was rauszuholen. Auch für die feministische Forschung ist da manche Anregung drin, aber vor allem sollte Bourdieu als Ausgangspunkt genommen werden für Untersuchungen, die zeigen, an wie vielen, manchmal ganz unerwarteten Punkten die Geschlechterhierarchie die gesellschaftliche Ordnung trägt. Wenn die Aufmerksamkeit darauf gerichtet wird, hat das Buch natürlich eine große Berechtigung. Aber ich finde eben, dass dann in dem Buch etwas passiert, wogegen sich Bourdieu sonst wehrt: Die ganze Fragestellung wirkt – zumindest im Vergleich zu den früheren Schriften – irgendwie abgehoben, und es besteht die Gefahr, dass sie gleichsam am Stand dreht. Das Buch setzt nicht wirklich so viel in Bewegung, wie andere Schriften Bourdieus – wenigstens für mich – in Bewegung gesetzt haben. Aber wie gesagt: Vielleicht bin ich ungerecht. Ich hab schon ein paarmal Kolleginnen und Studentinnen erlebt, die sich für Bourdieus Soziologie interessieren, weil dieses Buch gekommen ist.

G. U.: Das Kapitel zur Liebe wurde ja in unserem Workshop sehr kontrovers diskutiert, und man kann gewisse Dinge in diesem Kapitel kitschig finden. Man kann es vielleicht aber auch ein bisschen anders sehen. Bourdieu wurde auf der einen Seite immer kritisiert, weil alles bei ihm, vereinfacht gesagt, Strategie ist, alles

dient nur der Anhäufung verschiedener Kapitalsorten, es gibt nichts Außerhalb des Ökonomischen. Jetzt scheint er in diesem Buch zuzugestehen, dass es eine Form der menschlichen Beziehung gibt, die nicht nur ökonomisch ist, jetzt wird er von der anderen Seite kritisiert, dass er zu romantisch sei. Man könnte dieses eine Motiv, dass es was Anökonomisches gibt, betonen, und auf der anderen Seite die Ausführung kritisieren, dass es ein bisschen kitschig ist und auch eine bestimmte männliche Fantasie dabei ist.

E. N.: Ich habe eigentlich zu dem Kapitel keinen richtigen Zugang gefunden, aber ich habe bei einer Stelle aufgehört. Da sagt er, er habe lang gebraucht zu sehen, dass es für die Wut gegen vieles, was er selbst und die Soziologen im Allgemeinen machen, einen Grund gibt, der nicht von der Hand zu weisen ist: dass nämlich das Desillusionieren wirklich ruinös sein kann. Das, was die Soziologie kann, besteht ja gerade darin, die »Illusio« derer, die innerhalb einer Praxis stecken und dabei ihre Emotionen, ihre Wünsche und alles investieren, zu relativieren und in einen Kontext zu stellen. Gleichsam im Rückblick – und das kommt hier ein bisschen wie eine Altersweisheit daher – nimmt Bourdieu wahr, dass dieses Desillusionieren sehr problematische Wirkungen für die Handelnden haben kann, und macht das nun zumindest zum Thema. Und in diesem Kontext würde ich auch das Kapitel zur Liebe sehen. Wenn man es aber liest als etwas, wo er nun endlich etwas Nichtökonomisches zulässt, dann werde ich schon nervös. Dann stellt sich für mich die Frage: Was mache ich mit Bourdieus jahrelanger Anstrengung zu zeigen, dass das angeblich heilige Nichtökonomische einen sehr konkreten Stellenwert für die Reproduktion der ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Ordnung hat? Und ich finde seine Untersuchungen zur Bildungs- und Kultursoziologie diesbezüglich sehr überzeugend. Ich kann aber das Kapitel über die Liebe dann sehr wohl akzeptieren, wenn ich es nicht nur so lese, dass sich hier endlich etwas der Ökonomie entzieht, sondern in dem Sinn, dass ich an irgendeinem Punkt die Möglichkeiten meiner aufklärerischen, entmystifizierenden Haltung in ihrer wirklichen Begrenztheit zum Thema machen muss. Und das heißt, ich schreibe ein kitschiges Kapitel – und ich weiß: Dieses Kapitel kann unter einem soziologischen Gesichtspunkt nicht standhalten. Aber ich setze mich dem auch aus, weil es so etwas wie ein Marker ist: Es weist auf das Problematische hin, das in meiner desillusionierenden Tätigkeit als Soziologe enthalten ist. Andererseits gebe ich dir schon Recht: Kaum redet Bourdieu mal unter einem anderen Gesichtspunkt, kriegt er die Ohrfeigen dafür, dass er den Gesichtspunkt gewechselt hat.

Elisabeth Nemeth ist ao. Univ.-Prof. am Institut für Philosophie der Universität Wien.
Homepage: <http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.nemeth>

Interview

»Dem Sich-Gebenden nachdenken« Ein Gespräch zum philosophisch-theologischen Werk von Jean-Luc Marion

Thomas Alferi: Sehr geehrter Herr Marion, Ihre wissenschaftlichen Veröffentlichungen umfassen philosophiegeschichtliche Studien zu Descartes, einen eher theologisch orientierten Werkabschnitt, und jüngst haben Sie eine Neuinterpretation der phänomenologischen Philosophie vorgelegt, an deren Ausgangspunkt der Begriff »donation« steht. Könnten Sie im Blick auf diese drei Arbeitsschwerpunkte die Grundfragen Ihres Denkens zusammenfassen? Wie lässt sich nach Ihrer Auffassung das geistige Interesse näher bestimmen, das sich durch die einzelnen Phasen Ihres Schaffens durchhält und diesen jeweils zugrunde liegt?

Jean-Luc Marion: Ich kann nicht sagen, dass es einen persönlichen Brennpunkt gegeben hätte, der der Gesamtheit meiner Arbeiten vorausgegangen wäre. Die unterschiedlichen Richtungen meines Schaffens scheinen mir eher auf aufeinander folgende, sich überlagernde und teilweise sich überschneidende Fragen zurückzugehen. Zunächst handeln die Studien, in denen ich mich mehr als zehn Jahre lang mit Descartes auseinandergesetzt habe, nicht einfach nur von Descartes. Denn ich habe in ihnen ja auch über Autoren vor und nach dem »Vater der Moderne« gearbeitet (Aristoteles, Kant etc.). Insgesamt zielen diese Untersuchungen auf die Frage nach der Metaphysik und deren geschichtlicher Gestalt bei Descartes. Über die cartesische Philosophie begann ich, mich mit Fragestellungen zur Metaphysik zu beschäftigen, die ich zuerst philosophiegeschichtlich, dann systematisch anging. Selbstverständlich war hier ein Bezug zu Heidegger von ausschlaggebender Bedeutung. Heidegger war für mich nämlich in erster Linie derjenige Philosoph, dessen Denken es ermöglichte, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, die sich am Problem der Metaphysik orientierte. Ich habe dies dann am Descartes'schen Denken versucht, und zwar aus verschiedenen Gründen. Zunächst arbeitet man in Frankreich über Descartes wohl in demselben Sinne, wie man sich in Deutschland mit Kant beschäftigt. Auf diesem Weg kommt man hierzulande wohl am Besten zum philosophischen Fragen und erhält überdies auch den besten Einstieg in die Eigenheiten der französischen Kultur. Dann schien mir, dass Descartes einer der Autoren war, die von Heidegger am wenigsten behandelt wurden. Mittlerweile habe ich aber entdeckt, dass das so nicht stimmt. Schließlich war Descartes von allgemeinem Interesse für mich, weil er ein Denker des Übergangs von der Scholastik zur Neuzeit war. Er war ei-

ner der letzten Autoren, der eine solide, philosophische Ausbildung genoss, die noch keine nennenswerten Konflikte mit der christlichen Theologie kannte. Im Ganzen wollte ich Descartes mit meinen Arbeiten aber nicht aufs Neue als den großen Denker Frankreichs zelebrieren, sondern mir über ihn Zugang zur Philosophiegeschichte und, damit verbunden, zur Bedeutung von Metaphysik verschaffen.

T. A.: Welche Verbindungslinien sehen Sie zwischen Ihren Arbeiten zu Descartes und Ihren theologischen Schriften? Immerhin überrascht ja, dass Sie jeder Descartes-Monographie eine Studie zur Theologie im Abstand von etwa ein bis zwei Jahren haben folgen lassen.

J.-L. M.: Offensichtlich gibt es eine Kontrastbeziehung zwischen beiden Arten von Büchern, und zwar hinsichtlich des Begriffes »Onto-Theologie«. Bei Descartes, d. h. in dessen Schemata von Ursache und Wirkung, in seinem Begriff der Repräsentation, seine über allem stehende »cogitatio« etc., habe ich ein onto-theologisches Modell von Metaphysik entdeckt. Anders war mein Befund für die Theologie, in der ich zumindest prinzipiell auch Kategorien ausmachen konnte, die von keiner Onto-theologie kontaminiert waren. Meiner Ansicht nach bedeutet die Rede vom »Tod Gottes«, mit der Heidegger zufolge das Ende der onto-theologisch verfassten Metaphysik eingeleitet wird, für die Theologie einen Befreiungsschlag von einem dem Sein und der Ontologie verhafteten Gottesbegriff, der vor allem auch zum Offenbarungsgeschehen quer stehen würde. In einem vergleichbaren Verhältnis steht die cartesische Onto-theologie zu dem schon bei Pascal angedeuteten Denken von Liebe, das ohne den metaphysischen Vorrang der Kausalität oder der »cogitatio« als oberstes Prinzip auskommt. Eine gewisse Zeit lang sah ich in der Theologie entsprechend die Möglichkeit einer Reflexion, die ohne metaphysische bzw. onto-theologische Kategorien auskommt. So vollzog ich gleichzeitig eine doppelte Bewegung: Einerseits arbeitete ich mich am letztlich grenzwertigen Beispiel des Descartes'schen Denkens in die Metaphysik hinein, wobei ich mich, wie erwähnt, der Heidegger'schen Hermeneutik von Philosophiegeschichte bediente. Andererseits sah ich in der Theologie einen Zugangsweg zu Begriffen, die von der Metaphysik unberührt blieben: bei Lukas und Paulus, in der pseudo-dionysischen Mystik, bei H. U. von Balthasar etc.

Zum besseren Verständnis muss man ferner wissen, dass diese Alternative zwischen einer metaphysischen Philosophie und einer nicht metaphysischen Theologie auch von persönlichen Erfahrungen in meiner Studentenzeit geprägt wurde. Für mich war damals die Rede vom »Tod Gottes« nicht nur eine Theorie, sondern eine lebendige Erfahrung, die ich zu verstehen suchte, so wie jeder

Mensch sich darum bemüht, einschneidende Situationen auf den Begriff zu bringen. Ich rekurrierte dabei auf Deutungen wie das »Ende der Metaphysik« oder der »Tod Gottes« und begann, mich für deren tieferen Sinn zu interessieren. Später in den 80er Jahren habe ich mir die Frage gestellt, ob ich bei dieser Dichotomie bleiben könnte, also einer »basis destruans«, die sich auf die Philosophiegeschichte bezog, und einer »basis construans«, die einzig auf die Theologie eingeschränkt war. Ich entwickelte eine positive Stellung zur Philosophie. Dabei war die hier anstehende Auswahl relativ einfach: Entweder ich begab mich auf das Terrain analytischer Philosophie, ihrer Methode und ihres Denkstils, oder ich beschäftigte mich intensiver mit der Phänomenologie.

T. A.: Sie geben mir sicher Recht, wenn ich sage, dass in dieser Denkphase die Geburtsstunde der so genannten »Phénoménologie de la donation« gelegen haben dürfte. Wie kam es aber zu der Fixierung auf den Begriff »donation« (»Gebung«)? Man wird hier wohl eine gewisse Prägung durch das theologische Frühwerk nicht übersehen können.

J.-L. M.: In der Tat trat dieser Begriff zuerst in meinen theologischen Schriften auf, vor allem im letzten Teil von *L'idole et la distance*, auch wenn dort mehr auf dem Begriff »don« (dt. »die Gabe«) als auf dem der »donation« (dt. »die Gebung«) abgehoben wird. Der Ursprung von »donation« als Übersetzung des Husserl'schen Begriffes »Gegebenheit« liegt jedoch in meinen Studien zu dessen *Logischen Untersuchungen*, die im ersten Teil von *Réduction et donation* erschienen sind. Zum einen war mir der theologische Stellenwert der Begriffe »le don« (dt. »Gabe«), »l'abandon« (dt. »Aufgabe«) und »le pardon« (dt. »Vergebung«) voll bewusst. Zum anderen wurde mir klar, dass der Begriff »Gegebenheit« für die Husserl'sche Konzeption von Phänomenologie von fundamentaler Bedeutung ist. Folglich habe ich mich gefragt, ob der theologische und der phänomenologische Terminus nicht in irgendeinem Verhältnis zueinander stehen könnten. Zunächst scheint mir aber wichtig, dass ich mit der *Réduction et Donation*, der ersten Studie zur *Phénoménologie de la donation*, besser meine früheren Untersuchungen zu Descartes verstanden habe. Denn sowohl dort als auch in den theologischen Schriften *L'idole et la distance* und *Dieu sans l'être* suchte ich einen Subjektivitätsbegriff zu entwickeln, dem das Ereignis oder das Phänomen als ein Unvordenkliches vorausgeht. Diesen Typ von Subjektivität konnte ich bei meiner Auseinandersetzung mit Descartes aber nur negativ bestimmen, und zwar als das Andere des transzendentalen Subjekts. Über meine Beschäftigung mit Husserl und dessen Begriff »Gegebenheit« entdeckte ich nun Möglichkeiten, diese Subjektivität philosophisch-positiv festzulegen, und zwar als der »adonné« (dt. »der Hingegebene«, »der Ebene«) oder, was im Grunde dasselbe ist, der »interloqué« (dt.

»der Angesprochene«, »der Überraschte«). Das heißt: Ursprünglich ist das Subjekt zu bestimmen als der an die »donation« des Phänomens Hin- (bzw. der ihr Er-)Gegebene (frz. »adonné«). Es geht mir um diese Ursprünglichkeit von »donation«, die schon im Husserl'schen Begriff der »Gegebenheit« vorweggenommen wird. Darin scheint mir die elementare Intuition der *Phénoménologie de la donation* zu liegen, und zugleich fand ich damit eine genuin phänomenologische Position, die ich aber früher schon in rein theologischem Kontext expliziert hatte.

T. A.: Dass die Entdeckung des Husserl'schen Begriffes der »Gegebenheit« für den Ansatz der *Phénoménologie de la donation* entscheidend war, haben Sie hervorgehoben. Doch stellt sich hier die Frage, wie sich Ihr phänomenologischer Entwurf genauer zum Denken Husserls verhält? Die in Ihrem Ansatz immer wiederkehrende Übersetzung von »Gegebenheit« mit »donation« ist ja nicht unumstritten.

J.-L. M.: Zunächst war *Réduction et Donation* eine historische Studie, und zwar in dem Sinne, dass ich zu verstehen suchte, worin das Neue des Husserl'schen Denkens liegt. Dabei fiel mir vor allem die Reduktion als phänomenologische Methode auf und das, was durch diese Methode freigelegt wird. Hier spricht Husserl von »donation« (dt. »Gegebenheit«). Doch Husserl macht von dieser Entdeckung keinen Gebrauch. Es steht außer Frage, dass Husserl von der Entdeckung der »donation« (dt. »Gegebenheit«) als fundamentale Phänomenbestimmung zu einer Theorie des Gegenstandes übergeht und deshalb auch eine ambivalente Stellung einnimmt zu anderen Entwürfen von Phänomenologie (Meinong, Lask etc.).

T. A.: Liegt diese Ambivalenz nicht aber schon im Wort »Gegebenheit« selber? In *Etant Donné* stellen Sie heraus, dass die Husserl'sche »Gegebenheit« in der Faltung der »donation« liegt. Damit haben Sie doch zugleich betont, dass sich Husserls »Gegebenheit« nicht mit Ihrem Begriff der »donation« deckt bzw. dass »Gegebenheit« erst als »donation« zu interpretieren ist. »Gegebenheit« ist ja mit »donation« auch linguistisch nicht adäquat übersetzt.

J.-L. M.: Man hätte »Gegebenheit« ins Französische übersetzen können mit: »la donnéité«. Das wäre die wörtliche, aber zugleich auch die unschönste Übersetzung. So habe ich, übrigens wie viele andere französische Übersetzer auch, »Gegebenheit« mit »donation« übersetzt. Das phänomenologische Problem wird aber bei der Fixierung auf diese Übersetzungsfrage bei Weitem nicht erfasst. In welchem Sinn Husserl diesen Begriff auch immer benutzt haben mag: Es ist festzustellen, dass die Frage nach der »donation« in der historischen Entwicklung der

Phänomenologie immer wieder auftritt. Meinong spricht in seiner *Theorie des Gegenstandes* von »gegebener Gegebenheit«. Ähnliche Äußerungen finden sich beim jungen Heidegger, bei Lask und sogar bei Carnap. Folglich gibt es in der Phänomenologie und darüber hinaus eine allgemeine Idee über das »Gegebene«. Diese lässt sich als »Logik des allgemein Denkbaren« bestimmen, wobei dieses allgemein Denkbare sich nicht nur auf tatsächliche Wirkungen, sondern auch auf Möglichkeiten bezieht. Aber noch mehr: Man kann ja etwas denken, das über alle Möglichkeiten hinausgeht, kein Seiendes und kein Sein ist. Es »ist« ja weder im Sinne der Essenz noch der Existenz. Wie nennen wir aber dieses zu Denkende, das Wirklichkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten umgreift? Meinong sagt an dieser Stelle: »Es gibt Gegenstände, über die man sagen muss, dass es sie gibt.« Und da haben Sie dieses »gegeben« in seiner absoluten und prinzipienhaften Stellung. Selbstverständlich wird dies auch von Heidegger aufgegriffen, wenn dieser sagt: »Es *gibt* ›Sein‹ und es *gibt* ›Zeit‹«. Sie sehen also, dass das Problem des »gegeben« für die phänomenologische Philosophie grundlegend ist. Und auf diese Einsicht lässt sich die *Phénoménologie de la donation* zurückverfolgen. Wie lässt sich dies aber bewerkstelligen? Nun, ich denke nicht, dass man die Frage nach dem »Gegebenem« direkt auf die Theorie der Gabe zurückführen sollte. »Gabe«, »Gebung« wäre ja ein soziologisches, psychologisches Problemfeld, das damit zwar zusammenhängt, aber doch von ihm verschieden ist. Außerdem denkt man bei »Gebung« sofort an die Theologie. Dagegen greift der Ausdruck »Gegebenheit« viel weiter. Zwar kann man »Gegebenheit« als »Gebung« verstehen, aber dadurch würde man seine weite Bedeutung wieder einengen.

T. A.: Ich glaube, dass der Ausdruck »Gegebenheit« einengend ist, weil sein Gebrauch bei Husserl ja schon zu einer Gegenstandstheorie und zu der Vorstellung von einem »absoluten Bewusstsein« führte. Die Ideen werden dort als »Gegebenheiten« verstanden, die sich von einem absoluten Bewusstsein als Objekte ergreifen lassen. Dagegen wollten Sie doch, wie oben gesagt, über den Begriff der »donation« die Passivität des Subjektes oder die Unvordenklichkeit eines Ereignisses als »donation« denken. Dieser Vollzugscharakter des Phänomens scheint aber im Wort »Gegebenheit« gar nicht auf.

J.-L. M.: Ich verstehe dies sehr gut, und Sie haben völlig Recht. Darin liegt die Schwierigkeit, dass Husserl die »Gegebenheit« zwar entdeckt, diese dann aber in eine Gegenstandstheorie umschlagen lässt. Mir ging es nur darum, den Begriff »Gegebenheit« zu betonen, insofern dieser bei Husserl eine absolute Position innehat. Übrigens stelle ich es den deutschen Lesern selbst anheim, wie sie meine Texte übersetzen wollen.

T. A.: Nun möchte ich die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und philosophischer Vernunft aufwerfen. Bereits für *L'idole et la distance* und *Dieu sans l'être* trifft ja zu, dass die christliche Theologie, der Glaube an die Offenbarung Jesu Christi etc. mit der philosophischen Vernunft konfrontiert wird. Sie greifen dabei die Polarität zwischen »Ikone« und »Idol« auf, um eine Art theologisches Konkurrenzmodell zu dem von Heidegger, Derrida und anderen behaupteten »Ende der Metaphysik« zu entwickeln. Wodurch sahen Sie sich zu dieser Auseinandersetzung veranlasst? Wollten Sie mit diesen theologischen Publikationen neoscholastische Tendenzen innerhalb der Theologie bekämpfen, oder spielte für Sie der Wunsch nach einer »demonstratio fidei« die entscheidende Rolle?

J.-L. M.: Sowohl der Ansatz einer »demonstratio fidei« als auch die Distanzierung vom Neothomismus gehören faktisch zum Klima meiner theologischen Frühschriften, doch sind dies der Intention nach sekundäre Gründe. Nein, der Ausgangspunkt war ein methodologischer. Zunächst ging ich davon aus, dass die christliche Offenbarung mit der philosophischen Rationalität verträglich ist. Sie hat dies auch immer behauptet. Infolgedessen rühren Phänomene wie »Gott« oder Ähnliches von der Tatsache her, dass die christliche Rationalität nicht einfach christlich ist, sondern dem allgemeinen Denken entspricht. In meinen damaligen Untersuchungen, die, wenn man dies so sagen kann, ein bisschen gewaltsam waren, hielt ich danach Ausschau, ob es nicht eine postmetaphysische Rationalitätsform gäbe, die sich direkt aus dem Ereignis der Offenbarung ableiten ließe. Und natürlich benutzte ich die Opposition zwischen Idol und Ikone, abseits ihrer phänomenologischen Anwendung, in einem rein biblischen Sinn. Folglich hoffe ich in meinem theologischen Frühwerk gezeigt zu haben, dass man biblische Begriffe in einem nicht metaphysischen Sinne verwenden und ausgehend von ihnen ohne größere Schwierigkeiten eine postmetaphysische Rationalität entwickeln kann.

T. A.: Damit haben Sie aber immer schon eine Brücke geschlagen zwischen der säkularen Rationalität und der des christlichen Glaubens.

J.-L. M.: Das hoffe ich, aber ich möchte behaupten, dass es nicht darum geht, eine Brücke zwischen zwei Formen von Rationalität herzustellen, da ich davon überzeugt bin, dass es nur eine Rationalität gibt. Wie sollte man denn auch eine spezifisch christliche Rationalität definieren? Und wie könnte man von der einen in die andere Rationalität übergehen? Umgekehrt gibt es eine mir wichtige, epistemologische Regel, die mir Pascal entdeckt zu haben scheint und die sich auch bei den großen Denkern des Christentums verbreitet findet. Es gibt demnach

Formen von Wahrheit, zu denen man nur einen Zugang hat, wenn man liebt, wie auch immer man »Liebe« nun verstehen mag. Pascal hat dies sehr gut formuliert: Wenn man nicht liebt, sieht man diese Wahrheit nicht. Hier gibt es viele Analogien zur Erfahrung in der Malerei oder Musik. Sofern man beispielsweise nicht musikalisch ist, kann man nicht erkennen, worum es bei der Musik geht. Diese epistemologische Regel lässt sich auch in andere Bereiche hinein übersetzen. Was mich also immer schon beschäftigt hat und was ich insbesondere auch in meiner letzten Monographie (*Le phénomène érotique*) unternommen habe, ist der Versuch, absolut zwingende Rationalitätsformen im Ausgang dieser Regel zu begründen. Dazu zählt der Bereich der Erotik, auch wenn eine positivistisch verfahrenende Psychologie oder Soziologie dazu wohl völlig anders lautende Deutungen zu dieser Thematik präsentieren würde.

T. A.: Nach meiner Auffassung gibt es in Ihrem Denken einen nicht zu übersehenden Umschwung. Bemerkenswert ist ja, dass Sie im Vergleich zu Lévinas, Derrida und anderen französischen Autoren erst spät die produktive Auseinandersetzung mit Husserl aufgenommen und daraufhin Ihre eigene Konzeption von Phänomenologie entwickelt haben. Zugleich hatten Sie in Ihren Arbeiten zu Descartes und zur Theologie doch schon eine bedeutende Vorarbeit zur *Phénoménologie de la donation* geleistet.

J.-L. M.: Als ich meine Untersuchungen zu *Réduction et Donation* in den 80er Jahren begann, war ich mir selber bald darüber bewusst, dass dies der einzige Weg für mich war, die Kluft zwischen meinen philosophiegeschichtlichen und theologischen Studien zu schließen und auf den Begriff zu bringen. Wenn es eine Möglichkeit gebe, beide Arbeiten miteinander zu verbinden, dann nur über die Phänomenologie, nicht aber über Heidegger. Ich bin immer misstrauisch gewesen gegenüber Arbeiten, die Heidegger zu anderen Zwecken als ihn selbst benutzen wollten. Zwar habe ich die gleichen Vorbehalte gegenüber Husserl, aber die Husserl'sche Phänomenologie bedeutet für mich eine Methode. Es geht hier um philosophische Operationen, die man ausführen kann und soll.

T. A.: Im Zusammenhang mit Ihrer *Phénoménologie de la donation* entwickeln Sie nun auch eine allgemeine Offenbarungstheorie. Sie sprechen von »gesättigten Phänomenen« und nennen das Christusereignis eine höchste Gestalt von »donation«. Überschneidet sich ein solcher Entwurf nicht mit dem, was man heute »Fundamentaltheologie« nennt?

J.-L. M.: Im Prinzip schon, aber hier war mein Standpunkt ganz und gar pragmatischer Art. Ich wurde zu dieser phänomenologischen Theorie von Offenbarung vor allem durch die Relektüre der historisch-kritischen Bibelexegese inspiriert.

Wenn diese nämlich biblische Texte, wie die Auferstehung, die Verklärung oder die Taufe Christi interpretiert, hat sie kein Wort, ja nur ontologische und historische Kategorien, um die darin entscheidende Bedeutung auszusagen.

T. A.: Aber liegt die Aufgabenstellung einer historisch-kritischen Exegese nicht darin, nach der ursprünglichen Aussageintention biblischer Autoren zu fragen?

J.-L. M.: Zu bedauern ist meiner Ansicht nach vor allem die Tatsache, dass sich heute die historisch-kritische Exegese von der systematischen Theologie abgetrennt hat. Und diese müsste doch ein »Mehr an biblischer Hermeneutik« leisten gegenüber historisch-kritischen Einsichten. Die aktuelle Situation der zumindest französischen Exegese ist dann auch die, dass diese überhaupt keine phänomenologische Kompetenz besitzt und angesichts eines biblisch-exegetischen Endscenarios wie unbewaffnet dasteht, bei dem alle Texte historisch nivelliert werden und die definitive Bedeutung der Person Jesu Christi vom Denken nicht mehr einzuholen ist. Die historisch-kritische Exegese kann ja die in biblischen Texten auftretenden Phänomene wie Erscheinungen, Verdeckungen, Blendungen nicht adäquat denken. An der Geschichte der »Emmaus-Jünger« habe ich dies nachzuweisen versucht. Hier ist ganz klar, dass man es mit Anschauungen zu tun hat, die sich frei, d. h. ohne transzendentalen Begriff geben. Die Jünger haben den Auferstandenen gesehen und zugleich nicht gesehen. Es versteht sich doch von selbst, dass angesichts solcher Zeugnisse das Verhältnis zwischen Anschauung und Begriff neu thematisiert werden muss. Wenn man hier keine phänomenologischen Überlegungen anstellt, würde man von diesem Text wohl überhaupt nichts verstehen oder käme darüber hinaus auf allerlei wilde Spekulationen.

T. A.: Welche persönlichen oder hochschulpolitischen Auswirkungen hat es, dass Sie über die christliche Offenbarung oder Sakramententheologie im Kontext laizistischer Öffentlichkeit arbeiten? Sie sind ja ordentlicher Professor für Philosophie an einer staatlichen Universität wie der Sorbonne, entwickeln aber zugleich einen zur (katholischen?) Theologie hin bewusst anschlussfähig gemachten Ansatz von Phänomenologie.

J.-L. M.: Das ist richtig, aber in meinen Lehrveranstaltungen behandle ich nicht die Christologie oder Sakramententheologie. Schreiben kann ich ja, was ich will, während ich an der Universität allein Philosophie unterrichte – so wie alle meine Kollegen. Auf einer institutionellen Ebene bin ich also mit überhaupt keinem Problem konfrontiert. Ferner ist die französische Laizität in ihren Prinzipien zwar sehr streng, aber deren faktische Umsetzung wird durchaus flexibel gehandhabt. Zuerst bin ich aber ganz entschieden Hochschullehrer für Philosophie. Es versteht sich deshalb von selbst, dass ich nie Vorlesungen zur Theologie halten

würde. Doch glaube ich auch nicht, dass man mich aus der Universität dafür ausschließen würde. Inzwischen habe ich schon eine zu lange Vergangenheit im intellektuellen Milieu Frankreichs und so manche Kontroverse heil überstanden, sodass man mir wohl keinen wirklichen Strick aus meinem positiven Verhältnis zur Theologie drehen könnte. Die Schwierigkeit liegt für mich manchmal eher darin, dass sich bestimmte Personen im Blick auf meine Veröffentlichungen fragen, ob ich dort das Gleichgewicht zwischen Theologie und Philosophie recht einhalte.

T. A.: In diesen Arbeiten behaupten Sie auch oft, dass die Phänomenologie in Frankreich die Rolle der Philosophie schlechthin übernommen hätte. Zunächst wundere ich mich über dieses pauschale Urteil und finde es etwas einseitig, obwohl mir schon bekannt ist, dass die Phänomenologie in Frankreich viel weiter gehende Untersuchungen geleistet hat als in Deutschland. Wie sehen Sie genauer das Verhältnis zwischen Frankreich und der Phänomenologie?

J.-L. M.: Als Erstes ist zu sagen, dass sich die französische Phänomenologie nicht auf die Exegese von Husserl und Heidegger beschränkt, obwohl auch dieser Aspekt zu ihr zählt. Was der französischen Phänomenologie noch entscheidender zu Eigen ist, ist das Bewusstsein, dass man es hier mit einer philosophischen Methode zu tun hat, die sich auch auf Bereiche anwenden lässt, welche in der Phänomenologie bislang nicht thematisch waren. Darin liegt die Größe dieser geistesgeschichtlichen Linie, die vom frühen Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur bis zum späten Lévinas, Derrida, Henry etc. führt. Es ist unstrittig, dass alle diese Denker eine phänomenologische Grundbildung durchlaufen haben und dies auch bei der Selbstbestimmung ihrer Ansätze jeweils beanspruchen. Blickt man auf manche ihrer Monographien, dann könnte man sie gar für strenge, gelegentlich fast etwas engstirnige Husserlianer halten. Diese Husserl- und Heidegger-Spezialisten haben nun das phänomenologische Verfahren aber auf neue, manchmal sogar religiöse Gegenstandsbereiche angewandt. Als ich nun den Satz schrieb, die Phänomenologie hätte in Frankreich die Rolle der Philosophie schlechthin übernommen, bezog ich mich lediglich auf dieses Faktum in einem rein quantitativen Sinne. Wenn Sie sich die größten französischen Philosophen seit Bergson näher anschauen, dann ist doch nicht zu bezweifeln, dass sich so gut wie alle innerhalb der phänomenologischen Schule bewegen. Auch ich schloss mich dieser mittlerweile zur Tradition gewordenen Entwicklung an, und dies mit einer gewissen Notwendigkeit, die sich vergleichen lässt mit der philosophischen Situation in Deutschland um 1890. Damals war es für einen Philosophen schwierig, kein Neukantianer zu sein, auch wenn das nicht heißen musste, dass man die gleichen Positionen wie Kant vertrat.

T. A.: Wenn man umgekehrt die deutsche Gegenwartsphilosophie überblickt, stellt man eine viel buntere Landschaft fest als die, die Sie für Frankreich voraussetzen. Spätestens unter dem Einfluss Gadamers hat die Phänomenologie in Deutschland eine fast irreversible Wendung zur Hermeneutik hin vollzogen. Dann bekam während und nach den Höhepunkten der Frankfurter Schule die analytische Philosophie Zulauf, doch fand sie sich auch schnell an der Seite transzendentalphilosophischer Ansätze wieder, die das Denken Kants, Fichtes, Hegels neu beleben wollten. Zuletzt ist vielleicht noch an die Neurowissenschaften zu denken, die ebenfalls die philosophische Reflexion voranbrachten und bemerkenswerte Synthesen mit ihr eingingen. Liegt hier nicht eine Schieflage vor zwischen einer philosophischen Richtungsvielfalt in Deutschland und einem auf die Phänomenologie eingeschworenen Frankreich? Könnte das nicht eine Barriere bedeuten gegenüber einem fruchtbaren Dialog zwischen beiden Kulturen?

J.-L. M.: Wir haben auch in Frankreich Spezialisten in kognitiver, analytischer und neurowissenschaftlicher Philosophie und nicht nur Phänomenologen. Im Grunde, d. h. in einem epistemologischen Sinne, sind Deutschland und Frankreich sehr gut miteinander vergleichbar. Ein gewichtiger Unterschied liegt eher darin, dass sich die deutsche Transzendentalphilosophie unabhängig von der Phänomenologie entwickelt hat, während transzendentes Denken in Frankreich zur Phänomenologie zählt. Was für Frankreich entsprechend typisch ist, ist das Ausbleiben einer systematischen Philosophie, die man nicht zur phänomenologischen Bewegung zählen würde, obwohl es dafür durchaus Ansätze bei Denkern wie Brunschvicg, Deleuze und auch Foucault gegeben hätte. Diese haben ihr Denken jedoch nicht in systematischer Absicht durchgearbeitet. Vom spekulativen Marxismus spricht man nicht mehr und erwartet von ihm auch keine systematische Klärung philosophischer Fragen mehr. Die analytische Philosophie ihrerseits legt hervorragende Studien zu Teilproblemen oder problemgeschichtliche Analysen vor. Aber sie hat in Frankreich noch kein systematisches Referenzwerk veröffentlicht, auch wenn sie dies wirklich verdient hätte. Vielleicht kommt es dazu ja noch. So hat in Frankreich die Phänomenologie eine offen gebliebene Lücke geschlossen und als einzige Richtung Denkwürfe vorgelegt, die man systematisch-philosophisch nennen könnte.

Ich möchte aber auch betonen, dass man in Deutschland nicht auf kurzsichtige Weise sagen soll, die französische Philosophie beschränke sich auf Phänomenologie. Denn bei uns versteht man wohl etwas anderes unter »Phänomenologie« als in Deutschland. Was deshalb den philosophischen Dialog zwischen Deutschland und Frankreich angeht, empfiehlt es sich, über konkrete Bücher und Autoren zu sprechen und diese miteinander ins Verhältnis zu setzen. Das philosophi-

sche Gespräch zwischen Deutschland und Frankreich sollte nicht von Schulrichtungen ausgehen, nur weil diese dem Namen nach übereinstimmen. Offensichtlich haben ja die »französische« und »deutsche« Phänomenologie ganz unterschiedliche Voraussetzungen und Traditionen.

T. A.: Vielen Dank für das Gespräch.

Jean-Luc Marion, geb. 1946, ist Professor für Philosophie an der Universität Paris IV (Sorbonne) und an der University of Chicago (Divinity School). Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen zählen *L'idole et la distance* (Paris: Grasset 1977), *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris: PUF 1981), *Dieu sans l'être* (Paris: Fayard 1982), *Réduction et Donation* (Paris: PUF 1989), *Etant Donné* (Paris: PUF 1997) und *Le phénomène érotique* (Paris: Grasset 2003).

Thomas Alferi, geb. 1973, promovierte 2006 an der Universität Freiburg im Breisgau mit der Arbeit *Worüber hinaus Größeres nicht gegeben werden kann – Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*.

Bericht

Wo die Internationalität zu Hause ist

The Child and the Animal: The Thirtieth International Conference of the Merleau-Ponty Circle, 29.9.–1.10.2005, Eugene, Oregon

Der Merleau-Ponty Circle (<http://m-pc.binghamton.edu/index2.html>) hat Tradition. Seit 30 Jahren kommen hier Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zusammen, um inmitten der analytischen Enge das Fähnlein kontinentaler Weite hochzuhalten. Die Atmosphäre ist familiär, man kennt sich seit Jahren, verfolgt mit, was die anderen tun, in welche Richtungen sie gehen. Dabei ist es durchaus nicht so, als wäre der MPC ein Closed Circle, im Gegenteil: Die TeilnehmerInnen sind von Alter, Herkunft und Ausrichtung bunt gemischt, und Neulinge werden mit offenen Armen aufgenommen. Auch die OrganisatorInnen der diesjährigen Tagung, Ted Toadvine und Beata Stawarska, gehören zur Gruppe der Jüngeren.

Zum Thema »The Child and the Animal« hatten sich diesmal PhilosophInnen, PsychologInnen, PsychiaterInnen, LiteraturwissenschaftlerInnen und solche versammelt, die sich derartigen Kategorisierungen auf eine Weise entziehen, die auf einer deutschen Fachtagung undenkbar wäre. Was gab es nicht alles: akribische Vorträge von jüngeren Kollegen, gar Graduate Students, elegische Interpretationen von backenbärtigen Veteranen, lange Ausführungen von Wissenschaftlern, die sich von der Begeisterung über ihre Forschungen über jede Zeitbeschränkung hinwegtragen lassen, Auseinandersetzungen mit der fremden Spezies der »Theory of Mind«-Vertreter, Belehrungen durch eingeladene prominente Gäste und poetisierte Beschwörungen von Repräsentanten von Wild Ethics.

Vor allem Letztere lassen die Distanz zu Europa spürbar werden: Das dezidiert unakademische Auftreten von David Abrams mit seinem eher einer Performance gleichenden Vortrag über »The Child, the Painter, the Rock« hätte hierzulande einiges Befremden ausgelöst. Nicht nur Abrams, sondern auch einige andere der Vortragenden und Diskutierenden werden von der Vorstellung bewegt, eine Philosophie der Leiblichkeit könne sich nicht damit begnügen, im akademischen Rahmen gepflegt diskutiert zu werden, sie müsse vielmehr in eine Art der Lebensgestaltung umgesetzt werden. Der bloße Vorschlag, die Philosophie könne etwas mit dem Leben zu tun haben, reicht aus, beim deutschen Gast eine reflexartige Abwehrreaktion in Gang zu setzen und Bilder von Selbsterfahrungsseminaren auftauchen zu lassen – ehe er auch nur die Möglichkeit hatte, einen eigenen Gedanken zu fassen. Bei aller berechtigten Abneigung gegen esoterische Evokatio-

nen: Diese Reaktion sollte einen gegenüber dem eigenen Habitus doch misstrauisch werden lassen.

Anschlussmöglichkeiten findet die, sagen wir existenzielle Haltung in der Auseinandersetzung mit Tieren insgesamt und Primaten im Besonderen. Wo Bryan Bannon aus einer Rekonstruktion von Merleau-Ponty den Schluss zieht, dass die menschliche »intermonde« und die animalische »interanimalité« parallel verlaufen und es daher zwar keinen Bruch zwischen beiden, aber auch keine wirklich Gemeinsamkeit gibt, geht Scott Churchill von vornherein von der tatsächlichen Begegnung aus. Filmbeispiele und Erzählungen, in denen die Begeisterung über den Kontakt und den Austausch zwischen den Arten deutlich spürbar bleibt, entwerfen ein anderes Bild: Churchill hegt keinen Zweifel an der Möglichkeit wirklicher Kommunikation, die auf eine quer zu den Arten verlaufende »interanimalité« bauen kann. Dass er sich unter Berufung auf Köhler dabei eher auf einen Gesamteindruck als auf strenge wissenschaftlich kontrollierte Beobachtung verlässt, tut der Überzeugungskraft seiner These keinen Abbruch.

Verzichtet man auf die esoterische Emphase, an der Abrams' Vortrag litt, so wird deutlich, dass es gerade in dem von der Tagung bearbeiteten Themengebiet mit Exegese nicht getan ist; der produktive Austausch mit den Einzelwissenschaften und eigenen Erfahrungen, den Merleau-Ponty selbst gepflegt hat, muss von Neuem aktualisiert werden – außer man geht davon aus, dass das letzte Wort hier bereits gesprochen ist. Aber das tun hier erfreulich wenige.

Viele Vorträge hätten eine Erwähnung verdient; genannt seien hier zumindest noch Lawrence Hass' detailreiche Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Begriff des Fleisches, Eva Simms' Versuch einer phänomenologischen Rekonstruktion der räumlichen Strukturen der frühen Kindheit, Leonard Lawlors komplizierte Ausführungen über Natur und Tod bei Merleau-Ponty. Dass sich am Ende ein Gesamtbild ergab, das sowohl von den Themen als auch von der Art der Vorträge her uneinheitlich ist, ist wohl unvermeidlich; zu beklagen wäre vielleicht, dass sich überhaupt kaum Verknüpfungen ergaben, die eine inhaltliche Diskussion über mehrere Beiträge hinweg ermöglicht hätten.

Einen großen Schatten über die gesamte Veranstaltung warf der Tod des langjährigen Vorsitzenden, Martin C. Dillon, »Mike«, von dem die Teilnehmer in Einleitungen, kurzen Anmerkungen und langen Würdigungen ein beeindruckendes Bild entwarfen. Die Bedeutung von Mike Dillon für den Kreis und einzelne seiner Mitglieder scheint kaum zu ermessen zu sein, und dass sich der MPC in der Tat neu finden muß, zeigten die mittäglichen Sitzungen, in denen es um die künftige Organisationsform ging.

Der von einem Team vorbereitete Entwurf einer Satzung wurde heftig diskutiert – bisher ist der Kreis nämlich ohne ein solches Dokument, ohne jegliche

Formalitäten, lediglich mit einem Präsidenten (eben Mike Dillon), einem Stellvertreter und jährlich wechselnden Verantwortlichen für die jeweilige Tagung ausgekommen. Wer je in einem Verein tätig war, wird voll Bewunderung sein für eine Gruppe von Menschen, die es 30 Jahre lang geschafft haben, derartige Festlegungen zu vermeiden (auch wenn das private Gespräch mit einem ebenso langjährigen Mitglied offenbarte, dass auch vorher durchaus nicht alles nur zum Besten gewesen ist). So war denn der Grad der Institutionalisierung auch das, was am heftigsten umkämpft war und auch weiterhin minimal gehalten werden soll.

Eine weitere Veränderung, die kontrovers diskutiert wurde, war der Name des Circle: Vorgeschlagen war, ihn in »The International Merleau-Ponty Circle« umzubenennen. Auch wenn die Gründe durchaus nachvollziehbar sind – für eine internationale Vereinigung fließen die Gelder leichter –, mutet es dem europäischen Besucher doch ein wenig eigenartig an, eine derart offensichtlich amerikanische Veranstaltung per Beschluss zu internationalisieren. Sicher, von den 19 Vortragenden waren vier Europäer (zwei Franzosen, ein Engländer, ein Deutscher), und sogar unter den Teilnehmern fanden sich eine Norwegerin und ein afrikanischer Philosophiestudent aus Tübingen – aber »The International MPC«? Was würden die Beteiligten wohl sagen, wenn sich in Albanien eine Gruppe unter diesem Titel formierte? Es ist durchaus nicht so, dass diese Bedenken einigen Teilnehmern fremd gewesen wären, dennoch fand der Vorschlag schließlich eine Mehrheit. Auch Internationalität scheint eine Frage der Perspektive zu sein.

Von diesen Eigentümlichkeiten einmal abgesehen war die 30. Jahrestagung des Merleau-Ponty Circle anregungsreich, kommunikativ sehr angenehm und umfasste die für eher institutionell als thematisch gebundene Tagungen typische Ansammlung von inhaltlich und qualitativ höchst unterschiedlichen Vorträgen. Der Anteil philosophisch eigenständiger Beiträge war, ebenfalls typischerweise, eher gering, dafür die Bereitschaft zur Diskussion umso größer. Der MPC ist und bleibt ein wichtiger Anlaufpunkt für alle, die sich dafür interessieren, was jenseits des Atlantiks an Arbeit in der und um die Phänomenologie passiert. Wer fährt dieses Jahr nach Fairfax, Virginia?

Christian Grüny, Witten

Rezensionen, Literaturhinweise

Sammelrezension

Bourdieu und das Politische

- ▶ a) Pierre Bourdieu: *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. Konstanz: UVK 2001. 136 S., ISBN 3-89669-984-9, EUR 14,-.
- ▶ b) Pierre Bourdieu: *Der Staatsadel*. Konstanz: UVK 2004. 474 S., ISBN 3-89669-807-9, EUR 22,-.
- ▶ c) Pierre Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005. 212 S., ISBN 3-518-58435-9, EUR 24,-.
- ▶ d) Pierre Bourdieu: *Schwierige Interdisziplinarität. Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2004. 200 S., ISBN 3-89691-573-8, EUR 15,-.
- ▶ e) Pierre Bourdieu: *Interventionen Band 1: 1961–1980, Band 2: 1975–1990, Band 3 & 4: 1988–2001*. Hamburg: VSA 2003/04. ISBN 3-89965-016-6, 120 S., EUR 12,-; ISBN 3-89965-016-6, 135 S., EUR 12,-; ISBN 3-89965-079-4, 268 S., EUR 18,-.
- ▶ f) Margareta Steinrücke (Hg.): *Pierre Bourdieu. Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*. Hamburg: VSA 2004. 164 S., ISBN 3-89965-037-9, EUR 13,50.

Der im Januar 2002 verstorbene Soziologe Pierre Bourdieu gehört neben Sartre, Foucault, Adorno und Habermas zu den bedeutendsten Intellektuellen der europä-

schen Nachkriegszeit. Ein Intellektueller ist seit Emile Zolas *J'accuse* in der *Dreyfus-Affäre* eine anerkannte Autorität, die ob ihres symbolischen Kapitals einen nachhaltigen öffentlichen Gebrauch der Vernunft zu praktizieren in der Lage ist. Im Falle Bourdieus besteht dieser, so der Titel des von Margareta Steinrücke edierten Bandes, in dem Dreischritt: Forschen, Denken und Eingreifen.

Denken. Als politischer Philosoph geht Bourdieu davon aus, dass das Eigentliche des Politischen die Transformation von Erfahrung in Diskurs und damit die Teilung der politischen Arbeit zwischen Wortführer und Publikum sei. Als *Urzirkel der Repräsentation* bezeichnet er die entsprechende Logik, der zufolge sich Wortführer und Publikum wechselseitig konstituieren. Wolfgang Sofsky hat diese Denkweise unter dem Stichwort *Stellvertretung* in den Katalog der *Figurationen sozialer Macht* aufgenommen.

Der Urzirkel ist konzipiert als Ausweg aus dem Dilemma von Empirismus und Konstruktivismus, in das sich die Repräsentationstheorien seit Locke und Hobbes begeben haben. Bourdieu knüpft zu diesem Zweck bekanntlich an Merleau-Pontys Beitrag zu einer *Phänomenologie des Politischen* an.

Das Politische umfasst neben dem Repräsentanten nicht nur seinen Apparat und sein Büro als für die Transformation von Erfahrung in Diskurs wichtige Hilfsmittel. Günstige gesellschaftliche Bedingungen und die Verstärkung durch Massenmedien sind weitere notwendige Aspekte. Insgesamt spricht Bourdieu von einer gewaltsamen und unzureichenden Begründung politischer und jurisdiktorischer Autorität.¹

Der vorliegende Band zum Politischen aus der Reihe der Feld-Studien buchsta-

biert noch einmal die Grundlogik des Politischen und damit der Repräsentation vor. Den Anfang macht ein Geschehen: Jemand spricht und spricht damit im Namen von jemand anders. Das Gelingen dieses Geschehens besteht darin, dass sich mit diesem Sprechen und Handeln die Differenz von Wortführer und Publikum konstituiert. Der Wortführer erfährt, dass er Wortführer ist, durch die Tatsache, dass andere ihn als einen solchen anerkennen. Die anderen tun dieses, weil der, den sie als Wortführer anerkennen, Erfahrungen zum Ausdruck bringt, die in ihrer Trefflichkeit unbestreitbar sind. Die anderen sind das Publikum, weil sie einen Sprecher und damit eine Trefflichkeit anerkennen, die sie selbst nicht zu vollbringen vermochten. In diesem umfassenden Sinne ist die Rede vom *politischen Sprechen* zu verstehen (vgl. a: S. 96 f.). Dieses Geschehen konstituiert ein Feld, indem es ein bestehendes Feld umorganisiert. Ein Feld ist bekanntlich ein variabler Orientierungsraum, der wechselnde Standpunkte zulässt, die niemand persönlich in der Hand hat (vgl. ebd. S. 41 ff.). Der unpersönliche Logos eines Feldes ist dessen relative Autonomie: das politische Feld ist anders als beispielsweise das künstlerische Feld, zwischen beiden und auch anderen Feldern existieren gleichwohl reale Beziehungen. Macht ist nicht Kunst, aber sie beeinflusst sie durch Verbote oder Förderung oder heutzutage eher allgemein in thematischer Hinsicht.

Das politische Feld ist »der Ort der Konkurrenz um die Macht«, d. h. um das »Monopol auf das Recht als Wortführer im Namen eines mehr oder weniger großen Teils der Laien zu sprechen und zu handeln« (S. 96). Wortführer ist, wer anerkanntermaßen *etwas als etwas* und damit *so und nicht anders* sagt. Der Wortführer gewinnt Stel-

lung und politisches Kapital innerhalb des Feldes (vgl. S. 100 ff.). Er ist als Fachbeamter oder Visionär anerkannt, wie schon Max Weber sagte. Die Befähigung zu einem Politikertypus ist von der Herkunft und der Ausbildung nicht unabhängig. Seit Napoleons innenpolitischen Reformen existiert in Frankreich die Kaste des *Staatsadels*.

Innerhalb der politischen Repräsentationsbeziehung gewinnt die Repräsentation eine provisorische Unabhängigkeit vom repräsentierten Corpus (vgl. S. 86 ff.). Als ob das Zeichen gegenüber dem Bezeichneten eine *causa sui* wäre! Der Wortführer und sein Gehabe können zu einem Fetisch werden, einer Macht, von der die Beherrschten vergessen haben, dass sie nur Macht ist, weil die Beherrschten sie als eine solche anerkennen (vgl. S. 98 ff.). Die Krise der politischen Repräsentation ist kein Unfall, sondern Möglichkeit jeder noch so gelungenen Politik. Ein Teil der heutzutage beklagten politischen Apathie dürfte aus der Einsicht in diese Möglichkeit resultieren. Einen Ausweg aus der Krise der Repräsentation sieht Bourdieu in den Bemühungen um den »Anstieg des Bildungsniveaus« (S. 135). Öffentliches Sprechen und Mitbestimmung sind dem normalen Bürger ohne Bildung versagt! Bourdieu engagierte sich immer auch als Bildungsreformer.

Eingreifen. Bis zu seinem Tode waren die Globalisierung, soziale Ungerechtigkeit und das Elend der Welt für Bourdieu *Raisons d'Agir*. Die in drei Büchern vorliegenden vier Bände der *Interventionen* dokumentieren Bourdieus Engagement für eine linke und nicht utopistische Politik über vier Jahrzehnte. Die teilweise schon in deutscher Sprache anderswo publizierten Beiträge spannen einen historischen Bogen vom Kolonialismus über die Kritik an ideo-

logischen Staatsapparaten, die Rolle der Intellektuellen und der neuen sozialen Bewegungen bis zum Neoliberalismus, den Massenmedien und zahlreichen Themen französischer Innenpolitik. Sartre, Fanon (vgl. e: Bd. I, S. 48 ff.), Poulantzas, Foucault (Bd. II, S. 65 ff., S. 74 ff.), Karl Kraus (Bd. III, S. 166 ff.) sind Bezugspunkte des repräsentativen Versuchs, »denen das Wort zu erteilen, die keine Sprache haben« (Bd. I, S. 103).

Die von Margareta Steinrücke publizierten Beiträge zeigen ergänzend noch einmal sehr deutlich, wie das politische Engagement mit der Entwicklung des Werkes zusammenhängt. Im Unterschied zu manch anderer, etwas modernistischer Lektüre, wird dabei zu Recht die lebenslange Relevanz der Ethnologie Algeriens für Bourdieus Theorie der Praxis und deren Zentralbegriff *Habitus* betont (vgl. f: S. 97 ff.). Von ihr aus waren inkorporierte Herrschaftsverhältnisse, symbolische Gewalt und schulische Reproduktion von Ungleichheit diagnostizierbar (vgl. S. 153 ff.).

Forschen. Frankreich ist von Napoleon an bis heute ein moderner zentralistischer Staat. Goethe hat in seinen Gesprächen mit Eckermann auf die Eigentümlichkeiten dieses Zentralismus aus deutscher Sicht bewundernd und verwundert geblickt, ähnlich tat es Thomas Mann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* knapp hundert Jahre später. Hinsichtlich der Gegenwart zeigt Bourdieu in den *Feinen Unterschieden*, dass Bildungsbürger und Ingenieure zur führenden gesellschaftlichen Schicht zählen. Im *Homo academicus* wird deren akademische Bildung als Streit der Fakultäten geschildert. Das erneut auf empirischer Forschung basierende Werk *Der Staatsadel* widmet sich der schulischen Ausbildung der führenden bürgerlichen Schichten. Mit

der *agrégation* erhält der *agrégé* eine Chance, eine gesellschaftliche Position anders, neu oder besser auszukleiden. Eine Voraussetzung dafür ist das *Baccalauréat*.

Das Zentralabitur gilt in Frankreich als große und traditionsreiche Errungenschaft. Schüler werden nicht von ihren Lehrern benotet, sondern durch anonyme Gutachter, damit der subjektive Faktor des pädagogischen Eros ausgeschaltet werden kann. Auf dem *bac*-Zeugnis stehen Noten, aber nicht der Name der Schule, so dass Rückschlüsse auf Herkunft und Status der Schüler möglichst ausgeschlossen werden können.

Die Idee des *Concours* besagt, dass das Examen als Wettbewerb ausgetragen wird. Die Preisträger des *Concours général* gelten als Idealbild schulischer Elite. Bourdieu zeigt anhand von empirischem Material aus der Zeit vor 1968, dass die staatstragende Neutralität der schulischen Bildung eine Illusion der Chancengleichheit beinhaltet, da sie die Korrelation sozialer und mentaler Strukturen reproduziert. »Ebenso sehr wie die Schüler sich ihre Disziplin wählen, wählen die Disziplinen sich ihre Schüler – und zwar indem sie ihnen die Kategorien der Wahrnehmung sowohl der Fächer und Laufbahnen als auch ihrer eigenen Fähigkeiten aufzwingen« (b: S. 34). Begabung ist eine soziale Konstruktion. Indem »schulisches« und »soziales Urteil« (S. 57) gemeinsam von Lehrern und Institutionen gefällt wird, glauben die Beurteilten, dass sie »etwas handfestes«, »Kunst und Freiheit« oder »etwas mit Zukunft« immer schon gesucht haben. Diese Beurteilungen reproduzieren »präexistente soziale Klassifizierungen« (S. 72). Wer den Zugang zur Eliteausbildung geschafft hat, geht von dort an scheinbar vorgezeichnete soziale Wege. Bourdieu stellt preisgekrönte Schüleraufsätze vor und

zeigt, dass diese bis zur Wahl der Sprachbilder sehr große Homologien aufweisen. Wer aus der Provinz stammt, korrigiert zudem Aussprache, Aussehen und Geschmack. So werden Sprache und Denkweise zukünftiger Politiker, Manager und Künstler geboren.

Diese Prozesse haben lange Dauer, sind aber nicht statisch, da der Wert von Laufbahnen sich ändert und der Ruhm von Schulen ebenso. Dennoch kann man offenbar von einer sich stets erneuernden Selbstabgeschlossenheit des nachwachsenden Staatsadels sprechen. Ein »System der Reproduktionsstrategien« (S. 330) gewährleistet, dass sich Eliten sozial fortpflanzen, verändern und damit auch erhalten. Bourdieu zerlegt die Elite in statistische Details und entzaubert damit den Glauben an das Charisma, die außeralltägliche persönliche Gnadengabe (Max Weber). Die Mitglieder der Elite sind Personen, aber keine Persönlichkeiten (vgl. S. 382 ff.).

Die vorliegende Studie ist erneut ein Meisterstück empirischer Forschung und dies schon allein durch die wiederum souveräne Praktizierung der Korrespondenzanalyse. In der Sache ist dennoch vor einem möglichen Soziologismus zu warnen. Es gibt schließlich sehr viele und sehr signifikante Beispiele von erfolgreichen politischen Wortführern, die keine exzellente Schulbildung genossen haben und dennoch als große Machthaber anerkannt worden sind!

Die herrschende Kultur ist auch eine Kultur der männlichen Wortführer und des Männlichen in einer Allgemeinheit. Noch vor einigen Jahren wurde in Deutschland offiziell zwischen *Fußball* und *Frauenfußball* unterschieden. Obwohl die Damen mittlerweile viel erfolgreicher als die Männer ihrem Sport nachgehen, galt

unausgesprochen, dass jener Sport an sich mit der männlichen Betätigung identisch ist. Lediglich die weibliche Ausnahme bedarf der besonderen Kennzeichnung. Herrschaft ist hier männliche Herrschaft. Damit die Analyse von männlicher Herrschaft nicht von männlichem Denken beherrscht wird, plädiert Bourdieu für eine ethnologische Methode. Als Wissenschaft vom Fremden bricht die Ethnologie mit eingespielten Normalitäten und deren unerkannten Normierungen.

In der kabyllischen Kultur wird die »Macht der männlichen Ordnung« (c: S. 21) als »in der Natur der Dinge« (S. 19) liegend betrachtet. Somit gilt: *gender* ist *sex*, *nomos* ist *physis*. Wie immer geht es Bourdieu auch um eine »Ethnologie der eigenen Gesellschaft« (Merleau-Ponty), was daran deutlich wird, dass westliche Feministinnen wie Catherine MacKinnon zur Sprache kommen und an der Stoßrichtung der gesamten Argumentation. Die nicht nur im Zusammenhang mit Judith Butler diskutierte These, dass auch das körperliche Geschlecht Ergebnis einer gesellschaftlichen Konstruktion sei, wird quasi umgekehrt, nicht ohne Butler selbst oder etwa Foucault zu thematisieren (vgl. S. 178 ff.). Die »Naturalisierung der gesellschaftlichen Konstruktion« (S. 43) rückt Bourdieu selbstverständlich vom konservativen Biologismus ab, und zwar in ideologiekritischer Hinsicht. Die herrschende Ideologie lautet, dass die kulturelle Konstruktion von Herrschaft als natürlich ausgegeben und als solche anerkannt wird.

Männliche Herrschaft wird als anerkannte symbolische Gewalt real. »Die symbolische Gewalt richtet sich mittels der Zustimmung ein, die dem Herrschenden zu geben der Beherrschte gar nicht umhin kann« (S. 66). Frauen wünschen sich das

Geschlechterverhältnis schließlich so, wie Männer wünschen, dass Frauen es sich wünschen sollten. Frauen sind nicht nur Opfer männlicher Herrschaft, sondern auch Reprodukteure derselben. Symbolische Gewalt ist gegen die Spontanpolitik des Cogito resistant.² »Das Fundament der symbolischen Gewalt liegt ja nicht in einem mystifizierten Bewusstsein, das es nur aufzuklären gälte, sondern in Dispositionen, die an die Herrschaftsstrukturen angepasst sind« (S. 77).

Männlich ist die Herrschaft, weil sie asymmetrisch ist und »den Männern das Monopol auf alle offiziellen, öffentliche Repräsentationstätigkeiten zuweist« (S. 86; vgl. S. 89, 104 f.). Der Feminismus ist durch die historische »Reproduktion des Unterschieds zwischen den Geschlechtern« (S. 155) möglich geworden. Frauen werden als Frauen thematisch, wenn sie nirgendwo mitgemeint sind. Der Zwang zur Identität bedeutet, dass sie sie selbst werden, indem sie sich eine Stellung in der Struktur männlicher Herrschaft erkämpfen, mit all den Konsequenzen, die alltäglich zu beobachten sind.

Dem auch als Vorwurf zu verstehenden Hinweis, Bourdieu habe die gesellschaftlichen Bedingungen von Praxis überbetont und die historisch-variablen Aspekte derselben zu gering veranschlagt, begegnet der posthum publizierte Band über das Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft. Schwierig ist dieses Verhältnis im Hinblick auf die akademische Welt, da Soziologie und Anthropologie in Frankreich eher relationale Methoden bevorzugten und etwa Max Webers historische Soziologie nur selten rezipiert worden ist. Merleau-Ponty wird von Bourdieu als eine Ausnahme angesehen (vgl. d: S. 23).

Bourdieu selbst stellte seit etwa Mitte der 90er Jahre an seinen Untersuchungsgegenständen die historische Genese der Möglichkeitsbedingungen deutlicher heraus. In seiner Abhandlung über den »Kreislauf der Delegation und die Genese des administrativen Feldes« (S. 44) ist dieser Gesichtspunkt etwa gegenwärtig, allerdings noch sehr implizit. Von einem wirklichen Austausch mit den Geschichtswissenschaften kann nicht die Rede sein. Auch die Auseinandersetzung mit Autoren wie Paul Ricœur bleibt oberflächlich (vgl. S.108 f.).

Bourdieu's Beitrag zu einer Phänomenologie des Politischen ist die Konzeptionalisierung und die empirische Erforschung der Repräsentation, der Herrschaft des Büros und der Eliten, der Entfremdung und die Praktizierung einer Ideologiekritik. Diese sehr große Lebensleistung hat ihre Schwächen darin, das Ethos der Zivilgesellschaft und des Republikanismus vielleicht unterbestimmt zu haben.

Martin W. Schnell, Gelsenkirchen

Anmerkungen

- 1 Vgl. Martin W. Schnell: »Bourdieu und die Philosophie«, in: *Journal Phänomenologie* 19/2003.
- 2 Vgl. Martin W. Schnell: »Die Phänomenologie und ihr Umfeld zur Frage der Gewalt«, in: *Journal Phänomenologie* 9/1999.

- ▶ Michael Blamauer/Wolfgang Fasching/Matthias Flatscher (Hg.): *Phänomenologische Aufbrüche* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 11). Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 2005. ISBN 3-631-53755-7, EUR 39,-.

Die Beiträge des vorliegenden, von Michael Blamauer, Wolfgang Fasching und Matthias Flatscher herausgegebenen Sammelbandes gehen auf Vorträge zurück, die von den Autoren auf dem VII. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie (Februar 2004, Salzburg) gehalten wurden. Unter dem Titel *Phänomenologische Aufbrüche* sind hier Texte versammelt, die »einen Einblick in die Arbeiten einer jungen österreichischen PhänomenologInnen-Generation« (S. 5) geben sollen.

Wer aufbricht, der weiß zwar in der Regel, welchen Ort er verlassen will, aber vielleicht noch nicht, wo er ankommen möchte. Die *Phänomenologischen Aufbrüche* sind von einer solchen Aufbruchsstimmung in einen offenen Horizont durchdrungen. Dabei wird durchaus einkalkuliert, dass das Potenzial phänomenologischer Analyse im Hinblick auf aktuelle philosophische Grundprobleme bei weitem noch nicht ausgeschöpft ist. Das allein schon ist heutzutage angesichts einer landläufigen Diskreditierung der Phänomenologie als philosophischer Disziplin bemerkenswert. Den AutorInnen des vorliegenden Bandes geht es offensichtlich darum, eine bestimmte Begrenzung phänomenologischer Forschung hinter sich zu lassen, um zu einer neuen, vor allem perspektivenreichen und pluralen Phänomenologie aufzubrechen.

Jeder Sammelband, der ohne eine thematische Zuspitzung auskommen will,

muss auf dem schmalen Grad wandeln, der beim Leser den Eindruck einer Pluralität der Denkansätze vom eher negativen Befund bloßer Heterogenität derselben trennt. Die Herausgeber sind sich dieser Problemlage durchaus bewusst und versuchen deshalb, im »Vorwort« eine systematische Bündelung der Beiträge vorzunehmen. So haben wir es mit Abhandlungen zu tun, in denen Theorien des Selbstbewusstseins in phänomenologischer Absicht entgegen einer traditionellen Lesart gedeutet werden. Andere haben das Ringen der Phänomenologie um eine eigene Tradition zum Inhalt. Wieder andere Beiträge zeigen, dass die phänomenologische Forschung durchaus in der Lage ist, am interdisziplinären Gespräch teilzunehmen. Und ein letzter Teilbereich des Bandes versammelt Abhandlungen, die in der Auseinandersetzung mit postmodernen Denkansätzen die These von der Aktualität phänomenologischer Forschung unterstreichen.

Aber diese Überschriften geben nur einen vagen Einblick in die bunte Vielfalt der einzelnen Studien. Während Wolfgang Fasching das Verdienst der husserlschen Phänomenologie gerade darin sieht, dass sie von der Unerklärbarkeit eines Wesenskerns des Menschen zur vorbehaltlosen Anerkennung der Einzigartigkeit jedes Menschen gelangt, erkennt Thomas Szanto in der husserlschen Struktur des inneren Zeitbewusstseins bereits eine Form inneren Vergemeinschaftung. Anerkennung der Einzigartigkeit des Menschen und seine Bereitschaft, sich einer Mitwelt zu öffnen, sind offensichtlich nur zwei Seiten einer Medaille.

Michael Blamauer liefert eine Interpretation der schellingschen Naturphilosophie, die aus der Kontrastierung mit Thomas Nagels analytischer Konzeption überra-

schende Einsichten zieht. So wird deutlich, dass Nagels emphatische Rede vom grundsätzlichen Neuansatz im philosophischen Diskurs zum Teil auf schlichter Unkenntnis der Traditionsbestände beruht. Eva Schwarz hingegen bietet dem Leser eine Gegenüberstellung von Phänomenologie und Kognitionswissenschaft vor dem Hintergrund einer Analyse der sogenannten »Erste-Person-Perspektive«. Dabei kommt die Kognitionswissenschaft schlecht weg, denn sie muss sich von einem reflektierten phänomenologischen Programm den Vorwurf gefallen lassen, einem kruden Naturalismus anzuhängen.

Sophie Loidolt zeigt mit Nachdruck, dass sich auf den Schultern Husserls sehr wohl eine »Phänomenologie des Rechtsbewusstseins« aufbauen lässt. Wer erkennt, auf welchem theoretischen Niveau Husserl das Problem der Rechtfertigung in seine Methode integriert, der wird nicht daran zweifeln, dass der Gründungsvater der Phänomenologie auch heute noch zu Recht für eine pluralistische Konzeption in der Theorie der Wissenschaften und der Lebenswelt hinzugezogen wird. Michael Staudigl begibt sich auf das prekäre Terrain einer »phänomenologischen Anthropologie« und entscheidet sich dafür, Paul Ludwig Landsberg, Alfred Schütz und Emmanuel Levinas in den Mittelpunkt seiner Erörterung zu stellen. Diese Entscheidung ist dem Rezensenten allerdings in der Durchführung nicht plausibel geworden. Vor allem Max Scheler und Helmuth Plessner, vielleicht noch Nicolai Hartmann, wären in jedem Fall eine bessere Wahl gewesen. Mindestens ebenso unverständlich ist, dass Dominik Portune seine durchaus interessante Betrachtung von neuzeitlicher Metaphysik und der sogenannten »Zentralperspektive« als Gestaltungsprinzip in der

Kunst der frühen Neuzeit mit Verweis auf die Forschungen von Cassirer und Panofsky stützt, dann aber seine Ausführungen mit Heidegger seinsgeschichtlich überhöht.

Matthias Flatscher hingegen zeigt in seinem sehr instruktiven Beitrag über Heideggers Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus, dass eine seinsgeschichtliche Perspektive nicht hilfreich ist, wenn es um die Aufhellung wissenschaftsgeschichtlicher Zusammenhänge geht. Von Heidegger kann man nämlich vor allem etwas über die Wendemarken im abendländischen Philosophiediskurs lernen, z. B., dass die wissenschaftstheoretische Wendung der cartesianischen Philosophie, die zur Objektivierung der Gegenstandswelt und der Theorie selbst führt, einen hohen Preis hat. Die Selbst- und Weltgewissheit des modernen Menschen beruht auf einer Reduktion, die nur vermeintlich durch die »Universalität« des Wissenschaftsdiskurses kompensiert wird. Tatsächlich aber verfehlen wir Menschen uns in der Quantifizierung unseres Weltverstehens und der Objektivierung unseres Selbstverstehens. Eine phänomenologisch informierte Hermeneutik kann mit diesem Missverständnis aufräumen. Reinhold Esterbauer begibt sich auf die Suche nach einer »Sprache der Wirklichkeit«, die er über ihre philosophisch-theologischen Wurzeln und ihre Praxis in den Naturwissenschaften hinaustreibt und in Anlehnung an Gernot Böhme anthropologisch reformuliert; dann können wir tatsächlich nicht mehr von einer Sprache »der Wirklichkeit«, sondern nur von einer Sprache der »menschlichen Wirklichkeit« sinnvoll reden.

Mit Martin G. Weiß gelangt der Leser zum letzten Schwerpunkt dieser Aufsatzsammlung, der Auseinandersetzung mit so-

genannten »postmodernen« Theorien. Weiß zeigt in einer distanzierenden und klugen Analyse, in welchem Kontext Giorgio Agambens Konzept einer »neuen Politik« steht. Dabei wird die Radikalität dieses Entwurfs deutlich, aber es stellt sich abschließend die Frage, ob Agamben überhaupt in der Moderne angekommen ist oder ob er sich für eine Gegenmoderne entschieden hat. Hat nämlich Agamben das »Wesen des Politischen« nicht erschlossen, wie Weiß zu Recht herausarbeitet, dann führt sein Entwurf in die rhetorische Leere bloßer Anspielungen. Eine Rekonstruktion des Politischen sollte sich so gesehen eher auf Hannah Arendts Schriften berufen und diese nicht durch die Brille Agambens lesen.

Den Abschluss bilden Klaus Ebners Studie zur »Phänomenologie der Melancholie«, die sich Roland Barthes' subtile Studien zur Fotografie vornimmt, und Gerald Posselts Untersuchung zum Verhältnis von Politik und Rhetorik, die in ein Plädoyer für eine »Politik des Performativen« und damit offensichtlich ein radikal demokratisches Politikkonzept mündet. Dazwischen liegt Peter Zeillingers kenntnisreiche und hochkonzentrierte Abhandlung über die »Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen« bei Emmanuel Levinas. Trotz – oder gerade wegen – der gegenwärtigen Levinas-Konjunktur, die anlässlich seines 100. Geburtstags inszeniert wird, gibt es einen großen Bedarf an einzelnen, grundlegenden Forschungen zur Tradition phänomenologischen Denkens in Frankreich und Deutschland. Peter Zeillingers Verdienst ist es, Levinas als Denker der Pluralität (des Sinns von Sein und der Bedeutungen des Seienden) vorzustellen und damit einen Hinweis zu geben, in welche Richtung –

nicht zu welchem Ziel – phänomenologische Aufbrüche tendieren.

Nach so viel Bestandsaufnahme sei dem Rezensenten ein Ausblick erlaubt. Es wäre wünschenswert, wenn in der Philosophie der Gegenwart statt weitverbreiteter Stagnation und Resignation eine Stimmung des Aufbruchs sich durchsetzen könnte. Aufbrüche sind mit Risiken verbunden, aber sie sind zumeist auch lehrreich. Letzteres gilt ganz besonders für dieses Buch, mit dem die Phänomenologie ein weiteres, dringend erforderliches Lebenszeichen gibt.

Gerald Hartung, Berlin

- Ronald Bonan (Hg.): *Merleau-Ponty de la perception à l'action*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence 2005. 156 S., ISBN 2-85399-615-8, EUR 19,-.

Der kleine Sammelband, herausgegeben von Ronald Bonan (Lucée Madeleine Fourcade de Gardanne und Université de Provence), versammelt insgesamt acht Texte. Sie gehen auf ein Kolloquium zurück, das im Mai 2003 an der Universität Aix-en-Provence stattfand und dem Thema »Merleau-Ponty: de la perception à l'action« gewidmet war. Wie der Titel bereits ankündigt, verfolgen die Autoren und eine Autorin des Bandes den Plan, den Weg von Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung hin zu einer phänomenologisch orientierten politischen Philosophie wie etwa in den *Abenteuern der Dialektik* nachzuzeichnen. Wahrnehmung und Handeln sollten dabei im Mittelpunkt stehen.

Der Herausgeber Ronald Bonan zeichnet nach, wie sich Merleau-Ponty von einer Phänomenologie der Wahrnehmung weg

hin zu einer phänomenologischen Theorie der Handlung bewegt. Mauro Carbone greift Merleau-Ponty's Begriff des *chair* auf und beschäftigt sich mit möglichen politischen Implikationen des Chair-Begriffs, wobei er Didier Franck, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida und Michel Henry mit berücksichtigt. Xavier Guchet richtet sein Interesse auf Merleau-Pontys Interesse einer »histoire des profondeurs« und expliziert, was eine »intra-histoire« am Beispiel des Technischen bedeuten könnte. Eine Stelle aus dem Vorwort von *Humanismus und Terror* aufgreifend, befasst sich der folgende Beitrag von Alexandre Hubeny mit der Frage, was es heißt, eine (politische) »Rolle zu spielen«, und er zeichnet nach, wie Merleau-Ponty diese Frage mit der Vorstellung einer Inkarnation der Persönlichkeit (*incarner un personnage*) verknüpft. Pierre Livet ist mit der Wahrnehmung und der phänomenologischen Ontologie bei Merleau-Ponty befasst. Myriam Revault D'Allonnes beschäftigt sich mit der interessanten Frage, wie eine Phänomenologie des Politischen bei Merleau-Ponty und Hannah Arendt gleichermaßen aussieht. Mit der Malerei und dem Kino beschäftigt sich der Beitrag von Pierre Rodrigo. Yves Thierry wiederum greift in seinem innovativen Schlussbeitrag Merleau-Pontys Begriff der Institution auf, um ihn mit dem Begriff des Ereignisses zu konfrontieren.

Der Band bietet gewiss keinen Überblick über das im Titel angegebene Thema, teils bleibt es mehr als fraglich, ob es überhaupt tangiert wurde. Dennoch sind einige Beiträge lesenswert, und sie geben zumindest Einblick in einige Diskussionen, die in jüngerer Zeit in Frankreich über Merleau-Pontys Philosophie geführt wurden.

Silvia Stoller, Wien

Beziehungen jenseits von
Essentialismus und Konstruktivismus

- Federica Giardini: *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*. Rom: lucasossella editore 2004. 206 S., ISBN 88-87995-79-6, EUR 12,-.

Wer bislang der Ansicht gewesen ist, er oder sie müsse, um die Geschlechterdifferenz denken zu können, nur bis zwei zählen, wird von der italienischen Philosophin Federica Giardini eines Besseren belehrt. Um ihr Buch *Relazioni* (Beziehungen) zu erfassen, muss die geistige Kapazität sogar bis zur Sechzehn erweitert werden.

Der Untertitel des Buches »Geschlechterdifferenz und Phänomenologie« (*Differenza sessuale e fenomenologia*) verrät bereits eine erste (Zwei-)Beziehung, um die es der Autorin geht. Zugleich ist dieser Untertitel ein Hinweis darauf, dass die im Deutschen nahe liegende psychologische Interpretation des Wortes »Beziehung« für dieses Werk nicht zutrifft. Um zu verstehen, welchen Bedeutungshof der Begriff hat und auf welchen Ebenen eine Beziehung hergestellt werden kann, verweist Giardini zunächst auf die *ars generalis* von Raimundus Lullus sowie auf Leibniz' *ars combinatoria*. Ihre Arbeit kann insofern auch als eine Systemtheorie oder Strukturanalyse der Geschlechterdifferenz gelesen werden.

Philosophischer Bezugspunkt ist zum einen die Phänomenologie. Als ein roter Faden zieht sich die Auseinandersetzung mit Husserls *Cartesischen Meditationen* durch den Text; zentral sind in den mittleren Kapiteln von *Relazioni* insbesondere die IV. und V. Meditation. Ich erinnere daran, dass der Beginn der der IV. Meditation das transzendente Ego als unabtrennbar von seinen Erlebnissen behauptet. Aus der V. Meditation seien die Solipsismuskus-

sion und der Begriff der Paarung hervorgehoben. Die Bezogenheit auf die Frage der Geschlechterdifferenz lässt das Verständnis vom transzendentalen Ego nicht unverändert. Husserls transzendentalphänomenologische Überlegungen erfahren durch das spezifische Interesse dieser Untersuchung eine neue Wendung. Dies besondere Interesse verweist auf den zweiten philosophischen Bezugspunkt der vorliegenden Studie, auf die Diskussion innerhalb der feministischen Theorie. Dass Giardini eine Kennerin der italienischen Debatten ist, ist nicht anders zu erwarten. Jedoch ist sie ebenso bewandert in der Kenntnis anglo-amerikanischer Positionen, und dies durchaus über Judith Butler hinaus – genannt seien Iris Marion Young und Jane Flax. Ebenso sind ihr die französischen und deutschen Debatten mit Autorinnen wie Hélène Cixous, Geneviève Fraisse oder Silvia Stoller vertraut.

Das Buch zeichnet aus, dass trotz der Höhe des Abstraktionsniveaus der Praxisbezug nicht verloren geht. Zudem verdeutlicht die Argumentation, dass Theorie und Praxis nicht als widersprüchlich verstanden werden müssen. Was Praxis für die Frage der Geschlechterdifferenz bedeutet, klärt die zentrale Unterscheidung zwischen ein Geschlecht zu haben und eines zu sein. Ganz klar favorisiert Giardini die Dynamik, die dadurch entsteht, dass sich so etwas wie Geschlecht nur im jeweiligen Tun manifestiert. Geschlechtlichkeit, so ihre These, kann sich nur in der Praxis des vielfältigen Vollzugs zeigen, in dem sich geschlechtliche Wesen als solche allererst erweisen.

Das Beispiel für eine solche Praxis der Geschlechterdifferenz ist – und hiermit kommen wir nun auch zur Auflösung des Rätsels, wieso wir zum Verständnis dieses

Buchs bis sechzehn zählen müssen – das von Samuel Loyd in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfundene 14/15-Spiel. Dieses besteht aus einem Block mit vier mal vier von eins bis 15 nummerierten quadratischen Plättchen. Die Stelle des 16. Plättchens ist frei, was die anderen Plättchen beweglich macht und die Dynamik des Spiels begründet. Die ursprüngliche Aufgabe, daher auch der Name, bestand darin, die vertauschten Plättchen 14 und 15 in die richtige Reihenfolge zu bringen. – Das Buch nimmt nicht nur inhaltlich dieses Spiel zum Vorbild für die Beweglichkeit der Verhältnisse, in denen sich die Geschlechterdifferenz zeigt, sondern es ist auch in sechzehn Kapitel gegliedert, deren letztes unnummeriert bleibt und den Titel »Dinamica« trägt. Zunächst sollte das Buch, bestehend aus sechzehn ebenfalls frei kombinierbaren Heften, in einer Schachtel erscheinen.

Die Ansicht, die feministische Philosophie in Italien sei ausschließlich durch geschlechtssensibilistische Positionen geprägt, muss nach der Lektüre des Buches von Giardini revidiert werden. Dennoch haben die vermeintlich essentialistischen Positionen etwa der Diotima-Gruppe aus Verona oder auch der Denkerinnen um den Mailänder Frauenbuchladen durchaus ihren Ort innerhalb von Giardinis Denken. Dies macht dessen besonderes Verdienst aus. In den Ansatz der *Relazioni* gehört das Bewusstsein von der Notwendigkeit einer besonderen Bezogenheit der Frauen aufeinander ebenso wie das Denken der Beziehung zur Mutter, ihrer symbolischen Ordnung (Luisa Muraro), ihres Imperativs (Diana Sartori) oder auch allgemeiner die Frage nach der weiblichen Tradition, deren Entdeckung, insofern sie bereits vorhanden ist, oder ihrer Neugründung. Damit wird

zugleich auch der Verdacht einer schlechten Neutralität, die der systemischen Orientierung von Giardinis Denken aus feministischer Sicht entgegengebracht werden könnte, zerstreut.

Im reichhaltigen und informativen Fußnotenapparat, der sich am Ende eines jeden Kapitels findet, wird auch das von Giardini gemeinsam mit einer Gruppe feministischer Wissenschaftlerinnen initiierte Projekt *Matri_x* erwähnt (S. 65).¹ *Matri_x* ermöglicht nicht nur aktiv die Traditionsstiftung in Bezug auf die eigenen Vorgängerinnen und Mütter, sondern thematisiert und praktiziert auch die Weitergabe feministischer Errungenschaften an jüngere Frauen.² Aus all diesen genannten Gründen und insbesondere weil es Giardini gelingt, die Alternative »Essentialismus oder Konstruktivismus« zu vermeiden, erscheint dieser Ansatz höchst geeignet, der gegenwärtigen feministischen Diskussion wichtige neue Impulse zu geben. Damit es die Gelegenheit erhält, diese Fähigkeit auch zu entfalten, sind dem Buch viele Leserinnen und Leser sowie Übersetzungen zu wünschen.

Bettina Schmitz, Würzburg

Anmerkungen

- 1 Siehe auch www.matri-x.it.
- 2 Auf Deutsch wurde das Projekt in der Zeitschrift *Die Philosophin* vorgestellt. Siehe Federica Giardini, »Ein Name. Eine Position. *Matri_x*. Entstehungsgeschichte einer geschlechtsgenealogischen Position«, aus dem Italienischen von Kathrin Bohr, in: *Die Philosophin* 29 (Juni 2004), S. 68–81.

- René Girard: *Die verkannte Stimme des Realen. Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*. München, Wien: Carl Hanser Verlag 2005, Edition Akzente, 238 S., ISBN 3-446-20680-9, EUR 23,50.

Girards zunehmend bekannter werdende Thesen zu Kultur, Mythos und Religion (systematisiert in der sogenannten mimetischen Theorie), insbesondere zum kulturgründenden Effekt einer kollektiven Gewalttat gegen einen unschuldigen Einzelnen (»Sündenbockmechanismus«), müssen in ihrem scheinbar reduktionistischen Erklärungsanspruch dem phänomenologisch-hermeneutisch geschulten Leser als eine unversöhnbare Antithese zu eigenen (den phänomenalen Gehalt der »Sachen« retten wollenden) Verstehensbemühungen erscheinen. Hinzu kommt noch Girards Polemik gegen das philosophische Geschäft in Gestalt der »French theory« und ihrer »trägerischen Destruktionen des Realen« (S. 7), um den Weg von der mimetischen Theorie zur Philosophie (und zurück) für prinzipiell ungangbar zu halten. Dieses Vorurteil kann anhand des vorliegenden Buches auf die Probe gestellt werden.

Das Buch bietet eine Sammlung von Aufsätzen, deren ältester bis ins Jahr 1972 zurückreicht. Die Themen dieser Essays sind entsprechend dem Charakter einer Aufsatzsammlung vielfältig: Sie reichen von Interpretationen mythischer Texte über Überlegungen zu Nietzsche bis hin zu einer Deutung des Komischen und des Lachens. Methodisch eint sie, dass Girard an all seine Themen zuerst als ein Literaturwissenschaftler herantritt, der den jeweiligen (mythischen, literarischen, philosophischen) Text nicht als autonome Größe betrachtet, sondern das im Text verborgene

»Reale« zur Sprache kommen lassen will. Was ist nun aber dieses Reale, dessen Stimme – dem Titel des Buches gemäß – zu meist »verkannt« wird? Der erste Aufsatz über »Gewalt und Repräsentation im mythischen Text« ist hier von zentraler Bedeutung, weil er dabei die Möglichkeit bietet, Girards eigenartige wissenschaftliche Methode näher zu kennzeichnen, d. h. die Art und Weise, wie Girard im Ausgang von strukturierten Bedeutungen eines Textes auf ein »außertextuelles Ereignis« (S. 39) schließen kann, das dem Text gründend und ihn strukturierend vorausliegt. Girard kritisiert an der strukturalen Mytheninterpretation von Lévi-Strauss (vor allem Bezug nehmend auf *Das Ende des Totemismus*), dass sie zwar treffende Beobachtungen zu den analysierten Mythen macht (die wiederkehrende »radikale Beseitigung« eines Elements sowie die negative Bewertung des individuellen Handelns gegenüber der positiven Bewertung des kollektiven Handelns), diese jedoch aufgrund der Formalität des von außen herangetragenen »topologischen Modells« falsch deutet, was sich besonders daran zeigt, dass sich Lévi-Strauss von den internen Zusammenhängen zwischen den einzelnen strukturellen Aspekten nicht mehr Rechenschaft ablegen kann. Während so das im Mythos zur Sprache Gebrachte zur bloßen »Allegorie des menschlichen Geistes« (S. 38) nivelliert wird, zeigt Girard, wie sich der strukturelle Zusammenhang der in verschiedenen Mythen wiederkehrenden Aspekte durch das Postulat eines »außertextuellen Ereignisses« und »wirklichen Referenten« (S. 39) mit einem Schlag klärt: Nur die Wirklichkeit eines Lynchmordes (eine nicht nur formale, sondern tatsächliche »radikale Beseitigung« eines Elements), von dem sich die Überlebenden (d. h. das Täterkollektiv) in Gestalt

des Mythos als dem Moment der Stiftung ihrer Gemeinschaft erzählen, kann die faktischen Strukturen und die Homologie vieler Mythen *erklären*. Mit der »verkannten Stimme des Realen« ist demgemäß ein archaisches Gewaltereignis bezeichnet, durch das eine Gemeinschaft im Zustand der sozialen Krise (einer konfliktiven Entdifferenzierung, in der jeder des anderen Feind ist) durch spontan-willkürliche »Polarisierung« (S. 36) des eben noch in sich verfeindeten Kollektivs gegen ein eigentlich unschuldiges Opfer den sozialen Frieden wiedererlangt. Zu diesem als »Sündenbockmechanismus« bezeichneten Vorgang gehört auch eine eigentümliche Ambivalenz in der Wahrnehmung des Opfers in der Perspektive der Mörder: Wird das Opfer *vor* der Tat als Urheber alles herrschenden Übels in der Gemeinschaft dämonisiert (und dadurch zugleich der Lynchmord im erinnernden Mythos legitimiert), so wird ihm *nach* der Tat die wundersame friedensstiftende Wirkung zugeschrieben. Girard sieht in dieser dem Sündenbockmechanismus inhärenten doppelten Übertragung den Ursprung der archaischen Religionen: Der dämonisierte Verbrecher erscheint als Gott, der die menschliche Gemeinschaft (in der Absicht, das Opferritual zu lehren) heimgesucht hat. Girards Methode lässt sich hierbei insofern als eine eigenständige Variante des Strukturalismus bezeichnen, als gerade der Versuch, die faktischen Strukturen der mythischen Texte in ihrer eigenartigen internen Verweisung zu erklären, den hypothetischen Verweis auf ein strukturierendes Ursprungsgeschehen nach sich zieht. Aller Polemik zum Trotz ist Girard also nicht so sehr ein Gegner, sondern vielmehr ein Erneuerer der strukturalistischen Methode. Der Schlüssel zur Interpretation der Mythen liegt Girard zufolge in

der Art und Weise, wie wir »Texte über verschleierte Verfolgungen« (S. 45), z. B. mittelalterliche Dokumente von Judenverfolgungen, in aller Selbstverständlichkeit zu entschlüsseln wissen: Wir wissen, dass die dort gegen die Juden vorgebrachten Anschuldigungen imaginär sind, die soziale Krise und die kollektive Gewalt gegen die Juden jedoch umso realer. Die strukturelle Verwandtschaft legt es laut Girard nahe, solche Sündenbocktexte zum heuristischen Ausgangspunkt dafür zu nehmen, um das »Rätsel der Mythen« (S. 11), d. h. den Widerspruch zwischen expliziter Schuldzuweisung und impliziten Hinweisen einer willkürlichen Gewalt gegen Unschuldige, zu lösen. Dass Girard diese »Entmystifizierung« der mythischen Schuld als einem epochalen geschichtlichen Ereignis nicht als sein eigenes Werk betrachtet, sondern der biblischen Offenbarung zuschreibt (vgl. S. 124), ist die theologische Pointe der mimetischen Theorie.

Eine andere »verkannte Stimme des Realen« betrifft die Natur des menschlichen Begehrens: Es ist »mimetisch« verfasst, so lautet die These, der Girard im Buch mehrere Aufsätze widmet. »Mimesis« bedeutet bei Girard, dass das Individuum nicht spontane Quelle seiner Wünsche ist, sondern eines Mittlers bedarf, der ihm das begehrenswerte Objekt allererst anzeigt. Diese anthropologische These vom mimetischen – durch einen Anderen vermittelten – Begehren, die Girard zuerst als Interpret literarischer Texte entwickelt, fundiert die oben genannte Erklärung des Mythos, insofern die gegenseitige Nachahmung des Begehrens zu einer Rivalität führt, die eine archaische Gesellschaft in eine Krise stürzt, die im Sündenbockmechanismus ihre Lösung finden kann. Im Kontext des mimetischen Begehrens stehen auch Girards Aus-

führungen zu Nietzsche, wobei sich in seinem Ansatz naturgemäß Person und Werk nicht voneinander isolieren lassen: Nietzsches Rivalitätsbeziehung zu Richard Wagner und seine Metaphysik des Willens zur Macht erhellen sich wechselweise (vgl. S. 68). Aus der Perspektive Girards erscheint Nietzsche als ein ideologischer Mystiker des Willens zur Macht, der den tieferen Zusammenhang zwischen Ressentiment und Willen zur Macht verkennt und daher die mimetische Natur des Begehrens zu meist nur symptomatisch widerspiegelt, wobei auch dem Wahnsinn Nietzsches eine Rolle zukommt: »Die Größe Nietzsches besteht nicht darin, dass er Recht hat, sondern darin, dass er einen so hohen Preis dafür bezahlt hat, Unrecht zu haben« (S. 77). In einigen für Girard zentralen Texten geht Nietzsche jedoch über die bloße Widerspiegelung des mimetischen Begehrens hinaus: In Bezug auf den bekannten »Gott ist tot«-Aphorismus erhebt Girard gegen die verharmlosende Interpretation Einspruch, in der der von Nietzsche beschriebene »kollektive Gottesmord« als bloß rhetorische Ausschmückung eines natürlichen Todes (des gleichsam an Altersschwäche gestorbenen christlichen Gottes) verstanden wird (vgl. S. 106 ff.). Demgegenüber kündigt sich für Girard hier eine Einsicht in das Sündenbockgeschehen an, die zusammen mit Nietzsches Fragment »Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte« entfaltet werden muss (vgl. S. 93): In diesem Text betont Nietzsche, dass der im Mythos in Stücke geschnittene Dionysos und der gekreuzigte Christus *dasselbe* Leiden durchleben, dass der *Sinn* ihres Leidens jedoch ein grundlegend anderer ist. Girard optiert hier freilich gegen Nietzsches dionysische Verherrlichung des Leidens für den christlichen Sinn des Leidens (mit der

Betonung, dass hier ein Unschuldiger Leid erfährt und das Leiden nicht selbst an der »Heiligkeit« des Lebens Anteil hat); nichtsdestotrotz ist in Girards Augen Nietzsche damit einer der wenigen Philosophen, die den radikalen Sinnunterschied zwischen jüdisch-christlicher Offenbarung und mythischer Verschleierung der Gewalt erfasst haben: »Nietzsche ist ein ausgezeichnetes Gegengift für all die zutiefst bibelfeindlichen Versuche, überall in der Mythologie die Bibel wiederzufinden – wie es die Jungianer dieser Welt tun – oder die Bibel in Mythologie aufzulösen – wie es alle anderen versuchen« (S. 99).

Girards Werk lebt vor allem von den weitreichenden Intuitionen, die sich mit den Begriffen »Mimesis« und »Sündenbock« verbinden. Dass er sich für eine philosophische Grundlegung und Systematisierung dieser Intuitionen nicht sonderlich interessiert, sondern sie stattdessen lieber in polemischen, undogmatischen Textinterpretationen entfaltet, kann man ihm kaum zum Vorwurf machen. Allerdings erwächst gerade aus diesem philosophischen Mangel die Gefahr von Missverständnissen. Beispielsweise nähert sich die metaphorische Rede von »Mechanismen« bezüglich des Sündenbocks und auch bezüglich des mimetischen Begehrens (»mimetischer Mechanismus«, S. 64) bedenklich einem anthropologischen Reduktionismus. Gegen diese einseitige Interpretationstendenz stände jedoch die Möglichkeit bereit, den hermeneutischen Entdeckungskontext der girardschen Thesen ernst zu nehmen, um in Anlehnung an Ricœur die mimetische Theorie als eine Kritik des falschen Bewusstseins und damit als eine originelle Variante der Hermeneutik des Verdachts (neben Marx, Nietzsche, Freud) zu lesen, wodurch zugleich ein konstruktiver Dialog

mit der philosophischen Tradition eröffnet werden könnte. Darüber hinaus ergeben sich im Buch kleinere Ungereimtheiten, die mit Girards prinzipiell tragfähiger strukturalistischer Methode zusammenhängen: Wenn er zum Beispiel in seinem Versuch einer Deutung des Lachens zwischen dem Ausstoßungseffekt des Tränenflusses und der Sündenbockausstoßung eine strukturelle Analogie entdeckt (vgl. S. 182 f.), dann ist dies kaum überzeugend, denn der darin implizierte spekulative Übergang von der physiologischen zur sozialpsychologischen Ebene wird nicht eigens reflektiert. Doch Mängel dieser Art betreffen nicht den Kern der mimetischen Theorie.

Peter Oberhofer, Wien

► Christian Grüny: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004 (= Wittener kulturwissenschaftliche Studien Band 4). 286 S., ISBN 3-8260-2877-5, EUR 39,80.*

»Wenn Sie zehn Punkte hätten, die Sie Ihrem Schmerz geben können – null bedeutet Schmerzfremde, zehn entspricht dem für Sie stärksten vorstellbaren Schmerz – wie viele Punkte würde Ihr Schmerz von Ihnen bekommen?« Diese Frage richte ich augenblicklich mehrmals pro Woche an einzelne PatientInnen einer Schmerzstation an einer Neurologischen Abteilung. Die Antwort soll mir Aufschluss geben über das Ausmaß der Betroffenheit, über Reserven der Schmerztoleranz der PatientInnen, vor allem aber über Veränderungen der Schmerzintensität unter analgetischer Therapie. Denn von der mithilfe der VAS-Skala (= Visuelle Analogskala) nachgezeichnete

ten Verbesserung der Schmerzsituation möglichst vieler PatientInnen ist die Ausstattung der Abteilung abhängig – je größer der Erfolg in Zahlen, je geringer die Gefahr der Bettenreduktion und des mit einer solchen unweigerlich verbundenen Personalabbaus.

Das sind allesamt keine phänomenologisch akzeptablen Argumente. Es wird vergegenständlicht, die Erfahrung des Schmerzes selbst übergangen, der Selbstherrlichkeit eines medizinischen Systems Vorschub geleistet, der Vorrang der Ökonomie stillschweigend hingenommen. Umso größer die in Grüny's Publikation gesetzte Erwartung.

Grüny gliedert seine Auseinandersetzung mit phänomenologischen Texten zum Thema Schmerz in drei große Teile: Flucht, Zerstörung, Materialisierung. Ein Vorspann gilt dem vor allem von Merleau-Ponty bestimmten Rahmen, ein Nachbild dem Thema der Verherrlichung und der Verdammung des Schmerzes. Merleau-Ponty ist ergänzungsbedürftig für Grüny (u. a. durch Levinas, Buytendijk, Kant, Husserl, Jonas, Sartre, Scheler, Henry, Schmitz, Straus und Waldenfels). Denn Merleau-Ponty habe sich zum Schmerz zu wenig geäußert (nur viermal in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*). Er habe den Schmerz zu einem besonderen Fall einer »schmerzlos funktionierenden« (S. 52) Erfahrung degradiert, was zu einer »systematischen Verzerrung« des Erfahrungsbegriffs mit Vernachlässigung der »Inkarnation« (ebd.) führe. In seiner Untersuchung des Empfindens nehme Merleau-Ponty dessen Kommunikationscharakter nicht ernst genug (S. 85). Und schließlich erbe der Leib Merleau-Pontys die meisten Eigenschaften des husserlschen Bewusstseins, weshalb mit Merleau-Ponty jene Momente von Passivi-

tät, »in denen uns etwas zustößt« und in denen »der Leib als materiell erfahren wird« (S. 99), nicht ausreichend thematisiert werden könnten.

Der Schmerz wird mit Kant und Straus charakterisiert als ein »Überwiegen des Pathischen« (S. 105), eine Grenzerfahrung, für die mit Waldenfels Normalität vorauszusetzen ist. Mehr in einzelnen Formulierungen als im Gesamtduktus wird deutlich, worauf Grüny im Hintergrund zielt: Er sucht ein unmittelbares Erleben (S. 70), die unmittelbare Konfrontation (S. 125) mit jener Sphäre des Schmerzes, in welcher »keine Unterscheidungen nach der Ursache des Schmerzes getroffen« (S. 138) werden, obwohl er in seiner Einleitung die »wirklichen ›Ursituationen‹, die gar nichts von einer spezifischen Ausgestaltung wissen« (S. 21) für kaum erreichbar hält. Schmerz in nuce, die Erfahrung des reinen Schmerzes. Wer etwa die These von der blockierten Fluchtbewegung, die den Schmerz ausmache, verstehen will, muss absehen von (je nach Art, Ort, Zeit und Umständen sehr) unterschiedlichen schmerzhaften Erfahrungszusammenhängen (S. 118). Das ist phänomenologisch legitim unter der Voraussetzung einer »Einheitlichkeit der Erfahrung« (S. 136) der betrachteten Phänomene. Grüny belässt es bei gelegentlichen Hinweisen auf konkrete Augenschmerzen bei Sartre, auf Messereinstiche, Gallenkoliken, Trigeminusneuralgien, Zahnschmerzen, Migräne und andere Kopfschmerzen, Fibromyalgie, Rückenschmerzen. Ob Geburtsschmerzen, ein Bandscheibenvorfall, eine Hodentorsion oder eine oberflächliche Brandwunde Schmerz im selben Sinn verursachen, bleibt offen.

Ein solches Vorgehen mag transzendentalphilosophisch interessant sein. Wer allerdings konkreten Schmerz bei sich oder

anderen kennt, muss sich über Grünys kühne Konsequenzen wundern, wenn er etwa Musiktherapie als allgemeines Therapeutikum anpreist, das »weder auf lokale chemische oder chirurgische Intervention noch auf ein sprachvermitteltes Verstehen zurückgreifen« (S. 137) müsse. Obwohl es stimmt, dass manche chronische Schmerzen mit Musik zeitweise zu lindern sind, lässt sich diese Wirkung nicht so verallgemeinern wie eine transzendente Erfahrung von Schmerz: Halsschmerzen sprechen beispielsweise weit besser auf lokale entzündungshemmende und meist auch lokalanästhetische Chemotherapeutika an, eine durch einen Nierenstein verursachte Kolik ist deutlich besser (das heißt nachhaltiger) mit einer extrakorporalen Lithotrypsie zu behandeln und, falls diese nicht gelingt, im Rahmen einer chirurgischen Intervention.

Im Abschnitt über die Zerstörung unterscheidet Grüný zwischen akuten und chronischen Schmerzen. Wichtig ist ihm eine ätiologische Trennung zwischen »menschlich« (z. B. durch Folter) und »natürlich« (durch Krankheiten, Naturkatastrophen) verursachtem Schmerz. Grüný selbst hat zuvor auf das eurozentristische Moment einer solchen Betrachtung aufmerksam gemacht: Die Frage der Schuldzuschreibung findet in nicht europäischen Kulturen (Japan und Thailand werden als Beispiel angeführt) keinen vergleichbaren sprachlichen Niederschlag (S. 145). Grüný sieht die Ausrichtung seiner Untersuchung durch solche Befunde nicht infrage gestellt, im Gegenteil, er unterstreicht sie noch durch das Schwergewicht, das er der Folter im Gesamtduktus seiner Überlegungen zukommen lässt.

Für den akuten Schmerz untersucht er unter anderem die Möglichkeit seiner Aus-

sagbarkeit. Wie auch an anderen Stellen des Buches treffen wir hier auf einen Sprachskeptizismus des Autors: Mit Wittgenstein wird die Unmöglichkeit hervorgehoben, mit einem Satz wie »Ich habe Schmerzen« Bedeutung zu produzieren (S. 162). Der unartikulierte Schrei wird als der genuine Ausdruck des Schmerzes selbst aufgefasst (S. 163). Im Zusammenhang mit kindlichen Klagen über Schmerz wird vor allem die Möglichkeit der Täuschung der ZuhörerInnen ventiliert (S. 164). Und auch in der ergänzenden Korrektur, die Grüný gegenüber Merleau-Pontys Auffassung der Empfindung als lebendiger Kommunikation anführt, entsteht der Eindruck, als traue Grüný der Sprache nicht viel zu: Zumal der Schmerz (Sinn und Vertrauen) zerstöre, könne nicht von lebendiger Kommunikation die Rede sein, vielmehr handle es sich um deren Abbruch (S. 166).

Der chronische Schmerz lässt sich nun nicht in derselben Weise von Sprache abtrennen, wie dies für den akuten Schmerz möglich scheint. PatientInnen können im durch den chronischen Schmerz gesetzten Zeitrahmen ihrem Anspruch auf eine Diagnose Ausdruck verleihen, wünschen eine Einbettung ihrer Erfahrung in einen symbolischen Zusammenhang. Der metatherapeutische Blickwinkel, den Grüný einnimmt, wenn er fordert, Ärzte sollten gegenüber dem chronisch Kranken »als Psychoanalytiker, Ethnologen und Gesprächspartner zugleich auftreten« (S. 181) scheint für eine weitere Diskussion wenig tauglich, weil er im Allgemeinen einer globalen hermeneutischen Perspektive verharret, wo in den einzelnen Disziplinen längst vielfältige Modelle und Methoden entwickelt worden sind.

Abgesehen davon ist fraglich, ob Grüný dem Phänomen der Erfahrung des Schmer-

zes gerecht wird, wenn er Sprache im Hinblick auf den phänomenalen Bestand so spät (und teilweise auch abwertend unter dem Titel der »language of agency«) in die Analyse einführt. Seine Aufteilung in ein »unmittelbares Spüren« (S. 227) jenseits von Sprache und in eine sekundäre Versprachlichung dieser Erfahrung verstellt – zumal diese Rezension nicht der Ort einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über das Verhältnis von Sprache und Erfahrung sein kann – zumindest eine interkulturelle Perspektive, in der sich möglicherweise unterschiedliche Ausprägungs- und Umgangsformen für den Schmerz als Folge eines unterschiedlichen Sprechens über den Schmerz erweisen würden. Grüny schließt hingegen aus dem oben erwähnten differnten Sprachgebrauch in Thailand, Japan und England auf eine falsche, kulturell determinierte Prägung im englischen Sprachraum, da dort »einer Verfestigung einer Empfindung zu einer Wahrnehmung« (S. 145) Vorschub geleistet würde. Auch in seiner kurzen Betrachtung von Modellen der traditionellen Chinesischen Medizin besteht Grüny auf einer lediglich lockeren Verbindung der vermittelten Vorstellungen mit der »tatsächlichen Erfahrung« (S. 227). Eine stärkere Einbeziehung der sprachlichen Dimension würde auch einen weniger wertenden Blick auf medizinische Entwicklungen gestatten: Das Reden über Schmerz (von Betroffenen wie von BehandlerInnen) ist im Zeitalter einer modernen Schmerztherapie (die neben der medikamentösen Behandlung Bewegungstherapie und Entspannungstechniken umfasst) sowie einer bis ins Krankenhaus reichenden Demokratisierung der Arzt-Patient-Beziehung ein anderes, als es zu Husserls Zeiten war. Diese Veränderungen wahrzunehmen, gehört nach Ansicht der Rezensentin

zu einer dichten Beschreibung des Phänomens dazu. Hier wäre übrigens ein interdisziplinärer Ansatz einem monodisziplinären deutlich überlegen.

In seinen Überlegungen zur Folter macht Grüny mit Levinas und Scarry auf wichtige Zusammenhänge aufmerksam: Die Bedeutung der Folterkammer als einer Manifestation einer prinzipiellen Zerstörung von Behausung und die Rolle der Folterer als Inkarnation grausamer Elterninstanzen geben diesem Schmerz eine besondere Prägung. Im letzten Abschnitt über Materialisierung untersucht Grüny im Vergleich zwischen einer eingeklemmten Hand und einem plötzlich auftretenden Schmerz unbekannter Ursache Effekte des Schmerzes auf den Körper. Zustände plötzlichen Gewährerdens von Fremdheit im Eigenen werden im Durchgang durch Merleau-Ponty, Heidegger, Nancy dargestellt. Meine Hand ist mir stets besser bekannt als meine Leber. Lesenswert ist darüber hinaus insbesondere der Abschnitt über die künstliche und in ihrer Form unbefriedigende Trennung von Leib und Körper in der Phänomenologie seit Merleau-Ponty.

Grüny bettet seine Argumentation in die durchaus reichhaltige Literatur zum Thema ein. Über diese lässt sich während der Lektüre seines Buches ein guter Überblick gewinnen. Für die oben skizzierte Bedeutung des Schmerzes im medizinischen Alltag wäre eine weiterreichende Reflexion der (bio-)politischen Dimension von Erfahrungen mit dem Körper hilfreich gewesen. Eine Einbeziehung von Agambens *homo sacer* hätte Grüny's besondere Berücksichtigung des Folterschmerzes plausibel werden lassen und hätte deutlich gemacht, weshalb es einen unschuldigen Umgang mit dem Körper und seinem Schmerz in unserem kulturellen Kontext nicht gibt – weder im

Krankenhaus noch in der Phänomenologie.

Ulrike Kadi, Wien

- Rolf Kühn: *Leben. Eine Besinnung*. Freiburg, München: Alber 2004. 136 S., ISBN 3-495-48112-5, EUR 19,-.

»Randgänge«, also die Erkundung der Grenzen der phänomenologischen Orthodoxie Husserls, sind in der Phänomenologie längst an der Tagesordnung. Hinsichtlich der Extremität solcher Randgänge bestehen allerdings beachtliche Unterschiede, die sich unter anderem als Antwortdifferenzen auf folgende Fragestellung betrachten lassen: In welchem Maße ist man bereit, das aus Husserls Egologie resultierende Faktum der intentionalen Sinnimmanenz zugunsten einer ursprünglicheren Art der Selbstgebung der Phänomene zu relativieren? Die größte Bereitschaft zu einem solchen Schritt über die Horizonte der Sinnimmanenz hinaus dürfte wohl die »radikale Lebensphänomenologie« Michel Henrys aufweisen. Im Namen des Lebens nämlich hat sich Henry Zeit seines Schaffens daran versucht, die Fundamente der husserlschen sowie der nachhusserlschen Phänomenologie auf einen absoluten Rand der phänomenalen Selbstoffenbarung hin zu überschreiten.

Mit *Leben. Eine Besinnung* hat Rolf Kühn einen Text vorgelegt, der sich unmittelbar in diese Denkspur begibt. Der Autor verschleiert seine Herkunft nicht: Denn Kühn, der bislang als Übersetzer zahlreicher Schriften Henrys, aber auch durch eine Vielzahl lebensphänomenologischer Publikationen in Erscheinung getreten ist, wartet an vielen Stellen des Buches mit Reflexionen auf, die – gelegentlich bis in den

Wortlaut hinein – wie ein Echo henryscher Grundgedanken anmuten. Kenner der Materie werden sich bei der Lektüre sogleich zu Hause fühlen. Denn lebensphänomenologische Reizbegriffe wie »Selbstaffektion«, »Selbsterprobung«, »Ipseität«, »Fleischlichkeit« und »Passibilität« machen vom ersten Kapitel an die terminologische Substanz des Textes aus.

Das im Untertitel als »Besinnung« klassifizierte Buch teilt sich in zwei Hauptkapitel. Diese sind mit »Grundlagen« und »Lebensweisen« überschrieben und verfügen über jeweils sieben Abschnitte. Der Autor versteht diese Struktur freilich weniger als eine formalanalytische Einteilungsentcheidung, sondern vielmehr als Gliederung eines subjektiven Erlebnisweges. Der Appell an den Leser, das (im Übrigen völlig fußnotenfrei) Dargestellte in eigener Selbsterfahrung prüfend nachzuvollziehen, kehrt im Text leitmotivisch wieder, sodass man diesem wohl am ehesten dann gerecht wird, wenn man ihn in die Tradition der klassischen philosophischen Meditationsliteratur stellt. Als meditative Besinnung zielt der Text in seiner inneren Dynamik nicht auf ein fixes Erkenntnisobjekt. Vielmehr ist sein methodisches Prinzip eine vom Selbstvollzug des »einsamen« Denkers zu keinem Zeitpunkt ablösbare Vertiefung eines intuitiven Wissensbestandes; wobei es sich im Falle Kühns um eine Gewissheit in Bezug auf dasjenige handelt, »was hinsichtlich des Lebens insgesamt gesagt werden kann« (S. 9).

Doch Vorsicht: Obwohl Kühn in seinem Besinnungsbuch Auskunft über das Leben geben möchte, ist das Leben zugleich nicht »Gegenstand« des Textes – eine Besonderheit, die unmittelbar ins Zentrum der lebensphänomenologischen Lehre führt. Deren Ausgangspunkt bildet der Gedanke,

dass es »für uns Menschen nichts [gibt], was nicht erlebt wäre«, dass also »alles, was ist, [...] von uns gelebt werden [muss], um sein zu können« (S. 19). Im Ausgang von der Unmittelbarkeit der je individuellen, zwischen Freude und Leid oszillierenden Lebenserfahrung ist daher von vornherein nicht nur jede wissenschaftlich-objektivierende, sondern auch jede im weitesten Sinne intentionalistische Auffassung des Lebens einzuklammern, denn auf je eigener Weise verfehlen laut Kühn die Lebenswissenschaften, aber eben auch die auf das Intentionalitätsprinzip gründende Phänomenologie den spezifischen Charakter der Lebensselbstgebung. Diese Verfehlung hängt Kühn zufolge mit der Leistung dessen zusammen, was man »Repräsentation«, also Darstellung, Vorstellung oder Stellvertretung von Weltgehalten nennt. Während jede Repräsentation auf der ekstatischen Polarisierung von Subjekt und Objekt basiert, ist Leben laut Kühn gerade dasjenige »Thema«, welches außerhalb dieser als Möglichkeitsbedingung jedweder Lebens-Theorie fungierenden Differenzstruktur zu suchen ist: »Wir verfolgen [...] eine Besinnung auf das Leben, ohne den Anspruch auf irgendeine Theorie zu stellen, sondern das Leben soll sich selbst so aussagen, wie es in jedem Lebendigen zu jedem Augenblick spricht« (S. 23). Leben ist hier also unsichtbares Milieu und nicht etwa bloßer Zielpunkt der Evidenz – wobei Kühn darlegt, dass sich der Selbsterweis des Lebens in seiner immanenten Lebendigkeit primär in der empfindenden Leiberfahrung ereignet (vgl. Abschnitt 6: »Leben als Leiblichkeit«, S. 59–66).

Indem Kühn den Leser nicht nur als Lebendigen, sondern zugleich als »Maßstab dafür, was Leben ist« (S. 23), anspricht, hat er freilich die Antworten auf Fragen bereits vorentschieden, die in der philosophischen

Biologie ebenso strittig diskutiert werden wie in der Anthropologie. Oder besser: Er hat Fragen etwa danach, woran Leben »als« Leben erkenntlich ist, worin sich Lebewesen von nichtlebendigem Seiendem unterscheiden und wie Leben entsteht, sich erhält und wodurch es gefährdet ist, durch einen von der Lebensselbsterfahrung her konzipierten Lebensbegriff eigentlich den Boden entzogen. Durch eine die Objektivierungsstruktur »Repräsentation/Repräsentiertes« auflösende »Umstellung des Denkens« (S. 23) verwandelt sich dabei das Leben in eine Art absolutes Subjekt; ein Umstand, der etwa dort hervortritt, wo Kühn das »Fleisch« (S. 59) der urleblichen Erfahrung als eine autoaffektive Struktur deutet: Nicht ich bin, durch meine Sinnlichkeit bedingt, Konstitutionsmittelpunkt etwa eines Schmerzes, sondern der Schmerz ist für mich nur insofern erlebbar (sowie nachträglich repräsentierbar), sofern er sich ursprünglich selbst bzw. als er selbst erfährt.

Diese Identität des Lebens »von sich mit sich« bezeichnet Kühn im 5. Abschnitt des Textes als »Das Gutseins des Lebens« (S. 51–58). »Lebensgüte« bezeichnet aber »zunächst keine moralische Qualität, sondern eine seinsmäßige« (S. 51). Das Musterbild dieser ontologischen Lebensqualität liefert eine Idee von reibungsloser »Normalität« (S. 73), die im Alltag, aus dessen stillen Selbstverständlichkeiten heraus Kühn viele seiner zentralen Thesen generiert, letztlich ubiquitär ist: Die Allgegenwart des Normalen »leuchtet uns sofort ein, wenn wir daran denken, dass wir niemals einen leiblichen Vorgang in seiner gelungenen Ausführung in Frage stellen. Noch niemand hat sich wirklich darüber beklagt, dass er sieht oder zu gehen vermag« (S. 52). Als gleichsam vornormative Normalität ist das Leben in

seinem reinen, unthematichen Prozessieren einerseits das, »was uns trägt« (S. 41) und was »als solches [...] nicht erkranken« (S. 44) kann. Zum anderen finden wir in dieser Struktur auch das heilende, zuletzt vielleicht gar »göttliche« (S. 67) Gegenbild unserer individuellen Ängste und Pathologien. Im Kern ist jedes persönliche Leiden stets ein Leiden des Lebens an sich selbst; und zwar immer dann, wenn sich das Leben, anstatt sich selbstaffektiv zu steigern, gegen sich selbst wendet bzw. wenn es auf sich selbst lastet (vgl. S. 63). Selbst belastend vollzieht sich Leben nicht zuletzt dann, wenn der Mensch sein permanentes »Geborenwerden im Leben« (S. 9) mit sekundären Lebensvorstellungen verwechselt. In diesem Fall substituiert er dem lebendigen Offenbarungsgeschehen eine Zahl fixer Ideen, die freilich am Leben in seiner Immanenz vorbeiziehen. Die Idee des Todes (vgl. Abschnitt 7: »Endliches und unendliches Leben«, S. 67–73), die Vorstellung unüberbrückbarer interkultureller Differenzen (vgl. Abschnitt 10: »Fremdheit und Identität«, S. 77–84) sowie die Idee der Abtrennbarkeit der interpersonellen Beziehungen in Sexualität und Erotik (vgl. Abschnitt 11: »Erotik und Liebe«) von einer umfassenden Lebensliebe (auch hier zu verstehen als Genitivus Subjectivus) – dies sind nur einige Felder, auf denen die praktischen Folgen einer solchen Substitution von Kühn ausgelotet werden.

Kann man aus lebensphänomenologischer Perspektive sinnvoll nach dem Ort und der Zeit des Lebens bzw. der absoluten Subjektivität fragen? Nein, kann man nicht. Denn aufgrund seiner Absolutheit situiert Kühn die Lebens-Erfahrung nicht »in der Welt« (zum Weltbegriff vgl. Abschnitt 9: »Welt und Leben«), sondern er dreht auch hier die Verhältnisse um: »Das

Leben ist nicht in der Welt, sondern die ganze Welt, einschließlich meiner selbst als sichtbarer Person, ist im Leben« (S. 23). Allerdings bleibt offen, wie die Metapher der Immanenz, also das Bild vom »im Leben sein« alles Seienden, zu verstehen ist, sofern sie weder eine umfängslogische noch eine material-ontologische Implikation darstellt. Kühn hilft sich an dieser Stelle damit, dass er eine weitere Metapher verwendet – nämlich die der Abgründigkeit des Lebens, welche freilich keinen Mangel, sondern umgekehrt das Faktum der absoluten Lebensfülle ausdrücken soll. Die bereits aus den Schriften Henrys her bekannte Rede von der Abgründigkeit des Lebens erhält durch die von Kühn bemühte Umstellungsfigur ihren zumindest in formaler Hinsicht nachvollziehbaren Sinn. Freilich verbietet sich der Autor eine dialektische Konkretisierung dieser Metapher, wie sie beispielsweise in der Psychoanalyse im Verhältnis von latentem Unbewusstem und manifester Vorstellung aufleuchtet. Lebensphänomenologisch ist die Unsichtbarkeit des Lebens also kein biologischer »Lebensgrund« (Philip Lersch), aber sie ist auch nicht das sartresche Nichts, welches ja stets nur von den Repräsentationsakten des Bewusstseins (Für-sich) her zum Sein kommt. Die kaum mehr steigerbare »Radikalität« der Lebensphänomenologie kulminiert somit in der Behauptung, dass Leben zum einen Inbegriff all dessen ist, was sich als mit sich Identisches erfährt, dass zugleich aber diese Ubiquität, Totalität und Subjektivität des Lebens mit der Unmöglichkeit seiner Darstellung von außerhalb seiner selbst koinzidiert.

Gibt es einen Zweifel an der »Wahrheit« dessen, was Kühn über das Leben sagt, oder besser: wie *sich* in Kühn das Leben sagt? Ich denke nein. Denn wenn man Kühns Besin-

nungsintuition einmal etwas weniger pathisch formuliert, so könnte man mit dem Autor wohl auch sagen: Wir Menschen sitzen als lebendige Wesen alle im selben Boot, wir teilen im Tiefsten und Letzten unserer Existenz dasselbe Schicksal, wenngleich jeder auf seine eigene, unvertretbar individuelle Weise. Und doch hat gerade dieser umfassende Lebensnormalismus buchstäblich einen Schönheitsfehler: Er ist, sophistisch ausgedrückt, zu wahr, um schön zu sein. Gerade nämlich durch das, was der Autor selbst als »Lebensweisen« bezeichnet, kommen schließlich doch wieder diejenigen Differenzierungen ins Spiel, welche die (von Kühn zurückgewiesene) Tradition zur begrifflichen Unterscheidung von Faktizität und Sosein bewegen hat. Dass das Leben in sich selbst immer ist, was es ist – oder meinetwegen wird, was es wird –, ist absolut wahr. Ein relativ wahres Leben in seiner Differenziertheit (etwa zwischen Eigenem und Fremdem) ist aber doch auch ganz »schön und gut«. Und vergessen wir nicht: Das Boot, in dem wir sitzen, fängt – mitsamt uns selbst – oft erst dann an zu leben, wenn wir, gewollt oder ungewollt, der Gefahr des Kenterns ausgesetzt sind.

Thomas Rolf, Chemnitz

► Christian Kupke (Hg.): *Lévinas' Ethik im Kontext. Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Band 4 (2001–2002)*. Berlin: Parodos 2005, 190 S., ISBN 3-938880-00-7, EUR 15,-.

Das Denken des Anderen von Emmanuel Lévinas ist zum festen Bestandteil in den aktuellen Diskussionen über Ethik und politische Philosophie avanciert. Nicht selten wird dabei das weitgefächerte und – insbesondere in den späteren Schriften – schwer zugängliche Werk des Phänomenologen auf einige wenige Figuren verkürzt, die dann lediglich als Chiffre für eine radikal andere Intersubjektivitätskonzeption ins Spiel gebracht werden. Dass es jedoch in der Tat mehr als eine Lesart und eine Vielzahl von Kontextualisierungsmöglichkeiten des Denkens von Lévinas gibt, beweist eindrücklich der von Christian Kupke herausgegebene Sammelband »Lévinas' Ethik im Kontext«, der im neugegründeten Berliner Parodos-Verlag erschienen ist. Den acht Beiträgen dieses Bandes geht ein Gespräch von Hans-Joachim Lenger mit Lévinas voran, in dem noch einmal die ganze Bandbreite seiner Arbeit zur Sprache kommt: die Bezüge zur Religion, die phänomenologischen Wurzeln seiner Methode, die zentrale Stellung der Alterität, die daraus entwickelte ethische Fundierung der Philosophie, das Verhältnis zur Sprache und schließlich die Möglichkeit, Verantwortung ohne ein souveränes Subjekt zu konzipieren. Als Auftakt für den Band ist dieses Gespräch ein wahrer Glücksfall, denn es spannt – gleichsam aus dem Mund von Lévinas selbst – den thematischen Rahmen für die folgenden Beiträge und bildet eine Art Gravitationszentrum, um das herum die Artikel des Bandes auf verschiedenen Umlaufbahnen zu kreisen scheinen.

In großer Textnähe zu den beiden Hauptwerken von Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* sowie *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, bewegt sich der ausführliche Beitrag von Bernd Heiter. Er bemüht sich in einer immanenten und höchst systematischen Lektüre, den Begriff des Dritten bei Lévinas aufzuhellen, der den Übergang von der ethischen Alteritätsbeziehung zu einer politischen Dimension bilden soll. Dass Lévinas selbst mit der Konzeption einige Schwierigkeiten hatte, zeigt sich im Vergleich der beiden Hauptwerke: Während der Dritte vor allem in *Totalität und Unendlichkeit* im Anderen eingelagert erscheint, erweist er sich in den späteren Schriften als eine eigenständige Position neben dem Ich und dem Anderen. Wie Heiter nun überzeugend darlegt, bildet die erste Variante das Grundmuster von Lévinas' Ethik, bei der im Anderen ein Dritter aufscheint, der letztlich eine göttliche Dignität erhält. Erst die zweite Fassung ermöglicht es, den Dritten neben dem Anderen als das Ferment der gesamten Menschheit zu denken. Mit dem so eröffneten Horizont des Politischen ergibt sich zugleich eine – wenn auch ungewöhnliche – Anschlussfähigkeit an gegenwärtige Sozialtheorien.

Gewissermaßen eine Kreisbahn weiter entfernt befindet sich der Text von Elisabeth Weber. Sie gibt der verstörenden Begrifflichkeit aus *Jenseits des Seins ...* («Verfolgung», «Besessenheit», «Trauma», «Psychose») eine Konkretisierung, indem sie diese wörtlich liest und in psychoanalytischer Perspektive auf beobachtbare Pathologien bei Kindern von Holocaust-Überlebenden überträgt. In der zweiten Generation nämlich lassen sich subjektkonstituierende »Traumata« und »Verfolgungen« im Sinne Lévinas' nachweisen, die nicht mehr

auf die eigene Vergangenheit, sondern auf einen »an-archischen« Anderen zurückgehen: »Das Leiden dieser Kinder antwortet auf etwas, das sich ereignet hat, bevor sie geboren wurden, dem sie schon »vor« ihrer Geburt ausgesetzt waren, dem sie zu »antworten«, das sie zu ver-antworten haben [...]« (S. 66). Obwohl es scheint, als würde damit das Denken Lévinas' auf einen »pathologischen« Sonderfall beschränkt, plädiert Weber dafür, die Begrifflichkeiten aus *Jenseits des Seins ...* nicht metaphorisch zu lesen und sie als eine allgemeine Beschreibung unserer heutigen Subjektivität zu verstehen, für die die Gefahr einer solchen »Verfolgung« konstitutiv geworden sei.

Einen größeren historischen Abstand zu Lévinas nehmen die beiden Beiträge von Christian Lotz und Rudolf Süske ein, indem sie sein Denken als eine Weiterentwicklung der Phänomenologie Husserls vorstellen. Dabei macht Lotz auf die bislang eher wenig beachtete Konzeption des Willens in den frühen Schriften von Lévinas aufmerksam, mit dessen Hilfe es ihm gelingt, die bei Husserl nur unbefriedigend gelöste Frage nach dem Verhältnis des Ego zu einem anderen Ego einer Antwort zuzuführen; in der Kurzform: »Der Andere ist nicht mein Wille« (S. 77). Ebenfalls anhand von frühen Aufsätzen zeichnet Süske in seiner instruktiven Rekonstruktion nach, wie sich Lévinas als »einer der originellsten Häretiker« in die Problemgeschichte der Phänomenologie einordnen lässt, wiewohl er das Herzstück der Husserl'schen Phänomenologie, die Intentionalität, verabschiedet und damit in eins das Ideal von Evidenz und Adäquatheit.

Die Theologin Brigitte Gensch hingegen stellt das Denken eines radikal Anderen in eine Reihe mit dem Begriff der göttlichen Erfahrung bei Luther und Barth. Schon

dort wurde ein Erfahrungsbegriff vorbereitet, der sich konstitutiv dem Wissen entzieht und so den Glauben inauguriert, allerdings um den Preis, dass diese Erfahrung als Ereignis radikaler Transzendenz notwendigerweise jede begrifflich reflexive Erkenntnis unterbricht. Inwiefern sich die theologischen Implikationen der Ethik Lévinas' an genau jenem Ereignis festmachen lassen, wird von Gensch zwar eher angedeutet als ausgearbeitet. Doch das eigentlich Spannende ihrer knappen Ausführung zu Lévinas liegt in der Konsequenz, die sie als Christin aus seinem – jüdisch geprägten – Denken zieht: Statt den Anderen mit Gott gleichzusetzen (was viele säkulare Kritiker Lévinas immer wieder vorwerfen), entdeckt sie darin das Judentum und das biblische Israel, die es im Sinne eines unverfügbaren Zentrums und »bleibend zuvorkommenden Anderen« des christlichen Glaubens zu denken gelte.

Wenn sich die bislang erwähnten Beiträge wie thematische Kreise um das Werk von Lévinas legen, dann schießen die beiden Texte von Andreas Spohn und Christian Kupke quer durch eine Vielzahl von Aspekten, Verweisen und methodischen Meta-Reflexionen. Wer ein Faible für überbordende Formulierungen und untergründige Anspielungen hat, wird an dem essayistischen Beitrag von Spohn über »Die Gewalt des Anderen« seine Freude haben. In hohem Tempo jagt sein an Lacan geschulter Blick einer »ethischen Phasenverschiebung« nach, die ausgehend vom absolut Bösen Kants, über die dialektische Aufhebung der gewalttätigen Anerkennung bei Hegel und die messianische Hoffnung auf eine erlösende Gewalt bei Benjamin, bis hin zum irreduzibel gewalttätigen wie schuldhaften Verhältnis zum Anderen bei Lévinas reicht. Stärker methodisch ausge-

richtet sind die nachdenklich stimmenden Reflexionen von Kupke, die eine zentrale Problematik des Lévinas'schen Spätwerks aufnehmen: Wie kann man überhaupt das von Lévinas in Anschlag gebrachte »Jenseits-des-Seins« bzw. »Anders-als-sein«, seinen spezifischen Begriff des Unendlichen, denken, wenn dieser per definitionem dem Begrifflichen vorausgeht? Dazu verweist Kupke auf eine »Erfahrung der Orientierungslosigkeit«, die, nimmt man sie ernst, als eine Art Heidegger'sche Grundbefindlichkeit anzusetzen wäre und selbst den Beginn einer jeden Philosophie auszuzeichnen hätte.

Der wahrscheinlich eigentümlichste Beitrag aber dieses Sammelbandes ist die zu Recht an den Schluss gesetzte Heidegger-Lektüre von Saito Yoshimichi. Zu Recht, weil sie – um nochmals das Bild der Kreisbahnen zu bemühen – einerseits die am weitesten vom Wortlaut der Schriften Lévinas entfernteste Umlaufbahn einschlägt. Andererseits jedoch nähert sie sich wie eine Ellipse erneut dem Ausgangspunkt an, weil sie eine Fundamentalkritik an Heideggers Seinsfrage vorbereitet, von der man ohne zu übertreiben sagen kann, sie sei ganz im Sinne von Lévinas geschrieben – obwohl dieser selbst lediglich in einer Fußnote erwähnt wird. Wie ein fernes Echo auf die Aussage von Lévinas im Interview zu Beginn des Sammelbandes, er habe mit seinem Denken des Anderen das Seinsdenken Heideggers »verlassen«, rollt Saito die ontologische Weichenstellung von *Sein und Zeit* minutiös wieder auf und belegt, dass Heidegger an mindestens zwei Stellen seinem eigenen Programm nicht in aller Konsequenz gefolgt ist. So habe Heidegger bei der Ausarbeitung der Verstehensstruktur, die zugleich den methodischen Rahmen der Fundamentalontologie begründet, unter-

schlagen, dass Verstehen und Auslegen nicht ohne eine vorgängige Begegnung mit einem Anderen, dem Unverstandenen, möglich ist. Dieses Versäumnis wiederholt sich in *Sein und Zeit* dann auf der Ebene des Anderen im Sinne des anderen Menschen, der zwar zunächst als »Mit-Dasein« auftaucht, um allerdings sogleich in der Anonymität des »Man« unterzugehen, anstatt in seiner Transzendenz, die ihm zukommen müsste, bedacht zu werden.

Es gehört zweifellos zu den Verdiensten dieses Sammelbandes, den häufig vernachlässigten phänomenologischen Hintergrund der Lévinas'schen Ethik in verschiedener Weise in Erinnerung zu rufen. Dem breiten, zuweilen ein wenig sprunghaft anmutenden Panorama der vorgestellten Zugänge und Kontexte kann man die fehlende Vollständigkeit sicherlich nicht zum Vorwurf machen. Gleichwohl vermisst man doch einen Beitrag, der sich den Diskussionen und Bezügen widmet, die Lévinas mit der französischen Philosophie – man denke nur an den einzigartigen Austausch mit Derrida – unterhalten hat. Einschränkend gilt weiterhin, dass der Band (dies ist allerdings auch nicht sein Anspruch) sich nicht als systematische Einleitung in das verzweigte Werk von Emmanuel Lévinas eignet. Wer sich jedoch bereits mit einigen Schriften Lévinas' beschäftigt hat und nach den Konsequenzen, Implikationen und Zusammenhängen des Gelesenen fragt, wird hier reichhaltiges und auf durchgehend hohem Niveau verfasstes Material für eine weiterführende Auseinandersetzung finden.

Dirk Quadflieg, Bremen/Berlin

► Jean-François Lyotard: *Die Logik, die wir brauchen. Nietzsche und die Sophisten*. Bonn: DenkMal Verlag 2004. 120 S., ISBN 3-935404-04-2, EUR 18,-.

Mit dem *Satz vom Widerspruch* und dem *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* beginnt die Geschichte der zweiwertigen Logik, deren Autoren Aristoteles, Leibniz, Kant und die analytische Philosophie sind. Die *Metaphysik* von Aristoteles enthält dabei schon alle Höhepunkte dieser Geschichte. Etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein. Es ist entweder so oder nicht so. *Tertium non datur!* Wer sich nicht daran hält und gegen diese Gesetzmäßigkeit verstößt, zeigt, dass er dasselbe Vernunftniveau wie eine Pflanze oder ein Mensch im *vegetative state* hat. Mit einem derart Unvernünftigen kann man nicht diskutieren, denn er weiß selbst nicht, was er sagt und darf deshalb auch nicht als Mitglied der Gemeinschaft der Vernünftigen und Wohlwollenden, also der sprach- und handlungsfähigen Personen, betrachtet und behandelt werden. Damit zeitigt die Logik praktische Konsequenzen, die kritisch zu analysieren seit Foucault üblich ist.

Die praktischen Konsequenzen werden, wie etwa von Karl-Otto Apel, als *Selbstwiderspruch* beschrieben: wer mit dem Anspruch auf Vernunft der Vernunft zuwider handelt, kann nicht erwarten, ernst genommen zu werden. In seiner normativen Logik behauptet Robert Brandom schließlich, dass wir denjenigen, der widersprüchliche Urteile vertritt, als jemanden betrachten sollten, der gegen die Regeln der Vernunft verstößt und damit etwas tut, das man, gemäß des präskriptiven Charakters der Logik, nicht tun sollte. Die Logik okkupiert die Ethik. Umgekehrt versteht sich nicht selten die Ethik als Fortsetzung der forma-

len Logik mit anderen Mitteln. Offenbar kann niemand außerhalb oder gar ohne Binärschematismus handeln und sprechen, wenn er Wert darauf legt, nicht als Künstler oder Patient durchzugehen, sondern geachtet zu werden.

Die Phänomenologie und ihr Umfeld zeichnen sich dadurch aus, nach Grenzen und Ausnahmen der zweiwertigen Logik und Praktik Ausschau zu halten und damit nach Möglichkeiten einer Veränderung von Vernunft.

Edmund Husserl erkennt an, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt. Allerdings nur im Rahmen einer schon ausdifferenzierten Satz- und Urteilslogik, aber nicht in der Erfahrung bzw. nicht aufgrund einer Bestätigung durch die Erfahrung. In den *Analysen zur Passiven Synthesis* zieht Husserl aus der Betrachtung der Formen des Widerstreits und der Hemmung den Schluss, dass der Gang der Erfahrungsbeurteilung eine apriorische Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten nicht bestätigt. Ob und wie die Welt hinter der verschlossenen Tür weitergeht, ist wesensmäßig und positiv unbestimmt.

Intensiver noch als Husserl stellt Niklas Luhmann die Beschäftigung mit den Möglichkeiten und Grenzen des Logos in den Mittelpunkt. Demnach beruht die klassische Logik jeglicher Sinnbildung auf einer sich oktroyierenden Differenz, die ihre Operationsfähigkeit durch den Ausschluss dritter Möglichkeiten gewinnt. Diese Form macht den Sinn, diese Form ist aber nicht alles. Seit Hegel wird die *Logik eines eingeschlossenen ausgeschlossenen Dritten* diskutiert, wie Luhmann immer wieder beteuert. Es gehe darum, von der klassischen zweiwertigen Logik zu einer sog. *mehrwertigen Logik* überzugehen, als deren Zeuge Gottfried Günther benannt wird. In seinem Ge-

samtwerk deutet Luhmann nun immer wieder an, worauf wir uns damit einlassen.

So gibt es etwa aus dem Binärschematismus der Macht in der Politik eine *évasion*. Informale Macht stellt sich der Schematisierung nicht. Sie bietet die logische Möglichkeit für Protestkommunikation, die im Oszillieren zwischen Innen und Außen ihre Form hat. Es wäre interessant zu überlegen, wie weit Max Weber das Politische oder Paul Ricoeur das Medizinische bereits von einem solchen Oszillieren her denken.¹

Jean-François Lyotard hat in seinem Hauptwerk *Der Widerstreit* bekanntlich eine Kommunikation untersucht, die sich der Form binärer Entscheidbarkeit entzieht. Der vorliegende Text geht auf Vorlesungen zurück, die Lyotard 1975/06 an der Universität Vincennes gehalten hat. Zu dieser Zeit beginnt seine Auseinandersetzung mit Wittgensteins Untersuchungen der Sprachspiele, der Postmoderne und den Grundlagen der Widerstreitproblematik. Die Vorlesungen sind darin der Phänomenologie, der Lyotard eines seiner wichtigsten Frühwerke widmete, treu, dass sie um der Rettung der Phänomene willen, die Logik ändern wollen. Das liegt ganz auf der Linie Husserls! Lyotards These lautet, dass gegen die zweiwertige eine *Logik der Singularität* aufgebaut werden müsse. Nietzsche und die Sophisten: deren Logik ist die, die wir dazu benötigen!

Das Nietzsche und die Sophisten verbindende Moment ist das der »Manier« einer »Retorsion« (S. 16). Sie wird dort wirksam, wo Nietzsche die in der Modernisierung unterlegenen Instinkte durch eine Reaktion der Stärke zur Geltung zu bringen versucht. Aus dem »Schwächeren das Stärkere (zu machen)« (S. 28) zählt seit Protagoras zu den Methoden der Sophisten.²

»Eine echte Retorsion hat folgende Form: Jemand stellt fest, dieses oder jenes sei aus den und den Gründen lobenswert, und man selbst, als Sophist, tritt auf den Plan und behauptet: In der Tat, die Argumente sind wunderbar, weil sie perfekt zeigen, warum diese Sache im Gegenteil tadelnswert ist« (S. 29).

Lyotard zeigt, dass der Sophismus, der wider den Stachel des Satzes vom Widerspruch arbeitet, im Alltag der Politik, des Militärs und der Publizität stets gegenwärtig ist. In seinem Buch *Das postmoderne Wissen* (1979) wird Lyotard dann die Prinzipien des Konsensus und der großen Erzählung für veraltet erklären und sie ziemlich plakativ durch die Produktivität des Dissensus und später des Widerstreit ersetzen.

Die Manier der Retorsion ist in dem Sinne verantwortungslos als sie nicht moralisiert. Sie vermeidet den Terrorismus des Guten und Wahren, der, wie bei Brandom gesehen, den Schwachen aus der Logik und der Ethik ausschließt. An Rorty erinnernd, sagt Lyotard: »Der Diskurs der Sophistik ist fröhlich und unverantwortlich und damit wesentlich nicht-terroristisch« (S. 36).

Die Retorsion ist kein Element einer möglichen Dialektik. Sie »hat etwas Gewalttätiges, denn sie besteht ja darin, dass sich zwei gegensätzliche Positionen gegenüberstehen ... und die Möglichkeit der Verständigung ausgeschlossen ist«. In der Dialektik spricht »immer dasselbe« (S. 47), in der Retorsion »das Singuläre« (S. 54). Die fällige Erklärung, warum es hier nicht nur darum geht, sich auf der Schattenseite der Wahrheit wohl zu fühlen, skizziert Lyotard in einer Charakterisierung der »Probleme der Logik« (S. 55) moderner Wissenschaften.

Die Wissenschaften sind lebensweltvergessen. Sie verstehen sich als Ort der Wahrheit. Ihre Logik ist »Apathie« gegenüber Meinung und Überzeugung (doxa). Diese wird allerdings mit dem »Pathos der Apathie« vorgetragen und als »polizeiliche Aufsicht« (S. 59) praktiziert. Die Wissenschaften verkennen, dass sie Wahrheit nur aus der doxa gewinnen können, die als Ort der Unschärfe einer praktischen Logik (Pierre Bourdieu) kein gänzlich zu überwindender Boden ist (S. 78).

Wissenschaften verfehlen die Dinge, insofern sie mit Identitäten und Eigennamen operieren. Lyotard wird sich erst Jahre später mit Kripke befassen; für den Moment gilt noch: Eigennamen sind natürlich nichts Eigenes und auch kein Identitätsfaktor, der alles, was Sokrates ausmacht, unter sich subsumieren könnte. Sollte das Denken wirklich auf Deutlichkeit aus sein, »so wäre es gezwungen, sich an die Singularitäten zu halten« (S. 115). Es erhebt sich die Frage, in welcher Sprache das Denken die Singularitäten zum Ausdruck bringen soll oder kann. Hier bricht der Text leider ab. Einige Jahre später hält Lyotard einen Vortrag zum Thema *Sprechen nach Auschwitz* und der Problematik, ob es einen Namen für Namenloses geben könne.

Obwohl viele Gedanken nur skizzenhaft bleiben, reihen sich Lyotards Vorlesungen unter die wichtigen Texte der speziell französischen Lesart Nietzsches zwischen 1966 und 1980 ein. Sie tragen weiterhin zur Rehabilitation der Sophisten bei. Sie gehören schließlich zur Geschichte der Polemik gegen die Logik, die Horkheimer zufolge ohnehin viel zu bürgerlich ist.

Die instrumentelle Bioethik und die liberale Anwendungsethik operieren formal zweiwertig. Diese Form hat ethische Konsequenzen: wer nicht ja oder nein sagen

kann, gilt als würdelos, weil er den logischen Beweis seiner Zurechnungsfähigkeit nicht zu erbringen vermag. Es bleibt zu beachten, dass der aus dem Schutzbereich der Ethischen Ausgeschlossene aufgrund der Form des Schutzbereiches ausgeschlossen ist. Irgendwer ist immer draußen und wenn es die Tiere oder die Embryonen sind! Ein Übergang zur Mehrwertigkeit würde hier bedeuten, dass es denkbar sein müsste, im Ethischen (und seiner jeweiligen Moral) zu operieren, ohne sich dem Binärschema stellen zu müssen. Eine solche Position bezeichnet Michel Serres als die des *Parasiten*. Ihr entspricht eine Logik der unscharfen Topologie. Niemand ist so richtig draußen, wenn man nur darauf verzichtet, sein Glück an die Differenz von Innen und Außen zu hängen. Wer sagt denn, dass mit dem *unbestimmten Menschen* (Gerhard Gamm) keine Ethik zu machen sei? Es müsste natürlich eine *Ethik im Zeichen einer Andersheit* sein!

Martin W. Schnell, Gelsenkirchen

Anmerkungen

- 1 Vgl. Martin W. Schnell: »Verantwortung als Antitotalitarismus«, in: *Journal Phänomenologie* 23/2005.
 - 2 Vgl. Martin W. Schnell: »Die Geburt der Philosophie aus dem Geist der Polemik«, in: *Journal Phänomenologie* 24/2005.
- Joseph Vogl: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*. Berlin: diaphanes 2004. 393 S., ISBN 3-935300-46-8, EUR 25,-.

Es ist zwar ein Gemeinplatz, sich das Feld sozialer Interaktion und kultureller Kommunikation als ökonomisch grundiert vorzustellen, doch ist dies keineswegs eine

selbstverständliche Annahme. Ebenso wenig muss der *homo oeconomicus*, wie er als typisierte Abstraktion für die Spielmodelle der Wirtschafts- und mancher Sozialwissenschaften fungiert, als nachvollziehbare Figur gelten. Dass hier eine Reduktion vorliegt, die theoriestrategischen Zielen dient, ist mehrfach hervorgehoben worden. Was die vorliegende Habilitation von Joseph Vogl von solchen begriffskritischen oder -geschichtlichen Untersuchungen unterscheidet und sie gegenüber diesen auszeichnet, ist eine Ausweitung des Beobachtungsfeldes. Denn Vogl unternimmt es, die Genese des *homo oeconomicus* aus Verschiebungen und Reorganisationen von Diskursen und Wirklichkeitsordnungen zu rekonstruieren. Dabei zeigt er, dass zu den Wissensordnungen, die den ökonomischen Menschen hervorgebracht haben, nicht nur die bekannten Diskursgründer der Nationalökonomie gehören, sondern auch die zeitgleich sich für die Kontingenz öffnende romantische Literatur. Dazu untersucht Vogl in diesem konzisen und – wenn man so altväterlich reden darf – überaus gelehrten Werk den »Ideenverkehr zwischen Ökonomie, Naturgeschichte, Anthropologie, Physik, Medizin und Ästhetik« (S. 14). Ausgehend von Deleuzes Überzeugung, dass »Wissenschaft und Poesie [...] gleichermaßen Wissen«¹ sind, wird eine Poetik des Wissens erarbeitet, die zeigen soll, dass sich das eine vom anderen nicht trennen lässt, wenn man verstehen will, welchen Kräften sich die allgegenwärtigen Gestalten des Ökonomischen verdanken.

In den Wissenschaften und in der Literatur am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert kommt es, so die materialreich belegte These, zu einer Erschütterung des naturrechtlich fundierten Politischen. Wo dieses bestimmt ist durch Öffentlichkeit,

vertraglich kodifizierte Wechselseitigkeit der bürgerlichen Verhältnisse und Repräsentation politischer oder jurisdischer Funktionen, haben es die Subjekte in Romanen und sozialen Narrativen vermehrt mit einer Regulierung und Verwaltung »materieller, physischer, lidinöser und ökonomischer Bewegungen« (S. 38) zu tun, die die Eindeutigkeit der Verhältnisse hintertreiben. Die Natur des Menschen und der kosmischen Ordnung allein garantiert trotz aller Beteuerungen der politischen Theorie nicht mehr einen guten Staat, sondern um diesen zu gestalten, muss mit Abweichungen, Kontingenzen und Katastrophen gerechnet werden, die bewältigt und gehandhabt werden wollen. Diesen Regelungsbedarf zeigt Vogl anhand der den politischen Vertrags- und Repräsentationslehren zugrunde liegenden Anthropologie, in der etwa mit Mandevilles »public vices, public benefits« oder Smiths »invisible hand« ein neues »Subjekt von Leidenschaften und Interessen, das die Grenzen eines Rechtssubjekts transzendiert« (S. 44), hervorgebracht wird.

Die Einhegung des auseinander driftenden Sozialen durch souveräne Repräsentation (Vertragstheorien) bzw. zentrale Steuerung (Kameralismus und Policy-Wissenschaft) erweist sich dabei als bald als überfordert. Die »romantische Ökonomie«, die das soziale, politische und ökonomische Ensemble per organologischem Modell in einer »politischen Kybernetik« (S. 285) als Selbstregulation denkt, ist der letzte Versuch, die auseinander strebenden Kräfte zusammenzuhalten. Die romantische Ökonomie stellt sich so als die offene Frage des Ortes der Steuerung dar, die im Ausschlag des Pendels zwischen Selbstverantwortung, staatlichen Interventionen

und rechtlichen Garantien bis heute ungelöst ist.

Mit der Ausdifferenzierung der Funktionssysteme (so Vogl mit stetem Blick auf Luhmann) setzt sich schließlich der ökonomische Mensch durch, dessen Strebungen durch keine »Lebens-Ordnungslehre« (Novalis) mehr zu bändigen ist. Mit der auffälligen Umstellung der Anthropologie vom Bedürfnis auf das Begehren ist der Mensch nicht mehr in ein rationales System von potenziell Erfüllbarem eingebaut, sondern die »Wunschproduktion« (so die wiederholt gebrauchte Terminologie von Deleuze und Guattari) erzwingt eine Kommunikation des Mangels.

Dies korrespondiert in der Poetologie einer Sorge um die Kohärenz von Ereignisfolgen, wodurch sich ein verändertes Verständnis von Handlung und Werk aufbaut. Denn dieses ist nicht mehr Produkt einer Aneignung, sondern »materielles Entäußern des Eigensten« (S. 349), das nie an ein Ende kommt. Im *Faust* etwa, als Darstellung eines Menschen, der auch in der Fülle vom Mangel motiviert ist, wie im aufkommenden Kreditwesen werden Zeichen nicht mehr als Abbilder oder konvertible Zeichen verstanden, sondern radikal verzeitlicht und auf einen auf konstitutiven Mangel bezogen. Die Zirkulation des Scheinhaften wird in beiden Fällen zu einem unabschließbaren Prozess, in dessen Auswirkungen wir uns noch heute befinden.

Es ist aber nicht Vogls Anliegen, wohlfeile Zeitdiagnosen aus historischen Quellen zu liefern. Dafür ist der Anspruch bei aller Verve dann doch (angenehm) bescheiden. Die Erschließung einer historischen Konstellation, die eine Organisation des Wissens stiftet, wird in geschichtlicher und sachlicher Perspektive erbracht. Der immma-

nente Anspruch dieser Verschränkung führt dabei bisweilen zu Wiederholungen und stilistischen Manierismen. Das tut der Überzeugungskraft der Studie jedoch keinen Abbruch. Sie erweist sich als reich an Anregungen für weitere Untersuchungen dieser folgenreichen Verflechtungen, als »Fundgrube«, wenn das nicht so sehr nach Grabbeltisch klänge. Sagen wir also: Die Verschränkung von Kunst und sozial wirksamen Einrichtungen wird mehrfach paradigmatisch durchgeführt, ebenso häufig aber auch nur so weit angedeutet, dass die dichte Darstellungsweise geradezu dazu auffordert, selber diesen Spuren nachzugehen.

Thomas Bedorf, Hagen

Anmerkung

1 Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, S. 34.

► Erik M. Vogt: *Zugänge zur politischen Ästhetik. Lacoue-Labarthe, Derrida, Hofmannsthal, Zizek, Sartre, Agamben*. Wien: Turia + Kant 2003. 191 S., ISBN 3-85132-339-4, EUR 15,-.

In den in diesem Band versammelten Essays des aus Österreich stammenden Erik M. Vogt, seines Zeichens Associate Professor für Philosophie am Trinity College in Hartford (USA), prallen Welten aufeinander – genauer: Österreich und die zeitgenössische poststrukturalistische Philosophie.

Karl Kraus' Definition Österreichs als der »Versuchsstation des Weltuntergangs« folgend, macht sich der Autor die Mühe, Texte aus der tiefsten Provinz – so Aufsätze des ehemaligen österreichischen Vizekanzlers Busek, des Chefideologen der xeno-

phoben FPÖ Mölzer und Reden der vormaligen Bundespräsidenten Waldheim und Klestil – mit dem Begriffsinstrumentarium Zizeks, Derridas und Agambens zu analysieren.

Der erste Aufsatz, »Jenseits von Tragödie und Komödie: Lacoue-Labarthe und Jelinek«, unternimmt den Versuch, Heideggers »Schweigen« mit der Vergangenheitsverdrängung Österreichs (Affäre Waldheim) zusammenzudenken und durch Einsprengel von Jelinek-Zitaten sowie mithilfe eines an mehreren Stellen des Buches auftauchenden Gedankens Zizeks zu konterkarieren. Zizek zufolge wird man der Undarstellbarkeit der Shoah nicht in der Tragödie – die das unsinnige Leiden stets ins Heldenhafte pervertiert und damit in der Gefahr steht, es als sinnvoll zu rechtfertigen – gerecht, sondern eher im Klamauk, in dem das Komische ständig ins Tragische umschlägt: »Das Paradox besteht darin, daß nur durch einen solchen kruden Humor ein tragisches Gefühl erzeugt werden kann« (S. 34).

Der Essay »Das Kap Mitteleuropa: Derrida oder neubarocker Postmodernismus«, in dem sich Vogt unter anderem mit Lokalhelden wie Erhard Busek und Norbert Leser beschäftigt, geht es um das ideologische Unternehmen, das Wesen Österreichs als mythisch-utopisches »Mitteleuropa« zu bestimmen, einer Mischung aus Habsburgermonarchie mit ihren viel zitierten 17 offiziellen Staatssprachen und der Europäischen Union: »Aus angeblich österreichischen Nationalkennzeichen wird eine europäische Essenz herausdestilliert, welche dann als die gewöhnliche und zugleich echte Bedeutung von Europa präsentiert wird« (S. 167). Vogt verfolgt dieses Unternehmen, das an die Parallelaktion aus Musils *Mann ohne Eigenschaften* gemahnt, bis zu

Hofmannsthals Versuch einer Wiederbelebung des Barock zurück und zeigt, dass sich eine breite Strömung der österreichischen Gegenwartsliteratur – von Bernhard über Schwab bis hin zu Jelinek – mit ihrem distopischen Österreich als »Anti-Heimat, Anti-Natur und Anti-Kunst« (S. 50) als Reaktion auf dieses katholisch-barocke Konstrukt begreifen lässt.

Der nachfolgende Text »Neubarocke Politik: Hofmannsthal« vertieft diese Überlegungen, indem er, ausgehend von einer Rede Klestils zur Eröffnung der Salzburger Festspiele 1999, Hofmannsthals »österreichische Idee« beleuchtet, die eine Art »Translatio imperii« vom »Imperium romanum« über die »katholische Kirche« und »Österreich« hin zu einem neuen »Europa« konstruiert. Auch in diesem Fall lässt sich Vogt zufolge zeigen, dass Jelineks *Wolken.Heim* »eine einzigartige Revozierung und Umkehrung von Hofmannsthals Mythos des österreichischen Volkes mit seiner angeblich unterirdischen Kontinuität, Verwurzeltheit, Universalität und integrativen, harmonischen, versöhnenden Macht auf- und durchführt« (S. 78).

In »Rassismen: Balibar und Žižek« zeigt Vogt auf, dass sich die vom Chefideologen der FPÖ, Mölzer, vertretenen Thesen in die immer mehr verbreitete Tendenz einschreiben, den biologischen Rassismus durch einen kulturellen zu ersetzen. Dieser »differentialistische Rassismus«, der sich in Werken wie Huntingtons *Clash of Civilizations* niederschlägt, ist ein »Rassismus, der nicht mehr auf dem biologischen Begriff der Rasse beruht – ein[en] Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht biologische Vererbung ist, sondern die Unüberwindbarkeit von kulturellen Differenzen; ein[en] Rassismus, der im ersten Augenschein nicht die Überlegenheit von be-

stimmten Gruppen oder Völkern in Bezug auf andere zu postulieren scheint, sondern nur die schädlichen Auswirkungen, welche entstehen, werden die Grenzen aufgehoben und so die Unverträglichkeit von Lebensstilen und Traditionen zum eminenten Problem« (S. 85).

Während sich der Aufsatz »Antisemitisches Subjekt, liberale Toleranz, universale Politik: Sartre mit Žižek« der Analyse Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* widmet, stellt sich der letzte Text »Was bleibt, stiften immer noch die Dichter: Agamben und der poetische Rest« der Frage nach »der ›richtigen‹ Darstellung von Auschwitz« (S. 124). Vogt zufolge wird weder mystisches Schweigen im Gefolge Heideggers noch Barel Langs angeblich objektive Schilderung der historischen Fakten »Auschwitz« gerecht, insofern das Schweigen die Gefahr der Mystifizierung und Verklärung in sich birgt, während der »historische Realismus« dazu neigt, das Geschehene zu »erklären« und damit seines unnachvollziehbaren Schreckens zu berauben. Ausgehend von Primo Levis Einsicht, dass diejenigen, die wirklich bezeugen könnten, was »Auschwitz« war – die der Sprache und der menschlichen Lebensform beraubten »Muselmänner«, – nicht überlebt haben, stellt sich für Agamben, Vogt zufolge, die Frage: »Wer kann Zeugnis ablegen für den Zeugen? Und wie könnte das Zeugnis als Sprache jemals das Ereignis ohne Zeugen bezeugen? Welche Art Sprache wäre erforderlich, so daß die Opfer des Ereignisses ohne Zeugen nicht wegen Einsichten leiden, die durch das Zeugnis artikuliert werden: daß sie also nicht als Beweis fungieren für eine Geschichtsphilosophie, eine positive Theodizee, die sich von ihnen ableitet?« (S. 134 f.). In einer genauen Analyse dreier Texte Agambens – *Homo sacer*, *Quel che resta di*

Auschwitz und *Infanzia e storia* – zeigt Vogt, dass es für den italienischen Philosophen im Bezeugen von »Auschwitz« darum geht, zu bezeugen, dass von diesem Geschehen kein Zeugnis abgelegt werden kann. Was bezeugt werden muss, ist die Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen. Dieses radikale Unvermögen der Sprache zur Sprache bringen kann, Agamben zufolge, allein die Dichtung: »In und durch die Dichtung kann man Zeugnis ablegen für den Muselman, denn [...] die Poesie gibt gerade diese transzendente Erfahrung der nichtsprachlichen Kindheit wieder, die Dialektik von Entsubjektivierung und Subjektivierung im Medium der Sprache« (S. 153).

Abgesehen von einigen stilistischen Fehlgriffen – so heißt es in der Einleitung etwa: »In dieser Atmosphäre einer verdrängten Vergangenheit fungiert eine bestimmte österreichische Literatur als unangenehmes Eingedenken, welches die österreichische Tradition niemals zum idyllischen Rekonstrukt fiktionieren [...] läßt« (S. 12) –, handelt es sich bei dem vorliegenden Buch um eine lesenswerte Essaysammlung, die versucht, Politik, Literatur, Philosophie und nicht zuletzt Österreich in intelligenter Weise zusammenzudenken, und dabei zu durchaus überraschenden Einsichten gelangt.

Martin G. Weiß, Wien

► Dittmar Werner: *Alltag und Lebenswelt. Phänomenologische Erkundungen zur Religionspädagogik – Ethik und Philosophie in bildungstheoretischer und unterrichtspraktischer Ausrichtung* [= Dresdener Hefte für Philosophie, Heft 11]. Dresden: Thelem 2005. 260 S., ISBN 3-927672-03-6, EUR 35,-.

Philosophische Publikationen, die eine Brücke zwischen Wissenschaft und Schule spannen, sind selten, und so nimmt man ein Buch mit den Titelbegriffen »phänomenologische Erkundungen zur Religionspädagogik«, »Ethik« und »Philosophie« erst einmal mit Interesse zur Hand.

Alltag und Lebenswelt – das wird schon beim Blick auf die ersten Seiten klar – stellt weniger eine Untersuchung zu philosophischen Inhalten oder zur Philosophie in der Schule dar als vielmehr eine Arbeit zur Didaktik des Religionsunterrichts. Die Phänomenologie kommt an einer anderen Stelle hinein, nämlich in Gestalt der Intention des Verfassers, sowohl mit der »wissenschaftstheoretischen Seite« seiner Arbeit, die »in den Prinzipien der Alltags- und Lebensweltorientierung ... zur Entfaltung« komme, als auch »mit den Impulsen für die Unterrichtspraxis« (S. 14) ein phänomenologisches und ergo philosophisches Projekt zu sein: »Die gesamte Arbeit entwirft eine Anthropologie, die hinter das Faktische und Meßbare, das Modellhafte und Konstruktivistische von Existenzklärungen zurückgeht. Sie will Menschsein verstehen und pädagogisch neu entdecken als die Wahrnehmung einer Lebenswirklichkeit, die gekennzeichnet ist von natürlichen und ursprünglichen Erfahrungen, von Krisen und Brüchen, Umwegen und Unwägbarkeiten« (S. 15). »Leibgebundenheit«, Kritik an der »Akademisierung gymnasialen Unterrichts, mit der »ein hohes Maß an ab-

strakten und normierten Anforderungen im Unterrichtsverlauf« einhergehe (S. 35) und die Suche nach »einem Sehen, das hinter der Oberfläche die Tiefe menschlicher Möglichkeiten aufscheinen läßt« (S. 34), sind weitere Stichworte.

Nach einem ersten Abschnitt, der die bildungstheoretischen Grundanliegen des Verfassers erläutert und etwas eigentümlich *Eine biographische und historische Rückblende* überschrieben ist, folgen jeweils kurze Kapitel: *Krise und Neubeginn* mit einem Kurzabriss der Entwicklung der religionspädagogischen Theorie seit 40 Jahren, *Vom blinden Fleck zum neuen Sehen* zur »Wiederentdeckung des Kindes in der phänomenologisch ausgerichteten Pädagogik«, das eine »schrittweise Hinwendung zu einer schülerorientierten Gestaltung und Praxis« (S. 94) konstatiert sowie eine neue Subjektorientierung – entlang des Husserlschen »Was sich zeigt«: »Denn nach phänomenologischer Lesart lassen sich der Verlauf, die Wege und das Ziel kindlicher Entwicklung nicht voraussagen. Der Heranwachsende soll vielmehr ohne wertende Vor-Urteile in seinen echten, existenziellen Situationen betrachtet werden, die nicht aus einer Begegnung zwischen wissenschaftlichem Modell und Mensch, sondern aus der authentischen Begegnung zwischen Mensch und Mensch besteht« (S. 95).

Das vierte Kapitel *Aspekte einer phänomenologischen Erziehungs- und Bildungssoziologie* holt zur Einlösung dieser Ansprüche aus. Es enthält unter anderem die Auseinandersetzung mit den philosophischen Quellen. Ein erster Abschnitt zur »Bodenfunktion« der Lebenswelt soll die Grundbegriffe Lebenswelt und Alltag klären; in einem zweiten Abschnitt geht es um »die Lebenswelt von Kindern heute«, in einem dritten um »phänomenologische Beiträge

zu einer Erziehungs- und Bildungstheorie«, im vierten um »Schule: Unterricht und Identität«, und nach einem kurzen Abschnitt »Schule als Lebens- und Erfahrungsraum« folgt ein Fazit: Die »Leitlinien Alltag und Lebenswelt« seien »als kritisches Korrektiv gegenüber Normierungen« bedeutsam: »Pädagogisch gewendet sind die leiblich-subjekthaltigen Wahrnehmungen gegenüber der Schülerpersönlichkeit gemeint, die bei Lern- und Verhaltensmustern Raum lassen für Sinnbildungsprozesse, mit denen Fragmentarisches als existenzbildend und nicht als Störung im Unterricht betrachtet werden kann. Phänomenologische Erziehungs- und Bildungswirklichkeit meint einen umweghaltigen Vorgang, der dazu auffordert die Aufmerksamkeit auf vermeintliche Unterdeterminiertheiten zu lenken. So können Erkenntnisse über pädagogische Wirklichkeitsgehalte gelingen, deren kreatives Potenzial oftmals übersehen wird« (S. 133).

Man ahnt die Botschaft der Sätze: Was den Unterricht stört, mag auch kreative Impulse geben. Gleichwohl ist dieses erste Theoriekapitel des Buches gründlich misslungen. Die Klärung des Lebensweltbegriffs hat das Niveau einer schwachen Proseminararbeit: Nach einer Fußnote mit Verweis auf Husserl, Habermas und Waldenfels, hält sich der Verfasser über sechs Seiten hinweg bis zum Schluss an einen Aufsatz des Soziologen Werner Bergmann aus dem Jahre 1981. Husserl wird nach Bergmann zitiert – ist das Kapitel deshalb mit »Soziologie« überschrieben? Der Abschnitt zu den »Kindern heute« stützt sich fast ganz auf einen einzigen Aufsatz der Theologin Christa Berg; derjenige zur Bildungstheorie ist vergleichsweise am besten gelungen – aber das liegt an der Quelle: hier hat der Verfasser Käte Meyer-Drawe gele-

sen. »Unterricht und Identität« hält sich an »sinnerfülltes Leben«, eine Formel des Pädagogen Karlheinz Biller, und besagt im wesentlichen: »Schüler fühlen sich in der Schule wohl, wenn sie mit ihrem Ich, ihrem eigenen Wollen, am Lernprozess beteiligt sind und wenn sie merken, dass die von ihnen geforderte und erbrachte Leistung für ihr Leben bedeutsam ist« (S. 117).

Beitrag einer phänomenologischen Ästhetik zur Bildung des Subjekts heißt das fünfte Kapitel des Buches. Es schlägt einen Bogen zur Bildungs- als Subjekttheorie und bleibt philosophisch gesehen ebenfalls gänzlich unbefriedigend, weil einfach ein übernommene Theoriestücke montierendes Referat. Mit einem offenbar an Habermas anknüpfenden Aufsatz des Religionspädagogen Peter Biehl aus dem Jahr 1984 sowie den von Biehl übernommenen und zueinander nicht ins Verhältnis gesetzten Stichworten »Einbildungskraft« (S. 142), »Kunst« (S. 143ff.) wie auch »Ästhetik als Leiberfahrung« (S. 147) lautet das Fazit des Verfassers nun: »ästhetische Erfahrungen im Rahmen der Unterrichtsgestaltung« könnten »zweckrationale Verfahren auf ein Wirklichkeitsverständnis hin erweitern, das den sinnlichen Anteilen Raum gibt: So können Spuren von Exzentrizität im persönliche Weltverhältnis sichtbar gemacht werden, die auf eine andere Wirklichkeit verweisen« (S. 152).

Von hier aus solle die Gottesebenenbildlichkeit »zur Leitkategorie des Bildungsgedankens« (S. 153) werden – so das sechste Kapitel *Erfahrung, Glaube und Bildung*. Hier wird es theologisch, sofern »Unverfügbarkeit« nicht nur in der Überschreitung des Planbaren, der Wissenschaft etc. gegeben sei, sondern auch eine Autonomie meint, die »als die Befähigung« gedeutet werden kann, »Sinnorientierung aus der

Beziehung zum Transzendenten abzuleiten. So kann sich vor dem Gedanken der Gottesebenenbildlichkeit ein Identitätsfindungskonzept verwirklichen, dessen Konstitution ein autonomes Persönlichkeitskonzept tragfähig macht, das mit Autonomie sowohl die unverfügbare Individualität mit allen Spielarten seiner Fragmentarität einschließt, als auch die Unverfügbarkeit des anderen Menschen ...« (S. 185).

Das siebte Kapitel *Aufmerksamkeit, Wahrnehmung und Lebenswelt als phänomenologisch-didaktische Prinzipien* lenkt zu konkreten Fragen des Religionsunterrichts zurück. Zum Thema »Aufmerksamkeit im phänomenologisch orientierten Unterricht« stützt sich der Verfasser auf einen Aufsatz von Horst Rumpf, der auf »Entselbstverständlichung« als pädagogische Maxime setzt. Die Philosophie ist vertreten durch ein Zitat von Waldenfels – allerdings ist nur *In den Netzen der Lebenswelt* berücksichtigt (vgl. S. 191) und nicht Waldenfels' einschlägige Monographie *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* von 2004 – und durch ein zwei Seiten umfassendes Merleau-Ponty-Referat in einem Abschnitt »Existenz als Beziehung zwischen Wahrnehmung und Leib« (S. 196 f.). Inhaltlich hat man wie in den vorigen Kapiteln Schwierigkeiten, eine These zu erkennen. Lebensweltorientierung im Unterricht heißt, die (leibliche) Erfahrung der Schüler mit einzubeziehen. Aus Sicht des Verfassers kommt paradoxerweise die Lebenswelt jedoch zugleich nicht in der Unterrichtssituation vor, sondern aus dem Schüler heraus – hier spuken offenbar theoretisch unverbundene Autonomie- und Kreativitätsfiguren dazwischen: »Die entscheidende didaktisch-methodische Konsequenz besteht nun darin, lebensweltlich-pädagogische Verfahren als Suchbewegungen zu verstehen, mit denen

die Heranwachsenden Erkenntnishaltungen »aus sich selbst« herausbringen bzw. selbst mitbringen« (S. 215). Es folgen noch zwei Kapitel mit unterrichtsbezogenem Material und ein kurzer Ausblick: Phänomenologische Orientierung richte sich gegen funktionalistische und andere Beschränkungen und »nehme die Möglichkeit wahr, sich auf die vieldeutigen subjektiven Erfahrungshorizonte von Menschen einzulassen und damit offen zu sein für gelebte Formen ihrer Teilhabe an der Kultur« (S. 250).

Man fragt sich zum Abschluss, ob der Verfasser das Etikett »phänomenologisch« nicht besser vermieden hätte, denn »erlebnisorientiert« oder »kindgerecht« oder vielleicht »alltagsnah« hätten zur Schilderung seines Anliegens völlig ausgereicht. Die angebotene Theorie läuft leer. Man fragt sich darüber hinaus auch, warum dieses religionspädagogische Buch auf dem Umweg über die Didaktik unbedingt »Ethik« oder gar »Philosophie« in den Religionsunterricht hineindefinieren möchte. Mit Philosophie hat Werners Buch nichts zu tun – und das gilt auch für die unterrichtspraktischen Erträge: Mit einer Förderung des »religiösen Verstehens« oder dem Ansatz bei der »Glaubensorientierung der Schüler im Alltag« (S. 15) könnte eine Philosophiedidaktik wohl ebenso wenig anfangen wie mit jener von Werner so ins Zentrum gerückten Überschreitung des »auf technische Entwicklung hin orientierten Weltbild- und Naturverständnisses« in Richtung auf »religiös-christliche Erkenntnisweisen« und dem in diesem Buch vielfach variierten Muster vom Dialog zwischen »Wissenschaft und Glauben« (S. 33).

Werner scheint eben dies nun jedoch – nämlich dass es sich bei seinem Ansatz um eine mögliche Didaktik auch für den Philo-

sophieunterricht handeln könnte – gezielt nahe zu legen. Er vermöge »auf den Feldern der Praktischen Theologie und Religionspädagogik sowie einer Didaktik der Ethik und Philosophie eine Lücke zu schließen« (S. 249), heißt es ganz zum Ende des Buches plötzlich – und mit einem Schlag ahnt man, wie es zur Nennung der »Philosophie« auch im Buchtitel kommt: Eine über 250 Seiten philosophisch kenntnislose, eine durch und durch auf Glauben, Gefühl und Erlebnis angelegte Pädagogik möchte sich als Methode *auch* für den *Philosophieunterricht* bewerben!

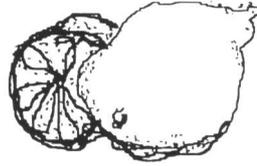
Man weiß, dass Religionslehrer in den Schulen die Konkurrenz von Philosophie und Ethik fürchten. Vielleicht kann man solchen Lehrern nicht verübeln, wenn sie nach der doppelten Facultas schielen. Dann aber ist echter Dialog und dann sind akademische Tugenden gefragt. Eine – mit Verlaub – irrationalistische Vereinnahmung jedoch ist ärgerlich. Wie Religionslehrer arbeiten wollen, bleibt ihre Sache. In den Philosophieunterricht gehören Dittmar Werners »phänomenologische« Empfehlungen nicht.

Petra Gebring, Darmstadt

Zitronenecke

Lectiones neglegendae

Was Sie unbedingt ... *nicht* gelesen haben müssen: die ganz persönliche Warnung vor dem besonders sauren Leserlebnis. Eine nützliche Handreichung für jedefrau und jedermann.



- ▶ »Mein liebes Seelchen!« *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*. Herausgegeben, ausgewählt und kommentiert von Gertrud Heidegger. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2005. 416 S., ISBN 3-421-05849-0, EUR 22,90.

In Mozarts *Don Giovanni* öffnet Leporellos Register-Arie der von Don Giovanni verführten und alsbald verstoßenen Donna Elvira die Augen für das wahre Ausmaß des Treibens dieses Libertin: Mit unzähligen Frauen, und zwar Frauen jedes Rangs, jeder Gestalt und jedes Alters habe es der Herr getrieben. »Ma passion predominante/È la giovin principiante.« Seine besondere Passion jedoch gilt der jungen Anfängerin.

Anfängerinnen im Denken, ob Prinzessin, Gräfin, Ärztin oder einfach Studentin, ist Martin Heidegger augenscheinlich besonders zugetan gewesen, wie der nunmehr von der Enkelin Gertrud Heidegger herausgegebene Band von Briefen des Philosophen an seine Frau Elfride enthüllt. Aus über tausend Briefen und Karten hat die Tochter Jörg Heideggers nach eigener Auskunft etwa ein Siebtel ausgewählt. Es sollen die inhaltlich bedeutendsten sein, anhand derer die Öffentlichkeit sich endlich auch über die Alltäglichkeiten des Lebens der Großeltern ein Bild machen könne (S. 13, 14). Die Öffentlichkeit freilich ist im vor-

hinein nicht gefragt worden, ob sie daran Interesse finde. Nun, da die von der Enkelin besorgte Briefauswahl erschienen ist, zieht sie naturgemäß das Interesse der interessierten, wenn auch nicht gefragten Öffentlichkeit auf sich. Warum aber auch sollte diese wissen, was die Edition der Enkelin an Privatem preisgibt? Geht es, wie behauptet, um eine Ehrenrettung der Großmutter? Oder vielleicht doch auch um einen den durch die vielfachen amourösen Affären des Großvaters der Großmutter zugefügten Schmerz postum rächenden Akt? Donna Elvira vermag nach Leporellos Arie in ihrer Brust nur Stimmen der Rache, des Zorns und der Verachtung zu vernehmen (»Io sento in petto/Sol vendetta parlar, rabbia, e dispetto«). Sollten Gertrud Heidegger etwa ähnliche Gefühle zu ihrer Edition bewogen haben?

Wir hätten es gleichsam mit einem verschlüsselten Beitrag zu diesem Mozart-Gedenkjahr zu tun. Wie auch immer, ein *dramma giocoso*, eine musikalische Komödie also, ist Mozarts Oper bekanntlich nur bedingt. Am Ende gibt es (anders als noch im *Figaro*) kein Verzeihen, und Don Giovanni fährt nach dem Auftreten der überirdischen Gestalt des Komtur zur Hölle. Alles andere gar als ein *dramma giocoso* muss nach dem, was die vorliegende Edition verriet, die Ehe zwischen Martin und Elfride Heidegger gewesen sein. Doch ist es, glaubt man den Verlautbarungen Heideggers, eine durchaus andere jenseitige Gestalt, deren Macht in seinem Falle im Spiele war: Der Denker, so er wesentliche Schritte im Denken tut, weiß sich vom »Flügel Schlag« des Gottes Eros »berührt«, dem rein zu entsprechen ihm freilich versagt sei. »Veranla-

gung und die Art der frühen Erziehung, das Ungefestigte und Feige im Vertrauenkönnen u. dann wieder das Rücksichtslose im Mißbrauch des Vertrauens, das sind die Pole, zwischen denen ich schwanke u. dadurch allzuleicht u. allzuoft das Maß gegen Hera und gegen Eros verfehle und verkenne«, sucht sich Heidegger gegenüber seiner Frau zu entschuldigen, nachdem diese kurz vor einem Besuch Hannah Arendts im Februar 1950 von der einstigen Liaison der Studentin mit Martin erfahren hatte (vgl. S. 264). Der Denker, so meint dieser, bedarf allerdings geradezu existenziell des Lebens im Eros, wie er nach einer neuerlichen Affaire wenige Jahre später schreibt, »um das Schöpferische, das ich noch als Ungeöstes und Letztes in mir spüre, noch wenigstens in eine unvollkommene Vorform zu bringen« (S. 304). So werden zwar immer wieder Worte des Bedauerns über den der Ehefrau angetanen Schmerz und das eigene Versagen laut, wird die Liebe zu Elfride beschworen und ihr Dank für die dauernde Entlastung von allem Alltäglichen gesagt. Kaum hat der Leser indes ein Schuldeingeständnis vernommen, wird er alsbald – wider Willen und erstaunt – Zeuge der nächsten Affaire des Philosophen – vorzugsweise, wie gesagt, mit einer wesentlich jüngeren »Anfängerin« im Denken. Heidegger ist um eine Rechtfertigung in keinem Falle verlegen. Seine Natur, heißt es im Brief vom 13. 11. 1954, sei eben »vielspältiger« als die Elfrides (S. 304). Elfride müsse verstehen: Er sei und bleibe ein Suchender und suche »für den Menschen eine Zugehörigkeit«, aus der allein »ein Kommender Gott neue Fügungen und Bindungen« stiften könne (S. 312). Er bittet darum, ihm im Kampf mit dem »Dämon« Zeit zu lassen, andererseits brauche er als schöpferisch Denkender genau die

Leidenschaft des Eros. »Wenn mein Dasein ohne Leidenschaft ist«, schreibt Heidegger unter dem 23. 6. 1956, »verstummt« die Stimme u. die Quelle springt nicht« (S. 313). Kaum verwunderlich, dass Elfride Heidegger derlei Auskünften keinen Glauben mehr schenken mochte. Die Edition der Enkelin bringt als einzigen Brief der Großmutter eine niemals abgeschickte Niederschrift vom 28. 6. 1956, die äußerste Verbitterung und Verzweiflung zum Ausdruck bringt: »ja, Du hast Deine Arbeit, die der Mittelpunkt Deines ganzen Lebens ist, – was geschieht dann so am Rande! Darum wirst Du nicht begreifen, wie ich – durch Dich – aus meiner Mitte geworfen bin. [...] Immer wieder sagst u. schreibst Du, dass Du mir verbunden seist – was ist das Band? Liebe ist's nicht, Vertrauen ist's nicht, bei anderen Frauen suchst Du ›Heimat‹ – ach Martin – wie sieht's in mir aus – und diese eisige Einsamkeit. Aber ich will nichts mehr schreiben; Du magst es ohnehin nicht hören; es liegen viele angefangene Briefe hier, aber ich schickte keinen ab. – Hast Du einmal darüber nachgedacht, was leere Worte sind – hohle Worte?« (S. 314 f.).

Die mitgeteilten Briefe Heideggers, die gelegentlich natürlich auch Zeitgeschichtliches tangieren und immer wieder Universitäres berühren, zeigen in der Tat einen von Anfang einzig und allein auf seine Arbeit, sein Denken und – in späteren Jahren – auf das mit Hilfe seines Bruders Fritz besorgte Redigieren, Ordnen und Archivieren seiner Manuskripte fixierten Menschen. (Selbst zu Zeiten des Zweiten Weltkriegs gilt die Hauptsorge Heideggers, so hat es den Anschein, der sicheren Aufbewahrung seiner Manuskripte!). Einigermassen egomanisch, hat Heidegger dabei offenkundig die merkwürdige Beziehungslosigkeit (nicht nur) in

seiner ehelichen Beziehung in Kauf genommen. Die schöpferische Leistung des Denkens verlange »jedemal eine schmerzliche, qualvolle Vereinsamung, ein Abstreifen alles Veränderlichen«, schreibt bereits der junge Heidegger im Brief vom 3. 1. 1916 seinem »lieben Seelchen« (S. 30 f.). Er spricht von einer förmlichen Sehnsucht »nach den Tagen, wo ich mich in meine Arbeit vergraben kann«. Und so sei er nachgerade gezwungen, seine Lebensbezüge zu vernachlässigen. »Ich darf mir nicht soviel aufladen mit Beziehungen zu vielerlei Menschen – ich habe dieser Tage oft unbewußt geträumt von unserem Häuschen, wo ich mit Deinem großen Verstehen mein Lebenswerk leisten werde« (S. 43). Das schreibt, nota bene, ein nicht einmal Siebenundzwanzigjähriger! Und mit gleicher Nachdrücklichkeit verweist er im letzten Brief vor der Hochzeit mit Elfride diese auf ihre Grenze als Frau hin (S. 52). In ihrem Bemühen, das Studium der Nationalökonomie mit einer Promotion abzuschließen, kann der junge Privatdozent denn auch nur etwas sehen, was sie daran hemme, ihr »die frauliche Ganzheit zu geben«, die sie im Lebenszusammenhang mit ihm und den Kindern haben könne (S. 119). Feministinnen werden solche Einsichten gewiß besonders aufmerksam registrieren.

Wie wir aus der Edition Gertrud Heideggers erfahren, entstammt freilich der zweite Sohn, Hermann, einem Seitensprung Elfrides. Im Nachwort zur Briefedition der Nichte publiziert Hermann Heidegger eine entsprechende Erklärung, die er mit dem Dank an die Herausgeberin dafür verbindet, ihm die Gelegenheit zu geben, auf diesem Wege einer ihn jahrzehntelang »bedrückenden und quälenden Last« ledig werden zu können (vgl. S. 382). Das Bedürfnis verdient Respekt. Hat es dazu

aber einer Edition bedurft, die, anstatt zur Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers beizutragen, doch wohl nur das Gerede über ihn befördern dürfte? Was vom Gerede und dem mit ihm im Bunde stehenden Geschreibe zu halten ist, weiß der Leser von *Sein und Zeit* und weiß auch der mit der Verwaltung des Philosophen-Nachlasses seit vielen Jahren befasste Hermann Heidegger. Allein Gertrud Heidegger scheint sich dieses Wissen ganz offensichtlich zu entziehen. In seiner Bodenlosigkeit ist das Gerede, lesen wir in Heideggers frühem Hauptwerk, »die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache«¹. Um eben die Sache – die Sache des Denkens nämlich – kann es nur und muss es bei einem Philosophen gehen, der selbst immer wieder und zu Recht gegenüber einem Übermaß an Biographismus auf der Sache des Denkens insistiert hat. Die Enkelin Gertrud Heidegger schreibt in ihrem Vorwort von ihrem Plan, zu gegebener Zeit das erhaltene Material »in vollem Umfang in einer kritischen Ausgabe der Öffentlichkeit zugänglich zu machen« (S. 15). Das Vermächtnis der Großmutter hin oder her, sollte sie sich fragen, ob sie damit – nolens oder gar volens? – letztlich nicht nur Stoff für »Gerede« und Geschreibe liefert und – zweifellos nolens – der Großmutter noch postmortale Schmach zufügt, indem sie der Öffentlichkeit zugänglich macht, was für diese nicht bestimmt war. Sie wäre daher gut beraten, auf ihre Pläne zu verzichten. Es gibt auch ein Recht auf Privatheit, das zu achten der Öffentlichkeit sehr wohl zugemutet werden kann. Sie weiß nun bereits mehr, als sie je zu wissen gewünscht hat – und was sie auch nicht im Geringsten zu interessieren braucht. Nein, die Öffentlichkeit, die akademische zumindest, weiß durchaus Besse-

res zu tun, als anhand der Ehe- und Familiengeschichte der Heideggers den voyeuristischen Blick zu schulen.

Andreas Großmann, Hamburg

Anmerkung

- 1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1984, S. 169.

Neuerscheinungen

Asiáin, Martin: *Sinn als Ausdruck des Lebendigen. Medialität des Subjekts – Richard Högniswald, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. Ca. 380 S., ISBN 3-8260-3236-5, ca. EUR 49,80.

Badiou, Alain: *Das Sein und das Ereignis*. Berlin: diaphanes 2006. 560 S., ISBN 3-935300-40-9, EUR 49,-.

Beaulieu, Alain (Hg.): *Gilles Deleuze, héritage philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France 2005. 174 S., ISBN: 2-13-055346-X, EUR 12,-.

Bermes, Christian/Wolfhart Henckmann/Heinz Leonardy (Hrsg.): *Solidarität, Person und Soziale Welt*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 188 S., ISBN 3-8260-3303-5, EUR 24,80.

Blümlé, Claudia/Anne von der Heiden (Hg.): *Blickzähmung und Augentäuschung. Zu Jacques Lacan Bildtheorie*. Berlin: diaphanes 2006. 480 S., ISBN 3-935300-80-8, EUR 34,90.

Böhmer, Anselm (Hrsg.): *Eugen Fink: Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik. Zum 100. Geburtstag von Eugen Fink*. [Orbis phaenomenologicus Perspektive NF 12], Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 354 S., ISBN 3-8260-3216-0, EUR 29,80.

Capek, Jakub: *Le temps dans la décision – La décision dans le temps. Le problème de la décision chez Bergson, Heidegger, Sartre et Ricœur*. Lille: ANRT 2005 [Thèse à la Carte]. 328 S., ISBN 2-284-04984-2, EUR 31,-.

Derrida, Jacques: *Glas. Totenglocke*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek. München: Wilhelm Fink 2006. 320 S., ISBN 3-7705-4110-3, EUR 39,90.

Derrida, Jacques/Elisabeth Roudinesco: *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*. Übers. v. H.-D. Gondek. Stuttgart: Klett-Cotta 2006. 383 S., ISBN 3-608-94063-4, EUR 29,50.

Descartes, René: *Les Meteores/Die Meteore*. Zweisprachig französisch/deutsch. Hrsg., übers., eingeleitet und komm. von Claus Zittel. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2006. Ca. 300 S., ISBN 3-465-03451-1, EUR 32,-.

Fellmann, Ferdinand: *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006. 199 S., ISBN 3-88506-616-5, EUR 13,90.

Forrai, Gabor/George Kampis (Hg.): *Intentionality. Past and Future*. Amsterdam: Rodopi 2005. 181 S., ISBN 90-420-1817-8, EUR 40,-.

Fuchs-Heinritz, Werner/Alexandra König: *Pierre Bourdieu*. Konstanz: UVK 2005. 354 S., ISBN 3-8252-2649-2, EUR 17,90.

Gamm, Gerhard/Andreas Hetzel (Hg.): *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*. Bielefeld: transcript 2005. 362 S., ISBN 3-89942-351-8, EUR 28,80.

Gehring, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. Frankfurt/Main, New York: Campus 2006. 240 S., ISBN 3-593-38007-2, EUR 24,90.

Gente, Peter (Hg.): *Deleuze und die Künste*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006. Ca. 300 S., ISBN 3-518-29380-X, ca. EUR 11,-.

Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 11, hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2006. 150 S., ISBN 3-465-03492-9, EUR 26,10 (kt.).

Heiden, Anne von der (Hg.): *per imaginem. Bildlichkeit und Souveränität*. Berlin: diaphanes 2005. 256 S., ISBN 3-935300-81-6, EUR 29,90.

- Hilmer, Brigitte/Georg Lohmann/Tilo Wesche (Hg.): *Anfang und Grenzen des Sinns*. Weilerswist: Velbrück 2006. Ca. 300 S., ISBN 3-938808-12-8, EUR 28,-.
- Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken*. Weilerswist: Velbrück 2006. Ca. 120 S., ISBN 3-938808-13-6, EUR 14,-.
- Husserl, Edmund: *Phantasie und Bildbewusstsein*. Mit einer Einleitung und Anm. hrsg. von Eduard Marbach. Hamburg: Meiner 2006. Ca. 312 S., ISBN 3-7873-1771-6, ca. EUR 28,-.
- Jullien, François: *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*. Aus dem Französischen von Dirk Weissmann. Zürich: diaphanes 2006. 220 S., ISBN 3-935300-75-1, EUR 23,90.
- Kesel, Marc De/Dominek Hoens (Hg.): *Wieder Religion? Christentum im zeitgenössischen kritischen Denken (Lacan, Žižek, Badiou u. a.)*. Wien: Turia + Kant 2006. Ca. 300 S., ISBN 3-85132-415-3, EUR 29,-.
- Konersmann, Ralf: *Kulturelle Tatsachen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006. 406 S., ISBN 3-518-29374-5, EUR 14,-.
- Kwan, Ge Tze-Wan/Chan-Fai Cheung/Kwok-Ying Lau (Hrsg.): *Identity and Alterity. Phenomenology and Cultural Traditions*. [Orbis Phaenomenologicus Perspektiven NF 14], Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 384 S., ISBN 3-8260-3301-9, EUR 49,80.
- Lacan, Jacques: *Die Namen des Vaters*. Übers. v. H.-D. Gondek. Wien: Turia + Kant 2006. Ca. 120 S., ISBN 3-85132-450-1, ca. EUR 15,-.
- Lacan, Jacques: *Der Triumph der Religion*. Übers. v. H.-D. Gondek. Wien: Turia + Kant 2006. Ca. 120 S., ISBN 3-85132-451-X, ca. EUR 15,-.
- Liebsch, Burkhard: *Revisionen der Trauer. In philosophischen geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück 2006. Ca. 320 Seiten, ISBN 3-938808-10-1, EUR 32,-.
- Mühleis, Volkmar: *Kunst im Sehverlust* [Phänomenologische Untersuchungen 23]. München: Wilhelm Fink 2005. 295 S., ISBN 3-7705-4125-1, EUR 49,90.
- Münkler, Herfried: *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*. Weilerswist: Velbrück 2006. Ca. 280 S., ISBN 3-938808-09-8, EUR 28,-.
- Nancy, Jean-Luc: *Am Grund der Bilder*. Berlin: diaphanes 2006. 176 S., ISBN 3-935300-51-4, EUR 19,90.
- Neumann, Günther: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Eine vergleichende Untersuchung zu den Parmenides-Auslegungen von Emil Angehrn, Günter Dux, Klaus Held und dem frühen Martin Heidegger*. Berlin: Duncker & Humblot 2006. 257 S., ISBN 3-428-11912-6, EUR 86,-.
- Przylebski, Andrzej (Hrsg.): *Das Erbe Gadammers*. [DIA-LOGOS. Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften Band 8], Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2006. 265 S., ISBN 3-631-55195-9, EUR 45,50.
- Rancière, Jacques: *Politik der Bilder*. Berlin: diaphanes 2006. 196 S., ISBN 3-935300-65-4, EUR 19,90.
- Rancière, Jacques: *Das ästhetische Unbewusste*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié. Zürich: diaphanes 2006. 64 S., ISBN 3-935300-89-1, EUR 12,90.
- Reckwitz, Andreas: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück 2006. Ca. 640 S., ISBN 3-938808-07-1, EUR 45,-.
- Rinderle, Peter: *Der Zweifel des Anarchisten. Für eine neue Theorie von politischer Verpflichtung und staatlicher Legitimität*.

- Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2006. 396 S., ISBN 3-465-03233-0, EUR 49,-.
- Ryklin, Michail: *Dekonstruktion und Dekonstruktion. Gespräche mit Jacques Derrida, Félix Guattari, Jean Baudrillard, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Paul Virilio, Richard Rorty, Slavoj Žižek, Susan Buck-Morss und Boris Groys*. Aus dem Russischen, Englischen und Französischen von Dirk Uffelmann und Matthias Neumann. Zürich: diaphanes 2006. 304 S., ISBN 3-935300-52-2, EUR 25,90.
- Schmidinger, Heinrich/Michael Zichy (Hg.): *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 2005. 302 S., ISBN 3-7022-2655-9, EUR 29,-.
- Schütz, Alfred: *Schriften zur Phänomenologie der Musik*. Hg. v. A. G. Stascheit [Alfred Schütz Werkausgabe VII]. Konstanz: UVK 2006. Ca. 450 S., ISBN 3-89669-741-2, ca. EUR 69,-.
- Sepp, Hans Rainer/Ichiro Yamaguchi (Hrsg.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*. [Orbis phaenomenologicus, NF 13], Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. Ca. 340 S., ISBN 3-8260-3213-6, EUR 49,80.
- Streubel, Thorsten: *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewußtsein bei Augustinus, Kant und Husserl*. [Epistemata Philosophie 401], Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 212 S., ISBN 3-8260-3250-0, ca. EUR 24,80.
- Trettin, Käthe (Hg.): *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2006. 280 S., ISBN 3-465-03441-4, EUR 19,80.
- Tyradellis, Daniel: *Untiefen. Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt*. [Orbis phaenomenologicus Studien 14], Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 192 S., ISBN 3-8260-3276-4, EUR 29,80.
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006. 134 S., ISBN 3-518-58460-X, EUR 15,30.
- Werntgen, Cai: *Kehren: Martin Heidegger und Gotthard Günther. Europäisches Denken*. München: Wilhelm Fink 2006. 320 S., ISBN 3-7705-4223-1, EUR 39,90.

Impressum

Redaktion

János Békési, Petra Gehring, Andreas Grossmann, Ulrike Kadi, Ralf Linvers, Sebastian Luft, Leif Pullich, Helge Schalk, Martin W. Schnell, Silvia Stoller, Gerhard Unterthurner

Redaktionsanschrift

Wien: Silvia Stoller, Oeiverseestraße 35/5, A-1150 Wien

Bochum: Leif Pullich, Wernburgastraße 18a, D-44892 Bochum

Das Journal Phänomenologie (ISSN 1027-5657) ist gleichzeitig das Mitteilungsblatt der Gruppe Phänomenologie

Preise

Reguläres Abonnement: EUR 14,-

(zuzüglich Versand: EUR 4,- innerhalb, EUR 6,- außerhalb Europas)

Förderabonnement: ab EUR 24,- (zuzüglich Versand: EUR 4,- innerhalb, EUR 6,- außerhalb Europas)

Einzelheft: EUR 10,- (zuzüglich Versand: EUR 2,- innerhalb, EUR 3,- außerhalb Europas)

Bankverbindungen

Deutschland: Sparkasse Bochum, Bankleitzahl 43050001, Konto-Nr. 33407289, BIC: WELADED1BOC, IBAN: DE75 4305 0001 0033 4072 89

Österreich: P.S.K. (Postsparkasse), Bankleitzahl 60000, Konto-Nr. 93042343, BIC: OPSKATWW, IBAN: AT87600000093042343

Für den Inhalt verantwortlich sind: die Redaktion bzw. die VerfasserInnen der Beiträge.

Copyright: bei den AutorInnen.

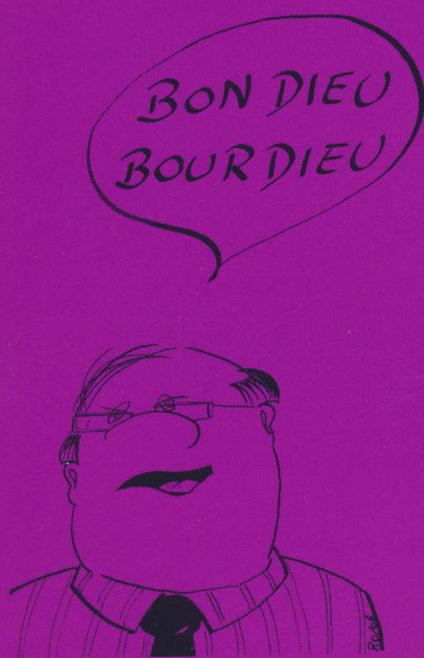
Druck/Kopie: facultas, Berggasse 5, A-1090 Wien.

Homepage (mit Suchfunktion): <http://www.journal-phaenomenologie.ac.at>

Abbildung (Cover): Ulrike Rostek: »Pierre Bourdieu«, 2006
(http://www.13strich.at/13strich_katalog_impressum/11_rostek.htm)

ISSN 1027-5657

Pierre Bourdieu:
Die männliche
Herrschaft



25/2006

Journal

Phänomenologie

BON DIEU
BON DIEU

