05 2017

„Das Sehen-Lernen von rassialisierenden und sexistischen Zuschreibungen reicht nicht aus, wenn es um die Veränderung von Wahrnehmungsgewohnheiten geht“

Gespräch mit Ruth Sonderegger geführt von Tyna Fritschy

Liebe Ruth, du schreibst im kürzlich erschienenen Text „Foucaults Kyniker_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik“ ausführlich über das Ent/üben von Gewohnheiten. Um was für ein Ver/lernen handelt es sich dabei?

Gewohnheiten zu ent/üben und auf diesem Weg schließlich vielleicht auch zu ver/lernen bedeutet, sich mit Dingen, Prozessen und Verhältnissen zu anderen auseinander zu setzen, deren man sich nicht oder kaum bewusst ist. Oder anders gesagt: man kann sich von ihnen schlecht distanzieren, weil man sie *ist* und verkörpert. Gewohnheiten sind wie die Luft, die wir zum Atmen brauchen, aber die erst auffällt, wenn sie nicht mehr (ausreichend) da ist. Diese Unauffälligkeit wiederum impliziert, dass

Gewohnheiten als normal und natürlich gelten, wenn sie überhaupt auffallen. Meist übernimmt man Gewohnheiten von anderen: durch Nachmachen, und zwar häufig in Situationen, in denen man sich unsicher ist und sich an anderen orientiert. Oder sie schleichen sich im Lauf von Prozessen der Professionalisierung, der Routine etc. ein. Für beide Fälle gilt, dass man sich im Aneignen nicht bewusst für Gewohnheiten entscheidet. Das kann zu harmlosen Bewegungsabläufen führen, häufig aber zu Prozessen, in denen sich Macht und Gewalt (der nachgeahmten Vorbilder) ansammeln, welche sich in vorbewussten Gewohnheiten prima ausbreiten können, ohne dass jemand ihnen viel Aufmerksamkeit schenken würde. Ich interessiere mich für Gewohnheiten und die Möglichkeiten sie zu verändern aus einer Perspektive der Herrschaftskritik. Oder anders gesagt: weil ich glaube, dass sich in Gewohnheiten häufig Herrschaft versteckt hält.

Eben weil Gewohnheiten so lange und tief in die Körper eingedrungene Geschichten haben, reicht es nicht aus, sie bzw. die Herrschaftsaspekte in ihnen einmal oder zweimal zu kritisieren. Um sie wirklich zu verändern, muss man anfangen, sie zu ver/lernen. Es kann unter dem Stichwort Gewohnheiten um Bewegungsabläufe genauso gehen wie um Denkmuster oder stereotypische, z. B. rassistische, Wahrnehmungsmechanismen. Ich gebrauche beim Wort ver/lernen übrigens deshalb einen Schrägstrich, weil das Verlernen zugleich ein Lernen ist. Nämlich das Lernen eines anderen Umgangs mit im wörtlichen Sinn eingefleischten Gewohnheiten. Dass es da auch etwas Neues zu lernen gibt, sieht man daran, dass man Gewohnheiten nicht von heute auf morgen beenden kann. Beantwortet das Deine Frage nach der Art des Ver/lernens?

Ja. Du rückst das Ver/lernen aus einem pädagogischen Kontext und das Wissen, um das es hier geht, könnten wir vielleicht mit

einiger Vorsicht als Körperwissen bezeichnen. Auf jeden Fall geht es um die Verkörperung und Verinnerlichung von Herrschaftsverhältnissen. Doch ich denke es ist auch zentral festzustellen, dass Gewohnheiten, Routinen und Wiederholungen – oder allgemeiner: Strategien der Komplexitätsreduktion und der Absicherung –, auch notwendig sind, um sich zu orientieren und überleben zu können. Wann also sind Gewohnheiten lebensnotwendig und wann werden sie herrschaftsförmig?

Natürlich sind Gewohnheiten und Routinen nicht per se problematisch, im Gegenteil. Sie tragen zur Komplexitätsreduktion bei und sind auch eine wichtige Quelle des Selbst- und Weltvertrauens. Besonders herrschaftsanfällig sind sie allein deshalb, weil Gewohnheiten sich durch Unsichtbarkeit – durch die Unsichtbarkeit der Normalität – auszeichnen. Und das wiederum bringt eine gewisse Kritikresistenz mit sich. Ich glaube, dass man von Gewohnheiten dann beherrscht wird, wenn sie unbeweglich geworden sind, d.h. wenn man sie nicht mehr verändern kann. Natürlich kann die Unveränderbarkeit von Gewohnheiten verschiedene Gründe haben: eher individuelle und lokale bis hin zu gesellschaftlichen. Praktiken des Ent/Übens dienen nicht zuletzt dazu, die Reichweite von Herrschaftsstrukturen zu analysieren: Was fällt (nur) mir schwer zu verändern und welche Normalitäten erweisen sich auch dann als ziemlich übermächtig, wenn man mit Vielen versucht, sie zu bewegen. Übrigens scheinen mir Lebensnotwendigkeit und Herrschaftsförmigkeit nicht notwendiger Weise Gegensätze zu sein. Vielmehr kann Lebensnotwendigkeit im Sinn von scheinbarer Alternativlosigkeit ein prima Versteck für Herrschaft sein.

Du beziehst dich (mit Foucault) auf die Lebenspraxen der Kyniker_innen – welche Aktualität und Relevanz kommen heute diesen antiken Praktiken zu?

Als ich über Foucault die antiken Kyniker_innen entdeckte, haben sie mich zunächst einmal deshalb sehr fasziniert, weil sie ein ganz anderes Konzept von Philosophie vertreten und leben als dasjenige, in das ich während und nach dem Studium einsozialisiert worden bin. Es geht ihnen um gelebte Herrschaftskritik, innerhalb derer die Auseinandersetzung mit Gewohnheiten eine große Rolle spielt. Dabei sind die Kyniker_innen sich im Klaren darüber, dass für das Zurückweisen von Gewohnheiten Argumente nicht nur nicht ausreichen, sondern eigentlich die falsche Strategie sind. Denn Gewohnheiten zu kritisieren heißt noch lange nicht, dass man sie auch verändert. Dafür gilt es Lebenspraxen des Ent/Übens zu entwickeln, die diese Philosoph_innen dann ja auch entwickeln. Das scheint mir heute genauso aktuell wie in der Antike.

Die kynische Richtung der Philosophie hat mich auch deshalb interessiert, weil sie für alle Geschlechter und Klassen offen war, was gerade in der Antike als kaum denkbar geschweige denn lebbar galt. Die so gelebte wie alltägliche Intellektualität, für die die Kyniker_innen stehen, scheint mir ebenfalls für die Gegenwart relevant. Denn mittlerweile hat sich immer mehr durchgesetzt, dass z.B. Philosophie an Zertifikate des tertiären Bildungssektors gebunden ist, also an einen Uni-Abschluss. Kyniker_innen sahen das ganz anders. Diogenes z.B., der vielleicht bekannteste Kyniker, war lange versklavt gewesen. Mir scheint, dass es bei den Kyniker_innen eine Überzeugung gab, die dann viel später wieder von Antonio Gramsci artikuliert wird: nämlich dass alle Intellektuelle sind bzw. genauer: es durch Üben und Lernen werden können. Oder anders gesagt: Intellektualität hat nichts mit angeborenem Talent zu tun.

Du sprichst hier von Intellektualität, bist aber zuvor bei deinen Ausführungen zum Ent/üben von Gewohnheiten ganz von körperlich-affektiven Registern ausgegangen. Sehe ich das

richtig, dass du dabei eine komplette Umwertung von Analyse und Reflexion vornimmst, aber auch einem aufklärerischem Verständnis von Kritik und Intellektualität den Boden entziehst? Liesse sich umgekehrt auch sagen, dass Reflexion und Kritik, sofern sie sich an den Idealen der Aufklärung orientieren, auch als Haltungen und Gesten verkörpert werden und sich in Institutionen materialisieren, die wiederum Herrschaftsverhältnisse stabilisieren? Wäre dies auch der Todesstoß des Intellektuellen – hier bewusst im generischen Maskulinum?

Ja, ich versuche in genau die Richtung zu denken, die Du beschreibst. Statt Intellektualität ausschließlich an das Denken zu binden, sollte man Haltungen, Gesten oder Affekte nicht aus ihr ausschließen. Das ist einerseits tatsächlich eine Umwertung des aufklärerischen Verständnisses von Kritik und Intellektualität; allerdings könnte man in einem gewissen Sinn auch von einer (selbst-)kritischen Ausweitung von Aufklärung und Kritik sprechen, wobei die Ausweitung dann zugleich eine ziemlich Verdrehung ist.

Diese Umwertung betrifft aber nicht nur den Rationalismus der Aufklärung, sondern gerade auch viele Praxistheorien, die die Bedeutung des gewohnheitsmäßigen Handelns zurecht ins Bewusstsein gehoben haben. Praxistheoretiker_innen gehen nämlich meist davon aus, dass körperliche und normalisierte Gewohnheiten das Gegenteil von Kritik und Intellektualität sind. Nicht umsonst werden körperliche Praktiken oft als implizites, blindes oder stummes Wissen bezeichnet. *Tacit knowledge* ist einer der zentralsten Begriff in der Praxistheorie. Pierre Bourdieu beispielsweise, einer der wichtigsten Praxistheoretiker, findet die Auseinandersetzung mit Praktiken deshalb so wichtig, weil verkörperte Gewohnheiten aufgrund ihrer Blindheit gewissermaßen

Zentralagenturen der Herrschaft sind, die analysiert und kritisiert gehören: nämlich vom kritischen Intellektuellen im von Dir präzise benannten generischen Maskulinum. Demgegenüber gehen die Kyniker_innen davon aus, dass man Praktiken *praktisch* aus der Fassung der Gewalt drehen muss; also mit Praktiken gegen Praktiken agieren lernen muss. Das gelingt nicht mit (heroisch vorgetragenen) Thesen oder Theorien über andere Verblendete, sondern nur, indem Praktiker_innen selbst geduldig lernen, ihre Praktiken auf Herrschaft hin zu testen und zu verändern. Es geht darum, eine praktische Intellektualität einzuüben, ohne daraus ein neues Dogma, eine neue Zentralagentur der Kritik zu machen.

Ich finde interessant an deinen Ausführungen, dass es sich beim Ent/üben auch um eine Intervention in Wahrnehmungsmuster handelt. Wenn ich dich richtig verstehe, besteht der Angriffspunkt politischen Handelns darin, Prozesse, Verhältnisse und Verkörperungen, die so gewohnheitsmäßig, also so normiert und normalisiert sind, dass es erst ein anderes Sehen oder vielleicht ein anderes Sehen-Fühlen erfordert, um eine kritische Veränderung anregen zu können. Geht es auch darum, sich ein anderes Sehen-Fühlen, eine andere Taktilität anzueignen? Das Andere, was mir auffällt, ist die Zeitlichkeit. Du schreibst von tief verwurzelten und eingefleischten Gewohnheiten, die nicht individuell geworden sind, sondern immer schon gesellschaftlich-kollektiv. Sie zu verändern erfordert Zeit und Geduld, also auch eine neue zeitliche Perspektivierung des Politischen – sehe ich das richtig?

Zweimal Ja! Ich glaube tatsächlich, dass der Hebel der Kritik auch bei Formen des Sehens, Hörens und Fühlens ansetzen muss; dass erst dann, wenn diese Dimensionen ernst genommen werden, auch die begrifflich gefasste Kritik ihr ganzes Potential entfalten kann.

Es ist sicher alles andere als unwichtig, sich mit Theorien stereotypischer Wahrnehmung auseinanderzusetzen, etwa mit der von Stuart Hall in dem wunderbaren, von ihm mitherausgegebenen Unterrichtsbuch *Representations*. Aber das theoretische Lernen – und d.h. im Fall von Halls Beiträgen zu *Representations* vor allem: das Sehen-Lernen von beispielswiese rassialisierenden oder sexistischen Zuschreibungen – reicht nicht aus, wenn es um die Veränderung von Wahrnehmungsgewohnheiten geht. Im Idealfall provoziert die theoretische Kritik die praktische und umgekehrt; und zwar in Richtung: weitermachen! Beiden Seiten tut Störung gut, denn auch das Ent/Üben kann zur disziplinierenden Selbst-Technik werden.

Analog dazu ist es sicher alles andere als überflüssig, sich mit Analysen der gegenwärtigen Regierung durch Angst und Unsicherheit auseinander zu setzen. Aber sich dieses Regiertwerden klar zu machen heißt noch lange nicht, dass ich mich danach plötzlich sicher und angstfrei fühle.

Die Zeitlichkeit des Ent/Übens, die Du ansprichst, finde ich entscheidend. Kritik bzw. kritische Einsichten sind gerade im Licht der kynischen Vorschläge keine Frage des einmaligen, plötzlichen Ereignisses. Kritik ist unter diesen Vorzeichen nicht ein genialischer Entwurf, sondern hat sehr viel mehr mit täglicher Reproduktionstätigkeit zu tun – mit *care*-Arbeit. Und damit meine ich, auch das bringst Du sehr präzise auf den Punkt, nicht in erster Instanz Selbstsorge – in diese Schublade wird ja gerade der späte Foucault, der sich so intensiv mit den Kyniker_innen beschäftigt, immer wieder gesteckt –, sondern jene Selbstsorge, die von der Sorge um das politische Gemeinwesen überhaupt nicht getrennt werden kann. Gerade im Ent/Üben von Gewohnheiten stößt man ja an allen Ecken und Enden auf Verhältnisse, die man alleine überhaupt nicht verändern kann, ganz egal wie lange man das

versucht. Insofern ist das Ent/Üben auch eine Art politischer Seismograph. Es zeigt gesellschaftliche Herrschaft auf und zwingt auch immer wieder dazu, die Sorge um das Selbst mit der Sorge um
die Anderen zu verketten. Es geht um den Zusammenhang der *Regierung des Selbst und der anderen*, um den Titel der letzten von Foucault gehaltenen Vorlesung zu zitieren. Eine meiner Lieblingsformulierungen dieses Zusammenhangs ist der Audre Lorde zitierende Titel eines Eintrags von Sara Ahmed auf ihrem Blog *feministkilljoys*: „Selfcare as Warfare".

Ich möchte mit Frantz Fanon noch eine besondere Perspektive in die Diskussion einführen. Fanon schreibt in seinen Schriften sehr ausführlich über die psycho-affektiven Effekte von Kolonialismus und Rassismus. In einer Textstelle in *Schwarze Haut, Weiße Masken* beschreibt er eine Szene, wie er in weißer Gesellschaft an einem Tisch sitzend nach einer Zigarettenpackung greift, die in einiger Entfernung vor ihm auf dem Tisch liegt, und nach Zündhölzern auf der anderen Seite des Tisches in einer Schublade. Er schildert dabei sehr eindringlich, wie dieser eigentlich simple Bewegungslauf ihn auf die Probe stellt. Für Fanon gibt es diese Selbstverständlichkeit der Bewegung, des Handelns nicht, keine körperlichen Kohärenz, sondern Fragmentierung, Zerschlagenheit und Verunsicherung. Fanon versucht einer kolonialen, rassisierten Subjektivität nachzuspüren. Er macht damit auch eine Differenz auf zwischen jenen Subjekten, die die Normen wie selbstverständlich verkörpern und eine körperlich-affektive Kohärenz aufweisen, ja, besitzen, und jenen rassisierten Nicht-Subjekten, die in erster Instanz enteignet sind und sich die Normen und Verhaltenscodes erst anlernen müssen. Es ist eine Differenz, die gemäß Fanon,

nicht aufzuholen ist. Die kolonialen, rassisierten Subjekte seien immer „zu spät".

Ich will damit die Frage in den Raum stellen, was es für das Ent/üben von Gewohnheiten heißt, wenn es eine gewisse gesellschaftliche Positionalität erfordert, um überhaupt etwas Gewohnheitsmäßiges entwickeln zu können…

Danke für diese Intervention! Gerade weil wir bislang nur über die problematischen, weil herrschaftsförmigen Aspekte von Gewohnheiten gesprochen haben, ist es umso wichtiger darauf hinzuweisen, dass soziale Gewohnheiten auch ein ganz fettes Anerkennungs- und Sicherheitspolster darstellen: in körperlicher, taktiler, gestischer, affektiver und darin jeweils subjektivierender Perspektive. Eben weil Gewohnheiten so viele Sicherheiten und Normalität, die einen mit anderen verbindet, vermitteln, ist es ja so schwer und langwierig, sich von ihnen zu distanzieren bzw. sie zu verlernen.

Schnell oder zumindest schneller geht das nur unter Zwang; in sehr gewaltvollen *settings*. Ein solches ist der Kolonialismus. „Von heute auf morgen" schreibt Fanon im Kontext der Schilderung, auf die Du Dich beziehst, hatten die Kolonisierten „zwei Bezugssysteme, im Hinblick auf die sie sich situieren mussten". Hinzu kommt, dass diese zwei Bezugssysteme nicht als gleichwertig gelten. Eigentlich zählt nur das Bezugssystem der Kolonisierenden. Ihre Normalität wird zur alles beherrschenden Norm. Die „Bräuche [der Kolonisierten] sowie die Instanzen, auf welche sie verweisen, waren außer Kraft, weil sie in Widerspruch zu einer Zivilisation standen, die sie nicht kannten und die sie betrog",,schreibt Fanon (Fanon, Schwarze Haut, weiße Masken, S. 94). Aufgrund dieser asymmetrischen Zweiheit wird eine körperlich-affektive Kohärenz – Fanon spricht vom Körperschema – verunmöglicht. Die

scheinbar selbstverständlichsten Bewegungen wie etwa das Greifen nach den Zigaretten ist dann nicht mehr selbstverständlich, sondern unter der Herrschaft und mit Blick auf das koloniale Bezugssystem einstudiert; eine auswendig gelernte Rolle mit allen Unsicherheiten, die zum Auswendiglernen gehören. Das heißt nicht, dass kolonisierte Menschen gar keine gesellschaftliche Positionalität und damit verbundene Gewohnheiten hätten. Aber ihre Gewohnheiten werden fortlaufend entwertet und verlieren damit auch ihre Selbstverständlichkeit.

Zu Recht fragst Du deshalb nach der gesellschaftlichen Positionalität, die es überhaupt erst erlaubt, stabile Gewohnheiten auszubilden. Mir scheint, dass diese Frage bei den meisten Praxistheoretiker_innen überhaupt keine Rolle spielt, auch bei Foucault so gut wie gar nicht. Umso wichtiger sind mir die diesbezüglichen Überlegungen von Piere Bourdieu und W.E.B. Du Bois. Und es dürfte kein Zufall sein, dass auch Bourdieu und Du Bois diese Überlegungen jeweils in einem kolonialen bzw. rassisialisierten Kontext anstellen. Bourdieu übrigens fast zur gleichen Zeit und am fast selben Ort wie Fanon, nämlich im von Frankreich beherrschen Algerien in den 1950er Jahren.

Bevor Bourdieu seine berühmt gewordene Habitus-Theorie entwickelt, mit der er die klassenspezifischen Gewohnheiten im Frankreich der 1960-er und 1970-er Jahre analysieren wird, befasst er sich mit dem „gespaltenen Habitus“, der ihm bei den Berber_innen Algeriens begegnet. Es war ja nie seine Absicht gewesen, eine Theorie habituelle Praktiken zu entwickeln. Aber in Algerien wurde Bourdieu auf den gespaltenen Habitus gewissermaßen durch die sozialen Tatsachen gestoßen. Er begreift diese Gespaltenheit – wie Fanon – als Resultat des Kolonialismus. Die Interviews, die Bourdieu zur Frage des gespaltenen Habitus’ mit Berber_innen in kolonialen Zwangsumsiedlungslagern sowie in

den Bidonvilles der großen Städte Algeriens führt, legen in den Augen Bourdieus nahe, dass die meisten Menschen am gespaltenen Habitus zerbrechen. Aber es gibt auch immer wieder solche, für die die Gespaltenheit – oder genauer: das Bewusstsein der Gespaltenheit – zu einer Quelle des Widerstands wird. Das Bewusstsein der zwei Habitus' bzw. der zwei Bezugssysteme, wie Fanon sagt, ermöglicht ihnen die Einsicht in die Nicht-Natürlichkeit aller Gewohnheiten, also die Einsicht in die soziale Konstruiertheit und damit Veränderbarkeit auch der dominanten kolonialen Normalität.

Der Soziologe und Philosoph W.E.B. Du Bois hat schon in seinem 1903 erschienen Buch *The Souls of Black Folk* in Bezug auf die alltäglichen Bezugssystem Schwarzer Menschen in den USA von *double consiousness* gesprochen. Er hat noch viel mehr Interviewgespräche als Bourdieu über die Verdoppelung des Bewusstseins der Schwarzen geführt. Doch er kam zu Schlussfolgerungen, die denen Bourdieus mit Bezug auf das kolonialisierte Algerien durchaus ähnlich sind: Selbstverständliche Gewohnheiten sind das Privileg gesellschaftlich gut situierter Menschen, die nur zu gerne daran glauben, dass das Selbstverständliche normal und natürlich ist. Der gespaltene Habitus hingegen ist eine lebensbedrohliche Last, zugleich aber auch eine Quelle des Nonkonformismus und des Widerstands.

Daran knüpft beispielsweise auch bell hooks an, wenn sie – zunächst einmal eigene frühere Überlegungen zitierend – in „Marginality as site of resistance" schreibt:

„*Living as we did – on the edge – we developed a particular way of seeing reality. We looke bothd from the outside in and from the inside out. We focused our attention on the centre as well as on the margin. We understood both.*

[...]
It was this marginality that I was naming as a central location for the production of counter hegemonic discourse that is not just found in words but in habits of being and the way one lives. As such, I was not speaking of a marginality one wishes to lose, to give up. Or surrender as part of moving into the centre, but rather as a site one stays in, clings to even because it nourishes one's capacity to resist. It offers the possibility of radical perspectives from which to see and create to imagine alternatives, new worlds"

Im erstgenannten Text von dir liegt eine besondere Betonung auf den affektiven Aspekten, die am Werk sind in der Herausbildung und Entwicklung von Gewohnheiten. Du sprichst in diesem Zusammenhang von „affektiven Anerkennungsstrukturen" und beschreibst sie als Praktiken, die „Sicherheit, Bedeutsamkeit, Vertrautheit" vermitteln, kurz: das Gefühl, in eine Welt zu passen und von ihr anerkannt zu sein". Ich fand diese Passage – wo du auch explizit über Foucault hinausgehst – besonders interessant. Ich denke auch, dass sich das Konzept der affektiven Anerkennungsstrukturen auch gut zusammenbringen lässt mit den eben formulierten Überlegungen zu Fanons „doppeltem Bezugssystem" und Bourdieus „gespaltenen Habitus". Eben hast du die Erfahrung der Marginalität angeboten als widerständiges Moment um diese Anerkennungsstrukturen zu destabilisieren und zu brechen. Im Text zu den Kyiker_innen schreibst du hingegen vom Scheitern, das immer irgendwie an Mut gekoppelt zu sein scheint. Kannst du etwas ausführen, was du mit dem Scheitern meinst? Und: Bestätigt die Erfahrung der Marginalität dieses Scheitern oder ist sie umgekehrt eine Herausforderung dieser Vorstellung des Scheiterns?

Zunächst einmal mehr ja! Das, was ich mit „affektiven Anerkennungsstrukturen“ in den Gewohnheiten meine, kommt perverser Weise gerade dort am deutlichsten zum Vorschein, wo sie gewaltsam zerstört worden sind; wo das scheinbar simple Greifen nach einer Schachtel Zigaretten zu einem Drahtseilakt des *passing* wird. Denn mit dieser Bewegung steht – eindrücklich beschrieben in der Szene, die Du von Fanon zitierst – auf dem Spiel, ob jemand als normal durchgeht. Die vielen affektiven Vorteile, die Gewohnheiten mit sich bringen, fallen hingegen gerade jenen am wenigsten auf, deren Leben von stabilen Gewohnheitsstrukturen getragen werden. Deshalb können sich in diesen Strukturen Herrschaftsbeziehungen ja so wunderbar erhalten und vermehren, ohne dass sie sichtbar würden.

Aus solchen Gewohnheitsstrukturen und ihren affektiven Anerkennungsverhältnissen hinaus zu gehen, ist unter allen Umständen schwierig. Sich dem offensive zu stellen und gewissermaßen ohne Geländer zu leben, erfordert den Mut, den Du erwähnst und der bei Foucault eine zentrale Rolle spielt. Allerdings macht es einen riesigen Unterschied, ob sich jemand aus einer ökonomische halbwegs abgesicherten Lage und emotional stabilen Situation heraus dazu entschließt, sich mit den Gewohnheitsstrukturen und damit verbundenen (affektiven) Absicherungen herrschaftskritisch auseinander zu setzten oder ob Menschen „von heute auf morgen“, wie Fanon schreibt, mit der Situation konfrontiert sind, dass ihre Gewohnheiten unwert oder gar gänzlich verboten werden. Und es ist noch einmal eine andere Situation, wenn Menschen in einem (z.B. rassisierten) Kontext aufwachsen, in dem alle einem wichtigen Menschen – seit langem – mit einem doppelten oder multiplen Bewusstsein umgehen müssen; ja seit Jahrhunderten, wenn man an Du Bois' Analyse der Lebensbedingungen Schwarzer Menschen in den U.S.A. denkt. Im

Unterschied zu den Kyniker_innen, die sich an einem bestimmten Punkt ihres Lebens dazu entscheiden und den Mut aufbringen konnten, das kynische Experiment zu wagen, standen die Menschen, die Fanon beschreibt, nie vor einer solchen Entscheidung. Sie waren – auf Gedeih und Verderb, wie man so leichthin sagt – darauf angewiesen, einen Umgang mit dieser Situation zu finden. Und wenn man W.E.B. Du Bois, Fanon oder Bourdieu Glauben schenkt, lief das in vielen Fällen auf „Verderb" hinaus.

Auf der anderen Seite, und das bringt mich noch einmal zur Erfahrung der Marginalität, scheint es tatsächlich so zu sein, dass das Herausfallen aus Gewohnheiten eine Art Verfremdungseffekt in Bezug auf (affektive) Gewohnheitsstrukturen darstellt. Zumindest denjenigen, die die Energie und den Mut haben, sich diesem Herausfallen, das alle Normalität untergräbt, zu stellen, beschert das ein besonderes, ein gewissermaßen subversives Praxiswissen. Das gilt auch dann, wenn aus der Normalität Verstoßene nach diesem besonderen Wissen, das nur allzu oft mit Marginalisierung und Gewalt einhergeht, nie gefragt haben.

Das Scheitern in Bezug auf das Ent/Üben, nach dem Du fragst, spielt meines Erachtens in mindestens zwei Hinsichten eine Rolle. Das hängt mit den eben unterschiedenen Kontexten des Herausgehens bzw. Herausfallens aus Gewohnheiten zusammen. Im Fall der Kyniker_innen, die sich für dieses Herausgehen entscheiden, besteht die größte Gefahr des Scheiterns in der Bequemlichkeit, d.h. in der Unfähigkeit, mit weniger affektiver Normalität und Sicherheit zu leben. Genau das gilt es zusammen mit dem Entüben ja erst einmal einzuüben. Die Gefahr des Scheiterns bezieht sich hier darauf, dass man aus den Gewohnheiten wider alle gute Vorsätze nicht heraus kommt.

In den von Du Bois, Fanon und Bourdieu (zumindest was seine frühen Studien über Algerien betrifft) analysierten Kontexten ist das ganz anders. Da liegt das Heraus-gestoßen-worden-sein aus den Gewohnheiten schon hinter den Menschen, welche die drei Theoretiker analysieren. Das Herausfallen ist – wenngleich auf eine perverse Weise – gewissermaßen schon geglückt. Die große Frage, die sich hier stellt, ist die, ob Menschen, die ihrer vertrautesten Gewohnheiten verlustig gegangen sind und somit auch ein ganz besonderes (affektives) Wissen haben, einen Umgang mit diesem Faktum finden oder daran scheitern. In anderen Worten: ob ihnen das besondere Wissen etwas nützt oder vielmehr bis hin zur Lebensgefahr schadet.

Wenn man Bourdieus Forschung zum gespaltenen Habitus bei den Berber_innen folgt, so war die Wahrscheinlichkeit eines widerständigen Umgangs mit der zu Spaltungen führenden kolonialen Situation bei jenen Berber_innen, die – durchaus stolz – in den Bergen blieben und sich viele ihrer Gewohnheiten und Gebräuche bewahren konnten, deutlich größer als bei jenen, die in Zwangsumsieldungslagern leben mussten oder sich als Tagelöhner_innen in den großen Städten verdingten. Das scheint dafür zu sprechen, dass ein eher sanftes und vielleicht nur teilweises Verstoßen-werden bzw. Sich-selbst-Herauswinden aus absichernden Gewohnheiten, die Chance vergrößert, den Mut für einen offensiv herrschaftskritischen Umgang damit zu finden.

Literaturhinweise:

Sara Ahmed, „Selfcare as Warfare“, auf: feministkilljoys: https://feministkilljoys.com/2014/08/25/selfcare-as-warfare/ (21.4.2017)

Pierre Bourdieu, Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft, Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz 2000

W.E.B. Du Bois, Die Seele der Schwarzen. The Souls of Black Folk, Freiburg: Orange Press 2003

Franz Fanon, Schwarze Haut, weiße Maske, Wien und Berlin: Turia+Kant 2015

Michel Foucault, Die Regierung des Selbst und der Anderen. Vorlesung am Collège de France (1982/83), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009

Michel Foucault, Der Mut zur Wahrheit, Vorlesung am Collège de France (1983/84), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010

bell hooks, „Marginality as site of resistance", in: Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West: Out there: marginalization and contemporary cultures, Cambridge, Mass und New York: MIT Press 1990, S. 341-343

Ruth Sonderegger, „Foucaults Kyniker_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik", in: Isabell Lorey, Gundula Ludwig, Ruth Sonderegger: Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution, Wien, Linz, Berlin, London, Zürich, Málaga: transversal texts 2016, S. 47-75; auch auf: http://transversal.at/books/foucaultsgegenwart (27.4.2017)

Dieses Gespräch geht auf eine Initiative von migrazine.at zurück. Eine gekürzte Fassung des Gesprächs findet sich unter www.migrazine.at/.