

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Seongha Hong · Jeollabukdo | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Markus Ophälders · Verona | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Hilmar Schmiedl-Neuburg · Boston | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri virides* werden am Prager Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Maximilian Thieme

Noch einmal zurück nach Reims

Beiträge zur Politisierung von Scham

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2024

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-68911-010-9

Inhalt

1.	Einleitung, oder: Die Notwendigkeit der Rückkehr	7
2.	Eine Hontologie unserer selbst schreiben	20
3.	Topologie der Klassenflucht	30
4.	Genese und Erscheinung sozialer Scham	38
4.1	Ein gesellschaftliches Spiegelstadium	38
4.2	Blicke und Bilder	43
4.3	Eine Phänomenologie sozialer Scham	50
5.	Gesellschaft als Urteil	56
5.1	Für eine Analytik des sozialen Urteils: Kafka, Foucault und Eribon	56
5.2	Dem Urteil überantwortet: Klassenflüchtige an der Universität	68
6.	Sich zur Wehr setzen: Die Arbeit der Wiederaneignung	80
6.1	Wege der Wiederaneignung	80
6.2	Sich selbst denken, sich selbst fühlen	86
7.	Politik der Scham	98
7.1	Wut und Gegenwehr	98
7.2	Strategien kollektiven Widerstands	103
8.	Melancholie, Utopie – und kein Fazit	117
	Literatur	119

1. Einleitung, oder: Die Notwendigkeit der Rückkehr

Allzu vertraut ist uns die Geschichte Didier Eribons in den letzten Jahren geworden: diese Geschichte einer Reise im sozialen Raum, die sich auf den ersten Blick zwar als eine Geschichte des Erfolgs ausnehmen mag, die von ihrem Protagonisten jedoch als Geschichte eines Kampfes erzählt wird, in dem sich Kräfte der Unterwerfung und Prozesse der Entfremdung mit dem Willen zur Entunterwerfung und einer genealogischen Spurensuche konfrontiert sehen. In *Rückkehr nach Reims* hat Eribon es auf sich genommen, diesen Kampf durch die Reflexion gleichsam zu verdoppeln, ihn erneut zu durchleben und denn auch fortzuschreiben, sofern die „Rückkehr“, von der er spricht, eine unendliche Aufgabe ist. Komplexität und Unsicherheit resultieren aus diesem existenziellen, sozialen und geistigen Weg, für den, der ihn geht. Die Vertrautheit indes, mit der wir jener Geschichte zu begegnen gelernt haben, verdankt sich einer Ordnung der Diskurse im doppelten Sinne: dem Geschehen einer Zurichtung, „einschneidend“ und „entscheidend“, sowie dem Faktum der Struktur, das jene Zurichtung erwirkt, indem sie den Diskurs einer „Ordnung der Gesetze“ unterstellt, „gehört und entwarfnet“ (Foucault 1991, S. 10).

Ein „zweites Sprechen“ – das, „was man alles in allem Kritik nennt“, wie Michel Foucault sagte (2001b, S. 548) –, klassifiziert, lokalisiert und kontrolliert seinen Gegenstand, da es ihn kommentiert. Es trägt Sorge dafür, dass wir wissen (oder vielmehr zu wissen glauben), was wir von einem Werk zu erwarten haben und was nicht. Auch Eribons *Rückkehr nach Reims* musste in diese Ordnung eintreten: Schnell hatte man das autobiographisch-anekdotische Moment des Werkes fixiert und es als primär literarisch klassifiziert.¹ Ganz im Sinne dieser Festschreibung sah man Eribon durch einen

¹ Es handle sich demnach um ein „autobiografisches Buch“, einen „Familienroman“, gar um „soziologische Belletristik“ (Cammann 2017; Seibt 2016). Einen Beitrag zu dieser verkürzenden, weil personalisierenden Lesart dürfte der Paratext geleistet haben: Sowohl die französische Taschenbuchausgabe von *Retour à Reims* als auch die deutsche Übersetzung zeigen auf dem Umschlag eine Fotografie des jungen Eri-

„auratischen Ton“ überzeugen, „sympathisch, anregend, allerdings oft kitschig“ (Cammann 2017). Ein Sprechen und Schreiben, das seine affektive, emotionale Dimension zu ihrem Recht kommen lässt, statt sie zu tilgen, musste dann auch allen Diskursen mit „wissenschaftlichem Anspruch“ zumindest verdächtig erscheinen: Soziologie? Vielleicht, aber eine „trojanische“ allenfalls (Hirschfeld u. Gengnagel 2017). Dankbar angenommen hatte man hingegen jene Seiten des Werkes, auf denen Eribon die Erosion politischer Allianzen zwischen weiten Teilen der französischen Arbeiter:innenschaft und den linken Parteien rekonstruiert, um zu verstehen, welche Entwicklungen den Erfolg eines nationalistisch-rassistischen politischen Diskurses bei gleichzeitigem Verschwinden einer Wahrnehmung der sozialen Welt nach Klassenzugehörigkeiten und -kämpfen ermöglicht haben – dankbar angenommen insofern, als man hier eine willkommene Referenz zur Betrachtung jenes politischen Rollbacks vorfand, der sich in den letzten Jahren in westlichen Demokratien ereignet und noch die gewieftesten Kommentator:innen in Erklärungsnot versetzt hat...²

Allzu große Vertrautheit aber macht bequem und fraglos. Dem gewohnheitsmäßigen, reflexartigen Verstehen dringt der Einspruch, den Eribon gegen das vielgestaltige Wirken sozialer Gewalt erhebt, nur mehr undeutlich ans Ohr und die Geste des Widerstandes, die in der *Rückkehr* Gestalt gewinnt, verwischt am Rand des Sichtfeldes. Auf diese Weise wird das Wesentliche verfehlt – denn ein „Buch über die Scham“ ist *Rückkehr nach Reims*, vor allem anderen (Eribon 2017a, S. 37). Die Frage der Scham ist folglich keine Frage unter anderen. Sie steht in engstem Zusammenhang mit dem, was Pierre Bourdieu die „traurigsten aller sozialen Leidenschaften“ genannt hat: „rücksichtslose gegenseitige Verächtlichmachung“ und „Arro-

bon. Sich dieser Gefahr bewusst, hat Eribon sich doch entschieden, das Erzählen durch das Zeigen zu ergänzen. Die Fotografie macht die soziale Einschreibung evident, ihr Gestus ist unnachgiebig: *so ist es gewesen*. Die Spannung, die zwischen dieser Evidenz und dem wohlgedacht konstruierten Diskurs der Autoanalyse herrscht, gibt einen Eindruck von den widerstrebenden Kräften, denen sich Klassenflüchtige im Rahmen ihrer sozialen Laufbahn ausgesetzt finden (Eribon 2017a, S. 15ff.).

² Für die betreffenden Analysen vgl. Teil III von Eribons *Rückkehr nach Reims* (2016, S. 117ff.). Für deren dankbare Aufnahme durch verschiedene Feuilletons vgl. etwa die Kommentare von Fuhrig (2016) und Müller-Lohbeck (2016). Paradigmatisch für eine in diese Richtung vereinseitigende Lesart der *Rückkehr nach Reims* ist außerdem der Beginn eines Interviews Eribons mit der *SZ* kurz nach dem Wahlerfolg Donald Trumps (Eribon u. Rühle 2016).

ganz“ ebenso wie „verletzende Gleichgültigkeit“ und „Beleidigungen“ – Leidenchaften, in denen er einen sichtbaren Ausdruck der alltäglichen Formen des Klassenkampfes erkennt (Bourdieu 2015a, S. 18).³ Die Unterwerfung als Subjekt sozialer Scham ist deshalb ein Akt der Unterdrückung, der auf eine hierarchisch in Klassen differenzierte Gesellschaft, auf die Gewalt eines gesellschaftlichen Antagonismus verweist. In diesem Sinne verlangt die Beantwortung der Frage der Scham nach einer nicht nur individuellen, sondern kollektiven Arbeit der Erhebung, welche die Gegenkräfte bündelt und potenziert. Denn wenn die Rückkehr, wie Eribon sagt, tatsächlich eine unendliche Aufgabe ist, so ist es auch die emanzipatorische Arbeit, die sich die Veränderung der sozialen Wirklichkeit zum Ziel setzt und diesen Wandel auf dem Wege einer Befreiung von all den Ablagerungen der Herrschaft in uns selbst, unserem Denken und Handeln, Wahrnehmen und Fühlen zu bewerkstelligen versucht. Man muss insistieren und beharrlich fragen: Wie ist es möglich, schamhafter Vereinzelung zu entkommen? Welche Formen aktiver, vielleicht gar militanter Solidarität lassen sich auf welchen Wegen realisieren? Und welche Praktiken der politischen Repräsentation werden aus diesen Formen der Mobilisierung erwachsen können? Diese Fragen zu beantworten, bedeutet, ein Projekt der Entunterwerfung fortzuschreiben, dessen kritischer Geist eine schambestimmte Realität nicht als evident akzeptiert. Es bedeutet, Scham nicht einfach als Gefühl oder Affekt zu individualisieren, sondern in ihr eine Struktur und Wirkung zu erkennen, die von politischer und gesellschaftstheoretischer Relevanz ist. Und dazu bedarf es einer Rückkehr. Wir müssen auf Eribons Werk zurückkommen.

Von einer Notwendigkeit der Rückkehr spricht auch Eribon. Sie gründet für ihn in der existenziellen Erfahrung der Klassenflucht mit all ihren Folgen: der Flucht vor der Herkunftsfamilie und aus dem homophoben, virilen, von materieller Entbehrung gezeichneten Herkunftsmilieu der französischen

³ Es sei hinzugefügt, dass die Unterwerfung als Subjekt der Scham sich natürlich in vielen Registern menschlichen Daseins als Registern der Unterdrückung ereignet. Verkörperte Formen der Inferiorisierung sind in all diesen Bereichen zu beobachten. Und mögen auch die jeweiligen Kämpfe, die zur Befreiung dieser unterworfenen Leben geführt werden, bisweilen in Konflikt treten, so ist dennoch keines dieser Register und kein entsprechender Erfahrungshorizont einem anderen unterzuordnen. Weil hier wie dort (diskursive, symbolische, soziale, sexuelle...) Gewalt wirkt, verdienen sie alle unser politisches Interesse und unsere kritische Aufmerksamkeit.

Arbeiter:innenklasse. Statt der vorgezeichneten Pfade ist es ein Weg der „Abweichung“, der ihn in das intellektuelle Milieu von Paris führt, wo der junge Klassenflüchtige sich als Intellektuellen zu erfinden anschickt. Ein Glück der „Konversion“ findet er dort, doch erweist sich dieses bald schon als fragil, da seine Herkunft ihn verfolgt und deutlich spürbar wird in dem „Unbehagen, zwei verschiedenen Welten anzugehören, die schier unvereinbar weit auseinanderliegen und doch in allem, was man ist koexistieren. Eine Melancholie, die aus einem ‚gespaltenen Habitus‘ erwächst [...]“ (Eribon 2016, S. 12). Wenn Eribon sich zu Beginn seiner tatsächlichen Rückkehr fragt, ob sich jenes Unbehagen jemals überwinden lassen, ob er dieser Melancholie jemals entkommen können wird, dann sind diese Fragen im Grunde Variationen der einen, die sein Werk rahmt: wie man mit dieser Erfahrung leben kann?

Notwendig also ist die Rückkehr – die physisch-geografische zu den Zurückgelassenen ebenso wie die geistige, reflexive zu einem verdrängten Teil seiner selbst –, um einen Weg zu ersinnen, wie es sich als Klassenflüchtige:r leben lässt, und zwar in einem doppelten Sinne: mit sich selbst, aber auch mit den anderen. Als im sozialen Raum Deplatzierte leben Klassenflüchtige gleichsam in Distanz zu sich selbst. Sie leben aber auch in Distanz zu den anderen, sowohl jenen, die sie zurückgelassen haben, um sie aus der eigenen Geschichte und Genealogie verdrängen zu können, als auch jenen, die sie in der Verheimlichung der eigenen Herkunft täglich zu belügen gezwungen sind.

Diese Dinge tut man nicht leichtthin, vielmehr lasten sie schwer auf den Klassenflüchtigen, auch auf deren Gewissen. Es ist daher wenig verwunderlich, dass die Notwendigkeit der Rückkehr oftmals mit einer Not der Rechtfertigung einhergeht. So schildert etwa Annie Ernaux, wie sie nach dem Begräbnis ihres Vaters vom Gefühl einer solchen Not der Rechtfertigung ergriffen wird:

„Auf der Zugfahrt am Sonntag versuchte ich, meinen Sohn zu beschäftigen, damit er ruhig blieb, die Reisenden der ersten Klasse mögen keinen Lärm und keine herumlaufenden Kinder. Mit einem Mal, fassungslos, ‚jetzt gehöre ich wirklich zum Bürgertum‘ und ‚es ist zu spät‘. Später, im Laufe des Sommers, während ich auf meine erste Stelle wartete, ‚ich sollte das alles erklären‘.“ (Ernaux 2019a, S. 19).

Und auch Eribon weiß davon zu berichten, wie sich ihm am Tag nach der Beerdigung seines Vaters, im Zug von Paris nach Reims, von der Gegenwart

in die Vergangenheit, „die evidente und zwingende Vorstellung ausbildete und aufdrängte, dass ich mich vor mir rechtfertigen muss“ (Eribon 2018b, S. 58). Zu rechtfertigen gilt es die Flucht, sofern sie auf Seiten der Verlassenen das Leid und den Schmerz der Zurückweisung verursacht hat: Man erklärt sich selbst und jenen, zu denen man zurückkehrt, warum es so sein musste. Zugleich aber rechtfertigt man die Rückkehr zu dem, was man einmal gewesen ist, und zwar vor dem, was man geworden ist und wozu man sich gemacht hat. Für den Intellektuellen Eribon und die Schriftstellerin Ernaux bedeutet die Rechtfertigung daher zuletzt auch, die Rechtmäßigkeit zu beanspruchen, mit der sie die Wörter, die Sprache und die Realität der Welt stimmhaft werden lassen, in der ihre Eltern lebten und in der auch sie gelebt haben. Und dies umso mehr, als sie es innerhalb einer Welt „legitimer“ Kultur tun, deren Grenzen sorgsam per Distinktion abgesteckt sind und deren „legitime“ Erben nicht selten über jene andere Welt, in der Entbehrung und Zwang herrschen, hinwegsehen.

Wenn wir nun auf Eribons Werk zurückkommen, so gründet die Notwendigkeit dieser Rückkehr nicht einfach nur darin, dass Eribon die Frage der sozialen Scham mit neuer Dringlichkeit aufgeworfen hat. Wollen wir das Projekt der Politisierung von Scham – als Kritik der Unterwerfung als Subjekt der Scham und Versuch der Entunterwerfung durch die Dekonstruktion dieser Scham – tatsächlich fortschreiben, bestimmt sich diese Notwendigkeit noch einmal anders, nämlich nach der Art und Weise, wie Eribon seinen Diskurs führt und ihn strategisch einsetzt: Er weiß um die Wichtigkeit der Rechtfertigung, und zwar in dem Sinne, „dass diese Rechtfertigung öffentlich sein muss, damit sie nicht nur um meiner selbst willen geschieht, sondern politisch (und für die politische Theorie) relevant und dadurch zum Gegenstand der Debatte und der Kritik wird und von allen, die sich in ihr auf die eine oder andere Weise wiedererkennen, auf ihren eigenen Wegen und für ihre eigenen Zwecke verwendet werden kann“ (Eribon 2018b, S. 58).

Dieser Punkt verweist auf eine zweite, nicht weniger wesentliche Frage, die sich mit der *Rückkehr nach Reims* stellt: Was ist ein „kritisches Denken“? Unter welchen Voraussetzungen kann ein Denken als „kritisch“ gelten? In programmatischer Nähe zu Eribon beharrt Geoffroy de Lagasnerie zurecht darauf, dass Fragen dieser Art als Frage nach dem Verhältnis kritischer intellektueller Tätigkeit zur Welt verstanden werden müssen – einer Welt zumal, die es in ihrer Falschheit zu kritisieren und in ihrer Schlechtigkeit zu überwinden gilt (de Lagasnerie 2018a, S. 14). Im Rahmen dieses Verhältnisses

von Wissen und Welt, das ein politisches ist, ist ein Denken als kritisch zu bezeichnen, sofern es an der Falschheit der Welt nicht teilhat und deren Reproduktion nicht stützt. In diesem Sinne ist mit der Rede vom „kritischen Denken“ hier auf die Vorstellung einer oppositionellen intellektuellen Tätigkeit verwiesen, die der Wunsch beseelt, „die Welt im Sinne einer größeren sozialen Gerechtigkeit zu verändern, [und die] uns in die Lage versetzt, den vielgestaltigen Kräften der Unterdrückung zu widerstehen“ (Eribon 2017a, S. 265).

Sich auch diesem Aspekt von Eribons Werk nicht zu verschließen, ist insofern von Bedeutung, als diese Fragen insbesondere all jene mit ihren (vielleicht uneingestandenenen, vielleicht verdrängten) Schamhaftigkeiten konfrontieren, die in ihrer Existenzweise, ihrem Denken und Schreiben durch die akademische Disziplin geformt, weil innerhalb des akademischen Feldes verortet sind. Hier ist man geneigt, jenen Fragen von Gewicht, wie Eribon und de Lagasnerie sie artikulieren, in Form von Grenzziehungen und Differenzierungen zu begegnen: Sorgfältig scheidet man Theorie und Praxis, deren Verhältnis es allererst zum Gegenstand einer Diskussion zu machen gelte. Man stürzt sich eifrig in die Begriffsarbeit, in erkenntnistheoretische und methodologische Reflexion und richtet sich derart in einer „scholastischen Lebensferne“ (Bourdieu 2010, S. 12) ein.⁴

Man zieht sich also in den Schutzraum eines Dispositivs zurück, das die „Autonomie der Wissenschaft“, ihren „Eigenwert“, gegen die Frage nach

⁴ Beispielhaft sei diesbezüglich an eine Szene aus Bertolt Brechts *Leben des Galilei* erinnert (Brecht 1963, S. 45f.): Als Galilei seine aus der Florentiner Gelehrtenwelt herkommenden Gäste dazu einlädt, die Welt durch sein Fernrohr zu betrachten, begegnet man ihm zögerlich, um nicht zu sagen ausweichend: So einfach sei das alles nicht! Es bedürfe schon eines „formalen Disputs“. Statt das Fernrohr einfach zu „applizieren“, müsse man sich grundlegend über die „Möglichkeit“ und die „Notwendigkeit“ der von Galilei behaupteten Gestirne auseinandersetzen. Wenig verwunderlich: Letztlich begeben sich der Mathematiker und der Philosoph nicht in „Aktion“. Zur Verteidigung gegen die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der Welt in ihrem fortschreitenden Wandel beschwören sie die Autorität der Alten, namentlich Aristoteles (wenn auch sein Argument, wie der Philosoph bedauern muss, „an Glanz verliert“, da es in der Umgangssprache vorgebracht werden muss, weil Galileis Kollege Federzonia des Lateinischen nicht mächtig ist...).

deren Nutzen setzt.⁵ Dergestalt findet sich ein Gegensatz nicht allein zwischen Theorie und Praxis, sondern auch zwischen intellektueller und politischer Kritik eingerichtet, der die Vorstellung zweier einander nachgeordneter Zeiten – zunächst die der theoretischen Diskussion und anschließend die der Begegnung mit der Welt als realer Veränderung – evoziert. Von der Philosophie und der Soziologie heißt es dann, sie müssten sich, als Wissenschaften, dagegen verwahren, zu Politik gemacht zu werden. Und nicht selten geht der wissenschaftliche Argwohn dagegen, sich in die Geschehnisse der sozialen Welt zu engagieren, so weit, dass man davon abrät, „Ich“ zu sagen – schließlich disqualifiziere man sich als Sprecher:in, korrumpiere man den eigenen Diskurs mit „wissenschaftlichem Anspruch“ durch jeden Verweis auf jene aus dem Leben hervorgegangene Gestalt, verwickelt in all ihre Affekte und bloßen Überzeugungen. Man kann sagen: ein selbstbewusster Diskurs mit einer seltsamen Teilnahmslosigkeit zur Begleiterin.

All das wird wirksam in einer „Zensur des akademischen Anstands, die dazu führt, dass es eine Menge Dinge gibt, bei denen man nicht einmal daran denken würde, sie zu erzählen“, wie Bourdieu in einem Gespräch mit Franz Schultheis über seine Zeit und Arbeit in Algerien gesteht: „Die Sorge darum, nur ja genügend seriös und wissenschaftlich zu sein, hat mich, was die literarische Seite meiner Arbeit angeht, dazu gebracht, mich sehr zurückzunehmen: Ich habe vieles zensiert“ (Bourdieu/Schultheis 2007b, S. 156f.). Eine „professionelle Scham“ also, die den großen Soziologen auch dann noch heimsucht, als er sich zum Ende seines Lebens daranmacht, „Elemente einer soziologischen Selbstbeschreibung“ zusammenzutragen, aus der *Ein soziologischer Selbstversuch* hervorgeht (Bourdieu 2002, S. 9). Die Offenheit und Radikalität dieses Versuchs der Autosozioanalyse finden sich durch jene Zensur beschränkt, die Bourdieu davor zurückschrecken lässt, sein Werk dem Verdikt auszusetzen, als „unangemessen, narzisstisch, selbstgefällig“ zu gelten (Bourdieu/Schultheis 2007b, S. 157). Über einen bestimmten Punkt vermag er nicht hinauszugehen. Was sollen seine Kolleg:innen von ihm denken?

⁵ Dies insofern, als „ein auf seine eigenen Interessen zurückgezogenes Feld, auf dem sich theoretische und praktische Tätigkeiten in eingeschliffenen, routinemäßigen Formen vollziehen, ebenfalls ein Dispositiv darstellt, das zur Reproduktion der Machtssysteme beiträgt, indem es keinerlei Wirkung zeigt“ (de Lagasnerie 2018a, S. 43).

Was diese Anekdoten veranschaulichen sind nicht einfach nur persönliche Befindlichkeiten. Vielmehr bezeugen sie in einem Dispositiv der Wissenschaftlichkeit institutionell verankerte Hemmnisse eines kritischen, der sozialen Welt zugewandten Denkens. Die Unterwerfung als Subjekt der Scham ist folglich auch ein wissenschaftspolitisches und -ethisches Problem und muss als solches in eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage der Scham Eingang finden. Auch wenn es paradox anmuten mag: Es ist gerade die Bourdieu'sche Idee einer radikalisierten wissenschaftstheoretischen Reflexivität, der man angesichts dieser Fallstricke die Treue halten muss, denn mit ihr ist auf eine „Form ständiger kritischer Selbstreflexivität“ angesprochen, „die den Forscher, den Fragesteller stets in den eigenen Forschungsgegenstand, die eigene Fragestellung einbezieht“ (Schultheis 2002, S. 139). Wer davor zurückschreckt, die Reflexivität im Rahmen des Versuchs der Kritik und Dekonstruktion sozialer Scham so weit zu treiben, wird früher oder später von intellektuellen Schamhaftigkeiten eingeholt. Eine spezifisch akademische Diskretion und Konformität trägt in der Folge dafür Sorge, dass man, in Anrufung von Wissenschaftlichkeit, so viel verschweigt, wie man sagt und so viel verbirgt, wie man zeigt. Umso dringlicher ist es daher, die soziologische Reflexivität auf das soziale und intellektuelle Unbewusste auszuweiten, um der verinnerlichten Zensur und den eigenen blinden Flecken nachzuspüren. Auch wenn bisweilen einiges an Energie investiert wird, diesen Umstand vergessen zu machen: Die „akademische Urteilskraft“ ist keineswegs frei von der Prägung durch die soziale Einschreibung, durch Herkunft und Zugehörigkeit.⁶ Darin gründet ihre Anfälligkeit für eine Heimsuchung durch die Scham, umso mehr an einem Ort, an dem die Existenz sozialer Klassen spürbar wird, an dem Gesellschaft als Urteil begegnet.

Es ist ganz bestimmt nicht leicht, sich der Gewalt dieser Urteile und den vereinnahmenden Kräften eines akademischen Milieus zu entziehen, das die Unterwerfung unter seine Normen und Zwänge als stillschweigendes

⁶ Es ist wichtig, zu verstehen, dass es hier nicht darum geht, jegliche Spur des Subjektiven aus dem Denken und Schreiben zu tilgen (auch wenn der Bourdieu'sche Begriff der „Selbstobjektivierung“ derartigen Missverständnissen Vorschub zu leisten neigt). Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der eigenen, subjektiven Erkenntnis der sozialen Welt will dem In-der-Welt-sein der Denkenden, ihrer Verwicklung in soziale, politische, kulturelle Kontexte ebenso wie ihren sozialen Laufbahnen, vielmehr gerecht werden und je eigene Potenziale des kritischen Denkens daraus ableiten. Auf diesen Punkt werde ich später ausführlicher zurückkommen.

Eintrittsgeld fordert. Ein Wort Eribons trifft diese Schwierigkeit: „Orthodox zu sein und die Orthodoxie zu verteidigen ist leicht, häretisch zu sein ungleich schwerer. Wer es versucht hat, weiß, wie verstörend und erschöpfend, ja sogar schmerzhaft das Leben eines Häretikers sein kann.“ (Eribon 2017a, S. 67). Man kann es auch so sagen: Mit ziemlicher Sicherheit führen uns die Wege häretischen Denkens, sofern wir sie verfolgen, in intellektuelle wie existenzielle Krisen, die uns Geduld, Beharrlichkeit und auch Vertrauen abverlangen. Versuchen müssen wir es dennoch. Denn in der Krise liegt die Möglichkeit der Kritik begründet. Und um Kritik, im oben genannten Sinne, muss es uns gehen.

Zwei Komplexe zeichnen sich in all dem wesentlich ab, man könnte sie folgendermaßen überschreiben: *Unterwerfung* einerseits, *Widerstand* andererseits, zugleich verbunden und getrennt durch den Begriff der Scham. Der Begriff der Unterwerfung zielt hier auf ein macht- und also gewaltförmiges Geschehen, das die Hierarchie einer sozialen Ordnung auf dem Wege spezifischer Unterwerfungspraktiken einrichtet, deren Subjekte sich als beschämte, das heißt stigmatisierte und klassifizierte in besagter Ordnung „platziert“ finden. Der Begriff des Widerstandes bezeichnet dem hingegen Praktiken, Haltungen, oder ganz allgemein die Ausprägungen einer widerständigen „Kultur“, die jener gewaltsam eingerichteten Ordnung opponiert, da sie die ermächtigende Entunterwerfung der schamvollen Subjekte zu ihrem Ziel erklärt. Was diese Opposition beabsichtigt, ist, mit anderen Worten, die Herbeiführung einer Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Sinne größerer sozialer Gerechtigkeit. Diese beiden Komplexe, diese sorgsam getrennten und doch stets aufeinander verwiesenen und verweisenden Pfade will ich im Folgenden abschreiten, um eine Beantwortung der Frage der Scham zu versuchen, in deren Licht sich diese als *Frage des Widerstandes* zu lesen gibt.

Als Ausgangspunkt dieser Reise durch eine „hontologische“ Realität, sofern sie sich in mehr als einer Hinsicht als eine Rückkehr versteht, dient das Werk Eribons. Sie beginnt also mit einer Rekonstruktion von dessen Programmatik, in theoretischer wie praktischer Hinsicht: Nicht allein was dieses Werk sagt, sondern auch was es tut, indem es sagt, was es sagt, ist hier von Interesse. Denn mit jenem aus *Rückkehr nach Reims* und *Gesellschaft als Urteil* bestehenden „Zyklus der Rückkehr“ (Eribon 2018a, S. 15) liegt ein intellektuelles Projekt vor, das auf konkrete Weise, das heißt mit Blick auf seine Auswirkungen in der Welt begriffen ist. Ein Denken in spezifischen Situati-

onen, wie de Lagasnerie sagen würde, das in seiner Entfaltung Antworten auf eben situative Problemstellungen zu geben versucht.

In diesem Sinne bestimmt sich Eribons Projekt ausgehend von der existenziellen Erfahrung der Klassenflucht. Unter Bezugnahme auf Franz Kafkas *Brief an den Vater* lässt sich die Situation Klassenflüchtiger in ihrer sozialen Topologie als „eingeschlossenes Ausgeschlossensein“ (Auerochs o. J.) kennzeichnen. Das Paradoxe des Ausdrucks markiert eine „Not der Verortung“: Infolge ihres Weges im sozialen Raum und dem aus diesem Weg resultierenden gespaltenen Habitus sind Klassenflüchtige weder in ihrem Herkunfts- noch im neu gewählten Umgangsmilieu wirklich heimisch, nicht in der Vergangenheit und auch nicht in der Gegenwart. Eine „Deplatzierung“, die sich ihrem Selbstverhältnis in Form eines unglücklichen Bewusstseins einschreibt, eine gewisse Fremdheit sich selbst gegenüber nicht überwinden zu können. Diese besondere soziale Laufbahn zu betrachten, ermöglicht es, sowohl die Genese als auch die Erscheinungsweise sozialer Scham phänomenologisch nachzuvollziehen. Als „Anschauungsmaterial“ dienen mir diesbezüglich biographische Zeugnisse aus den Schriften Eribons, aber auch Annie Ernaux‘ und Édouard Louis‘, durch sie erfolgt der Zugriff auf das Phänomen sozialer Scham gleichsam von innen heraus, von der Wirkung der Unterwerfung her.⁷ Sofern es sich aber um genau das handelt, nämlich Prozesse der Unterwerfung als Subjekt sozialer Scham, muss diese phänomenologische Perspektive um eine machtanalytische ergänzt werden: Von der Gerichts- und Strafmetaphorik ausgehend, wie Eribon sie entfaltet, lässt sich mit Kafka und Foucault eine Analytik des sozialen Urteils unternehmen: des sozialen Urteils als einer Machttechnik, die wesentlich über die Zuweisung von Identitäten wirkt, das heißt über die verpflichtende Festschreibung auf eine

⁷ Mit Recht könnte man Ernaux und Louis als Phänomenolog:innen der Scham bezeichnen, deren Texte wertvolle, weil lebensnahe Reflexionen über Erfahrungen der Unterwerfung liefern. An deren Beispiel erweist sich denn auch der hohe Stellenwert, den ich literarischen Texten im Rahmen meiner Untersuchung überhaupt zugestehen möchte. Kritisches Denken ebenso wie transformative Kraft zur Veränderung der Wirklichkeit beschränken sich keineswegs auf das Register reiner Theorie im herkömmlichen Sinne. Hält man es mit Eribon, so wäre vielmehr zu betonen, dass große Schriftsteller:innen oftmals auch große Theoretiker:innen sind, in dem Sinne, „dass ziemlich häufig literarische Werke reicher an existenziellen, politischen und theoretischen Beobachtungen sind als viele auf dem Gebiet der Philosophie oder der Sozialwissenschaften veröffentlichte Arbeiten“ (Eribon 2019b, S. 11).

Wahrheit seiner selber. Mit Blick auf die soziale Laufbahn Klassenflüchtiger wie Bourdieu oder Eribon, für die sich eine kulturelle Transformation als Triebfeder der sozialen erweist, erlaubt es diese theoretische Perspektive, schrittweise nachvollziehen zu können, wie Verdikte im sozialen Raum der Universität ausgesprochen werden und ihre Wirkung entfalten. Denn hier, in der Sphäre „legitimer“ Kultur, finden sich die Klassenflüchtigen einem Urteil überantwortet, hier ereignet sich die tatkräftige Verleugnung der eigenen Herkunft und entfaltet sich soziale Scham in besonders umfänglicher wie schmerzlicher Weise.

Womit sich unweigerlich die Frage nach den Möglichkeiten stellt, die Scham, wenn schon nicht zu überwinden, so doch zu bekämpfen und in ihrer Wirkmacht zu begrenzen. Bourdieu und Eribon haben hierfür die Formel einer „Arbeit der Wiederaneignung“ (Eribon 2017a, S. 84) geprägt, die gewissermaßen von der Individualität, zu der man qua fremd anbefohlener Identität verurteilt ist, zu einer „gewählten“, neugeschaffenen und ständig neu zu schaffenden Identität führen soll. Diese schöne Formel nehme ich auf, um den Weg, den sie bezeichnet, nachzuvollziehen und auf mögliche Tücken zu befragen. In einem zweiten Schritt schlage ich dann ein alternatives Verständnis dieser Arbeit an sich selbst vor, und zwar nach dem Vorbild dessen, was man mit Gilles Deleuze und Félix Guattari eine „schizophrene Selbsterschaffung“ nennen könnte: die selbsttätige Konstruktion von „Identität“ als „Bastelei“. Diese Auffassung von der Bastelei erlaubt es nicht nur, das Selbstverhältnis in alternativen Begriffen zu denen der Einheit und der personalen Identität zu beschreiben – denn mit einer Vorstellung verpflichtender Sich-selbst-Gleichheit arbeitet schließlich die Praxis des sozialen Urteils. Sie erlaubt darüber hinaus, jenes Selbstverhältnis im Register sowohl des Denkens als auch eines intensiven Fühlens zu betrachten. Die Wirklichkeit der existenziellen, sozialen und gesellschaftlichen Erfahrung, um die es hier geht, gewinnt so an Tiefe und Differenzierung: Neben einer Wirklichkeit, in deren Rahmen man sich gemäß sozialen Codes zu lesen hat, die Sprechen, Denken und Verhalten regulieren, tritt so die intensive Wirklichkeit des gefühlten Lebens in den Vordergrund, über die sich eine „Vielheit der Person“ gegen einengende Personenbegriffe bzw. Identitäten behaupten lässt.

Man sieht, dass der Widerstand gegen die Unterwerfung als Subjekt der Scham als eine Form *gesellschaftlichen* Widerstandes begriffen werden muss (Eribon 2018d, S. 155): Das Gefühl der Erniedrigung verweist auf kollektive Kategorisierungen und ist daher selbst weniger individuell als vielmehr kol-

lektiv. Die entscheidende Frage aber lautet dann, zu welcher Haltung und Existenzweise im Verhältnis zu gesellschaftlichen Normen und Wertesystemen das verpflichtet, was man eine „Politik der Scham“ nennen könnte? Meines Erachtens lässt sich die Erfahrung von „Wut und Gegenwehr“ (Bourdieu 2002, S. 107ff.), wie Bourdieu sie in seinem *Selbstversuch* schildert, als Form solch einer widerständigen Haltung lesen – und dies vor allem deshalb, weil diese „Politik“ einen zentralen Gedanken aus den vorangehenden Überlegungen zur Wiederaneignung aufgreift: dass nämlich der reflektierte Ungehorsam mit einem spontanen, affektiven Ungehorsam einhergeht. Oder vielleicht sollte man sagen: dass der existenzielle, spontane und affektive Ungehorsam den reflektierten überhaupt erst ermöglicht (Eribon 2017a, S. 247). Gerade weil Scham vereinzelt, ist dieser Punkt von Bedeutung. Gegen die schamhafte Einsamkeit muss man Wege der Mobilisierung finden und erfinden, und in Affekten wie Wut könnte eine Art energetischer Quelle hierfür liegen. Im Rahmen einer durch aktive Solidarität verbundenen Gruppe ließe sich hörbar Einspruch formulieren. Auf diese Weise könnte es gelingen, das Wort in der Selbstbehauptung zu ergreifen und ein Sprechen zu stiften, das die Form dessen annimmt, was Foucault einen „Gegen-Diskurs“ (Foucault 1983, S. 100) genannt hat: ein Sprechen mithin, das die „kollektive Intimität gemeinsamer Erlebnisse, Glaubenssätze und Denkschemata“ (Bourdieu 2010, S. 46) in strategischer Reaktion auf die Urteile der Macht zum Ausdruck bringt, ohne lediglich über sie zu monologisieren. Die Konstruktion eines solchen Diskurses wäre eine erste konkrete Strategie, die neben anderen aus einer Politik der Scham abgeleitet werden bzw. diese Politik formieren könnte – die Erfindung, Ausarbeitung und Umsetzung derartiger Strategien würde es erlauben, den Widerstand gegen die Unterwerfung von der individuellen auf die kollektive Ebene zu heben und in das Programm, eine *Gegen-Kultur* zu prägen, einzufügen.

Wie bereits gesagt: Wohin eine Rückkehr führen mag ist ungewiss. Was kann man von ihr erwarten? Davon, sie zu schreiben, wie Eribon betont? Deleuze sagte einmal, man schreibe immer, „um Leben zu geben, um das Leben zu befreien, wo es eingekerkert ist“ (Deleuze 1993d, S. 205). Diesem Gestus kritischen Schreibens ist Eribon sehr nah, wo er über die Rolle eines gespaltenen Habitus als Ausgangspunkt emanzipatorischer Projekte nachdenkt: „Er ist eine Verwerfung, ein Riss, an dem das intellektuelle Projekt all derer seinen Ausgang nimmt, die schreiben, weil sie das Projekt einer Kritik der sozialen Welt und ihrer Unterdrückungsformen verwirklichen wollen.“

(Eribon 2017a, S. 93). Vielleicht wird man also dem Unterfangen einer Rückkehr gerecht, wenn man in der Hoffnung schreibt, dass die Wege häretischen Denkens sich als „Schleich- und Nebenwege der Norm“ zu erkennen geben, als „Überlebensorte“ gewissermaßen. Zu schreiben bedeutet dann, „eine partielle Geographie der Freiheit“ zu zeichnen (Eribon 2019b, S. 71).