

Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 2005. ISBN: 3-518-58435-9; 210 S.

Rezensiert von: Eva-Maria Ziege, Institut für Kulturwissenschaft, Humboldt-Universität zu Berlin

Zum Verständnis eines Textes gibt es angeblich keinen probateren Weg als den herauszufinden, welche gelehrten Kontroversen er unter den Zeitgenossen entfacht hat.¹ Auf die Publikation von Pierre Bourdieus Essay *Die männliche Herrschaft* (in Frankreich 1998 erschienen) ist im politischen und wissenschaftlichen Feld eine Flut von Verrissen gefolgt, im französischen und deutschen Feuilleton, der historischen Frauenforschung und der feministischen Theorie.² Die Negativreaktionen erklären sich nur unzureichend aus dem, was der weltberühmte Soziologe zum Thema der Geschlechterbeziehungen zu sagen hat. Seine Gedanken sind ja nicht besonders kontrovers - dass nämlich die männliche Herrschaft in der Gesellschaft nach wie vor fest in Strukturen und Personen verankert ist. Die Kritik an Bourdieu könnte eher durch die Kritik von Bourdieu an in der feministischen Theorie einflussreichen Strömungen wie Psychoanalyse, Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus zu erklären sein. Bourdieu meint, die These, „dass die gesellschaftliche Definition des Körpers und insbesondere der Sexualorgane das Resultat einer gesellschaftlichen Konstruktionsarbeit ist“, sei inzwischen „völlig trivial geworden, da die ganze anthropologische Tradition sie verfochten hat“ (S. 43).

Sein eigenes Theoriegebäude hat Bourdieu aus einer kritischen Aneignung des Marxismus, der klassischen Soziologie Émile Durkheims und Max Webers und des Strukturalismus gewonnen. Vor diesem Hintergrund steht seine Ansicht, auch viele der sich selbst zur ‚Postmoderne‘ Zählenden seien von dem „typisch scholastischen Fetischismus des als autonom erklärten Textes“ getrieben, jeder kulturellen Wirklichkeit und der sozialen Welt selbst den Status sich selbst genügender, aus sich selbst erzeugter, nur einer streng internen Kritik unterziehbarer Texte zuzumessen. Das sei auch bei den feministischen Theoretikerinnen der Fall, die aus dem weiblichen

Körper, der allgemeinen Situation der Frau oder ihrem niedrigen Status tendenziell ein reines Produkt performativer sozialer Konstruktion machten, ohne zu bedenken, dass es nicht genüge, die Sprache oder die Theorie zu ändern, um die Wirklichkeit zu ändern: „Wenn es gut ist, daran zu erinnern, dass Geschlecht, Nation, ethnische Gruppe oder Rasse soziale Konstruktionen sind, so ist es doch naiv und also gefährlich, zu glauben und glauben zu machen, es genüge, diese gesellschaftlichen Artefakte in einer rein performativen Feier des ‚Widerstands‘ zu ‚dekonstruieren‘, um sie zu destruieren: Denn dies heißt verkennen, dass, obschon die Kategorisierung nach Geschlecht, Rasse oder Nation eine sexistische, rassistische, nationalistische ‚Erfindung‘ ist, sie doch der Objektivität der Institutionen, das heißt der Dinge und der Körper, aufgeprägt wurde.“³

Bourdieu geht es um ein politisches Handeln, das auf Veränderung der männlichen Herrschaft zielen soll (S. 198). Mit Blick auf die Frauenbewegung bezweifelt er die „Realität eines Widerstands“, der vom „Widerstand der ‚Realität‘“⁴ abstrahiert, das heißt von gesellschaftlichen Instanzen wie der Kirche, der Schule oder dem Staat, die in den westlichen Gesellschaften entscheidend zur Produktion und Reproduktion der Konstruktionsmittel der sozialen Wirklichkeit beitragen. Unter anderem mit dieser Polemik hat er das Missfallen feministischer Kritikerinnen auf sich gezogen.⁵

Mit sachlicher Distanz kann man den Inhalt von *Die männliche Herrschaft* folgendermaßen bestimmen. Der Essay hat drei große Abschnitte, „Ein vergrößertes Bild“, „Die Anamnese der verborgenen Konstan-

¹ Hennis, Wilhelm, Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987, S. 8.

² Vgl. Le Temps Modernes, Jg. 54, 604 (Mai/Juni/Juli 1999), S. 286-358; Feministische Studien 2 (2002); Hausen, Karin, Eröffnungsvortrag auf dem Workshop der Stipendiatinnen des Berliner Programms zur Förderung der Chancengleichheit für Frauen und Lehre am 10.6.2004; Adkins, Lisa; Skeggs, Beverley (Hgg.), Feminism after Bourdieu, The Sociological Review, Oxford 2004.

³ Bourdieu, Pierre, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Franz. 1997, Dtsch. Frankfurt am Main 2001, S. 138.

⁴ Bourdieu, Meditationen, S. 138 (wie Anm. 3).

⁵ Vgl. Hausen (wie Anm. 2).

ten“ und „Konstanz und Wandel“. Um nicht auf Denkweisen zurückzugreifen, die selbst Produkt der männlichen Herrschaft sind, benutzt Bourdieu im ersten Teil auf dem Umweg über das „Fremde“ die Berber der Kabylei als Gegenstand einer „Sozioanalyse des androzentrischen Unbewussten“. Sie stellen für ihn eine paradigmatische Form der „phallosnarzißtischen Zum Verständnis eines Textes gibt es angeblich keinen probateren Weg als den herauszufinden, welche gelehrten Kontroversen er unter den Zeitgenossen entfacht hat.⁶ Auf die Publikation von Pierre Bourdieus Essay *Die männliche Herrschaft* (Franz. 1998) ist im politischen und wissenschaftlichen Feld eine Flut von Verrissen gefolgt, im französischen und deutschen Feuilleton, der historischen Frauenforschung und der feministischen Theorie.⁷ Die Negativreaktionen erklären sich nur unzureichend aus dem, was der weltberühmte Soziologe zum Thema der Geschlechterbeziehungen zu sagen hat. Seine Gedanken sind ja nicht besonders kontrovers – dass nämlich die männliche Herrschaft in der Gesellschaft nach wie vor fest in Strukturen und Personen verankert ist. Die Kritik an Bourdieu könnte eher durch die Kritik von Bourdieu an in der feministischen Theorie einflussreichen Strömungen wie Psychoanalyse, Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus zu erklären sein. Bourdieu meint, die These, „dass die gesellschaftliche Definition des Körpers und insbesondere der Sexualorgane das Resultat einer gesellschaftlichen Konstruktionsarbeit ist“, sei inzwischen „völlig trivial geworden, da die ganze anthropologische Tradition sie verfochten hat.“ (S. 43).

Sein eigenes Theoriegebäude hat Bourdieu aus einer kritischen Aneignung des Marxismus, der klassischen Soziologie Émile Durkheims und Max Webers und des Strukturalismus gewonnen. Vor diesem Hintergrund steht seine Ansicht, auch viele der sich selbst zur ‚Postmoderne‘ Zählenden seien von dem „typisch scholastischen Fetischismus des als autonom erklärten Textes“ getrieben, jeder kulturellen Wirklichkeit und der sozialen Welt selbst den Status sich selbst genügender, aus sich selbst erzeugter, nur einer streng internen Kritik unterziehbarer Texte zuzumessen. Das sei auch bei den feministischen Theoretikerinnen der Fall, die aus dem weiblichen

Körper, der allgemeinen Situation der Frau oder ihrem niedrigen Status tendenziell ein reines Produkt performativer sozialer Konstruktion machten, ohne zu bedenken, dass es nicht genüge, die Sprache oder die Theorie zu ändern, um die Wirklichkeit zu ändern: „Wenn es gut ist, daran zu erinnern, dass Geschlecht, Nation, ethnische Gruppe oder Rasse soziale Konstruktionen sind, so ist es doch naiv und also gefährlich, zu glauben und glauben zu machen, es genüge, diese gesellschaftlichen Artefakte in einer rein performativen Feier des ‚Widerstands‘ zu ‚dekonstruieren‘, um sie zu zerstören: Denn dies heißt verkennen, dass, obschon die Kategorisierung nach Geschlecht, Rasse oder Nation eine sexistische, rassistische, nationalistische ‚Erfindung‘ ist, sie doch der Objektivität der Institutionen, das heißt der Dinge und der Körper, aufgeprägt wurde.“⁸

Bourdieu geht es um ein politisches Handeln, das auf Veränderung der männlichen Herrschaft zielen soll (S. 198). Mit Blick auf die Frauenbewegung bezweifelt er die „Realität eines Widerstands“, der vom „Widerstand der ‚Realität‘“⁹ abstrahiert, das heißt von gesellschaftlichen Instanzen wie der Kirche, der Schule oder dem Staat, die in den westlichen Gesellschaften entscheidend zur Produktion und Reproduktion der Konstruktionsmittel der sozialen Wirklichkeit beitragen. Unter anderem mit dieser Polemik hat er das Missfallen feministischer Kritikerinnen auf sich gezogen.¹⁰

Mit sachlicher Distanz kann man den Inhalt von *Die männliche Herrschaft* folgendermaßen bestimmen. Der Essay hat drei große Abschnitte, „Ein vergrößertes Bild“, „Die Anamnese der verborgenen Konstanz-

⁶ Hennis, Wilhelm, Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987, S. 8.

⁷ Vgl. Le Temps Modernes, Jg. 54, 604 (Mai/Juni/Juli 1999), S. 286-358; Feministische Studien 2 (2002); Hausen, Karin, Eröffnungsvortrag auf dem Workshop der Stipendiatinnen des Berliner Programms zur Förderung der Chancengleichheit für Frauen und Lehre am 10.6.2004; Adkins, Lisa; Skeggs, Beverley (Hgg.), Feminism after Bourdieu, The Sociological Review, Oxford 2004.

⁸ Bourdieu, Pierre, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Franz. 1997, Dtsch. Frankfurt am Main 2001, S. 138.

⁹ Bourdieu, Meditationen, S. 138 (wie Anm. 3).

¹⁰ Vgl. Hausen (wie Anm. 2).

ten“ und „Konstanz und Wandel“. Um nicht auf Denkweisen zurückzugreifen, die selbst Produkt der männlichen Herrschaft sind, benutzt Bourdieu im ersten Teil auf dem Umweg über das „Fremde“ die Berber der Kabylei als Gegenstand einer „Sozioanalyse des androzentrischen Unbewussten“. Sie stellen für ihn eine paradigmatische Form der „phallogozentrischen“ Sicht und der androzentrischen Kosmologie dar, die allen mediterranen Gesellschaften gemeinsam ist und an der heute die gesamte europäische Kultur partizipiert (S. 15). Die männliche Herrschaft über die Frauen, zeigt Bourdieu, wird in der Kabylei als „natürliche“ Ordnung gelebt. Nur um den Preis und das Resultat einer ungeheuren kollektiven Sozialisationsarbeit, welche das kulturell Willkürliche setzt, verkörpern sich die unterschiedlichen Identitäten im „Habitus“. Der Habitus ist immer ein vergeschlechtlichter Habitus: Er ist männlich, also nicht weiblich, oder weiblich, also nicht männlich. Die gesamte Sozialisationsarbeit zielt darauf, zwei Klassen von Habitus einzuprägen (vgl. S. 43ff.). In Bourdieus These von der „Inkorporation der Herrschaft“ findet sich der Gedanke Durkheims wieder, dass die kognitiven Strukturen der Akteure in ihrer Lebenspraxis verinnerlichte, „einverleibte“ soziale Strukturen sind. Seine Darstellung der Arbeitsteilung der Kabylen und des systematischen Zusammenhangs von ökonomischer Macht und symbolischer Macht verdankt sich hingegen seiner Aneignung Webers. Der „konstruktivistische Strukturalismus“ Bourdieus, der wiederum auf einen anderen großen Namen zurückgeht, auf Lévi-Strauss, ist in seiner Beschreibung der Geschlechterbeziehungen deutlich sichtbar. Die Opposition männlich/weiblich beschreibt er ganz strukturalistisch als von einem engmaschigen Netz von Oppositionspaaren des mythisch-rituellen Systems umschlossen.¹¹

Welche Mechanismen der männlichen Herrschaft der vormodernen Kabylen funktionieren in der modernen Gesellschaft? Bourdieu nennt im zweiten Teil, „Die Anamnese der verborgenen Konstanten“, besonders die geheimen Konstanten in der zirkulären Kausalbeziehung zwischen den objektiven Strukturen des sozialen Raums und den Dispositionen, die sie bei Männern

und Frauen hervorbringen. Er vergleicht die Männlichkeit mit einem „Adel“ (vgl. S. 100; dies schließt bruchlos an seine These vom französischen „Staatsadel“ an, als den er die französischen Bildungseliten bezeichnet hat, bei denen es sich um männlich dominierte Bildungseliten handelt). Die männliche Herrschaft konstituiert die Frauen als symbolische Objekte, deren Sein ein Wahrgenommen-Sein ist. Bourdieu meint nun, dass die Struktur *beide* Seiten des Herrschaftsverhältnisses ihren Zwängen unterwirft, „also auch die Herrschenden selbst, die von ihm profitieren mögen, aber gleichwohl, nach dem Wort von Marx ‚von ihrer Herrschaft beherrscht‘ werden“ (S. 122). Der so genannten *libido dominandi* (S. 100) der Männer, dem Verlangen zu herrschen, entspreche die *libido dominantis* der Frauen, das Verlangen nach dem Herrschenden (S. 141). Er bedient sich zur Veranschaulichung der weiblichen Sicht der männlichen Sicht eines aussagekräftigen literarischen Materials, Virginia Woolfs Roman *To the Lighthouse*, in dem es (unter anderem) um die weibliche Arbeit an der Aufrechterhaltung der männlichen Herrschaft geht. Die androzentrische Sicht wird laufend durch ihre eigenen Praktiken legitimiert. Diese Anerkennung ihrer Legitimität ist nicht – hier weicht Bourdieu von Weber ab – ein Akt des freien, klaren Bewusstseins, sondern wurzelt in der unmittelbaren Übereinstimmung zwischen den einverleibten Strukturen und den objektiven Strukturen. Man könne für die paradoxe Logik von männlicher Herrschaft, die eine exemplarische Form symbolischer Macht darstellt, und weiblicher Unterordnung gleichzeitig und widerspruchsfrei sagen, dass sie spontan und erpresst ist. Sie ist keine Beziehung „freiwilliger Knechtschaft“, bei der Unterwerfung der Beherrschten handelt es sich weder um Masochismus noch um das, was die marxistische These vom „falschen Bewusstsein“ meint (vgl. S. 74f).¹² Bourdieu hält das marxistische Denken, wenn es um die Erklärung der Symbole und der symbolischen Macht geht, ohnehin eher für hinderlich, weil es angeblich einer Philosophie des „Bewusstseins“ verhaftet bleibe. Dann aber

¹¹ Vgl. Bourdieu, Meditationen, S. 226 (wie Anm. 3).

¹² Vgl. Bourdieu, Meditationen, S. S. 216f. und 226f. (wie Anm. 3).

müsste Bewusstwerdung zur Veränderung der Herrschaftsstrukturen ausreichen, was offensichtlich nicht der Fall ist. Veränderung ist nur durch die Veränderung der *Strukturen* möglich: „Das Fundament der symbolischen Gewalt liegt ja nicht in einem mystifizierten Bewusstsein, das es nur aufzuklären gälte, sondern in Dispositionen, die an die Herrschaftsstrukturen, ihr Produkt, angepasst sind. Infolgedessen kann man eine Aufkündigung des Einverständnisses der Opfer der symbolischen Gewalt mit den Herrschenden allein von einer radikalen Umgestaltung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen erwarten, die die Beherrschten dazu bringen, den Herrschenden und sich selbst gegenüber den Standpunkt der Herrschenden einzunehmen.“ (S. 77) Das Einverständnis der Frauen mit der männlichen Herrschaft erklärt er durch eine Macht, die sich den Körpern der Beherrschten auf Dauer eingeschrieben hat, die Einverleibung einer sozialen Struktur.

Im dritten Teil des Buches geht es um „Konstanz und Wandel“ und die „Evidenz der Permanenz“ der Akteure und Institutionen, die die männliche Herrschaft zementieren, also die Kirchen, die legitimierten Legitimationsinstanzen der Schulen und Hochschulen und den Staat. Es gälte, „die Geschichte der geschichtlichen Enthistorisierungsarbeit zu rekonstruieren“ (S. 144). Die sichtbaren Verbesserungen der gesellschaftlichen Positionen von Frauen, nicht zuletzt Verdienst der Frauenbewegungen, verdecken Bourdieu zufolge nur das an den *relativen Positionen* Unveränderte, die „Wahrheit der strukturellen Beziehungen der geschlechtlichen Herrschaft“ (S. 184), also das fortdauernde Prinzip unzähliger einzelner, immer homologer Beziehungen von Herrschaft und Unterwerfung. Die klassenspezifisch ungleiche Verteilung von materiellen und symbolischen Gütern und Praktiken, die er 1979 in *Die feinen Unterschiede* so subtil analysiert hat, wird durch die Einbeziehung der ungleichen Geschlechterstruktur also noch viel komplexer.¹³ Macht als materielles und symbolisches Kapital ist ihm zufolge eben nicht nur klassenspezifisch, sondern innerhalb von Klassen (und Gruppen) immer auch noch geschlechtsspezifisch verteilt. Diese vergeschlechtlichte Dimension sichtbar machen zu wollen, ent-

spricht Bourdieus lebenslangem Interesse an solchen Binnendifferenzierungen.

Bourdieu's Versuch wäre unvollständig ohne die abschließend in einem „Postscriptum“ gestellte Frage, ob es in den Geschlechterbeziehungen in der jetzigen Gesellschaft *einen* möglichen Raum der Aufhebung der symbolischen Gewalt gibt. Während er das gesamte Buch über diese Frage verneint, wird sie hier überraschend bejaht. Es gibt die Möglichkeit einer Suspendierung von Machtverhältnissen in der Liebe, glaubt Bourdieu. Die auf die Männer wirkende „sexuelle Verführungskraft“ der Frauen gehört ihm zufolge zur instrumentellen Liebe, die die androzentrische Soziodizee verstärkt. Für die Frauen ist sie eine Art Liebe zur Not, ein *amor fati*. Die „reine Liebe“, oft in Form der *amour fou*, beruht dagegen auf völliger Reziprozität und ist von Instrumentalisierung frei (vgl. S. 189). Dieses *l'art pour l'art* der Liebe, historisch gesehen bekanntlich eine verhältnismäßig junge Erfindung, existiere (seit dem Mittelalter) aber oft genug, um als Norm oder Ideal um ihrer selbst willen und der mit ihr verbundenen Ausnahmeerfahrung angestrebt zu werden. Als Bruch mit der gewöhnlichen Ordnung der Geschlechter ist sie in jedem Fall außeralltäglich. Dieser Funke von Optimismus ist von Bourdieu keineswegs als Weg zur Veränderung der männlichen Herrschaft gemeint (wie offensichtlich in manchen Polemiken unterstellt wurde), sondern Teil seiner politischen Soziologie der heterosexuellen Geschlechterbeziehungen. Es geht um die Frage danach, ob Beziehungen zwischen Männern und Frauen denkbar sind, die keine Herrschaftsbeziehungen und nicht der Logik des Marktes unterworfen sind und diese Frage wird bejaht.

Die männliche Herrschaft bindet die Themen einer vierzigjährigen Forschungsarbeit. Bourdieus Habituskonzept beruht auf seinen Feldforschungen seit den späten 1950er-Jahren über das bäuerliche Algerien und das französische Béarn.¹⁴ Ohne diese und späte-

¹³ Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Franz. 1979, Frankfurt am Main 1982.

¹⁴ Vgl. Bourdieu, Pierre, *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt am Main 2002, S. 68f., S. 72; Ders., *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der*

re Arbeiten, insbesondere *Sozialer Sinn* und *Meditationen*, ist der Essay nur unvollständig zu begreifen, der gelegentlich unter unscharfen Formulierungen und dem mäandernden Stil leidet. In Sozialer Sinn werden die Habitusformen und im ethnologisch-anthropologischen Teil die Verteilung der Tätigkeitsbereiche bei den Kabylen dagegen in souveräner Genauigkeit ausgelotet und in den *Meditationen* entwickelt Bourdieu seine Überlegungen zu körperlicher Erkenntnis sowie symbolischer Gewalt und politischen Kämpfen wesentlich komplexer.¹⁵ Andererseits sind diese soziologischen und philosophischen Studien auch wesentlich ‚schwieriger‘ geschrieben als sein Essay über die männliche Herrschaft: Und so könnte ein Teil der breiten Ablehnung dieses Buches im wissenschaftlichen Feld an einem „Ekel vor dem ‚Leichten‘“ liegen, dem der allgemeinverständliche Duktus einfach deshalb „oberflächlich“, „einfach“ und „ohne Tiefe“ erscheint, „weil seine Entzifferung mühelos geschieht“.¹⁶ Bourdieu aber ist es gelungen, seine Gedanken breiteren gesellschaftlichen Gruppen zugänglich zu machen.

Was ist die eigentliche Innovation von *Die männliche Herrschaft*? Bourdieu hat die Kategorie „Geschlecht“ systematisch in seine Soziologie eingebaut. Für die Soziologie ist das grundsätzlich nichts Neues. Seit den Anfängen des Fachs, etwa bei Georg Simmel und Marianne Weber, wird die Geschlechterdimension reflektiert. Bei Bourdieu taucht sie bereits in den frühen Schriften auf, bleibt aber unsystematisch. Angesichts der großen Flexibilität seines Habituskonzepts ist es ihm schließlich gelungen, sie systematisch zu integrieren. Damit hat es, wie man Hans-Ulrich Wehler nur zustimmen kann, an realitätsaufschließender Kraft immens hinzugewonnen.¹⁷ Der Soziologie und der Geschichtswissenschaft, vielleicht auch der Philosophie, liefert Bourdieu ein unschätzbares heuristisches Instrument. Und er setzt Standards, hinter die man nun nicht mehr ohne weiteres zurückgehen kann - auch der scheinbar geschlechtsneutrale ‚male stream‘ nicht. Die nach der Logik der männlichen Herrschaft im wissenschaftlichen Feld marginalisierten Gender Studies könnten mit der Nutzung des Konzepts des „vergeschlechtlichten Habitus“ Pro-

fit aus dem symbolischen Kapital des weltberühmten Soziologen schlagen und ihn sich so unbefangen und kritisch aneignen, wie Bourdieu das mit Weber oder Marx getan hat.

Anmerkungen:¹⁸ Hennis, Wilhelm, Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987, S. 8.¹⁹ Vgl. Le Temps Modernes, Jg. 54, 604 (Mai/Juni/Juli 1999), S. 286-358; Feministische Studien 2 (2002); Hausen, Karin, Eröffnungsvortrag auf dem Workshop der Stipendiatinnen des Berliner Programms zur Förderung der Chancengleichheit für Frauen und Lehre am 10.6.2004; Adkins, Lisa; Skeggs, Beverley (Hgg.), Feminism after Bourdieu, Blackwell Publishing, The Sociological Review, Oxford 2004.²⁰ Bourdieu, Pierre, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Franz. 1997, Dtsch. Frankfurt am Main 2001, S. 138.²¹ Bourdieu, Meditationen, S. 138 (wie Anm. 3).²² Vgl. Hausen (wie Anm. 2).²³ Vgl. Bourdieu, Meditationen, S. 226 (wie Anm. 3).²⁴ Vgl. Bourdieu, Meditationen, S. S. 216f. und 226f. (wie Anm. 3).²⁵ Bourdieu, Pierre, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Franz. 1979, Frankfurt am Main 1982.²⁶ Vgl.

algerischen Übergangsgesellschaft, Konstanz 2000.

¹⁵ Vgl. Bourdieu, Pierre, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Franz. 1980, Dtsch. Frankfurt am Main 1987, S. 98ff., S. 261-467; Bourdieu, Meditationen, S. 165-245 (wie Anm. 3).

¹⁶ Bourdieu (wie Anm. 8), S. 757.

¹⁷ Vgl. Wehler, Hans-Ulrich, Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998, S. 31.

¹⁸ Hennis, Wilhelm, Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987, S. 8.

¹⁹ Vgl. Le Temps Modernes, Jg. 54, 604 (Mai/Juni/Juli 1999), S. 286-358; Feministische Studien 2 (2002); Hausen, Karin, Eröffnungsvortrag auf dem Workshop der Stipendiatinnen des Berliner Programms zur Förderung der Chancengleichheit für Frauen und Lehre am 10.6.2004; Adkins, Lisa; Skeggs, Beverley (Hgg.), Feminism after Bourdieu, The Sociological Review, Oxford 2004.

²⁰ Bourdieu, Pierre, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Franz. 1997, Dtsch. Frankfurt am Main 2001, S. 138.

²¹ Bourdieu, Meditationen, S. 138 (wie Anm. 3).

²² Vgl. Hausen (wie Anm. 2).

²³ Vgl. Bourdieu, Meditationen, S. 226 (wie Anm. 3).

²⁴ Vgl. Bourdieu, Meditationen, S. S. 216f. und 226f. (wie Anm. 3).

²⁵ Bourdieu, Pierre, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Franz. 1979, Frankfurt am Main 1982.

²⁶ Vgl. Bourdieu, Pierre, Ein soziologischer Selbstversuch,

Bourdieu, Pierre, Ein soziologischer Selbstversuch, Frankfurt/Main 2002, S. 68f, S. 72; Ders., Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft, Konstanz 2000.²⁷ Vgl. Bourdieu, Pierre, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Franz. 1980, Dtsch. Frankfurt/Main 1987, S. 98ff., S. 261-467; Bourdieu, Meditationen, S. 165-245 (wie Anm. 3).²⁸ Bourdieu (wie Anm. 8), S. 757.²⁹ Vgl. Wehler, Hans-Ulrich, Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998, S. 31. chen“ Sicht und der androzentrischen Kosmologie dar, die allen mediterranen Gesellschaften gemeinsam ist und an der heute die gesamte europäische Kultur partizipiert (S. 15). Die männliche Herrschaft über die Frauen, zeigt Bourdieu, wird in der Kabylei als „natürliche“ Ordnung gelebt. Nur um den Preis und das Resultat einer ungeheuren kollektiven Sozialisationsarbeit, welche das kulturell Willkürliche setzt, verkörpern sich die unterschiedlichen Identitäten im „Habitus“. Der Habitus ist immer ein vergeschlechtlichter Habitus: Er ist männlich, also nicht weiblich, oder weiblich, also nicht männlich. Die gesamte Sozialisationsarbeit zielt darauf, zwei Klassen von Habitus einzuprägen (vgl. S. 43ff). In Bourdieus These von der „Inkorporation der Herrschaft“ findet sich der Gedanke Durkheims wieder, dass die kognitiven Strukturen der Akteure in ihrer Lebenspraxis verinnerlichte, ‚einverlebte‘ soziale Strukturen sind. Seine Darstellung der Arbeitsteilung der Kabylen und des systematischen Zusammenhangs von ökonomischer Macht und symbolischer Macht verdankt sich hingegen seiner Aneignung Webers. Der „konstruktivistische Strukturalismus“ Bourdieus, der wiederum auf einen anderen großen Namen zurückgeht, auf Lévi-Strauss, ist in seiner Beschreibung der Geschlechterbeziehungen deutlich sichtbar. Die Opposition männlich/weiblich beschreibt er ganz strukturalistisch als von einem engmaschigen Netz von Oppositionspaaren des mythisch-rituellen Systems umschlossen.³⁰

Welche Mechanismen der männlichen Herrschaft der vormodernen Kabylen funktionieren in der modernen Gesellschaft? Bourdieu nennt im zweiten Teil, „Die

Anamnese der verborgenen Konstanten“, besonders die geheimen Konstanten in der zirkulären Kausalbeziehung zwischen den objektiven Strukturen des sozialen Raums und den Dispositionen, die sie bei Männern und Frauen hervorbringen. Er vergleicht die Männlichkeit mit einem „Adel“ (vgl. S. 100; dies schließt bruchlos an seine These vom französischen „Staatsadel“ an, als den er die französischen Bildungseliten bezeichnet hat, bei denen es sich um männlich dominierte Bildungseliten handelt). Die männliche Herrschaft konstituiert die Frauen als symbolische Objekte, deren Sein ein Wahrgenommen-Sein ist. Bourdieu meint nun, dass die Struktur *beide* Seiten des Herrschaftsverhältnisses ihren Zwängen unterwirft, „also auch die Herrschenden selbst, die von ihm profitieren mögen, aber gleichwohl, nach dem Wort von Marx ‚von ihrer Herrschaft beherrscht‘ werden“ (S. 122). Der so genannten *libido dominandi* (S. 100) der Männer, dem Verlangen zu herrschen, entspreche die *libido dominantis* der Frauen, das Verlangen nach dem Herrschenden (S. 141). Er bedient sich zur Veranschaulichung der weiblichen Sicht der männlichen Sicht eines aussagekräftigen literarischen Materials, Virginia Woolfs Roman *To the Lighthouse*, in dem es (unter anderem) um die weibliche Arbeit an der Aufrechterhaltung der männlichen Herrschaft geht. Die androzentrische Sicht wird laufend durch ihre eigenen Praktiken legitimiert. Diese Anerkennung ihrer Legitimität ist nicht – hier weicht Bourdieu von Weber ab – ein Akt des freien, klaren Bewusstseins, sondern wurzelt in der unmittelbaren Übereinstimmung zwischen den einverlebten Strukturen und den objektiven Strukturen. Man könne für die paradoxe Logik von männlicher Herrschaft, die eine exemplarische Form symbolischer Macht

Frankfurt am Main 2002, S. 68f., S. 72; Ders., Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft, Konstanz 2000.

²⁷ Vgl. Bourdieu, Pierre, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Franz. 1980, Dtsch. Frankfurt am Main 1987, S. 98ff., S. 261-467; Bourdieu, Meditationen, S. 165-245 (wie Anm. 3).

²⁸ Bourdieu (wie Anm. 8), S. 757.

²⁹ Vgl. Wehler, Hans-Ulrich, Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998, S. 31.

³⁰ Vgl. Bourdieu, Meditationen, S. 226 (wie Anm. 3).

darstellt, und weiblicher Unterordnung gleichzeitig und widerspruchsfrei sagen, dass sie spontan und erpresst ist. Sie ist keine Beziehung „freiwilliger Knechtschaft“, bei der Unterwerfung der Beherrschten handelt es sich weder um Masochismus noch um das, was die marxistische These vom „falschen Bewusstsein“ meint (vgl. S. 74f).³¹ Bourdieu hält das marxistische Denken, wenn es um die Erklärung der Symbole und der symbolischen Macht geht, ohnehin eher für hinderlich, weil es angeblich einer Philosophie des „Bewusstseins“ verhaftet bleibe. Dann aber müsste Bewusstwerdung zur Veränderung der Herrschaftsstrukturen ausreichen, was offensichtlich nicht der Fall ist. Veränderung ist nur durch die Veränderung der Strukturen möglich: „Das Fundament der symbolischen Gewalt liegt ja nicht in einem mystifizierten Bewusstsein, das es nur aufzuklären gälte, sondern in Dispositionen, die an die Herrschaftsstrukturen, ihr Produkt, angepasst sind. Infolgedessen kann man eine Aufkündigung des Einverständnisses der Opfer der symbolischen Gewalt mit den Herrschenden allein von einer radikalen Umgestaltung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen erwarten, die die Beherrschten dazu bringen, den Herrschenden und sich selbst gegenüber den Standpunkt der Herrschenden einzunehmen.“ (S. 77) Das Einverständnis der Frauen mit der männlichen Herrschaft erklärt er durch eine Macht, die sich den Körpern der Beherrschten auf Dauer eingeschrieben hat, die Einverleibung einer sozialen Struktur.

Im dritten Teil des Buches geht es um „Konstanz und Wandel“ und die „Evidenz der Permanenz“ der Akteure und Institutionen, die die männliche Herrschaft zementieren, also die Kirchen, die legitimierten Legitimationsinstanzen der Schulen und Hochschulen und den Staat. Es gälte, „die Geschichte der geschichtlichen Enthistorisierungsarbeit zu rekonstruieren“ (S. 144). Die sichtbaren Verbesserungen der gesellschaftlichen Positionen von Frauen, nicht zuletzt Verdienst der Frauenbewegungen, verdecken Bourdieu zufolge nur das an den *relativen Positionen* Unveränderte, die „Wahrheit der strukturellen Beziehungen der geschlechtlichen Herrschaft“ (S. 184), also das fortdauernde Prinzip unzähliger einzelner, immer homologer

Beziehungen von Herrschaft und Unterwerfung. Die klassenspezifisch ungleiche Verteilung von materiellen und symbolischen Gütern und Praktiken, die er 1979 in *Die feinen Unterschiede* so subtil analysiert hat, wird durch die Einbeziehung der ungleichen Geschlechterstruktur also noch viel komplexer.³² Macht als materielles und symbolisches Kapital ist ihm zufolge eben nicht nur klassenspezifisch, sondern innerhalb von Klassen (und Gruppen) immer auch noch geschlechtsspezifisch verteilt. Diese vergeschlechtlichte Dimension sichtbar machen zu wollen, entspricht Bourdieus lebenslangem Interesse an solchen Binnendifferenzierungen.

Bourdieu's Versuch wäre unvollständig ohne die abschließend in einem „Postscriptum“ gestellte Frage, ob es in den Geschlechterbeziehungen in der jetzigen Gesellschaft einen möglichen Raum der Aufhebung der symbolischen Gewalt gibt. Während er das gesamte Buch über diese Frage verneint, wird sie hier überraschend bejaht. Es gibt die Möglichkeit einer Suspendierung von Machtverhältnissen in der Liebe, glaubt Bourdieu. Die auf die Männer wirkende „sexuelle Verfügungskraft“ der Frauen gehört ihm zufolge zur instrumentellen Liebe, die die androzentrische Soziodizee verstärkt. Für die Frauen ist sie eine Art Liebe zur Not, ein *amor fati*. Die „reine Liebe“, oft in Form der *amour fou*, beruht dagegen auf völliger Reziprozität und ist von Instrumentalisierung frei (vgl. S. 189). Dieses *l'art pour l'art* der Liebe, historisch gesehen bekanntlich eine verhältnismäßig junge Erfindung, existiere (seit dem Mittelalter) aber oft genug, um als Norm oder Ideal um ihrer selbst willen und der mit ihr verbundenen Ausnahmeerfahrung angestrebt zu werden. Als Bruch mit der gewöhnlichen Ordnung der Geschlechter ist sie in jedem Fall außeralltäglich. Dieser Funke von Optimismus ist von Bourdieu keineswegs als Weg zur Veränderung der männlichen Herrschaft gemeint (wie offensichtlich in manchen Polemiken unterstellt wurde), sondern Teil seiner politischen Soziologie der heterosexuellen Ge-

³¹ Vgl. Bourdieu, *Meditationen*, S. S. 216f. und 226f. (wie Anm. 3).

³² Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Franz. 1979, Frankfurt am Main 1982.

schlechterbeziehungen. Es geht um die Frage danach, ob Beziehungen zwischen Männern und Frauen denkbar sind, die keine Herrschaftsbeziehungen und nicht der Logik des Marktes unterworfen sind und diese Frage wird bejaht.

Die männliche Herrschaft bindet die Themen einer vierzigjährigen Forschungsarbeit. Bourdieus Habituskonzept beruht auf seinen Feldforschungen seit den späten 1950er-Jahren über das bäuerliche Algerien und das französische Béarn.³³ Ohne diese und spätere Arbeiten, insbesondere *Sozialer Sinn und Meditationen*, ist der Essay nur unvollständig zu begreifen, der gelegentlich unter unscharfen Formulierungen und dem mäandernden Stil leidet. In *Sozialer Sinn* werden die Habitusformen und im ethnologisch-anthropologischen Teil die Verteilung der Tätigkeitsbereiche bei den Kabylen dagegen in souveräner Genauigkeit ausgelotet und in den *Meditationen* entwickelt Bourdieu seine Überlegungen zu körperlicher Erkenntnis sowie symbolischer Gewalt und politischen Kämpfen wesentlich komplexer.³⁴ Andererseits sind diese soziologischen und philosophischen Studien auch wesentlich ‚schwieriger‘ geschrieben als sein Essay über die männliche Herrschaft: Und so könnte ein Teil der breiten Ablehnung dieses Buches im wissenschaftlichen Feld an einem „Ekel vor dem ‚Leichten‘“ liegen, dem der allgemeinverständliche Duktus einfach deshalb „oberflächlich“, „einfach“ und „ohne Tiefe“ erscheint, „weil seine Entzifferung mühelos geschieht“.³⁵ Bourdieu aber ist es gelungen, seine Gedanken breiteren gesellschaftlichen Gruppen zugänglich zu machen.

Was ist die eigentliche Innovation von *Die männliche Herrschaft*? Bourdieu hat die Kategorie „Geschlecht“ systematisch in seine Soziologie eingebaut. Für die Soziologie ist das grundsätzlich nichts Neues. Seit den Anfängen des Fachs, etwa bei Georg Simmel und Marianne Weber, wird die Geschlechterdimension reflektiert. Bei Bourdieu taucht sie bereits in den frühen Schriften auf, bleibt aber unsystematisch. Angesichts der großen Flexibilität seines Habituskonzepts ist es ihm schließlich gelungen, sie systematisch zu integrieren. Damit hat es, wie man Hans-Ulrich Wehler nur zustimmen kann, an realitäts-

aufschließender Kraft immens hinzugewonnen.³⁶ Der Soziologie und der Geschichtswissenschaft, vielleicht auch der Philosophie, liefert Bourdieu ein unschätzbares heuristisches Instrument. Und er setzt Standards, hinter die man nun nicht mehr ohne weiteres zurückgehen kann - auch der scheinbar geschlechtsneutrale ‚male stream‘ nicht. Die nach der Logik der männlichen Herrschaft im wissenschaftlichen Feld marginalisierten Gender Studies könnten mit der Nutzung des Konzepts des „vergeschlechtlichten Habitus“ Profit aus dem symbolischen Kapital des weltberühmten Soziologen schlagen und ihn sich so unbefangen und kritisch aneignen, wie Bourdieu das mit Weber oder Marx getan hat.

HistLit 2005-4-060 / Eva-Maria Ziege über Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main 2005, in: H-Soz-Kult 28.10.2005.

³³ Vgl. Bourdieu, Pierre, Ein soziologischer Selbstversuch, Frankfurt am Main 2002, S. 68f., S. 72; Ders., Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft, Konstanz 2000.

³⁴ Vgl. Bourdieu, Pierre, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Franz. 1980, Dtsch. Frankfurt am Main 1987, S. 98ff., S. 261-467; Bourdieu, Meditationen, S. 165-245 (wie Anm. 3).

³⁵ Bourdieu (wie Anm. 8), S. 757.

³⁶ Vgl. Wehler, Hans-Ulrich, Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998, S. 31.