

Pierre Bourdieu

Interventionen

1961-2001

Band 1: 1961-1980

**Kolonialkrieg &
revolutionäres Bewusstsein
Erziehung & Herrschaft
Gegen die Wissenschaft
von der politischen Enteignung**



VSA

Raisons d'Agir

Pierre Bourdieu
Interventionen
Band 1: 1961-1980

Pierre Bourdieu (1930-2002) war Professor für Soziologie am Collège de France in Paris. Seine wichtigsten Arbeiten: »Die feinen Unterschiede« (Frankfurt a.M. 1982), »Homo academicus« (Frankfurt a.M. 1988), »La Noblesse d'Etat« (Paris 1989), »Les règles de l'art« (Paris 1992), »Das Elend der Welt« (Konstanz 1997), »Gegenfeuer« 1 und 2 (Konstanz 1998 und 2001).

Bei VSA erschienen bisher vier Bände »Schriften zu Politik & Kultur«, herausgegeben von Margareta Steinrücke.

Pierre Bourdieu

Interventionen

Sozialwissenschaft und politisches Handeln

Band 1: 1961-1980

Kolonialkrieg & revolutionäres Bewusstsein
Erziehung & Herrschaft
Gegen die Wissenschaft
von der politischen Enteignung

Raisons d'agir

VSA-Verlag Hamburg

Aus dem Französischen von Franz Hector und Jürgen Bolder

Herausgeber der französischen Ausgabe:
Franck Poupeau und Thierry Discepolo

Die deutschsprachige Ausgabe dieser thematisch-chronologischen Zusammenstellung politischer Stellungnahmen Pierre Bourdieus von 1961-2001 ist auf vier Bände angelegt.

Bd. 2: 1975-1990

Herrschende Ideologie & wissenschaftliche Autonomie
Laien & Professionelle der Politik
Erziehung & Bildungspolitik

Bd. 3: 1988-1995

Ernüchterung durch die Politik & Realpolitik der Vernunft
Kämpfe auf europäischer Ebene & Neuerfindung
eines kollektiven Intellektuellen

Bd. 4: 1995-2001

Unterstützung der sozialen Kämpfe:
vom Dezember '95 bis *Raisons d'agir*
Die Medien im Dienste der konservativen Revolution
Widerstand gegen die liberale Gegenrevolution

Die Bände erscheinen in der von Pierre Bourdieu mitbegründeten Reihe *Raisons d'agir* (Gründe zu handeln), in der sich internationale Forscher und Publizisten bewusst in aktuelle politische Debatten einmischen.

Originaltitel: »Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique. Textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo«.

© Éditions Agone, Marseille, France, 2002

© für die deutsche Ausgabe:

VSA-Verlag 2003, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg

Alle Rechte vorbehalten

Druck- und Buchbindearbeiten: Druckerei Runge, Cloppenburg

ISBN 3-87975-875-1

Inhalt

<i>Einleitung der französischen Herausgeber: Texte und Kontexte einer spezifischen Art politischen Engagements</i>	8
1958-1962: Politisches Engagement in Zeiten des Befreiungskrieges	14
1961-1963: Kolonialkrieg und revolutionäres Bewusstsein ...	16
Revolution in der Revolution	21
Vom revolutionären Krieg zur Revolution	31
Rückblick auf die algerische Erfahrung	40
»Sartre und ich«. Über den »totalen Intellektuellen«	48
1964-1970: Erziehung und Herrschaft	53
Die jakobinische Ideologie	58
Der Mai 68... ..	66
Aufruf zur Bildung von Generalständen in Unterricht und Forschung	67
Einige Hinweise für eine Politik der Demokratisierung	74
Rückblick auf die Rezeption von Les Héritiers und La Reproduction	78
1971-1980: Gegen die Wissenschaft von der politischen Enteignung	84
Die Doxosophen	89
Die öffentliche Meinung	91
Die Intellektuellen in den sozialen Kämpfen	95
Denen das Wort erteilen, die keine Sprache haben	103
Glücklich die Armen im <i>Geiste</i>	114
Register der Eigennamen	125

»Angesichts der Knechtschaft von Fließbandarbeit oder des Elends der Arbeitervorstädte, ganz zu schweigen von Folter und Gewalt in den Konzentrationslagern, gewinnt das Hegelsche »so ist es« im Angesicht der Berge den Stellenwert verbrecherischer Komplizenschaft. Weil – wenn es um die soziale Welt geht – nichts weniger neutral ist, als autoritativ zu erklären, was ist, das heißt mit der durch das anerkannte Vermögen zur Vorhersage verliehenen Macht, sichtbar und glaubwürdig zu machen, wirken sich wissenschaftliche Feststellungen zwangsläufig politisch aus – und dies in einem Sinne, der sich mit dem vom Gelehrten gewünschten nicht unbedingt deckt.«

»Antrittsvorlesung am Collège de France«, 1982
(Deutsch: »Sozialer Raum und Klassen«, Frankfurt 1985, S. 56f.)

»Wenn man diese Interventionen der Wissenschaft zu den drängendsten gegenwärtigen Problemen unbedingt rechtfertigen müsste, könnte man zumindest die kritischen Funktionen anführen, die sie in diesen Zeiten erfüllen können, in denen sich die politischen Autoritäten auf wissenschaftliche Kompetenzen oder Garanten berufen, um politische Probleme in rein technische Entscheidungen zu verwandeln, und wo die autorisierten Kommentare immer öfter auf scheinbar wissenschaftliche Quellen wie etwa Umfragen zurückgreifen, die dem Anspruch, im Namen der »öffentlichen Meinung« zu sprechen, den Anschein einer rationalen Begründung verleihen. Auf jeden Fall ist die Hoffnung nicht unzulässig, dass diese beschränkten, anfechtbaren und dem Zeitgeist oft zuwiderlaufenden Beiträge ein Gegengift gegen den Skeptizismus, wenn nicht gar den Irrationalismus sind, die der Zusammenbruch der großen Prophezeiungen befördert hat.«

»Die Wissenschaft und die Gegenwart«, 1986

Dieses im Herbst 1999 begonnene Projekt eines Sammelbandes der politischen Interventionen Pierre Bourdieus stützt sich auf eine von Franck Poupeau für Lateinamerika konzipierte Arbeit, »Utopias sociologiquement fundadas«, in: Pierre Bourdieu, El Campo político, Plural Editores, La Paz, 2001.

Auch wenn die thematische und chronologische Zusammenstellung sowie die Auswahl der Texte und die Gestaltung von uns vorgenommen wurden, so stimmte ihnen Pierre Bourdieu doch im Wesentlichen zu, dem Ziel entsprechend, das wir uns zu Anfang gesetzt hatten: allein durch eine organisierte Aneinanderreihung die Grundlagen eines Werkes aufzuzeigen, das aus einer Arbeit entstanden ist, die sich niemals von den realen Bewegungen der sozialen und politischen Geschichte gelöst hat.

Trotz der internationalen Bedeutung eines umfassend kommentierten und diskutierten Werkes haben wir uns aus Gründen der Klarheit dazu entschieden, in erster Linie die französische Dimension der Interventionen und der damit manchmal hervorgerufenen Polemiken zu behandeln.

Die Texte von Pierre Bourdieu sind in ihrer Mehrzahl unter ihrem Originaltitel mit ein paar stilistischen Korrekturen und gelegentlich kleinen Kürzungen wiedergegeben. Die abgesetzten Zitate in unserer Zusammenstellung sind alle von Pierre Bourdieu, ebenso die Überschriften zu jeder historischen Epoche. Unser ganz besonderer Dank gilt Marie-Christine Rivière und Yvette Delsaut für ihre Bibliographie der Arbeiten Pierre Bourdieus, ohne die der Sammelband nicht möglich gewesen wäre (Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, Le temps des cerises, Pantin, 2002). Ebenso danken wir Jérôme Bourdieu, Michel Caïetti, Pierre Carles, Pascale Casanova, Patrick Champagne, Rosine Christin, Frédéric Cotton, Isabelle de Bary, Serge Halimi, Isabelle Kalinowski, Sébastien Mengin, Marc Pantanella, Pierre Rimbert, Béatrice Vincent und Loïc Wacquant für ihre wertvolle Hilfe. Dank schließlich auch all denen, die uns erlaubt haben, hier ihre mit Pierre Bourdieu gemeinsam geschriebenen Texte zu veröffentlichen – und unsere Entschuldigung an all jene, die wir nicht haben auffinden können.

Einleitung der französischen Herausgeber
***Texte und Kontexte einer spezifischen
Art politischen Engagements***

Mir ist durchaus bewusst, dass ich mit meiner Aufforderung an die Forscher, die Verteidigung ihrer Autonomie in Angriff zu nehmen und die ihrem Beruf zugrundeliegenden Werte geltend zu machen, möglicherweise diejenigen unter ihnen schockiere, die lieber in ihrem Elfenbeinturm eingeschlossen blieben und in einem Eingreifen außerhalb der akademischen Sphäre einen gefährlichen Vorstoß gegen die vielbeschworene und zu Unrecht mit wissenschaftlicher Objektivität gleichgesetzte »Werturteilsfreiheit« sehen. (...) Ich bin aber überzeugt, dass die Errungenschaften der Wissenschaft um jeden Preis in die öffentliche Debatte – wo sie tragischerweise nicht zu finden sind – eingebracht werden müssen.

Vorwort zu *Gegenfeuer* 2, 2001, S. 8f.

Die öffentlichen Interventionen Pierre Bourdieus seit den Streiks vom Dezember 1995 wurden oft heftig verurteilt, vor allem von Journalisten und Medienintellektuellen, deren Macht in seinen Arbeiten über das Fernsehen und den Journalismus untersucht wurde. Man warf ihm vor, das politische Engagement erst »in vorgerücktem Alter« entdeckt zu haben, seinen wissenschaftlichen Ruhm zu missbrauchen oder sich auf antiquierte intellektuelle Figuren zu beziehen. Was offensichtlich vor allem schockierte, war, dass ein Gelehrter sich auf diese Weise einmischte und die Lanze der Kritik in die politische Sphäre hineintrug: Warum stieg dieser »Mandarin« hinab »auf die Straße«?

Die öffentlichen Eingriffe des Soziologen gehen jedoch bis auf den Beginn seiner intellektuellen Laufbahn zurück, genauer die frühen 60er Jahre und den Krieg in Algerien. Ein ständiges Nachdenken über die »sozialen Bedingungen der Möglichkeit« seines politischen Engagements haben ihn seither dazu gebracht, sich ebenso von einer Lektionen erteilenden Wissenschaftsgläubigkeit abzugrenzen wie von dem Spontaneismus, der bei den »freien Intellektuellen« so verbreitet ist.

Das Ziel dieser selbstverständlich unvollständigen Textsammlung besteht nicht nur darin, die zahlreichen »politischen« oder »kritischen« Texte zusammenzubringen, die, häufig schlecht zugänglich oder in anderen Sprachen veröffentlicht, mit Unterstützung von Marie-Christine Rivière den Archiven des Collège de France entnommen worden sind. Es besteht vor allem darin, einen Zugang zu eröffnen: als Einladung zur Lektüre eines oft neutralisierten und aufgrund seiner akademischen Rezeptionsbedingungen unzugänglichen Werkes; als Sammlung von Analysen, Gesprächen und Gelegenheitstexten, oft zweitrangigen Texten, die sich manchmal in ausgearbeiteterer, »wissenschaftlicherer« Form in Büchern wiederfinden. Es soll, über die in ihren historischen Kontext gestellten Etappen im Werdegang des Soziologen, aufgezeigt werden, dass es einen unbestreitbaren Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Forschung und politischer Einmischung gibt: durch die Arbeit der Umformung sozialer Antriebe in kritische Anstöße, die der Soziologie die Bedeutung oder die Nützlichkeit verleiht, ohne die sie nach den Worten Durkheims »keine Stunde Mühe wert wäre«, aber auch die Wachsamkeit, durch die Sozialwissenschaft zum Bruch mit den durch die »Aktualität« banalisierten sozialen und politischen Problemen beiträgt, indem sie sie unter einem neuen Blickwinkel betrachtet.

Mit bestimmten thematischen Schwerpunkten (wie Erziehung, Meinungsumfragen, die Autonomie des Intellektuellen und des Journalismus) haben wir uns für eine chronologische Reihenfolge entschieden und in historische oder biographische Erinnerungen Texte eingeschoben, die sie mit Rückblicken des Autors auf ihren jeweiligen Entstehungszusammenhang verbinden.

Über diesen Weg wird die Genese einer spezifischen Art politischer Intervention nachgezeichnet: Sozialwissenschaft und Militanz sind nicht nur keine Gegensätze, sondern können als die beiden Seiten derselben Analysearbeit aufgefasst werden, als Entzifferung und Kritik der sozialen Wirklichkeit unter dem Blickwinkel ihrer Veränderung. Der in den nachfolgenden Texten sichtbar gemachte Werdegang macht deutlich, wie sehr die Soziologie selbst durch das politische Engagement und das Nach-

denken über die Bedingungen dieses Engagements bereichert wird.

»Die Zeit ist gekommen, die veraltete Alternative zwischen Utopismus und Soziologismus zu überwinden, um soziologisch fundierte Utopien vorschlagen zu können. Dafür wäre es nötig, dass die Spezialisten der Sozialwissenschaften gemeinsam die Beschränkungen aufbrechen, denen sie sich im Namen einer entstellten Idee von Wissenschaftlichkeit unterworfen glauben. (...) Die Sozialwissenschaften haben ihren (im Übrigen immer noch bestrittenen) Zutritt zum Status einer Wissenschaft mit einem ungeheuren Verzicht erkaufte: Aufgrund einer Selbstzensur, die zu einer regelrechten Selbstverstümmelung führt, haben sich die Soziologen – und ich als Erster, der ich so oft die Verlockung zu Prophezeiung und Sozialphilosophie verurteilt habe – dazu gezwungen, als Zeichen einer mangelhaften und ihren Urheber diskreditierenden wissenschaftlichen Einstellung, alle Versuche zurückzuweisen, eine ideale und allgemein gültige Vorstellung der sozialen Welt aufzuzeigen.«¹

Diese Aufgabe, in die öffentliche Debatte einzugreifen, setzt eine andere Art von »politischer Rede« voraus, das Herstellen eines anderen Blickwinkels auf die Politik.

»Wir sind rundum von Politik umgeben. Wir baden in der immer gleichen und wechselnden Flut des täglichen Geschwätzes über die Chancen und Verdienste untereinander austauschbarer Kandidaten. Wir haben keinen Bedarf für die Leitartikler der Tages- und Wochenzeitungen oder ihre Analysen, die in Wahlzeiten aufblühen und dann, nach kurzem Aufenthalt in der Bestsellerliste, als Futter für die Ideenhistoriker zu den vergilbten Sammlungen der Bouquinisten wandern: Ihre Autoren bieten uns auf allen Kanälen und in allen Sendern ›Gedanken‹, die nur deswegen so leicht aufgenommen werden, weil es sich um

¹ »Monopolisation politique et révolutions symboliques« (1990), in »Propos sur le champ politique, Presses Universitaires de Lyon, 2000.

›Gemeinplätze‹ handelt. Alles kann gesagt und unendlich oft wiederholt werden, weil in Wirklichkeit nichts gesagt wird. Und unsere Berufsdebattierer, die sich zu festgelegter Stunde treffen, um die Strategie eines bestimmten Politikers zu diskutieren, das Image oder das Schweigen eines anderen, enthüllen die Wahrheit ihres Spiels, wenn sie die Hoffnung aussprechen, dass ihr Gesprächspartner nicht einverstanden sein möge, ›damit es zu einer Debatte kommt‹. Die Vorschläge über die Politik sind, wie das leere Gerede über das Wetter, von flüchtiger Substanz, und das ständige Vergessen, das die Entdeckung seiner außerordentlichen Gleichförmigkeit verhindert, ist es, was den Fortgang des Spiels erlaubt.«²

Der Soziologe befindet sich folglich nicht nur mit den Professionellen der Politik (Abgeordneten, Gewerkschaftsdelegierten usw.) im Konflikt, sondern auch mit denen, die Pierre Bourdieu die »Doxosophen« nennt – den Professionellen der politischen Analyse und des halbgebildeten Diskurses über das Politische: politischen Journalisten, Medienintellektuellen und anderen Essayisten. Wenn es ihm zufolge zum Bruch mit diesen Diskursen kommen muss, dann nicht nur aufgrund ihrer »wissenschaftlichen Irrtümer«, sondern auch aufgrund der Gemeinplätze und Täuschungen, die sie in die öffentliche Debatte einbringen. Die soziologische Kritik ihrer sozialen Funktion scheint einen wahren »Anschlag auf die Normen sozialer Wohlanständigkeit« zu bilden, weil sie eine Überschreitung der »geheiligten Grenze zwischen der Kultur und der Politik, dem reinen Denken und der Trivialität der Agora« voraussetzt.³ All dies ist dann auch in den jüngsten Kritiken an den politischen Interventionen des Soziologen enthalten: von den »Wissenschaftlern«, die ihn beschuldigen, die Wissenschaft zu kompromittieren, indem er den »Magier« spielt, bis zu den Hauptakteuren in Politik und Medien, die ihm das Recht auf Intervention bestreiten, gerade weil er

² »Penser la politique«, *Actes de la recherche en sciences sociales*, März 1988, Nr. 71/72, S. 2-3.

³ *Ebd.*

nicht zu »ihnen« gehört. Die Interventionen von Pierre Bourdieu bringen letztendlich die »nicht wohlmeinende Absicht« seiner Soziologie zum Vorschein, die er gleichwohl so definiert:

»(Die Soziologie) widersetzt sich der Besonderheit des akademischen Wohlverhaltens, die zum Rückgriff auf erprobte Gegenstände verleitet; aber sie widersetzt sich ebenso den falschen Kühnheiten des Essayismus und der arroganten Unbesonnenheit des Prophetismus. Sie will die Alternative vermeiden, in der diejenigen eingeschlossen sind, die lieber mit Sartre falsch liegen, als mit Aron Recht zu haben oder, umgekehrt, die Alternative zwischen dem entschiedenen Humanismus, den man für generös, und der ernüchterten Gleichgültigkeit, die sich für hell-sichtig hält, und versucht, die Gegenwart möglichst weitgehend den üblichen Erfordernissen wissenschaftlicher Erkenntnis zu unterwerfen.«⁴

Die soziologische Analyse trifft nicht nur auf »Widerstände«: Es ist die Natur des politischen Objektes selbst, die Probleme bereitet, insofern die »Fakten« nämlich nicht gegeben, sondern von all denen vorkonstruiert sind, die deren Interpretation in Abhängigkeit von eigenen Interessen bestimmen. Die Illusion, es mit unmittelbar zugänglichen »Problemen der Gegenwart« zu tun zu haben, bildet das erste Hindernis, das überwunden werden muss.

»Es ist solange nicht daran zu denken, die Gegenwart wissenschaftlicher Analyse zu unterziehen, wie man nicht mit der Illusion gebrochen hat, sofort unmittelbar all das verstanden zu haben, was üblicherweise das Verhältnis zu dieser unmittelbaren Gegebenheit sozialer Erfahrung definiert. Der Bruch liegt darin, das in Frage zu stellen, was außer Frage, als Evidenz erscheint, diese Art von Evidenz, die sich moralischer Empörung,

⁴ »La science et l'actualité«, *Actes de la recherche en sciences sociales*, März 1986, Nr. 61, S. 2-3.

militanter Sympathie oder rationaler Überzeugung gegenüber durchsetzt. Die soziale und mentale Distanz zwischen der öffentlichen Debatte und der wissenschaftlichen Problemsicht ist in diesem Fall so groß, dass der initiale Bruch den Eindruck erweckt, er sei das Ergebnis eines Vorurteils.«⁵

Dieser Wille, »die Dinge durch Verwissenschaftlichung zu politisieren« und »die Politik zu denken, ohne politisch zu denken«, hat sich schon in den ersten Arbeiten von Pierre Bourdieu über Algerien gezeigt. Und die gesamte Soziologie von Pierre Bourdieu bleibt, nach den Worten von Abdelmalek Sayad, »von dieser ersten Lernerfahrung geprägt«.⁶

⁵ Ebd.

⁶ Abdelmalek Sayad, Gespräch in *MARS*, 1966, Nr. 6.

1958-1962: Politisches Engagement in Zeiten des Befreiungskrieges

Das Algerien vor der Unabhängigkeit besteht aus drei französischen Departements, in denen mehr als eine Million Europäer leben und deren Verwaltung dem Innenministerium unterstellt ist. Die neun Millionen »algerischen Staatsbürger«, deren Bruttoeinkommen im Schnitt zwanzig mal niedriger ist als das der Europäer, stimmen separat ab, und nur 15% der moslemischen Kinder besuchen eine Schule. Der im November 1954 begonnene Unabhängigkeitskrieg polarisiert jahrelang das politische und intellektuelle Leben Frankreichs, führt zum Sturz von sechs Präsidenten des Ministerrats und schließlich zum Auseinanderbrechen der Vierten Republik. Die republikanische Front, die 1956 Guy Mollet und die Sozialisten an die Macht brachte, verfolgt, vor allem mit dem Gesetz über das Ausnahmerecht vom März 1956, eine Politik verstärkter Repression. Diese Politik führt zwangsläufig zu vielfältigen Reaktionen unter den Intellektuellen: Auch wenn man mit Pierre Vidal-Naquet die vielfältigen Formen des Engagements unterstreichen muss,¹ besteht ein gemeinsames Anliegen der unterschiedlichen Unterstützungskomitees für die Algerier in der Denunzierung von Repression und Folter. Tageszeitungen wie France Observateur, L'Express, Témoignage Chrétien oder Le Monde kämpfen in dieser Zeit um die Freiheit der Information. An der Spitze dieses Kampfes veröffentlichen Les éditions de Minuit unter der Leitung von Jérôme Lindon La Question von Henri Alleg und Déserteur von Maurienne, was zu zahllosen Beschlagnahmungen wegen Anstiftung zu Ungehorsam und Gefährdung der Staatssicherheit führt.

¹ Pierre Vidal-Naquet, »Une fidélité têtue. La résistance française à la guerre d'Algérie«, *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, April-Juni 1986, Nr. 10, S. 17.

Unter den markanten Figuren der intellektuellen Szene entscheidet sich Albert Camus, zerrissen zwischen der Zurückweisung der Forderungen der Ultras nach einem französischen Algerien und seinem Zögern hinsichtlich der Anerkennung der algerischen Unabhängigkeit, zu schweigen, während Jean-Paul Sartre seit 1956 für den Kampf gegen die »koloniale Tyrannei« Position bezieht.² Er befürwortet die sofortige algerische Unabhängigkeit und den Kampf auf der Seite des algerischen Volkes, denunziert die Folter, tritt in Prozessen als Zeuge auf, beteiligt sich an Demonstrationen, unterzeichnet das »Manifest der 121«³ und unterstützt das Netzwerk Jeanson zugunsten der *Front de libération nationale* (FLN). Die Zeitschrift *Les Temps modernes* wird unter ihrem Herausgeber Sartre das Organ der laizistischen Unterstützungsbewegung für die Dritte Welt, und das Buch von Frantz Fanon, »Die Verdammten dieser Erde«, dessen Vorwort von Sartre stammt, verschafft ihm die Möglichkeit, seinen Antikolonialismus deutlich zu machen und eine Gewalt zu rechtfertigen, die seiner Ansicht nach ein »Mittel« des Kolonisierten zur »Wiederherstellung seiner menschlichen Würde« sei. Der Aktivismus Sartres will ein Gegengewicht gegen die laue Haltung der linken Parteien und Gewerkschaften sein. Im Feld der liberalen Rechten verurteilt Raymond Aron zwar jede illegale und klandestine Tätigkeit, plädiert aber in seiner *Tragédie algérienne* (1957) für die Unabhängigkeit und steht in *Le Figaro*, der Zeitung, in der er schreibt, auf verlorenem Posten, weil man sich darin unter Leitung von Pierre Brisson für ein französisches Algerien ausspricht.

² Jean-Paul Sartre, *Situations V*, Gallimard, Paris, 1964, S. 42.

³ »Das »Manifest der 121 über das Recht auf Ungehorsam im Algerienkrieg«, von genauso vielen Intellektuellen unterzeichnet (...), rief nicht zu Ungehorsam oder zur Desertion auf, aber »respektierte« sie und hielt sie für »gerechtfertigt«. Es erklärte feierlich, dass die Sache des algerischen Volkes die Sache aller freien Menschen sei.« (Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires II*, Seuil-La Découverte, Paris, 1998.)

»Das Volk wird sein, wozu man es herausfordert: für die Revolution verlorene Kraft der Revolution oder revolutionäre Kraft.«

1961-1963: Kolonialkrieg und revolutionäres Bewusstsein

Ich hatte Untersuchungen zu den Zeitstrukturen der affektiven Erfahrung unternommen. (...) Ich sah mich als Philosophen und habe lange Zeit gebraucht, um mir einzugestehen, dass ich Ethnologe geworden war. (...) Ich wollte zum Beispiel herausfinden, worin denn letztlich der Unterschied zwischen Proletariat und Subproletariat gründet. Durch die Analyse der ökonomischen und sozialen Bedingungen des Auftretens des ökonomischen Kalküls – in Bezug auf das genuine Wirtschaftsgeschehen so gut wie auf Fruchtbarkeit usw. – habe ich zu zeigen versucht, dass der Unterschied auf der Ebene der ökonomischen Bedingungen der Möglichkeit von Verhaltensweisen der rationalen Voraussage angesiedelt ist, und revolutionäre Erwartungen stellen eine ihrer Dimensionen dar.

»Fieldwork in Philosophy«, in *Choses dites*, 1987
(Deutsch: »Rede und Antwort«,
Frankfurt, 1992, S. 21ff.)

Nachdem er ein Jahr lang als Philosophielehrer am Gymnasium von Moulins tätig war, kommt Bourdieu 1955 zur Ableistung seines Militärdienstes nach Algerien. Anschließend ist er philosophischer Assistent an der geisteswissenschaftlichen Fakultät in Algier, eine Stelle, die er erst im April 1960 verlässt, um auf Vorschlag von Raymond Aron an der Sorbonne zu unterrichten. Während dieser Jahre in Algerien führt er in der Kabylei ethnologische Untersuchungen durch, unter Bedingungen, die von seinem Schüler und Mitarbeiter Abdelmalek Sayad als schwierig und heikel beschrieben werden. Was Bourdieu später als »den

Schock von Algerien«¹ bezeichnen wird, bringt ihn dazu, mit *Sociologie de l'Algérie* sein erstes Buch in »militanter Logik« zu schreiben – die amerikanische Ausgabe von Beacon Press zeigte auf dem Umschlag bereits vor der Proklamation der Unabhängigkeit die algerische Flagge –, das eine Kenntnis der algerischen Verhältnisse verriet, über die nur wenige französische Intellektuelle verfügten. Die beiden ersten politischen Interventionen Bourdieus erscheinen 1961 in *Esprit* und 1962 in *Les Temps modernes* – zwei der damals einflussreichsten Zeitschriften, auch wenn er deren Ausrichtung nicht unbedingt teilt.² Aufgebaut auf ethnographischer Grundlage und nach mehrmonatigen Feldforschungen versuchen diese Texte, mit dem unpolitischen Gebrauch der Ethnologie zu brechen und aus ihr ein Instrument des symbolischen Kampfes zu machen. Sie analysieren die katastrophalen Auswirkungen der kolonialen Situation und weisen die Wertneutralität als Vorwand zurück, sich nicht zu engagieren.³

»Ich wollte nützlich sein, um mein Schuldgefühl loszuwerden, lediglich ein teilnehmender Beobachter dieses entsetzlichen Krieges zu sein. Mein mehr oder weniger geglücktes Eingebundensein im intellektuellen Feld dürfte auch meinen Aktivitäten in Algerien zugrunde gelegen haben. Ich konnte mich nicht begnügen, linke Zeitungen zu lesen oder Petitionen zu unterschreiben, ich musste etwas als Wissenschaftler unternehmen. (...) Für mich war es absolut notwendig, selbst an dem Ort des Geschehens zu sein und mir ein eigenes Bild zu machen, gleichviel wie

¹ »Tout est social«, Gespräch mit P.-M. de Biasi, *Magazine littéraire*, Okt. 1992, Nr. 303, S. 104-111.

² »Les sous-prolétaires algériens«, *Les Temps modernes*, Dez. 1962, Nr. 199, S. 1030-1051. Parallel dazu veröffentlicht Pierre Bourdieu in stärker akademisch ausgerichteten Zeitschriften Artikel wie »Guerre et mutation sociales en Algérie«, in *Études méditerranéennes*, Frühjahr 1960, S. 25-37 und »La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial« in *Sociologie du travail*, Dez. 1962, Nr. 1, S. 313-331.

³ Siehe *Travail et travailleurs en Algérie* (mit A. Darbel, J.P. Rivet und C. Seibel), Mouton, Paris-La Haye, 1963, und *Le Déracinement* (mit A. Sayad), Minuit, Paris, 1964. (Vgl. auf deutsch auch: Pierre Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, Konstanz 2000. Anm. d. Übers.).

gefährlich das sein mochte. Um zu sehen, aufzuzeichnen, zu fotografieren.«⁴

Pierre Bourdieus wissenschaftliche Haltung beinhaltet, dass Verbalradikalismus wie auch grundsätzliche humanistische Verurteilungen abgelehnt werden, die damals aus der algerischen Revolution den Gegenstand abstrakter Debatten machten, und führt ihn dazu, die Bedingungen für das Entstehen eines revolutionären Bewusstseins zu analysieren. Der Moment des Krieges lässt das Gewaltverhältnis, das vom kolonialen System ausgeübt wird, sichtbar werden: Anstatt dass Feinde gegeneinander gestellt werden, tritt eher die Revolte der beherrschten Gesellschaft gegen diese Herrschaftsstruktur hervor. Weder Bürgerkrieg noch Krieg zwischen Nationen, erschöpft sich dieses Gewaltverhältnis auch nicht im Kampf von Klasse gegen Klasse, weil das ganze Kastensystem als solches angegriffen wird – mit Waffen, die zum ersten Mal nicht nur symbolische Waffen sind. Für Pierre Bourdieu revolutioniert diese »Revolution« als Produkt der Gesellschaft diese Gesellschaft selbst, weil sie den traditionellen Verhaltensweisen den Charakter von Natürlichkeit nimmt, der ihnen anhaftete, und alle einem Zustand von Entwurzelung aussetzt, die der Erfahrung des Immigranten ähnelt. Besteht aber bei der Untersuchung eines kolonialen Konflikts durch eine ihrerseits koloniale Wissenschaft nicht das Risiko, die wissenschaftliche Fundierung der politischen Intervention zu schmälern?

»Man muss, zu ihrer Überprüfung, an die Ideologie erinnern, wonach jede Forschung, die in einer kolonialen Situation durchgeführt wird, von einer essenziellen Unreinheit befallen sei. › Wenn es‹, wie Michel Leiris schreibt, ›bei der Ethnographie noch mehr als bei anderen Wissenschaften offenkundig ist, dass die reine Wissenschaft ein Mythos ist, muss man darüber hinaus noch zugestehen, dass die Absicht, reine Wissenschaftler zu

⁴ »Fieldwork in Philosophy«, Gespräch mit A. Honneth, H. Kocyba und B. Schwibs, in Pierre Bourdieu, *Rede und Antwort*, Frankfurt 1992, S. 22ff.

sein, in diesem Fall gegen diese Wahrheit nichts zählt; wir Ethnographen, die wir in den kolonisierten Ländern arbeiten, kommen nicht nur aus den Metropolen, sondern sind Mandatsträger der Metropolen, denn es ist der Staat, dem wir unsere Mission verdanken; wir sind daher weniger als andere berechtigt, unsere Hände angesichts der Politik des Staates und seiner Vertreter gegenüber den Gesellschaften, die wir zur Untersuchung auswählen, in Unschuld zu waschen.⁵ Für uns Komplizen scheint das alles selbstverständlich zu sein. Man setzt die ›reine‹ Wissenschaft gegen die engagierte Ideologie, die im Dienst der oder jener Macht oder der oder jener etablierten Ordnung steht. Und man fügt hinzu, dass die reine Intention, eine reine Wissenschaft zu machen, notwendigerweise zum Scheitern verurteilt ist. Das Postulat, das die Grundlage der Argumentation bildet, lautet, dass der Ethnograph, wegen seiner Zugehörigkeit zur kolonisierenden Gesellschaft, den Makel der Erbsünde, die Sünde des Kolonialismus, zu tragen hat. (...) Aber ist diese ursprüngliche Komplizenschaft nicht dieselbe, die den Soziologen, der seine eigene Gesellschaft erforscht, mit seiner Klasse verbindet? (...) Muss man annehmen, wie es oft heißt, dass eine »reine« Ethnologie nur von den Eingeborenen geleistet werden kann? Aber warum dieses moralische und epistemologische Privileg? Das sind Fragen, die man sich zu stellen hütet, weil sie vom sicheren Terrain unwidersprochener Wahrheiten wegführen würden.«⁶

Das Aufzeigen der kolonialistischen Implikationen der Ethnologie darf Pierre Bourdieu zufolge nicht zu der Feststellung führen, dass jede Sozialwissenschaft unmöglich ist: es schließt eine Analyse des nicht explizit gemachten Abstandes ein, der den Forscher von den Beherrschten trennt, um das aufzuzeigen, was diese gerade aufgrund ihrer Lage nicht ausdrücken können. Diese reflexive Arbeit über die Forschungssituation ist kein moralisches, sondern ein wissenschaftliches Gebot.

⁵ Michel Leiris, »L'ethnologue devant le colonialisme«, *Les Temps modernes*, August 1950, S. 359.

⁶ *Travail et travailleurs en Algérie*, »Avant-propos« (1963).

»Sobald man sich entschieden hat, das Problem in moralischen Begriffen aufzuwerfen, muss man zugestehen, dass, solange das System bestehen wird, die formal generösesten Handlungen sich praktisch entweder als vergeblich erweisen oder sogar als objektiv schlecht, weil sie von dem Kontext abhängig sind. Und immer würde man sich der möglichen Anklage aussetzen, von der Ungerechtigkeit zu profitieren, um das Gute zu tun. (...) Hinter der Anklage der faulen Kompromisse der Ethnologie verbirgt sich oft die Überzeugung, dass es keine reine Wissenschaft eines unreinen Objektes geben kann, als seien die Wissenschaft und der Wissenschaftler an ihrem Objekt ›beteiligt‹. Muss man an die Lektion erinnern, die Parmenides Sokrates erteilte? Es gibt für die Wissenschaft keine geadelten Objekte und keine unwürdigen Objekte.⁷ (...) Was man in aller Strenge vom Ethnologen erwarten kann, ist das Bemühen, anderen Menschen den Sinngehalt ihrer Verhaltensweisen wieder zurückzugeben, um den sie unter anderem das koloniale System gebracht hat.«⁸

Der Ethnologe (oder der Soziologe) muss für Pierre Bourdieu eine dieser »Vermittlungen« sein, die es ermöglichen, dass eine »rationale Politik« akzeptiert wird, wo die revolutionäre Tätigkeit in einer echten Erziehung des Volkes fortgesetzt wird: die Übertragung der ethnographischen Methode auf die Untersuchung der französischen Gesellschaft (und insbesondere der Bauern aus dem Béarn und des Bildungssystems) würde nicht nur die Fachgrenzen überschreiten, sondern auch die mentalen Barrieren, die eine Gesellschaft gegen jeden Blick auf sich selbst errichtet. So waren diese Schriften über Algerien für den Wissenschaftler weit mehr als ein ethnologischer »Umweg«: Sie führten zu einer Veränderung des Blicks.

⁷ Dieser Verweis auf den Dialog zwischen Parmenides und Sokrates sollte von Pierre Bourdieu in dem Text verwendet werden, der das erste Heft der *Actes de la recherche en sciences sociales* einleitete.

⁸ *Travail et travailleurs en Algérie*, »Avant-propos« (1963), a.a.O.

Revolution in der Revolution

Die Ursachen und Gründe des Krieges, die besondere Form, die er angenommen hat, und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bilden eine Bedeutungseinheit, bei der es darauf ankommt, sie ganz umfassend zu begreifen. Es genügt, jeweils einen dieser drei Aspekte aus dem Zusammenhang zu lösen, in den er eingebunden ist, um jedes Verständnis unmöglich werden zu lassen.

Zu leugnen, dass der revolutionäre Krieg auf einer objektiven Situation beruht, würde bedeuten, ihn in seiner eigenen Natur und Existenz selbst zu leugnen. Zu behaupten, der Krieg sei dem algerischen Volk von ein paar Aufrührern durch Nötigung und Täuschung aufgezwungen worden, würde verleugnen, dass der Kampf seine Lebenskräfte und seine Ziele einem weitverbreiteten Gefühl verdanken konnte, einem Gefühl, das durch eine objektive Situation bedingt ist. Denn der Krieg existiert und dauert an und kann andauern. Er existiert und dauert nur aufgrund der Umstände an, durch die und mit denen er entstanden ist; doch zugleich verändert er diese Umstände allein dadurch, dass er existiert und andauert. Die autochthone Gesellschaft ist aufgrund der Kolonialpolitik und des Zusammenpralls der Kulturen bis in ihre Fundamente erschüttert. Die koloniale Gesellschaft insgesamt ist darüber hinaus aufgrund der heimlichen oder manifesten Spannung zwischen der herrschenden europäischen und der beherrschten algerischen Gesellschaft gespalten. Die Entwicklung des Kolonialsystems führt dazu, dass der Abstand (und die entsprechende Spannung) zwischen der herrschenden und der beherrschten Gesellschaft immer größer wird, und zwar in allen Lebensbereichen – ökonomisch, sozial und psychologisch. Das schon fast stationäre Gleichgewicht, in dem sich die koloniale Gesellschaft befindet, ist das Ergebnis immer stärkerer gegensätzlicher Kräfte; auf der einen Seite die

Erschienen in *Esprit*, Januar 1961, Nr. 1, S. 27-40

Kraft, die Ungleichheiten und Diskriminierung erhöhen will, weil diese in der sozialen Realität »objektiv fundiert« seien, wenn man das sagen kann, nämlich in der Verelendung und dem Zerfall der ursprünglichen algerischen Kultur, und auf der anderen Seite die Kraft, die Revolte und Auflehnung gegen wachsende Ungleichheiten und Diskriminierung bedeutet. Kurz gesagt, die innere Logik des Kolonialsystems führt tendenziell dazu, dass sich alle Konsequenzen, die in seinem Fundament enthalten sind, entwickeln und ihr wahres Gesicht zeigen. Daher sind offene Aggression und gewaltsame Repression vollkommene Bestandteile des Systems; und wenn die koloniale Gesellschaft so wenig integriert ist wie noch nie, ist der Krieg ein Teil des kolonialen Systems und der Augenblick der Wahrheit.

Der Krieg bringt mit einem Schlag die wahren Grundlagen der kolonialen Ordnung ans Tageslicht, nämlich das Kräfteverhältnis, mit dem die herrschende Kaste die beherrschte Kaste unter Vormundschaft hält. Daher wird verständlich, dass der Friede in den Augen bestimmter Mitglieder der herrschenden Kaste die schlimmste Bedrohung wäre. Denn ohne die Ausübung der Gewalt gäbe es kein Gegengewicht mehr gegen die Gewalt, die sich gegen die Wurzeln dieser Ordnung richtet, nämlich die Revolte gegen die unterlegene Lage.

Daher kann das koloniale System als solches nur durch eine radikale Infragestellung zerstört werden. (...) »Das Feindbild« dieses Krieges hat etwas Abstraktes. Zwei Texte von vielen sind dafür beispielhaft: »Die algerische Revolution ist kein heiliger Krieg, sondern ein Versuch der Befreiung. Sie ist nicht Werk des Hasses, sondern Kampf gegen ein System der Unterdrückung.« »Der Krieg in Algerien ist weder ein Krieg der Araber gegen die Europäer, noch ein Krieg der Moslems gegen die Christen, und noch weniger ein Krieg des algerischen Volkes gegen das französische Volk.« Man könnte meinen, diese Sätze seien lediglich Propaganda. Doch sie scheinen eines der wesentlichen Merkmale dieses Krieges auszudrücken, nämlich die Tatsache, dass er sich weniger gegen konkrete Feinde richtet (in seinem Feindbild, muss man wiederholen), als gegen ein System, das Kolonialsystem. Der Anspruch auf Würde drückt in einer an-

deren Sprache dieselbe Intention aus; er bildet die allererste Forderung von Menschen, die die Realität des Kolonialsystems und die Einteilung der Kolonialgesellschaft in unterschiedliche Kasten ganz konkret als Erniedrigung empfunden haben.

Daher kann die Revolution gegen das Kolonialsystem und die Unterteilung in Kasten auch nicht schlicht und einfach mit einem Klassenkampf gleichgestellt werden, der sich von ökonomischen Forderungen herleiten lässt, auch wenn derartige Motive schon deshalb vorhanden sind, weil ein unterschiedlicher ökonomischer Status eines der sichtbarsten Zeichen der Zugehörigkeit zu einer der beiden Kasten ist. Auch mit einem internationalen Krieg oder einem Bürgerkrieg kann sie nicht verwechselt werden. Dass der Kampf gegen das Kastensystem die Form eines nationalen Befreiungskrieges annimmt, liegt vielleicht daran, dass die Existenz einer autonomen Nation als einziges entscheidendes Mittel erscheint, die Situation so tiefgreifend zu verändern, dass das Kastensystem endgültig aufgelöst werden kann.

So verändert der Krieg, allein aufgrund seiner Existenz, aber auch aufgrund seiner Form und seiner Dauer die Situation, in der er und durch die er entstanden ist. Das soziale Feld, in dem sich die alltäglichen Verhaltensweisen abspielen, verwandelt sich radikal, ebenso wie die Haltung der Individuen, die dieser Situation ausgesetzt sind, gegenüber der Situation selbst. Wie soll man diese ebenso unvermittelte wie umfassende und tiefgreifende Veränderung, diese Revolution in der Revolution, beschreiben und erklären?

Der Befreiungskrieg bildet also die erste radikale Infragestellung des Kolonialsystems und, das ist essenziell, die erste Infragestellung, die nicht, wie früher, *symbolisch* und in gewisser Hinsicht magisch bleibt. Das Festhalten an bestimmten Kleidungsstücken (dem Schleier oder dem Fez beispielsweise), an bestimmten Verhaltensweisen, an bestimmten Überzeugungen, an bestimmten Werten, konnten als Art und Weisen gelebt werden, symbolisch – also durch Verhaltensweisen, die implizit die Funktion von *Zeichen* erhalten haben – auszudrücken, dass man sich weigert, zur westlichen Zivilisation zu gehören, die mit der

kolonialen Ordnung gleichgesetzt wird, dass man den Willen deutlich macht, den radikalen und nicht mehr auszugleichen- den Unterschied zu behaupten, die Negation des Selbst zu verneinen, eine bedrängte Persönlichkeit zu verteidigen. In der kolonialen Situation hätte jede Verleugnung der Herkunftszivilisation objektiv bedeutet, sich selbst zu verleugnen und die andere Gesellschaft, die koloniale Ordnung also, untertänigst zu akzeptieren. Und das ist gemeint, wenn die Anhänger der Kolonialordnung von »Zeichen von Entwicklung« sprechen. In der kolonialen Situation kann die Weigerung nur symbolisch ausgedrückt werden. Die Algerier fühlten sich darüber hinaus ständig den Blicken der Europäer ausgesetzt und verhielten sich dementsprechend, wie diese üblichen Redewendungen beweisen, in denen die Sorge ausgedrückt ist, weder Anlass noch Vorwand für abfällige Urteile der Europäer zu liefern: »Die Franzosen schauen auf euch« oder »Machen Sie sich nicht lächerlich«. Damit werden all die bewussten oder unbewussten und anscheinend grundlosen Widerstände verständlich, die bis heute zusammengekommen sind, all die anscheinend abwegigen und absurden Verweigerungen.

Die Existenz von Menschen, die zur etablierten Ordnung Nein sagen, die Existenz einer rationalen und auf Dauer angelegten Organisation, die in der Lage ist, die koloniale Ordnung anzugreifen und ins Wanken zu bringen, kurz, die Existenz einer effizienten Negation, die sich im Herzen des Systems befindet und freiwillig oder gezwungenermaßen selbst von denen anerkannt wird, die sie verleugneten, reicht aus, um zahlreiche Verhaltensweisen sinnlos zu machen, mit denen die beherrschte Kaste die Zurückweisung der Herrschaft ausgedrückt hat. Der Krieg für sich allein bildet eine Sprache, er gibt dem Volk eine Stimme und diese Stimme sagt Nein. (...)

Aufgrund seiner Form und seiner Dauer hat der Krieg alle Aspekte der Realität berührt, die Ökonomie und die Demographie etwa ebenso wie die sozialen Strukturen, die Glaubensvorstellungen, die religiösen Praktiken oder das Wertesystem.

Das algerische Volk lebt heute in einer wahren Diaspora. Die erzwungenen oder freiwilligen Umsiedlungen haben ungeheu-

re Ausmaße angenommen. Nach ernst zu nehmenden Schätzungen beläuft sich die Anzahl der umgesiedelten Personen auf etwa zwei Millionen Menschen, das heißt, dass einer von vier Algeriern nicht in seinem angestammten Wohnort lebt. Unter den Phänomenen interner Migration bilden die Umsiedlungen der Bevölkerung nur einen, aber ohne jeden Zweifel den wichtigsten Aspekt. Der Bruch mit einer vertrauten Umgebung und einer stabilen und vertrauten sozialen Welt, in welcher die traditionellen Verhaltensweisen als natürlich erlebt werden, führt zur Aufgabe dieser Verhaltensweisen, die von dem Boden abgeschnitten sind, in dem sie verwurzelt waren.

Die Veränderung des Lebensraums führt zu einer generellen Veränderung des Verhaltens. Doch die Heimatlosigkeit ist allgemein so umfassend und so brutal, dass Verwirrung, Abscheu und Hoffnungslosigkeit unendlich viel häufiger vorkommen als innovative Verhaltensweisen, die notwendig wären, um sich an radikal neue Bedingungen anpassen zu können. Aufgrund bewusster oder unbewusster Unkenntnis sozialer und menschlicher Realitäten setzen die mit der Organisation dieser neuen Gemeinschaften betrauten lokalen Behörden häufig eine völlig fremde Ordnung durch – ohne Rücksicht auf die Wünsche und Erwartungen der Umgesiedelten –, eine Ordnung, für die jene weder gemacht sind, noch die für sie gemacht worden ist. In diesen riesigen Siedlungen, wo die Häuser oder Hütten nach streng geometrischem Muster schnurgerade aneinander gereiht stehen, werden Gruppen unterschiedlichster Herkunft zusammengefasst, was zur Auflösung alter gemeinschaftlicher Bindungen führt; aufgrund der Abhängigkeit von staatlicher Unterstützung können auch keine neuen Solidaritäten entstehen, die auf gemeinsamen Interessen oder einem gemeinsamen Werk beruhen. Diese Menschen teilen meist nur ihr Elend und ihre Enttäuschung. Fern von ihrer Heimerde, versuchen diese zum Nichtstun verurteilten Bauern sich anzupassen, so gut es geht; schon sieht man, dass es hier, wie auch in den Städten, immer mehr kleine Geschäfte ohne Kunden gibt. Zahlreiche Umsiedlungsdörfer, auch die »gelungensten«, mit ihren breiten Straßen, ihrem Brunnen, ihrem Lebensmittelgeschäft und ihrem

maurischen Café haben das öde Aussehen toter Städte. Wer dort wohnt, ist zutiefst unzufrieden, auch wenn er über einen bis dahin unbekanntem Komfort verfügt (was manchmal durchaus der Fall ist). Vielleicht im Wesentlichen deshalb, weil die fundamentalsten Strukturen zerstört worden sind, wie der Rhythmus des Tages oder die Einteilung des Raumes.

Wie sollte man die tausend einzelnen Aspekte dieses existenziellen Dramas und dieser in Bruchstücke zerschlagenen Kunst zu leben in ein paar Zeilen ausdrücken und vor allem fühlbar machen können? Die materielle Misere, die den Beobachtern häufig ins Auge fällt, ist nichts gegen das moralische Elend dieser Menschen, die man aus ihrer vertrauten Welt, ihrem Boden, ihren Häusern, ihren Bräuchen, ihren Glaubensvorstellungen gerissen hat, aus allem, was ihnen zu leben half, und die sich nun mit einer Situation konfrontiert sehen, in der sie noch nicht einmal in Gedanken eine neue Lebenskunst erfinden können, in dem Bemühen, sich einer Welt anzupassen, die ihnen völlig fremd geblieben ist.

Die innere Migration hat zudem die Form eines Exodus in die Städte angenommen, die für die Landbewohner eine Zuflucht gegen Elend und Krieg sind. Die Bidonvilles werden immer größer. Die Bewohner, die schon länger in der Stadt wohnen, nehmen ihre Eltern vom Land auf. Unter soziologischem Gesichtspunkt wichtig ist der Prozess der »Urbanisierung«, in dem sich das gesamte ländliche Algerien befindet oder besser, falls mir dieser Neologismus gestattet ist, der Prozess der »Bidonvillisation«. Umgesiedelte, Emigranten, Stadtflüchtlinge sehen sich unvermittelt in eine ungewisse Welt geworfen, die ihnen keine Beschäftigung und vor allem nicht diesen Komplex von Sicherheiten bieten kann, der ihrer Existenz Stabilität und Gleichgewicht verleihen könnte. Der Mensch der ländlichen Gemeinschaften, der stark in gemeinschaftliche Bande verwoben ist, eng von den Alten angeleitet und von einer Fülle von Traditionen unterstützt wird, macht dem isolierten und hilflosen Herdenmenschen Platz, der aus den organischen Einheiten herausgerissen ist, in denen und für die er existiert hatte, abgeschnitten von seiner Gruppe und seiner Heimaterde, und sich materi-

ell in einer solchen Lage befindet, dass er sich an die früheren Ideale von Ehre und Würde nicht mehr erinnern kann.

Kurz, der Krieg und seine Folgerscheinungen beschleunigen nur den kulturellen Zerfall, der mit dem Aufeinandertreffen der Zivilisationen und der Kolonialpolitik begonnen hatte. Mehr noch, diese Entwicklung erstreckt sich nun auch auf eine Region, die bislang relativ unversehrt geblieben war, weil sie von den kolonialen Unternehmungen verschont geblieben war, nämlich die kleinen ländlichen Gemeinden in den gebirgigen Gegenden, die heutzutage vom Krieg besonders betroffen sind; ganz auf sich selbst gestellt und in eigensinniger Treue zu ihrer Vergangenheit und ihrer Tradition, hatten sie die wesentlichen Züge einer Zivilisation bewahren können, von der man mittlerweile nur noch in der Vergangenheitsform sprechen kann.

Es gibt niemanden, dem nicht bewusst wäre, dass ein tiefer Graben die algerische Gesellschaft von ihrer Vergangenheit trennt und dass sich ein unumkehrbarer Prozess vollzogen hat. Was zählt, ist weniger der Bruch als das Gefühl des Bruchs. Eine Folge davon ist, dass Werte aufgehoben und in Frage gestellt werden, die der Existenz von gestern noch ihren Sinn gegeben hatten. Die Erfahrung eines Lebens, das immer in Frage steht, immer bedroht ist, macht Traditionen und Glaubensvorstellungen sinnlos, die als heilig galten. Die strengsten Verbote werden übertreten. Die revolutionäre Situation bringt darüber hinaus die alten Hierarchien ins Wanken, die an das System überholter Werte gebunden waren, und ersetzt sie durch neue Männer, deren Autorität häufig anders begründet ist als durch Herkunft, Reichtum oder moralischen oder religiösen Einfluss. Die früheren Werte der Ehre zerfallen angesichts der Grausamkeiten des Krieges. Das Selbstideal und die damit verbundenen Werte werden radikal auf die Probe gestellt.

Wie eine infernalische Maschine macht der Krieg Tabula rasa mit den sozialen Realitäten; er zermalmt und zerstreut die traditionellen Gemeinschaften, das Dorf, den Clan oder die Familie. Tausende von Männern befinden sich im Widerstand, in den Internierungslagern, in den Gefängnissen oder als Flüchtlinge in Tunesien oder Marokko; andere sind in die Städte Algeriens

oder Frankreichs aufgebrochen und ließen ihre Familie in den Umsiedlungszentren oder in den Dörfern zurück; andere sind tot oder verschwunden. Ganze Regionen sind fast ohne Männer. Wird in den öden Dörfern nur noch die Erinnerung an alte Traditionen bleiben? Die Weitergabe der traditionellen Zivilisation, die ohnehin in den Augen der Jugend aufgrund von deren Bindung an neue Werte ihren sakralen Charakter verloren hat, wird durch diese Trennung abgeschnitten. Die Frauen und die Alten sind zusammen mit den Kindern im Dorf geblieben. Die in das städtische Leben hineingeworfene Jugend lernt von ihren Vorfahren nicht mehr die Rezepte, die Bräuche, die Legenden oder die Redensarten, die die Seele der Gemeinschaft ausmachten. Die Anleitung durch die Alten wird durch die politische Erziehung ersetzt, durchgeführt von denen, die lesen können. Der Erhalt der Tradition setzte einen ständigen Kontakt der einander nachfolgenden Generationen und einen ehrerbietigen Respekt vor den Alten voraus. Die patriarchalische Familie, die ursprüngliche Gemeinschaft, die auf dem Land weitaus besser als in der Stadt dem Zerfall entgangen war und die den Schlußstein des ganzen sozialen Gefüges geblieben war, ist durch den Konflikt zwischen den Generationen zerstreut und häufig auseinandergerissen, ein Zeichen für den Konflikt zwischen alten und neuen Werten.

Die Jugend in den großen Städten entzieht sich den herkömmlichen Kontrollen und dem Druck der Öffentlichkeit, dem eigentlichen Fundament der dörflichen Ordnung. Die Abwesenheit der Väter oder der älteren Brüder führt darüber hinaus dazu, dass sie völlig sich selbst überlassen sind. Viele Jugendliche, vor allem in den Städten, sind heute in der Situation von jemandem, den die Kabylen »Sohn der Witwe« nennen, das heißt in der Lage eines Mannes ohne Vergangenheit, ohne Traditionen, ohne Selbstideal. Die Autorität des Vaters ist zwar immer noch groß, hat sich aber oft verändert. Das Oberhaupt der Familie ist jedenfalls nicht länger Begründer aller Werte und Befehlsgeber in allen Bereichen. Denn der Krieg hat die Werteskala umgedreht, die den Alten Vorherrschaft und Autorität verschafft hat. Die revolutionären Werte sind die der jungen Generation. Die Her-

anwachsenden sind im Krieg geformt worden, sie sind der Zukunft zugewandt und ignorieren alle eine Vergangenheit, in der die Älteren, was auch immer sie tun, verwurzelt bleiben, zudem sind sie häufig – und ihre Teilnahme am revolutionären Krieg ist dafür der Beweis – von einem Radikalismus und Negativismus beseelt, der sie bisweilen von ihren Vorfahren trennt.

Um die gegenwärtige Lage zu beschreiben, sagen die alten Algerier häufig: »Wir sind im 14. Jahrhundert«. ... Das 14. Jahrhundert ist das Jahrhundert des Weltendes, wo jede Regel zur Ausnahme wird, wo alles Verbotene erlaubt wird oder wo zum Beispiel die Kinder nicht mehr die Eltern respektieren, die Frau auf den Markt geht und so weiter. Das volkstümliche Bewusstsein drückt so seine Erfahrung mit einer verkehrten Welt aus, wo alles falsch läuft; es sieht in der Unordnung und dem Chaos der umgebenden Welt die endzeitliche Welt, die das Ende der Welt ankündigt. Und wir sind hier in Algerien Zeugen des Endes der Welt. Aber das Ende dieser Welt wird wie die Ankündigung einer neuen Welt erlebt.

Die algerische Gesellschaft macht seit einhundertdreißig Jahren eine tiefgehende Umwälzung durch, die auch jetzt noch anhält. Es gibt keinen Bereich, der davon ausgespart geblieben wäre. Die Säulen der traditionellen Ordnung sind durch die Kolonialsituation und den Krieg zermalmt oder niedergerissen worden. Die städtische Bourgeoisie ist zerfallen und zerstreut; die in ihr verkörperten und bewahrten Werte wurden durch das Eindringen neuer Ideologien und das Auftauchen neuer und häufig aus dem Volk stammender Hierarchien hinweggefegt. Die großen Feudalherren, die häufig wegen ihrer vergangenen oder gegenwärtigen Unterstützung der französischen Verwaltung kompromittiert und deswegen in den Augen der Massen mit dem Repressionssystem verbunden sind, haben in den meisten Fällen ihre materielle Macht und geistige Autorität verloren. Die bäuerlichen Massen, die den Neuerungen des Okzidents einen zähen Traditionalismus und Konservatismus entgegensetzten, wurden in einen Strudel von Gewalt gezogen, der auch noch die Reste von Vergangenheit vernichtet hat. Der Islam hat allmählich seine Bedeutung und Funktion verändert, weil er von

Praktiken und magisch-mythischen Glaubensvorstellungen isoliert worden ist, die ihn im Heimatboden verwurzelt hatten, und weil er für einen Moment, mehr oder weniger bewusst, als revolutionäre Ideologie benutzt wurde, die fähig ist, die Massen zu mobilisieren und zum Kampf zu bewegen. Kurz gesagt, der Krieg war, aufgrund seiner Natur, seiner besonderen Form und seiner langen Dauer, mit einer radikalen Revolution verbunden.

Eine dermaßen radikal umgewälzte Gesellschaft macht es erforderlich, revolutionäre Lösungen zu suchen und Massen zu mobilisieren, die aus ihren Berufen und ihren traditionellen Welten herausgerissen und in eine chaotische und desillusionierende Welt geworfen worden sind, indem man ihnen ein anderes Leben anbietet: Eine Lebenskunst, die nicht mehr auf der Beachtung unbestreitbarer Gewohnheitsregeln beruht, auf Werten, die von einer althergebrachten Überlieferung bereitgestellt werden, sondern auf der aktiven Teilnahme an einem gemeinsamen Werk, nämlich in erster Linie dem Aufbau einer harmonischen sozialen Ordnung.