Außer der Reihe

Pierre Bourdieu

Männliche Herrschaft revisited*

Vorbemerkung

Für die Möglichkeit, vor diesem beeindruckenden Auditorium sprechen zu können, möchte ich mich beim Department of Sociology und seinem Leiter Neil Fligstein bedanken, Ich möchte auch den Studenten und der Fakultät für ihre Gastfreundschaft und den verschiedenen anderen Departments für ihren herzlichen Empfang in Berkeley danken.

Ich fühle mich sehr geehrt, ja ich bin stolz, der erste Empfänger des vom Department of Sociology in Berkeley verliehenen Goffman-Preises zu sein. Erving Goffman war mir ein sehr lieber Freund seit jenen Tagen in den Sechzigern, als wir beide an der Universität von Kalifornien lehrten. Unter Auslassung der vielen persönlichen Erinnerungen, die mich mit ihm als Menschen verbinden, möchte ich auf zwei für den Wissenschaftler charakteristische Eigenschaften eingehen, die meines Erachtens gewürdigt und nachgeahmt zu werden verdienen.

Goffman war vor allem *sehr beschei-*

den, wenn es um seine *theoretische Kultur* ging. Er gab häufig seinem Bedauern Ausdruck, nicht jene gründliche philosophische Bildung erhalten zu haben, die so manchen europäischen Sozialwissenschaftler hervorgebracht hat. Wie Sie aber schnell erkennen werden, wenn Sie seine Anmerkungen und vor allem, wenn Sie die Substanz seiner Analysen überprüfen, verfügte Goffman mit scharfem Verstand und meisterhafter Geschicklichkeit über das theoretische Instrumentarium, dessen er bedurfte, um sein wissenschaftliches Projekt zu gestalten und auszuführen. Und ohne die »Rolle« des Philosophen zu spielen, hat er doch Außergewöhnliches zur Philosophie beigetragen, insbesondere zur Philosophie der Sprache, zur Philosophie performativer Akte und des Selbst.

Erving Goffman hatte eine weitere, sehr seltene geistige Eigenschaft, die mit seiner theoretischen Bescheidenheit eng verbunden ist: Er besaß die einzigartige Fähigkeit, die winzigsten Details, die gleichsam unsichtbaren Prozesse und Bestandteile des Alltagslebens aufzuspüren und zu entziffern. Er war der Entdecker des »*unendlich Kleinen*« in der Gesellschaft, da er Partikel und Bruchstücke das sozialen Lebens in den Rang wissenschaftlicher Objekte erhob, die zwar jedermann vor Augen standen, die aber noch niemals in diesem Licht gesehen worden waren. Indem er das tat,

eröffnete er Soziologen, Anthropologen, Linguisten, Erziehungswissenschaftlern und anderen einen ganz neuen Forschungsbereich.

Eine Sache ist an Goffmans Arbeitsweise besonders bemerkenswert. Anstatt nämlich rhetorische Antworten auf gewaltige und vage Fragen anzubieten, wie »was ist *gender*« oder »wie überschneiden sich *race*, *class* und *gender*« (die Art von Fragen, die heute so in Mode sind und die weder zu irgendeiner ernsthaften Philosophie noch zu einer strengen Sozialwissenschaft führen, sondern zu irgend etwas zwischen beiden, das allzu oft weder die Standards der ersteren noch der letzteren erfüllt), arbeitete Goffman an der Neugestaltung großer und abstrakter Themen im Mittel einer präzisen Analyse der konkretesten und scheinbar trivialsten Details der gesellschaftlichen Phänomene, die er beobachtete.

Ich hatte einmal die Schachtel in den Händen, in der er die – mehr als tausend – Anzeigen aufbewahrte, die er als Grundlage für seine Analyse der Ritualisierung von Geschlechterverhältnissen gesammelt und ausgewertet hatte, aus denen sein bekanntes Buch *Geschlecht und Werbung* (1976/1981) entstand. Dies ist, zumal für jüngere Wissenschaftler, ein gutes Beispiel, ein Vorbild dafür, wie man innovative und strenge Gesellschaftsanalyse machen kann, ohne gewaltige Mengen ökonomischen und bürokratischen Kapitals (in Gestalt von Stipendien und anderen Forschungsmitteln) und sogar mit einem geringeren Aufwand an symbolischem Kapital, das heißt, ohne das rituelle Namedropping, die nichtssagenden Referenzen auf kanonische, philosophische und andere Autoren, die immer mehr Energie und Raum fressen.

Vor ein paar Jahren habe ich einen Artikel geschrieben, *Die männliche Herrschaft*, der hoffentlich bald vollständig überarbeitet und ergänzt auf Englisch in Buchform erscheinen kann. Heute, in

dieser kurzen Vorlesung möchte ich gern drei Dinge tun. Erstens möchte ich die *methodologische Intention* erläutern, die mich dazu gebracht hat, das Thema in der Weise anzupacken, wie ich es getan habe, das heißt, indem ich auf etwas zurückgegriffen habe, das auf den ersten Blick wie die ideographische Analyse eines besonderen Falles männlicher Herrschaft aussieht, meiner Ansicht nach aber quasi ein Experiment über die fundamentalen Strukturen von *gender* ist. Zweitens will ich einige der *wesentlichen Ergebnisse* dieses work in progress neu formulieren und ausarbeiten, die ich dank des kritischen Dialoges mit amerikanischen Wissenschaftlern weiter zu entwickeln hoffe. Drittens und letztens möchte ich etwas zu den *analytischen und politischen Implikationen* einer solchen Analyse männlicher Herrschaft sagen, die von einer materialistischen Theorie symbolischer Güter ausgeht.

Aus Zeitgründen werde ich mich diesen Punkten in einer etwas schematischen und didaktischen Weise widmen, ohne auf die Einzelheiten der Analyse einzugehen und ohne auch nur den Versuch zu machen, alle Aspekte des Phänomens auszuschöpfen.

Der ethnologische Umweg als Instrument der Reflexivität

Wenn wir versuchen, männliche Herrschaft zu denken, sind wir in Gefahr, auf Denkweisen zurückzugreifen oder uns ihnen unterzuordnen, die selbst Produkte von Jahrtausenden männlicher Herrschaft sind. Ob wir wollen oder nicht, der Mann oder die Frau, welche die Analyse durchführen, sind selbst Teil des Objekts, das sie zu begreifen versuchen. Denn er oder sie hat in Gestalt unbewußter Schemata der Wahrnehmung und der Anerkennung die historisch sozialen Strukturen männlicher Herrschaft internalisiert. Unser erstes Gebot muß des-

halb sein, eine *praktische Strategie* zu finden, die uns zur methodischen Objektivierung des Subjekts wissenschaftlicher Objektivierung befähigt: einen Kunstgriff zur Aufdeckung der Strukturen des archaischen Unbewußten, das wir unserer Ontogenese und Phylogenese als geschlechtliche Wesen verdanken und das dazu führt, daß wir an eben dem Phänomen teilhaben, das wir ergründen wollen.

Dies ist eine Variante der modernen Form jener von Immanuel Kant exemplarisch gemachten kritischen Absicht, nämlich die Kategorien den Verstandes zu erforschen. In ihrer von Durkheim (1912) eingeführten, materialistischeren Fassung bezieht diese Kritik die Beschreibung der historischen Genese und der sozialen Herstellung unseres Körpers mit ein, die symbolischen Formen, vermittels derer wir die Welt konstruieren, die aber, da sie aus dieser Welt hervorgegangen sind, sich häufig im Einklang mit der Welt befinden, so daß wir diese für gegeben halten und insgeheim an ihrem Fortbestehen mitwirken.

Vor dreißig Jahren war es nötig zu zeigen, daß die Schule eine konservative Kraft ist (vgl. Bourdieu und Passeron 1970, dt. 1971 und 1973), im Versuch, sie zu der befreienden Kraft zu machen, die sie sein *kann* (unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, welche die Soziologie zu spezifizieren vermag). Heute ist es nötig, das Risiko einzugehen, die bestehenden Geschlechterverhältnisse scheinbar zu rechtfertigen durch den Nachweis, wie Frauen, so wie sie durch die soziale Welt als geschlechtliche Wesen konstituiert wurden, zur Herrschaft über sich beitragen können. Und dies nicht nur aus einem bloßen Vergnügen an Entzauberung oder um klüger zu erscheinen als andere, sondern wegen der größeren Möglichkeit, eine symbolische Revolution herbeizuführen, welche die notwendige Voraussetzung für eine wirkliche Veränderung der Geschlechterverhältnisse ist.

Die Frage, mit der ich konfrontiert war, war demnach die folgende: Wie kann eine solche Übung in transzendentaler Reflexion in eine empirische Fragestellung, ein anthropologisches Experiment, eine *Erfahrung* überführt werden, die kontrolliert, wiederholt, kopiert werden kann im Gegensatz zum *Erlebnis* des Männlichen und Weiblichen, das per definitionem weder falsifiziert noch kopiert werden kann. (Ich muß gestehen, daß ich es auch vermeiden wollte, eine weitere Exegese der Exegesen von *gender* zu schreiben, die nur zur Vermehrung der ohnehin zahlreichen Diskurse über Sex und Geschlecht beitragen würde, einen weiteren Text über die kanonischen Texte, die in allen Literaturlisten auftauchen, von Autoren wie Freud, Lacan, Lévi-Strauss bis zu Mackinnon. Ich wollte, um es offen zu sagen, die leere Spekulation eines rein theoretischen Diskurses und seine Klischees und Leerformeln über »Geschlecht und Macht« vermeiden, die bisher mehr zur Verwirrung der Problematik als zu Ihrer Klärung beigetragen haben.)

Um aus dem Teufelskreis herauszukommen, in dem wir, ohne es zu wissen, die unbewußten (männlichen) Kategorien zu Instrumenten der Analyse männlicher Herrschaft machen, die eben von dieser Herrschaft hervorgebracht wurden, beschloß ich, von der anthropologischen Analyse eines besonderen historischen Falles auszugehen, wie ich es auch in meiner Studie *Homo Academicus* (1984/1988) getan habe, wo ich eine detaillierte Untersuchung des französischen Universitätssystems in den Sechzigern benutzte, um die Invarianten des modernen akademischen Geistes und Universums zu prüfen und aufzudecken. In diesem Fall handelt es sich um die Welt der Kabylen in Algerien, bei denen ich in den fünfziger und sechziger Jahren Feldforschungen durchgeführt habe.

Die objektiven Strukturen den sozialen Universums der Kabylen zu beschreiben, bedeutet gleichzeitig, die

mental Strukturen des Beobachters zu beschreiben, das heißt, meine eigenen mentalen Strukturen als die eines Mannes, der in der neomediterranen Kulturtradition geboren ist. Kabylien ist ein einzigartiges Terrain, um eine *experimentelle Übung in Selbstsozioanalyse* durchzuführen, oder, werden sie mir einen Ausdruck gestatten, der sich für einige vielleicht wie ein Oxymoron anhören wird, eine Übung in experimenteller kritischer Philosophie. Aus einer Vielzahl historischer Gründe, die Liste wäre zu lang, um sie hier aufzuzählen, war diese bäuerliche Gesellschaft im Atlasgebirge noch bis vor kurzem eine Art *anthropologischen Heiligtums*, wo alte mediterrane Traditionen und Denkweisen auf einem ziemlich hohen Niveau praktischer Kohärenz und Integrität bewahrt worden waren. Ethnologische Studien zu Ehre und Scham in verschiedenen Gesellschaften rings um das Mittelmeer von Griechenland bis Ägypten und von Spanien bis zur Türkei (Peristiany 1965) zeigen, daß Kabylien eine lebendige und paradigmatische Momentaufnahme einer männlichen Kosmogonie in actu ist, die *zugleich exotisch und vertraut* ist, weil sie unter unserer eigenen europäischen und selbst der euroamerikanischen Kulturtradition liegt.

Daraus folgt, daß wir, wenn wir die rituellen und mythischen Praktiken der Kabylen aus der Nähe untersuchen, ein System von Repräsentationen aufdecken (oder verdecken) können, oder besser, ein System der Prinzipien von Anschauung und Einteilung (*vision and division*), das der gesamten mediterranen Zivilisation vertraut ist und das bis heute in unseren mentalen Strukturen und zum Teil auch in anderen sozialen Strukturen überlebt. Die »phallonarzißtische« Kosmologie, welche die Kabylen öffentlich und kollektiv zur Schau stellen, spukt in unserem Unbewußten, auch im akademischen Unbewußten und im Unbewußten der Wissenschaft vom Unbewußten, das heißt, in der Psychoanalyse (wie selbst

eine kursorische Analyse der Schriften von Freud oder Lacan rasch erkennen läßt).

Um also die ethnologische Beschreibung als ein Instrument des Bruchs zu nutzen, ging ich – wie Goffman auf seine tausend Anzeigen – auf die ethnographischen Daten zurück, die ich in Kabylien gesammelt, aber nur zum Teil unter diesem Aspekt analysiert hatte (vgl. Bourdieu dt. 1987). Ich behandelte den Fall der Kabylen als eine Art »vergrößertes Bild« vermittels dessen wir leichter ein *historisches Modell*, aber eben ein allgemeines Modell der fundamentalen Strukturen männlicher Anschauung und Einteilung der Welt konstruieren können. Ich wollte dieses Modell benutzen, um zu erklären, wie die »phallonarzißtischen« Dispositionen, die wir bei den Kabylen deutlich unterscheiden können, in den Körpern von Männern und Frauen gegenwärtiger westlicher Gesellschaften eingelagert und eingeschrieben sind, allerdings in verzerrten, einseitigen, verstümmelten Formen, um den Preis von Lücken, Diskrepanzen, Substitutionen und Inkonsistenzen.

Um ihnen einen Vergleich zu liefern: Ich hoffte, mich in die Situation von jemandem versetzen zu können, der versucht, die Fragmente eines großen Monuments, etwa des Parthenon oder des Mausoleums von Helikarnassos, zu versammeln und ihnen einen Sinn zu geben, indem er einen von den Erbauern hinterlassenen Plan oder Entwurf benutzt. In dieser Hinsicht war das Experiment erfolgreich, insofern als es mir später erlaubte, in einem Klassiker feministischen Denkens, Virginia Woolfs *To the Lighthouse*, Analysen des männlichen Blicks aufzudecken, die ich nicht hätte erfassen können, wenn ich das Buch nicht mit Augen wieder gelesen hätte, in die die kabyllische Anschauung eingegangen war.

Es gab einen weiteren, sekundären aber trotzdem wichtigen Nutzen dieses ethnologischen Umweges: Die unzähli-

gen widerstreitenden Geschlechtertheorien dem Säurebad des Kabylen tests auszusetzen, um, wenn ich so sagen kann, die scholastischen Artefakte aus dem, wie Barbara Christian (1988) sagt, »Wettlauf um Theorie« von den Theorien zu unterscheiden, die genuin neue Aspekte soziohistorischer Wirklichkeit zu Tage fördern. Auf die Gefahr hin, arrogant zu erscheinen, muß ich gestehen, daß ich durch diesen methodologischen Kunstgriff und die Befolgung der Logik eines historisch begründeten Modells auch hoffte, eine systematische Darstellung von Geschlechterherrschaft vorlegen zu können, welche die besten zu diesem Thema vorhandenen Werke integrieren würde; Werke, von denen ich die meisten erst las, *nachdem* ich meine eigene Untersuchung durchgeführt hatte, aus Angst, ich könnte abgelenkt werden in Richtungen, die durch das männliche Unbewußte, an dem sie alle teilhaben, vorgegeben sind.

*Einige vorläufige Ergebnisse des
»Kabylenexperiments«*

Ich möchte nun kurz einige der wesentlichsten Ergebnisse dieser detaillierten anthropologischen Analyse des Falls der Kabylen erwähnen, mit der ich auch einige der großen Texte westlicher Philosophie von Kant bis Sartre konfrontiere, die auf dem gleichen Niveau als »anthropologische Dokumente« behandelt werden – aber darüber zu berichten, würde zu lange dauern.

1. Notwendigkeit als Nötigung durch Systematizität. Was wir am deutlichsten im Fall eines sozialen Universums erkennen können, in dem »Sexualität« als solche und unabhängig von anderen Bereichen noch nicht konstituiert wurde (wobei der Grenzfall einer solchen Verselbständigung die Erotik und ihr kommerzieller Ableger, die Pornographie sind), ist, daß

sexuelle Unterschiede in einem System anthropologischer und kosmologischer Oppositionen, die für die Anschauung und Erfahrung von Welt konstitutiv sind, sowohl eingebettet sind als auch verdeckt werden. Diese Unterschiede haben teil an einer sexualisierten (oder vergeschlechtlichten) Kosmologie, die sich wiederum in der sexuellen Topologie des sozialisierten Körpers inkarniert, in seiner Haltung, seiner Spatialität und Motilität (Bewegungen von unten nach oben sind z. B. per definitionem männlich).

Während jeder partielle sexuelle Unterschied für sich genommen arbiträr ist (ganz so wie ein Phonem), enthält die Opposition männlich/weiblich objektive und subjektive *Notwendigkeit* durch den Umstand, daß sie verstrickt ist in ein System, welches von ihr getragen wird, und sie selbst trägt, ein unauflösliches und unerschöpfliches System homologer Oppositionen, die einander wechselseitig verstärken, Oppositionen zwischen hoch und tief, oben und unten, vor und hinter, links und rechts, aufrecht und krumm (sowohl im physischen wie im moralischen Sinne), trocken und feucht, hart und weich, gewürzt und fade, hell und dunkel, innen und außen etc. (Hier ein kleines Goffmansches Experiment, das Sie zur Verifizierung anstellen können: Bitten Sie einen Kellner im Restaurant, Ihnen Käse und Desserts zu bringen. Sie werden beobachten, daß er in fast allen Fällen spontan die salzigen Speisen den Männern und die süßen den Frauen serviert).

Dieser erste Effekt einer *Nötigung durch Systematizität* wird durch »natürliche Bestätigung« verdoppelt und verstärkt: Die Oppositionen entsprechen (zum Teil) geographischen Gegensätzen, biologischen und landwirtschaftlichen oder kosmischen Zyklen. So scheint die hierarchische, binäre Opposition zwischen männlich und weiblich sich in der Natur der Dinge zu gründen, da sie virtuell überall einen Widerhall findet. (Als ich ein Kind war, sagten die Leute in

meinem Dorf, daß es am Karfreitag immer regne, und sie meinten in dieser Koinzidenz einen natürlichen Beweis für ihren religiösen Glauben zu erkennen).

2. Soziale Einteilung und körperliche Dispositionen: Die geschlechtliche Einteilung, die in die gesellschaftliche Ordnung der Dinge eingeschrieben ist, die Einteilung der Tage, des Kalenders landwirtschaftlicher Tätigkeiten, des Raumes, wie z. B. die Opposition zwischen dem Haus und der Versammlung, all diese *objektiven Einteilungen* werden den Körpern in Gestalt von Dispositionen eingeschrieben und werden zu *subjektiven Prinzipien der Anschauung*, kognitiven Kategorien, vermittels derer Individuen die Welt als sinnvolle, gelebte Wirklichkeit erkennen und konstruieren können. Da sie aus der Welt hervorgegangen sind, befinden sich solche Wahrnehmungsschemata im Einklang mit der objektiven Ordnung der Dinge und bringen uns dazu, die Welt für gegeben zu halten. Diese spontane Übereinstimmung gesellschaftlicher und kognitiver Strukturen ist die Grundlage für die *doxische Erfahrung männlicher Herrschaft*, die der Natur der Dinge eingeschrieben, unsichtbar, fraglos ist.

In der kabyllischen Welt und noch bis vor kurzem (d. h. bis zum Einsetzen der zweiten feministischen Revolution auch in unserer eigenen ist männliche Ordnung so tief verankert, daß sie keiner Rechtfertigung bedarf: Sie drängt sich uns als selbstverständlich, als universell auf (der Mann, *vir*, ist das besondere Wesen, das sich selbst als allgemein erfährt, das ein Monopol über das *Humanum*, *homo*, hat). Sie wird leicht für selbstverständlich gehalten, vermöge der nahezu vollkommenen und unmittelbaren Übereinstimmung, die sich ergibt zwischen sozialen Strukturen, wie sie sich in der gesellschaftlichen Organisation von Raum und Zeit und der geschlechtlichen Arbeitsteilung niederschlagen, einerseits und kognitiven

Strukturen, die in Körper und Bewußtsein eingeschrieben sind, andererseits.

3. Geschlechtliche Sozialisation und die Somatisierung von Herrschaft: Das Werk der Sozialisation schließt den Kreis durch Verstärkung und Systematisierung der strukturierenden Erfahrung einer Welt, die dieser ursprünglichen Einteilung entsprechend strukturiert ist. Bildung vollzieht eine *psychosomatische Aktion*, die zur Somatisierung der sexuellen Differenz, d. h. männlicher Herrschaft führt. Ein besonders wichtiger Anwendungsbereich dieser psychosomatischen Prägungsarbeit ist die Verleiblichung der Konstruktion sozialer Unterschiede zwischen den Geschlechtern. Sie wirkt sich in verschiedenen Modalitäten aus.

Die erste besteht in Einsetzungsriten (eher als in Übergangsriten, vgl. Bourdieu 1982/1990) wie die Beschneidung, welche nicht die Opposition zwischen einem »Vorher« und »Nachher«, Jugend und Erwachsenenalter markieren, sondern die zwischen denjenigen, die am Ritus teilnehmen – Männern – und denen, die es nicht tun – Frauen –. Historisch betrachtet hat der Sport in unseren Gesellschaften diese diakritische Funktion übernommen.

Die zweite ist die Konstruktion des biologischen Körpers, das heißt, die symbolische Neuerschaffung anatomischer Unterschiede. Hier beobachten wir eine heimliche Umkehrung von Ursache und Wirkung, wobei der sozial konstruierte Körper als ideologische Grundlage für die arbiträre Opposition dient, vermittels deren er selbst konstruiert wurde. So werden die Schemata, welche die Wahrnehmung der Sexualorgane und sexueller Aktivität organisieren, auch auf den Körper selbst angewendet, auf den männlichen wie den weiblichen. Sie differenzieren zwischen den höheren und niedrigeren Teilen des Körpers, wobei die Grenze zwischen ihnen durch den Gürtel markiert wird (ein Zeichen der

Einschließung und symbolischen Abgrenzung zwischen dem Reinen und Unreinen, zumindest bei Frauen). Sie unterscheiden zwischen Vorder- und Hinterseite, wobei erstere den Ort des sexuellen Unterschieds abgibt und letztere den der sexuellen Ununterscheidbarkeit, und deshalb potentiell weiblich, das heißt, passiv, unterwürfig ist, woran uns mediterrane Homosexualitätsbezeichnungen in Gesten und Worten erinnern (Dover 1982). Diese Schemata werden angewendet auf die öffentlichen Teile des Körpers einerseits, auf Gesicht, Stirn, Augen, Schnurrbart, Mund, *edle Organe der Selbstdarstellung*, in der sich soziale Identität verdichtet, das Ehrgefühl, *nif*, und auf seine privaten Teile andererseits, die verborgen oder mit Scham behaftet sind und welche die Ehre zu bedecken verlangt.

Durch die Vermittlung der sexuellen Einteilung legitimieren Körpergebrauch wird die Verbindung zwischen Phallus und Logos hergestellt (welche die Psychoanalyse verdeutlicht hat). Der öffentliche und aktive Gebrauch des höheren, männlichen Teils des Körpers: ansehen, jemandem die Stirn bieten (*quabel*), ins Gesicht, in die Augen sehen, *öffentlich* sprechen, ist das Monopol der Männer. Frauen, die wie in Kabylien öffentlichen Plätzen fernbleiben müssen, haben darauf zu verzichten, ihren Blick öffentlich zu gebrauchen (wenn sie sich im Freien aufhalten, gehen sie mit zu Boden gesenkten Augen). Das Gleiche gilt für ihre Rede: das einzige Wort, das sich für sie in der Öffentlichkeit schickt, ist *wissen*¹, »ich weiß nicht«, die Antithese zur virilen Rede, die entschieden ist, sowohl bestimmt wie nachdenklich und gemessen.

Das Werk der Sozialisation läuft darauf hinaus, daß eine fortschreitende Somatisierung der Geschlechterherrschaft durch eine zweifache Operation bewirkt wird: erstens die soziosymbolische Konstruktion der Anschauung des biologischen Geschlechts, die als Grundlegung aller mythischen Weltanschauungen

dient, zweitens die Einprägung einer körperlichen Hexis, die eine wirkliche *Körperpolitik* konstituiert. Die männliche Soziodizee verdankt ihre außerordentliche Wirksamkeit also der Tatsache, daß sie zwei Operationen miteinander verbindet und zusammenfallen läßt. Sie legitimiert eine Herrschaftsbeziehung, indem sie sie einer biologischen Natur einschreibt, die selbst eine naturalisierte soziale Konstruktion ist.

Auf die Gefahr, die Logik meiner Beweisführung durcheinander zu bringen, möchte ich eine kurze Abschweifung machen und an dieser Stelle zur Veranschaulichung die Theorie des Anschwellens entwickeln. Virilität, selbst in ihrer ethischen Dimension, als Essenz von *vir*, *virtus*, dem Prinzip der Wahrung und Vermehrung von Ehre (*nif*), ist von physischer Männlichkeit nicht zu trennen. Diese stillschweigende Voraussetzung wird besonders aus den greifbaren Beweisen sexueller Potenz (wie zahlreiche Nachkommenschaft) ersichtlich, die von jedem wirklichen Mann erwartet werden. Wir können also verstehen, wie der Phallus, der metaphorisch immer präsent ist, aber kaum jemals benannt und benennbar wird, alle Phantasmen einer befruchtenden Macht auf sich vereinigt. (Die europäische Tradition, die im heutigen männlichen Unbewußten lebendig bleibt, assoziiert physischen oder moralischen Mut mit Virilität und stellt, genau wie die Berbertradition, eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Umfang der Nase, dem Symbol männlicher Ehre, und der mutmaßlichen Größe des Penis her.) Dank seiner Turgeszenz, die Lacan so teuer war, hat der Phallus an allem teil, das anschwillt und eine Schwellung hervorruft: Nach Art des Krapfens oder Pfannkuchens, den man während der Niederkunft, bei der Beschneidung und beim Zahnen ißt, »geht er auf« oder »hebt sich«. Dieses Schema ist das generative Prinzip von Fruchtbarkeitsriten, die auf mimetische Weise ein Anschwellen hervorrufen sollen, und es ist

in den Momenten ubiquitär, wo die befruchtende Handlung männlicher Macht in ihrer Selbstausübung besteht, wie bei Hochzeiten und dem Beginn des Pflügens, das eine weitere Gelegenheit für eine homologe Aktion darstellt, das Öffnen und Befruchten der Erde. Die gleiche Assoziation, von der Lacans Analyse durchsetzt ist – Tunesien, Lebensfluß –, läßt sich in den Berberworten finden, die das Sperma bezeichnen, *zzel* und vor allem *laâmara*, dessen Wurzel *aâmmar*, füllen, gedeihen, bedeutet und das Überfluß evoziert, dasjenige, was voller Leben ist und mit Leben erfüllt. Und dieses Schema des Füllens (voll/leer, fruchtbar/unfruchtbar etc.) wird in der Durchführung von Fruchtbarkeitsriten in der Regel mit dem Schema des Anschwellens kombiniert.

Indem das phallische »Anschwellen« mit der lebendigen Dynamik des Aufgehens assoziiert wird, die jedem natürlichen Reproduktionsprozeß innewohnt (dem Keimen, der Schwangerschaft und so weiter), *registriert* und *ratifiziert* die soziale Konstruktion der Sexualorgane die »Trächtigkeit« biologisch begründeter, objektiver Formen wie die Erektion des Penis. Die Tatsache, daß die kulturelle »Selektion« semantisch relevanter Merkmale bestimmte unbestreitbare Natureigenschaften bestätigt, trägt zusammen mit anderen Mechanismen (unter denen die Einbettung jeder Relation in einem System homologer und miteinander verbundener Relationen der wichtigste ist) dazu bei, die Arbitrarität des gesellschaftlichen *nomos* in scheinbare Notwendigkeit der natürlichen *physis* umzuwandeln. Um sicher zu gehen, wird der arbiträre Charakter der Einteilung niemals vollkommen unkenntlich gemacht, wie symbolische Kämpfe um die Repräsentation der Geschlechtsorgane bezeugen.

Die dritte Modalität der Verleiblichung sozial konstruierter Geschlechterdifferenzen ist die symbolische Kodierung des Sexualaktes, bei dem der Mann

oben, oben auf, und die Frau unten, darunter, ist. Der Geschlechtsakt wird also als ein Akt der Herrschaft, der Inbesitznahme, als »Einnehmen« der Frau durch den Mann dargestellt (das Gleiche gilt für homosexuelle Beziehungen, bei denen die Opposition oben/unten durch die Opposition vorne/hinten ersetzt wird). Obwohl er als die ursprüngliche Matrix erscheinen kann, aus der alle Formen der Vereinigung gegensätzlicher Prinzipien erzeugt werden, Pflugschar und Furche, Himmel und Erde, Feuer und Wasser, wird der Sexualakt selbst bereits mittels des Prinzips männlicher Vorherrschaft konzipiert. Die Opposition zwischen den Geschlechtern wird so in eine ganze Serie mythisch-ritueller Gegensätze eingeschrieben: hoch/niedrig, droben/dr unten, trocken/feucht, heiß/kalt, aktiv/passiv, bewegt/unbewegt. Von einem sexuell begehrliehen Mann sagen die Kabylen »sein Herd ist rot« oder »sein Kessel brennt«, den Frauen wird andererseits nachgesagt, sie hätten die Fähigkeit »das Feuer zu löschen«, »Erfrischung zu geben«. Daraus folgt (mytho)logischerweise, daß die für normal gehaltene Position die ist, in der der Mann »aufsteigt«.

Viertens und letztens wirkt sich die Somatisierung sozial institutionalisierter Geschlechterdifferenzen mittels der symbolischen und praktischen Organisation der verschiedenen Gebrauchsweisen des Körpers aus (Beweglichkeit und Haltung) und in den Riten, welche die Maskulinisierung von Knaben und die Feminisierung von Mädchen herbeiführen. Die Kabylen setzen eine Vielzahl ritueller Handlungen ein, um den Knaben von seiner Mutter zu trennen, viele von ihnen umfassen den Gebrauch von schneidenden Gegenständen wie Messern, die dazu bestimmt sind, einen Riß oder Bruch zu symbolisieren. So wird nach der Geburt der männliche Säugling auf die rechte Seite der Mutter gelegt, die männliche Seite, wo typisch männliche Objekte wie ein großes Messer, eine

Pflugschar und ein Stein vom Feuerplatz deponiert wurden. Es ist der Vater, der dem kleinen Jungen als erster die Haare schneidet, wegen der Tatsache, daß Haar, ein weiblicher Zug, ihn an die Welt der Frauen bindet. Es ist der Vater, der den kleinen Sohn (zwischen sechs und zehn Jahren) zum ersten Mal auf den Markt mitnimmt, d. h. ihn in die Welt der Männer und die Spielformen männlicher Ehre einführt. Das Kind wird neu eingekleidet und trägt einen seidenen Gürtel, es erhält ein Messer, ein Vorhängeschloß und einen Spiegel, während die Mutter ihm ein rohes Ei in die Kapuze seines Burnus legt. Am Eingangstor zum Marktplatz zerbricht der Sohn das Ei und öffnet das Vorhängeschloß, zwei männliche Deflorationshandlungen. Sein Vater führt ihn dann auf den Markt und stellt ihn den anderen Angehörigen dieser ausschließlich männlichen Welt vor. Auf ihrem Heimweg kaufen Vater und Sohn einen Ochsenkopf, ein phallisches Symbol, das eng mit *nif*, männlicher Ehre verbunden ist.

Alles in allem drängt das doppelte Werk der Einprägung, das zugleich sexuell differenziert und differenzierend ist, Männern und Frauen jeweils unterschiedliche Gesamtanlagen auf im Hinblick auf die von der Gesellschaft für wesentlich gehaltenen sozialen Spiele, wie die Spiele der Ehre und den Kriegen (die sich zur Virilitätsentfaltung eignen) oder in fortgeschrittenen Gesellschaften im Hinblick auf die Schauplätze der Politik, des Geschäfts und der Wissenschaft. Die Vermännlichung männlicher Körper und die Verweiblichung weiblicher Körper bewirkt eine Somatisierung des kulturell Arbiträren, die gleichbedeutend ist mit einer dauerhaften Konstruktion des Unbewußten.

Erkennen und Verkennen

Wann immer die Beherrschten, in diesem Falle Frauen, auf Gegenstände der

natürlichen und der sozialen Welt und besonders auf die Herrschaftsbeziehung, in die sie ebenso verstrickt sind wie diejenigen, durch die sich diese Beziehung realisiert (Männer und andere Frauen), ungedachte Denkschemata anwenden, die Erzeugnis der Einkörperung dieser Machtbeziehung sind, sind ihre *Erkenntnisakte unvermeidlich Akte der Verkennung*. Diese Verkennung läßt sie die Beziehung vom Standpunkt des Herrschenden, das heißt, als natürlich konstruieren, und dabei wirken sie vermittels der Komplizenschaft des sozialisierten Körpers an ihrer Beherrschung mit. Solche körperlichen Akte der Verkennung sind keine bewußten Akte, sie sind keine Bewußtseinsvorgänge; sie setzen sich in Gestalt von Emotionen durch – Philosophen im siebzehnten Jahrhundert pflegten sie »Passionen« zu nennen.

An der Geschlechterherrschaft läßt sich freilich besser als in jedem anderen Fall zeigen, daß *symbolische Gewalt sich durch einen Akt der Erkennens und des Verkennens erfüllt, der jenseits oder unterhalb der Kontrolle von Bewußtsein und Willen liegt*, im Dunkel der Schemata des Habitus, die gleichzeitig vergeschlechtlicht und vergeschlechtlichend sind. Und das beweist, daß wir männliche Herrschaft (und allgemeiner symbolische Gewalt) nicht adäquat begreifen können, solange wir die scholastische Opposition zwischen Nötigung und Einwilligung, Pflicht und Neigung, Zwang und Widerstand nicht über Bord werfen.

Aber wie stark auch immer die Übereinstimmung zwischen den objektiven Einteilungen der sozialen Welt und den subjektiven Prinzipien der Anschauung ist, welche die Akteure auf sie anwenden, es bleibt doch immer Raum für *kognitive Auseinandersetzungen* (die gründlichste Form politischen Kampfes) über die Bedeutung der Welt und insbesondere über sexuelle Realitäten. Die Theorie symbolischer Gewalt, die ich hier skizziere, unterscheidet sich von an-

deren Theorien in zwei wichtigen Punkten: In der Handlungsphilosophie, die sie voraussetzt, und in der Art und Weise, wie sie die symbolische Ökonomie analysiert.

Erstens basiert sie auf einer Dispositionstheorie des Handelns, die nur entfaltet werden kann, wenn die Philosophie des Subjekts aufgegeben wird, die heute unter dem ungenauen Label »agency« wiederbelebt wird. Männer und Frauen konstruieren die soziale Welt, gut, aber sie tun dies mit Formen und in Kategorien, die sie nicht wählen, die sie nicht selbst herstellen und deren Subjekte sie nicht sind. Wenn wir sagen, daß *gender*, *race* und *class* und andere soziale Unterscheidungsmerkmale »gesellschaftlich konstruiert« sind, so dürfen wir nicht vergessen, daß die Konstrukteure gesellschaftlichen Voraussetzungen und Mechanismen unterliegen, einschließlich des Staates, der über die Vermittlung legitimer Identitäten (Bourdieu 1994) zum verborgenen Großkonstrukteur der Handelnden geworden ist. Die männliche Ordnung ist also sowohl den Institutionen und Akteuren eingeschrieben, wie den Positionen und Dispositionen, Dingen (und Worten) auf der einen und Körpern auf der anderen Seite. Die androzentrische Sichtweise der Welt ist der Gemeinsinn unserer Welt, da sie dem Kategoriensystem aller Akteure eingeschrieben ist, einschließlich der Frauen (und also auch feministischer Theoretikerinnen).

Zweitens, die Theorie der symbolischen Gewalt, die ich einbringe, beruht auf einer *materialistischen Analyse der symbolischen Ordnung*. Die meisten Geschlechtertheorien gehen entweder von einer materialistischen Anlage der materiellen Ordnung aus oder von einer symbolischen Analyse des symbolischen Bereichs. Ich schlage dagegen vor, materialistisches Denken in die Analyse des symbolischen Universums hineinzutragen (so wie Max Weber es in der Religionssoziologie getan hat, vgl. Bourdieu

1987). Die Soziologie männlicher Herrschaft erhebt tatsächlich besser als die meisten anderen Topoi die gravierenden Mängel materialistischer Herrschaftstheorien.

Diese Mängel werden besonders deutlich erkennbar im Fall vorkapitalistischer Gesellschaften, in denen das symbolische Kapital die vorrangige Form der Macht darstellt. Anthropologen haben gezeigt, daß man sexuelle Praktiken und Bedeutungen in solchen gesellschaftlichen Formationen nicht verstehen kann, ohne den Umstand in Rechnung zu stellen, daß männliches Handeln immer auf Prestige ausgerichtet ist (Ortner und Whitehead 1981). Um aber alle Implikationen dieses Befundes auszuschöpfen, können wir uns nicht auf eine symbolische Analyse der symbolischen Ordnung verlassen. Wir bedürfen einer materialistischen Theorie der Ökonomie symbolischer Güter und des symbolischen Tausches (Bourdieu 1994b). *Männliche Herrschaft gründet sich in letzter Konsequenz auf der Logik der Ökonomie des symbolischen Tausches*, d. h. auf der fundamentalen Asymmetrie zwischen Männern und Frauen, die in der sozialen Konstruktion von Verwandtschaft und Heirat institutionalisiert ist: Es ist die Asymmetrie zwischen Subjekt und Objekt, Akteur und Instrument. Es ist die relative Autonomie der Ökonomie des symbolischen Kapitals, die erklärt, daß männliche Herrschaft sich trotz Veränderungen in der Produktionsweise perpetuieren kann.

Daraus folgt, daß die Befreiung der Frauen nur aus einer kollektiven Handlung hervorgehen kann, die auf einen symbolischen Kampf abzielt, der die unmittelbare Übereinstimmung zwischen inkorporierten und objektiven Strukturen angreift, das heißt also aus einer symbolischen Revolution, welche die Grundlagen der Produktion und Reproduktion symbolischen Kapitals unterstützen würde.

Abschließende Bemerkungen

Es ist in einem so kurzen Vortrag nicht möglich, alles zu sagen und es in der richtigen Reihenfolge zu sagen, zumal bei einem so schwierigen und umfangreichen Thema. Ich möchte aber zum Abschluß doch auf drei Funktionen hinweisen, welche die Analyse den Falls der Kabylen haben kann, wenn wir sie übertragen und auf das Verständnis unserer Gegenwartsgesellschaften anwenden.

Erstens kann das Modell als »Detektors« dienen, um unendlich kleine Spuren androzentrischer Weltsicht zu lokalisieren und deren verstreute aber allgegenwärtige Fragmente zu versammeln. Es ermöglicht uns, den systematischen Charakter männlicher Herrschaft besser zu verstehen und die Prozesse, durch welche sich der männliche, heterosexuelle Regelfall als natürliche Gegebenheit konstituiert. Zweitens liefert die Analyse des Falls der Kabylen als eines »verwirklichten Idealtypus« einen Maßstab für den Wandel und die Herausforderung jeder der Dimensionen männlicher Herrschaft, die ich kurz erörtert habe. Drittens versetzt der Begriff der symbolischen Gewalt uns in die Lage, die Bedingungen der Möglichkeit für eine wahrhafte Geschlechterrevolution zu antizipieren. Ich habe darauf hingewiesen, daß sie eine symbolische Revolution erfordern würde, das heißt, daß sie nicht nur einen Umsturz der Ordnung der Dinge, der materiellen Strukturen umfassen müßte, sondern auch einen mentalen Umbruch, eine Transformation der Kategorien der Wahrnehmung, die uns dazu bringen, daß wir bei der Perpetuierung der bestehenden Gesellschaftsordnung mitspielen.

Abschließend möchte ich nicht den Anschein er wecken, als wolle ich an dem »Wettlauf um Theorie« teilhaben, den ich vorher beklagt habe. Aber unser Thema ist ein sehr ernstes, mit weitreichenden intellektuellen und politischen Konsequenzen. Meiner Auffassung nach

befinden wir uns an einem historischen Scheideweg, da *kritische Vernunft außerhalb aber auch innerhalb der Universität gefährdet* ist. Der Feminismus, der das Potential in sich trägt, eine der wichtigsten Waffen kritischer Vernunft zu sein, läuft heute Gefahr, wehrlos gemacht zu werden durch seine Kontamination von dem in den Vereinigten Staaten sogenannten »Postmodernismus«.

Es ist jetzt nicht mehr der Anthropologe Kabyliens, der spricht, sondern der Universitätssoziologe und der Außenhandelsvertreter in Ideen. Bedenken Sie, daß Theorien, wie alle symbolischen Güter, viele ihrer Schlüsseleigenschaften den sozialen Bedingungen ihrer Produktion und Zirkulation verdanken. Die akademische Welt mit ihrem vagen und wolkigen Diskurs, der sich selbst als »Postmodernismus« ausgibt, hat ihre Hierarchien, ihre hegemonialen und imperialistischen Formen. Der Feminismus muß sich von der Herrschaft der männlichsten aller kanonischen Disziplinen, der Philosophie, befreien und anschließend auch von der philosophisch inspirierten Literaturtheorie. Dies ist besonders dann vonnöten, wenn das meiste, was der Feminismus der sogenannten postmodernen Philosophie entlehnt, selbst heimlich von den Sozialwissenschaften ausgeborgt wurde. Ein Beispiel: daß die Realität sozial oder diskursiv konstruiert ist, ist eine grundlegende Voraussetzung der klassischen Sozialwissenschaft, keine Neuentdeckung und kein Monopol der sogenannten Postmoderne.

Anstatt sich unkritisch auf die Dekonstruktion zu verlassen, sollte der Feminismus die Dekonstruktion dekonstruieren. Dann würde er entdecken, daß letztere die *Illusion der Omnipotenz des Denkens*, die konstitutiv ist für das (männliche) Unbewußte der Philosophie, in den Feminismus hineingetragen hat. Umgekehrt schürt diese Illusion den phantastischen Glauben, der für den »Campus-Radikalismus« typisch ist, daß

man die Welt verändert, indem man Worte auswechselt, daß die Subversion von Termini, Kategorien und Diskursen ausreiche zur Erschütterung oder Schädigung objektiver Herrschaftsstrukturen. Diese gefährliche Selbsttäuschung läßt uns wiederum vergessen, daß Diskurskritik an sich nicht automatisch mit gesellschaftlicher Wirksamkeit ausgestattet ist; daß bestimmte soziale und ökonomische Voraussetzungen zusammentreffen müssen, damit die Kritik an Kategorien zur Gesellschaftskritik werden kann und daß wir kollektiv kämpfen müssen, um diese Voraussetzungen innerhalb und außerhalb der Universität zu erfüllen.

Ich möchte mit der Erinnerung an ein Gespräch schließen, das ich mit Erving Goffman vor der *Maison des Sciences de l'homme* – wie passend – kurz vor seinem Tode führte. Er sprach davon, das ein kollektiver Feldzug gegen den gesellschaftlichen Mißbrauch der Sozialwissenschaften nötig sei. Heute müssen wir diesen Kampf auch gegen die Kräfte führen, die an der Wiederherstellung der Hegemonie der Philosophie über die Sozialwissenschaften arbeiten, zu einer Zeit, in der wir mehr denn je der Instrumente kritischer Vernunft bedürfen, um der Rationalisierung von Herrschaft entgegenzutreten.

Anmerkungen

- * Dies ist der Text der ersten Goffman-Preisrede, die Pierre Bourdieu an der Universität Berkeley am 4. April 1996 gehalten hat. Die Übersetzung und Redaktion besorgte Loïc Wacquant.
- 1 Nach Jürgen Bolder, der *La domination masculine* ins Deutsche übersetzt hat, bedeutet dies kabyllische Wort: vielleicht, kann sein.

Aus dem Englischen übersetzt von
Regine Othmer

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1980/1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1982/1990): »Die Einsetzungsriten«. In: Ders.: *Was heißt Sprechen?* Wien.
- Bourdieu, Pierre (1984/1988): *Homo academicus*. Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1987): »Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion«. In: Whimster, Sam Lash, Scott (Hrsg.): *Max Weber, Rationality and Modernity*. London.
- Bourdieu, Pierre (1990/1997): »Die männliche Herrschaft«. In: Dölling, Irene/Krais, Beate (Hrsg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1994a): »Rethinking the State: On the Genesis and Structure of the Bureaucratic Field«. In: *Sociological Theory* 12, März. S. 1–19.
- Bourdieu, Pierre (1994b): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1970/1973): *Die Illusion der Chancengleichheit*. Stuttgart.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1970/1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Frankfurt/M.
- Christian, Barbara (1988): »The Race for Theory«. In: *Feminist Studies* 14, H. 1, S. 67–69.
- Dover, K. J. (1982): *L'homosexualité grecque*. Paris.
- Durkheim, Emile (1912/1960): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M.
- Goffman, Erving (1981): *Geschlecht und Werbung*. Frankfurt.
- Peristiany, J. (Hrsg.) (1965): *Honor and Shame*. London.