
Rückkehr nach Reims

Didier Eribon
edition suhrkamp

SV



Didier Eribon
Rückkehr nach Reims

Aus dem Französischen
von Tobias Haberkorn

Suhrkamp

Die französische Originalausgabe erschien unter dem Titel
Retour à Reims 2009 bei Librairie Arthème Fayard (Paris).

eBook Suhrkamp Verlag Berlin 2016

Der vorliegende Text folgt 1. Auflage des edition Sonderdrucks 2016.

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2016

© Librairie Arthème Fayard Paris 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch
Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GrabF, Waldbüttelbrunn

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

eISBN 978-3-518-74439-0

www.suhrkamp.de

Für G., der immer alles wissen will.

Lange ist es für mich nur ein Name gewesen. Meine Eltern waren zu einer Zeit in dieses Dorf gezogen, als ich sie nicht mehr besuchte. Hin und wieder schickte ich ihnen eine Postkarte von meinen Auslandsreisen, halbherzig bemüht, eine Verbindung aufrechtzuerhalten, die ich mir so lose wie möglich wünschte. Beim Schreiben der Adresse fragte ich mich, wie der Ort, an dem sie wohnten, wohl aussah. Nie trieb ich die Neugier weiter. Wenn ich sie drei- oder viermal pro Semester, oft auch seltener, am Telefon hatte, fragte mich meine Mutter: »Wann kommst du uns besuchen?« Ich wich aus, gab vor, sehr beschäftigt zu sein, und versprach, bald zu kommen. Aber ich hatte es nicht vor. Ich war vor meiner Familie geflohen und verspürte nicht die geringste Lust, sie wiederzusehen.

Ich habe Muizon also erst vor Kurzem kennengelernt. Es entsprach meiner Vorstellung: eine Karikatur der Zersiedlung, einer dieser semiurbanen, von Feldern gerahmten Räume, von denen man nicht genau weiß, ob sie noch Land oder schon zu dem geworden sind, was man gemeinhin Banlieue nennt. Seitdem habe ich erfahren, dass hier noch zu Beginn der fünfziger Jahre nicht mehr als fünfzig Menschen um eine Kirche siedelten, von der trotz all der Kriege, die den französischen Nordosten in unerbittlichen Wellen verwüstet haben, Teile aus dem 12. Jahrhundert erhalten geblieben sind. Diese »Region mit Sonderstatus«, wie Claude Simon schreibt, wo Städte- und Dorfnamen nach »Schlachten«, »Schanzen«, »dumpfem Kanonendonner« und »großen Friedhöfen« klingen.¹ Heute leben mehr als zweitausend Menschen hier, zwischen der Route du Champagne, die sich ganz in der Nähe durch weinbebaute Hänge schlängelt, und einem trostlosen Industriegebiet in den Vororten von Reims, das man in fünfzehn bis zwanzig Autominuten erreicht. Straßen wurden gebaut, an denen sich uniforme Doppelhäuser aufreihen. Sozialer

Wohnungsbau größtenteils, reich sind die Mieter beileibe nicht. Mehr als zwanzig Jahre haben meine Eltern dort gelebt, ohne dass ich mich zu einem Besuch hatte durchringen können. Ich entdeckte diesen Flecken – wie bezeichnet man einen solchen Ort? – und ihr Häuschen erst, als mein Vater dort nicht mehr war, weil meine Mutter ihn in einer Alzheimer-Klinik untergebracht hatte, aus der er nicht wieder herauskommen sollte. Sie hatte diesen Moment so lange wie möglich hinausgezögert, dann aber, erschöpft und von seinen plötzlichen Gewaltausbrüchen erschreckt (einmal war er mit dem Küchenmesser auf sie losgegangen), der Wahrheit ins Auge gesehen: Es gab keine andere Lösung. Sobald er weg war, wurde es mir möglich, diese Reise, oder besser, diesen Prozess der Rückkehr auf mich zu nehmen, zu dem ich mich so lange nicht hatte entschließen können. Die Wiederentdeckung dieser »Gegend meiner selbst«, wie Genet gesagt hätte, von der ich mich so sehr hatte lossagen wollen. Ein sozialer Raum, den ich auf Distanz gebracht hatte, ein geistiger Raum, gegen den ich mich konstruiert hatte, der aber trotz allem einen wesentlichen Teil meines Seins bestimmte. Ich besuchte meine Mutter. Es war der Beginn einer Aussöhnung mit ihr. Oder genauer, einer Aussöhnung mit mir selbst, mit einem ganzen Teil meines Selbst, den ich verweigert, verworfen, verneint hatte.

Wenn ich sie in den folgenden Monaten ab und an besuchte, erzählte mir meine Mutter viel. Von sich selbst, ihrer Kindheit und Jugend, ihrem Leben als Ehefrau ... Sie sprach auch von meinem Vater, von ihrer Begegnung und Beziehung, wie sie ihr Leben geführt, wie schwer sie gearbeitet hatten. Alles wollte sie mir sagen, unermüdlich, ihre Worte überschlugen sich. Als sei ihr daran gelegen, mit einem Mal die verlorene Zeit einzuholen und die Traurigkeit zu vertreiben, die unsere nichtgeführten Gespräche in ihr hinterlassen hatten. Wir saßen uns bei Kaffee gegenüber, ich hörte ihr zu. Aufmerksam, wenn sie von sich selbst berichtete, matt und gelangweilt, wenn sie die Großtaten ihrer Enkelkinder aufzählte, meiner Neffen, die ich nie getroffen hatte und die mich kaum interessierten. Es entstand wieder eine Bindung zwischen uns. Etwas stellte sich wieder her in mir. Ich erkannte, wie schwer es für sie gewesen war, mit meiner Abwendung zu

leben. Ich verstand, dass sie darunter gelitten hatte. Aber wie war es für mich gewesen, der ich es doch immer so gewollt hatte? Hatte ich nicht auf andere Weise gelitten, gemäß dem freudschen Schema einer Melancholie, die aus einer nichtverwundenen Trauer über die ausgeschlagenen Möglichkeiten und abgewiesenen Identifikationen entsteht? Sie überleben im Ich als ein konstitutives Element. Das, wovon man losgerissen wurde oder sich losreißen wollte, bleibt ein Bauteil dessen, was man ist. Vielleicht leistet die Soziologie mit ihrem Vokabular eine bessere Beschreibung dessen, was die Psychoanalyse mit den einfachen, aber letztlich irreführenden Metaphern der »Trauer« und »Melancholie« evoziert: Die Spuren dessen, was man in der Kindheit gewesen ist, wie man sozialisiert wurde, wirken im Erwachsenenalter fort, selbst wenn die Lebensumstände nun ganz andere sind und man glaubt, mit der Vergangenheit abgeschlossen zu haben. Deshalb bedeutet die Rückkehr in ein Herkunftsmilieu, aus dem man hervor- und von dem man fortgegangen ist, immer auch eine Umkehr, eine Rückbesinnung, ein Wiedersehen mit einem ebenso konservierten wie negierten Selbst. Es tritt dann etwas ins Bewusstsein, wovon man sich gerne befreit geglaubt hätte, das aber unverkennbar die eigene Persönlichkeit strukturiert: das Unbehagen, zwei verschiedenen Welten anzugehören, die schier unvereinbar weit auseinanderliegen und doch in allem, was man ist, koexistieren. Eine Melancholie, die aus einem »gespaltenen Habitus« erwächst, um diesen schönen und kraftvollen Begriff Bourdieus aufzugreifen. Dieses unterschwellige, diffuse Unbehagen, und mit ihm eine noch stärkere Melancholie, drängt genau dann an die Oberfläche, wenn man glaubt, es hinter sich gelassen oder zumindest neutralisiert zu haben. Diese Gefühle waren nie ganz weg, und man entdeckt dann, oder besser, man entdeckt wieder, wie sie, tief in unserem Selbst verkrochen, in uns arbeiten und auf uns wirken. Kann man ein solches Unbehagen jemals überwinden? Kann man der Melancholie entkommen?

Als ich meine Mutter am 31. Dezember jenes Jahres kurz nach Mitternacht anrief, um ihr ein gutes Jahr zu wünschen, sagte sie: »Die Klinik hat gerade angerufen. Dein Vater ist vor einer Stunde gestorben.« Ich mochte ihn

nicht. Ich hatte ihm nie gemocht. Mir war klar gewesen, dass seine Monate, dann auch seine Tage gezählt waren, aber ich hatte nichts unternommen, um ihn ein letztes Mal zu sehen. Wozu auch, hätten wir uns doch eh nicht erkannt, anerkannt sowieso nicht, seit Ewigkeiten nicht. Die Abgründe, die sich in meiner Jugend zwischen ihm und mir aufgetan hatten, waren mit den Jahren größer, wir füreinander Freunde geworden. Nichts verband uns, nichts hatten wir gemeinsam. Wenigstens glaubte ich das oder hatte es so sehr glauben wollen, weil ich dachte, man könne ein Leben losgelöst von seiner Familie leben und sich neu erfinden, indem man der Vergangenheit und denen, die sie bevölkern, den Rücken zukehrt. Für meine Mutter, dachte ich, musste es eine Erlösung sein. Mein Vater war dem Zustand körperlicher und geistiger Zersetzung jeden Tag ein Stück näher gekommen. Ein unerbittlicher Verfall. Besserung ausgeschlossen. Auf Demenzkrisen, in denen er Krankenschwestern angriff, folgten lange Phasen des Dämmerns, sicherlich bedingt durch die Medikamente, die man ihm nach seinen Anfällen verabreichte. Er schwieg dann, bewegte sich kaum noch und aß nichts mehr. Erinnern konnte er sich sowieso an nichts und niemanden. Besuche bei ihm waren für meine drei Brüder und für seine Schwestern (zwei von ihnen gingen vor lauter Angst nicht wieder hin) eine schwere Prüfung. Meiner Mutter, die jedes Mal zwanzig Kilometer mit dem Auto zurücklegen musste, verlangten sie eine Selbstlosigkeit ab, die mich wirklich erstaunte, waren doch ihre Gefühle für ihn, solange ich mich erinnern konnte, immer feindlich, eine Mischung aus Abscheu und Hass gewesen. Ja, Abscheu und Hass, die Worte sind nicht zu stark. Aber meine Mutter machte sich diese Besuche zur Pflicht. Ihr Selbstbild stand auf dem Spiel: »Ich kann ihn doch nicht hängenlassen«, sagte sie immer wieder, wenn ich fragte, warum sie weiter täglich in die Klinik fuhr, obwohl er sie nicht einmal mehr erkannte. Sie hatte ein Foto von sich und ihm an seine Zimmertür geklebt und fragte ihn regelmäßig: »Weißt du, wer das ist?« »Die Frau, die sich um mich kümmert«, antwortete er. Zwei oder drei Jahre zuvor hatte mich die Nachricht von seiner Krankheit in tiefe Angst gestürzt. Nicht um ihn – es war zu spät, und ohnehin rief er in mir keinerlei Gefühl, nicht einmal Mitleid hervor –, sondern um mich

selbst, egoistischerweise: Ist das erblich? Bin auch ich bald an der Reihe? Ich begann, auswendig gelernte Gedichte oder Tragödienszenen zu rezitieren, um mich zu vergewissern, dass ich sie noch konnte: »Songe, songe, Céphise, à cette nuit cruelle qui fut pour tout un peuple une nuit éternelle« ..., »Voici des fruits, des fleurs, des feuilles et des branches / Et puis voici mon cœur« ..., »L'espace à soi pareil, qu'il s'accroisse ou se nie / Roule dans cet ennui« ...² Sobald mir ein Vers entfiel, dachte ich: »Es geht los.« Diese Obsession hat mich seither nicht mehr losgelassen. Strauchelt meine Erinnerung an einem Namen, einem Datum, einer Telefonnummer, erwacht sofort eine Unruhe. Überall sehe ich Anzeichen, ich erspüre sie, weil ich sie fürchte. Mein Alltagsleben wird gewissermaßen vom Gespenst des Alzheimer heimgesucht. Ein Gespenst, das aus der Vergangenheit auftaucht, um mich mit der Zukunft zu ängstigen. Auf diese Weise bleibt mein Vater ein Teil meines Daseins. Eine seltsame Art für einen verstorbenen Menschen, im Inneren des Gehirns eines seiner Söhne, am bedrohten Ort selbst, zu überleben. Lacan spricht in einem seiner *Seminare* sehr eindringlich von der Angst, die der Tod des Vaters auslöst, beim männlichen Nachkommen jedenfalls. Er steht nun alleine an vorderster Front, alleine vor dem Tod. Zur ontologischen Angst fügt Alzheimer die alltägliche Furcht hinzu. Überall sieht und deutet man Anzeichen. Aber mein Leben wird nicht nur von der Zukunft heimgesucht, sondern auch von meiner Vergangenheit, deren Geister gleich nach dem Tod desjenigen erwachten, der all das verkörpert hatte, was ich hatte hinter mir lassen und womit ich hatte brechen wollen, der für mich ohne Zweifel eine Art negatives soziales Modell abgegeben hatte, einen Gegenpol für die Arbeit an meinem Selbst. In den Folgetagen musste ich an meine Kindheit zurückdenken, an meine Jugend, an all die Abgründe, die mich diesen Menschen, der soeben gestorben war, hatten verabscheuen lassen, diesen Mann, dessen Tod so unerwartete Gefühle in mir auslöste und so viele vergessen geglaubte Bilder in mir weckte (vielleicht hatte ich immer gewusst, dass sie nicht vergessen waren, weil ich sie ganz bewusst verdrängte). So etwas geschieht in jeder Trauer, wird man mir sagen, und vielleicht ist das eines ihrer allgemeinsten Merkmale, besonders, wenn sie

die eigenen Eltern betrifft. Trotzdem hatte ich eine eigentümliche Art, diese Trauer zu empfinden. Mein Wille, den Verstorbenen und auch mich selbst, den Weiterlebenden, zu verstehen, überwog die Traurigkeit. Frühere Todesfälle hatten mich härter getroffen, mich in tiefere Bedrängnis gestürzt. Ich hatte Freunde verloren, Mitglieder meiner Wahlfamilie gewissermaßen, deren brutale Auslöschung mein Leben in seiner alltäglichen Substanz beschädigte. Im Gegensatz zu diesen selbstgewählten Beziehungen, deren Kraft und Beständigkeit sich dem Wunsch und Bemühen zweier aktiv Beteiligter verdankt (daher der Zusammenbruch bei gewaltsamer Trennung), war die Verbindung zu meinem Vater für mich rein biologisch-juristisch: Er hatte mich gezeugt, ich trug seinen Namen, ansonsten war er mir egal. Wenn ich lese, wie Roland Barthes nach dem Tod seiner Mutter Tag für Tag seine übermächtige Verzweiflung niederschreibt, seinen unüberwindlichen, wesensverändernden Schmerz, dann kann ich ermessen, wie viel meine Gefühle nach dem Tod meines Vaters von echter Hilflosigkeit, von echtem Leiden trennte. »Ich bin nicht in Trauer. Ich habe Kummer«,³ schreibt Barthes, um die psychoanalytische Beschreibung dessen, was der Tod eines geliebten Menschen in uns auslöst, zurückzuweisen. Wie war das in meinem Fall? Genau wie Barthes könnte ich nicht sagen, dass ich »in Trauer« war (im freudschen Sinn einer »Trauerarbeit«, die sich in einer psychologischen, den anfänglichen Schmerz allmählich vertreibenden Zeit bemisst). Aber ich empfand auch nicht diesen Kummer, der nicht weichen will und dem die Zeit nichts anhaben kann. Was dann? Eher eine Irritation, hervorgerufen von einer Reihe Fragen, in denen das Persönliche vom Politischen nicht zu trennen ist. Fragen über soziale Schicksale, über die Teilung der Gesellschaft in Klassen, über den determinierenden Einfluss der sozialen Welt auf die Subjektconstitution, über individuelle Psychologien und die Beziehungen zwischen Individuen.

Ich bin nicht zur Beerdigung meines Vaters gegangen. Ich hatte keine Lust, meine Brüder wiederzusehen, zu denen ich seit über dreißig Jahren keinen Kontakt mehr hatte. Was ich von ihnen wusste, beschränkte sich auf die

gerahmten Fotos im Haus in Muizon. Ich wusste also, wie sie aussahen, was äußerlich aus ihnen geworden war. Aber wie hätte ich ihnen nach all den Jahren gegenüberreten sollen, selbst unter diesen besonderen Umständen? »Der hat sich aber verändert ...«, hätten wir voneinander gedacht und verzweifelt versucht, in unseren heutigen Zügen die Menschen wiederzuerkennen, die wir gestern oder besser vorgestern gewesen sind, als wir Brüder, als wir jung waren. Den darauffolgenden Nachmittag verbrachte ich mit meiner Mutter. Mehrere Stunden saßen wir im Wohnzimmer und redeten. Sie hatte einen Fotokarton aus dem Schrank geholt, natürlich waren Bilder von mir dabei, als kleiner Junge, als Jugendlicher, auch von meinen Brüdern. Ich hatte plötzlich wieder – aber war es nicht die ganze Zeit in meinen Kopf und in meinen Leib eingeschrieben gewesen? – dieses Arbeitermilieu vor Augen, dieses Arbeiterelend, das aus den Physiognomien der Häuser im Hintergrund spricht, aus den Inneneinrichtungen, aus den Klamotten, aus den Körpern selbst. Es ist immer wieder bestürzend, wie unmittelbar fotografierte Körper aus der Vergangenheit, viel mehr noch als bewegte oder leibhaftig vor uns stehende, einen sozialen Körper darstellen, den Körper einer Klasse. Und wie sehr die fotografische Erinnerung jeden Einzelnen, indem sie ihn (in diesem Fall mich) an seine Klassenherkunft erinnert, in seiner sozialen Vergangenheit verankert. Das Private und Intime, wie es aus diesen alten Bildern spricht, schreibt uns wieder in unsere ursprüngliche gesellschaftliche Kategorie ein, in Orte der Klassenzugehörigkeit, in eine Topografie, die unsere scheinbar persönlichsten Erfahrungen und Beziehungen innerhalb einer kollektiven Geschichte und Geografie verortet, ganz so, als hinge jede individuelle Genealogie von einer sozialen Archäologie oder Topologie ab, die ein jeder als eine seiner tiefsten Wahrheiten, vielleicht als die bewusstste überhaupt, in sich trägt.

Schon seit einer Weile, seitdem ich meine Rückkehr nach Reims in Angriff genommen hatte, kam ich von einer Frage nicht mehr los. Ganz deutlich wurde sie mir in den Tagen nach der Beerdigung meines Vaters, nachdem ich mit meiner Mutter einen Nachmittag lang Familienfotos angeschaut hatte: »Warum habe ich, der ich so viel über Mechanismen der Herrschaft geschrieben habe, kaum etwas zur sozialen Herrschaft geschrieben?« Und: »Warum habe ich, der ich dem Schamgefühl im Prozess der Emanzipation und Unterwerfung [*le processus de l'assujettissement et de la subjectivation*] eine so große Bedeutung beigemessen habe, so gut wie gar nichts zur sozialen Scham geschrieben?« Ich dürfte die Frage sogar in diesen Worten formuliert haben: »Warum bin ich, der ich so große soziale Scham empfunden habe, Herkunftsscham, wenn ich in Paris Leute aus ganz anderen sozialen Milieus kennenlernte und sie über meine Klassenherkunft entweder belog oder mich zu dieser nur in größter Verlegenheit bekannte, warum also bin ich nie auf die Idee gekommen, dieses Problem in einem Buch oder Aufsatz anzugehen?« Sagen wir es so: Es war mir leichter gefallen, über sexuelle Scham zu schreiben als über soziale. Als sei die Untersuchung der Konstitution inferiorisierter Subjektivität mit ihren komplexen Mechanismen des Sich-Verschweigens und Sich-Bekennens heute geachtet und achtbar, ja politisch gewollt, wenn es dabei um Sexualität geht, als sei sie aber höchst problematisch und in den Kategorien des öffentlichen Diskurses so gut wie gar nicht vertreten, wenn sie die Herkunft aus einer niedrigen sozialen Schicht zum Thema hat. Ich wollte verstehen, warum. Die Flucht in die Großstadt und Kapitale, um seine Homosexualität auszuleben, ist für einen jungen Schwulen eine klassische und gewöhnliche Entwicklung. Was ich zu diesem Vorgang in *Réflexions sur la question gay* geschrieben habe, lässt sich, wie auch das erste Kapitel

dieses Buchs, als eine zur historischen und theoretischen Analyse geformte Autobiografie lesen oder schlicht als die Analyse einer persönlichen Erfahrung.⁴ Aber Autobiografien sind immer selektiv. Meinen Werdegang kann man mit ein wenig Abstand auch ganz anders analysieren. Denn die Entscheidung, die Stadt meiner Geburt und Adoleszenz zu verlassen, um mit zwanzig in Paris zu leben, bedeutete für mich auch einen progressiven Milieuwandel. Tatsächlich wäre die Behauptung nicht übertrieben, in meiner Entwicklung sei das Coming-out aus dem sexuellen »Schrank« – das Verlangen, meine Homosexualität anzunehmen und zu bejahen – mit dem Eintritt in etwas zusammengefallen, das man den »sozialen Schrank« nennen könnte: in Zwänge, die von einer anderen Form des Verbergens, der Persönlichkeitsspaltung und des doppelten Bewusstseins geprägt sind (wobei die Mechanismen den wohlbekannteren der sexuellen Ein-Schränkung gleichen: Ausflüchte und das Verwischen von Spuren; sehr wenige Freunde, die Bescheid wissen und schweigen; je nach Situation und Gesprächspartner variierende Sprachregister; permanente Kontrolle der Gesten, Vokabeln und der Intonation, um ja nichts durchscheinen zu lassen, sich ja nicht zu »verraten« usw.). Als ich mich nach einigen ideengeschichtlichen Arbeiten (unter anderem den beiden Büchern über Foucault) mit Unterwerfung und Subjektivierung (*assujettissement*) befasste, nahm ich meine Geschichte als Schwuler zum Ausgangspunkt, um die Wirkmechanismen jener sozialen Inferiorisierung und »Abjektion« zu untersuchen (wenn man von seiner Mitwelt ausgesondert, verabscheut wird), die bei sexuellen Normverletzungen greifen. Dabei ignorierte ich all das, was an mir selbst und in meiner eigenen Geschichte auf Machtverhältnisse zwischen Klassen verwies, alles, was mich auf jene Aspekte der Subjektivierung hätte bringen können, ja bringen müssen, die von sozialen Zugehörigkeiten und der Inferiorisierung »niedrigerer« Klassen bestimmt sind. Solche Aspekte hatte ich in meinen Büchern *Réflexions sur la question gay*, *Une Morale du minoritaire* oder auch in *Hérésies* zwar nicht völlig unterschlagen, schließlich geht der Anspruch dieser Arbeiten weit über ihren sorgsam begrenzten Analyserahmen hinaus. Ich wollte dort eine Anthropologie der Scham entwerfen, mit der sich eine Theorie der Herrschaft und des

Widerstandes, der sozialen Unterwerfung und Subjektivierung konstruieren lässt. Deshalb habe ich in *Une Morale du minoritaire* (Untertitel: *Variationen eines Themas von Jean Genet*) auch die von Genet, Jouhandeau und anderen erarbeiteten Theoreme zur sexuellen Inferiorisierung mit Ansätzen verknüpft, die Bourdieu zur sozialen sowie Fanon, Baldwin und Chamoiseau zur rassistischen oder kolonialen Inferiorisierung entwickelt haben. Aber solche sozialen oder auch ethnischen Dimensionen kommen in diesen Büchern nur insoweit vor, als sie mir verstehen helfen, was es heißt, einer sexuellen Minderheit anzugehören. Ich verwende Ansätze aus anderen Kontexten, versuche meine Analysen zu öffnen und den Fokus zu erweitern, allerdings immer nur, um sekundäre, ergänzende Aspekte hinzuzufügen, bald als argumentative Stütze, bald als illustrative Verallgemeinerung. Wie ich im Vorwort zur englischen Ausgabe der *Réflexions* betone, liegt mein Ansatz darin, Bourdieus Begriff des Habitus auf die Sexualität zu übertragen. Bringt die Verinnerlichung und Verkörperung einer sexuellen Ordnung in ähnlicher Weise einen sexuellen Habitus hervor wie die Aneignung einer sozialen Ordnung den Klassenhabitus? Obwohl jede Antwort auf diese Frage auf die Notwendigkeit hinausläuft, den sexuellen und den sozialen Habitus zusammenzudenken, hatten meine Bücher die sexuelle, nicht die soziale Subjektivierung zum Thema.⁵

Meine Rückkehr nach Reims konfrontierte mich also mit dieser dringlichen, weitgehend verleugneten Frage (verleugnet zumindest in meinem bisherigen Schreiben und Leben): Meine gesamte theoretische Arbeit, sicher auch motiviert von dem Bestreben, mich selbst, meine Vergangenheit und Gegenwart zu verstehen, hatte sich auf die allem Anschein nach unabweisbare Annahme gegründet, dass der totale Bruch mit meiner Familie wegen meiner Homosexualität erfolgt sei, wegen der eingefleischten Homophobie meines Vaters und des Milieus, in dem ich groß geworden bin. Aber war es nicht genau diese Annahme, die mich – neben aller Wahrheit, die zweifellos in ihr steckt, lieferte sie mir dafür eine chrenwerte und kaum anfechtbare theoretische Rechtfertigung – dem Gedanken ausweichen ließ, dass ich ebenso sehr mit meinem Milieu als sozialer Klasse gebrochen hatte?

Neben der typischen Entwicklung eines jungen Schwulen, der sich in der Großstadt in neue gesellschaftliche Netzwerke begibt, der sein eigenes Schwulsein zusammen mit einer ganzen schwulen »Welt« entdeckt und sich selbst nach ihr formt, verfolgte ich auch eine andere, soziale Entwicklung, den Weg eines »Aufsteigers«, den man auch als »sozialen Überläufer« bezeichnen kann. Denn ich war gewissermaßen klassenflüchtig, auf mehr oder weniger bewusste Weise mehr oder weniger permanent darauf bedacht, meine soziale Herkunft abzustreifen, sie von mir fernzuhalten und dem Milieu meiner Kindheit zu entfliehen.

Sicher, ich blieb der Welt meiner Jugend insofern treu, als ich nie so weit ging, die Wertvorstellungen der dominierenden Klasse vollständig zu übernehmen. Es war mir immer unangenehm, und manchmal verspürte ich sogar Hass, wenn in meinem Umfeld verächtlich oder respektlos vom »gemeinen Volk« mitsamt seiner Verhaltensweisen und Lebensformen gesprochen wurde. Aus diesem Volk kam ich ja schließlich. Unvernünftigen Hass empfand ich auch gegenüber der Feindseligkeit, die sozialen Bewegungen, Streiks, Demonstrationen und anderen Formen gesellschaftlichen Widerstands aus dem Lager der Reichen und Arrivierten entgegenschlägt. Manche Klassenreflexe bleiben einfach. Trotz aller Bemühungen, trotz allem Willen zur Selbstveränderung, der einen das Herkunftsmilieu abstreifen lässt. Und wenn es mir doch im alltäglichen Leben mehr als einmal passierte, dass ich mich zu vorschnellen oder abschätzigen Ansichten oder Urteilen hinreißen ließ, denen eine, man muss sie so nennen, klassenrassistische Welt- oder Fremdwahrnehmung zugrunde lag, dann erging es mir dabei doch meistens wie Paul Nizans Romanfigur Antoine Bloyé (die er seinem Vater, einem ins Bürgertum aufgestiegenen Arbeiter nachempfunden hat). Abwertende Urteile über die Arbeiterklasse, geäußert von Menschen aus einem neuen, zu seinem eigenen gewordenen sozialen Umfeld, treffen ihn, als seien sie nicht nur gegen sein ehemaliges Milieu, sondern auch gegen ihn selbst gerichtet. »Wie konnte er ihr Urteil teilen, ohne endgültig seine eigene Jugend zu verraten ...?«⁶ Jedes Mal, wenn ich mich abschätzigen Urteilen

angeschlossen und damit meine Kindheit »verraten« hatte, breitete sich ein dumpfes schlechtes Gewissen in mir aus.

Doch wie groß war der Abstand geworden, der mich inzwischen von dieser Welt trennte! Von einer Welt, die meine gewesen war, bis ich mich mit der ganzen Kraft der Verzweiflung von ihr losriss. Obwohl ich den Kämpfen des Volkes immer nahestand, obwohl ich mich jederzeit solidarisch zeigte und den politischen und emotionalen Werten treu blieb, die mich, zum Beispiel, beim Anschauen von Dokumentarfilmen über die großen Arbeitskämpfe von 1936 oder 1968 erschauern ließen, muss ich gestehen, dass ich für das real existierende Arbeitermilieu in meinem tiefsten Inneren vor allem Ablehnung empfand. Die »mobilisierte Klasse« bzw. die Klasse, die als mobilisierbar wahrgenommen und damit idealisiert und heroisiert wird, unterscheidet sich von den Individuen, aus denen sie tatsächlich oder potenziell besteht. Und der direkte Kontakt zu all dem, was diese Klasse ausmachte und noch immer ausmacht, wurde mir zunehmend unerträglich. Jedes Mal, wenn ich zu Anfang meiner Pariser Zeit meine Eltern in ihrer Sozialwohnungssiedlung in Reims besuchte (in der auch ich aufgewachsen war, nach Muizon waren sie erst Jahre später gezogen) oder wenn ich sie bei ihren sonntäglichen Paris-Besuchen zum Mittagessen bei meiner Großmutter traf, überkam mich ein schwer zu beschreibendes Schamgefühl gegenüber Verhaltens- und Sprechweisen, die sich von denjenigen meines neuen Umgangsmilieus massiv unterschieden, gegenüber Sorgen und Nöten, die von den meinen himmelweit entfernt waren, gegenüber Aussagen, die in jeder einzelnen Unterhaltung einen primären, zwanghaften und eigentlich anlasslosen Rassismus zutage förderten. Für mich wurden diese Treffen zu einer Mühsal, zu einer unso lästigeren Pflicht, als ich mich nach und nach zu einem anderen Menschen entwickelte. Meine Empfindungen in diesen Momenten erkenne ich sehr gut in den Büchern wieder, die Annie Ernaux ihren Eltern und der sie von ihnen trennenden »Klassendistanz« gewidmet hat. Ernaux beschreibt dort wunderbar genau, wie es sich anfühlt, zu seinen Eltern zurückzukehren, wenn man nicht nur das Elternhaus, sondern die gesamte Familie mitsamt ihrer Umwelt und

damit eine ganze »Welt« verlassen hat, der man trotz allem noch angehört. Dieses verstörende Gefühl, an einem Ort zugleich zu Hause und fremd zu sein.⁷

Ehrlich gesagt ist mir dieser Spagat mit den Jahren so gut wie unmöglich geworden.

Zwei ineinander verwobene Entwicklungen also. Zwei wechselseitig voneinander abhängende Bahnen, mich selbst neu zu erfinden. Die eine in Rücksicht auf die sexuelle Ordnung, die andere in Rücksicht auf die soziale. Wenn es ums Schreiben ging, habe ich immer die erste, von sexueller Unterdrückung handelnde Entwicklung betrachtet und analysiert und damit vielleicht schon im Ansatz meines theoretischen Schaffens den existenziellen Verrat wiederholt. Ich wählte die eine Art, mich als schreibendes Subjekt in mein Schreiben zu verwickeln, nicht die andere, ja, ich schloss die andere regelrecht aus. Damit fand ich nicht nur eine bestimmte Weise, mich selbst in der Gegenwart zu definieren und zu subjektivieren, ich legte mir auch eine bestimmte Vergangenheit, Kindheit und Jugend zurecht: Ein schwules Kind sei ich gewesen, ein schwuler Heranwachsender, kein Arbeiterkind. Und doch!

in diesem Werk (und in allen anderen Fabriken) war. Ein Vorarbeiter hatte eines Tages ein paar Minuten lang die Leistung einer Arbeiterin gemessen und so die Mindestzahl der Gläser bestimmt, die es »zu machen« galt. Schon das klingt extrem, ja inhuman. Doch weil ein Großteil des Lohns aus Prämien bestand, die sich nach der Tagesleistung berechneten, brachten meine Mutter und ihre Kollegen es fertig, das Doppelte der geforderten Menge zu produzieren. Abends kam sie ausgelaugt nach Hause, »ausgewrungen«, wie sie selber sagte, aber auch froh, wieder einen Tag hinter sich gebracht und genug verdient zu haben, um uns ein anständiges Leben zu ermöglichen. Es ist mir völlig unbegreiflich, wie die extreme Härte solcher Arbeitsformen und der Protest gegen sie (»Nieder mit dem höllischen Akkord!«) aus der Vorstellungswelt und dem Vokabular der Linken verschwinden konnten, obwohl gerade hier die konkrete Existenz der Menschen – ihre Gesundheit zum Beispiel – auf dem Spiel steht.

Damals kümmerte mich die gnadenlose Härte der Fabrikarbeit kaum oder höchstens auf sehr abstrakte Weise. Die Kultur, die ich gerade entdeckte, die Literatur und die Philosophie, faszinierten mich viel zu sehr, als dass ich mir über die materiellen Voraussetzungen dafür, dass ich sie entdecken konnte, Gedanken gemacht hätte. Im Gegenteil nahm ich meinen Eltern übel, dass sie waren, was und wie sie waren, und nicht die erträumten idealen Gesprächspartner, ja noch nicht einmal die, die meine Kommilitonen in ihren Eltern hatten. Während ich mich anschickte, der erste soziale Aufsteiger meiner Familie zu werden, hatte ich für meine Eltern und ihr Leben kaum Interesse, und schon gar nicht wäre ich in der Lage gewesen, mir die Wahrheit ihrer Existenz auf politische Weise anzueignen. Marxist war ich wohl, aber der Marxismus meiner Studienjahre und mein gesamtes politisches Engagement liefen auf eine Idealisierung der Arbeiterklasse hinaus, auf ihre Verwandlung in eine mythische Entität, neben der sich das Leben meiner Eltern besonders erbärmlich ausnahm. Mit all ihrer Kraft strebten sie danach, auch die üblichen Konsumgüter zu besitzen, und ich sah in der tristen Realität ihres Alltags, in ihrem Wunsch, an einem Lebensstandard teilzuhaben, der ihnen so lange verwehrt

geblieben war, ein Zeichen, dass ihre »Verbürgerlichung« zugleich eine soziale »Entfremdung« war. Sie waren Arbeiter, hatten das Elend gekannt und wollten jetzt wie alle in der Familie, im Bekanntenkreis und in der Nachbarschaft endlich nachholen, was schon ihre Eltern vor ihnen nicht hatten haben können. Wo immer möglich, kauften sie – die Summe der Kredite, die sie aufgenommen hatten, wuchs und wuchs – all die Waren ihrer Träume. Einen Gebrauchtwagen, einen Neuwagen, einen Fernseher, Möbel aus dem Katalog (einen Formica-Tisch für die Küche, eine Kunstledercouch für das Wohnzimmer ...). Ich bemitleidete sie für ihren ständigen, neidgetriebenen Materialismus (»Warum sollten wir das nicht auch haben dürfen?«) und war umso enttäuschter, als ich begriff, wie sehr ihre politischen Einstellungen mit diesem Neid zusammenhängen, selbst wenn die Verbindung zwischen den Sphären des Konsums und der Politik nie ausdrücklich gezogen wurde. In meiner Familie brüstete man sich mit dem Preis der Anschaffungen, um herauszustellen, dass man sich etwas leisten konnte oder dass man es »geschafft« hatte. Stolz und Ehrgefühl befeuerten dieses Getue. Mit den großen Erzählungen über die Arbeiterbewegung, die mir im Kopf herumschwirrten, hatte all das wenig zu tun. Welchen Wert aber haben politische Erzählungen, die eine inadäquate Fiktion von den Menschen konstruieren, deren Leben sie eigentlich interpretieren sollen – wodurch sie letztlich dazu beitragen, dass diese Menschen verurteilt werden? Man muss diese Erzählungen jedenfalls aufbrechen, man muss ihren Schematismus und ihre Vereinfachungen dekonstruieren und dafür sorgen, dass sie die Widersprüche und die Komplexität der Wirklichkeit abbilden. Und man muss die Dimension der historischen Zeit wieder einführen. Die Arbeiterklasse wandelt sich. In den sechziger und siebziger Jahren sah sie grundlegend anders aus als in den Dreißigern oder Fünfzigern. Ihre Position im sozialen Feld mag unverändert sein, die darin verborgenen Lebensrealitäten und Wünsche sind es nicht.²¹ Meine Mutter hat mich neulich mit ironischem Unterton daran erinnert, dass ich ihr und meinem Vater damals ständig vorwarf habe, sie seien »bourgeois«. (»Du hast ziemlich viele solche Dummheiten gesagt früher. Ioffentlich weißt du das noch.«) Ich war damals überzeugt, meine Eltern

hätten eine bestimmte Lebensweise verraten. In Wahrheit brachte meine Verachtung lediglich meinen unbedingten Willen zum Ausdruck, anders zu sein als sie. Und vor allem anders zu sein als das, was sie von mir erwarteten. Das »Proletariat« war für mich eine Idee aus Büchern, eine abstrakte Vorstellung. Meine Eltern gehörten nicht in diese Kategorie. Und wenn ich mich in selbstgefälligen Klagen über den Unterschied zwischen der »Klasse an sich« und der »Klasse für sich« oder zwischen einer »entfremdeten« und einer »selbstbewussten« Arbeiterschaft erging, dann war mein »revolutionäres« politisches Urteil nur der Deckmantel für das soziale Urteil, das ich über meine Eltern und meine Familie fällte, der Ausdruck meiner Entschlossenheit, aus dieser ihrer Welt zu entfliehen. Mein jugendlicher Marxismus war also ein Instrument meiner eigenen sozialen Desidentifikation. Ich glorifizierte die Arbeiterklasse, um mich leichter von den realen Arbeitern abgrenzen zu können. Wenn ich Marx und Trotzki las, glaubte ich, Teil der Avantgarde zu sein; viel eher markierten meine Lektüren aber den Eintritt in die Welt der Privilegierten, in ihre Temporalität und in ihren spezifischen Modus der Subjektivierung: Leute, die Zeit und Muße haben, Marx und Trotzki zu lesen. Von Sartres Schriften über die Arbeiterklasse war ich ebenfalls begeistert. Die Arbeiterklasse hingegen, von der ich tatsächlich umgeben war und die meinen Horizont begrenzte, verabscheute ich. Mit Marx und Sartre konnte ich aus dieser Welt, aus der Welt meiner Eltern, fliehen. Sie verschafften mir die Illusion, ich wüsste über das Leben meiner Eltern besser Bescheid als diese selbst. Mein Vater spürte das sehr wohl. Als er mich einmal in meine *Le Monde* vertieft sah – ein Statussymbol, mit dem ich permanent unter Beweis stellen wollte, wie sehr ich mich für Politik interessierte –, rief er wütend: »Das ist doch ein Pfarrersblättchen, was du da liest!« Ein anderer Ausdruck war ihm wohl nicht eingefallen, um sich voller Feindseligkeit von einem Blatt zu distanzieren, das nicht für Leute wie ihm gemacht war und in dem er – anders als ich! – ein Organ der Bourgeoisie erkannte. Als er das gesagt hatte, stand er auf und verließ das Zimmer.

Meine Mutter verstand nicht recht, was mit mir geschah und was ich

eigentlich machte. Ich war in eine andere Welt eingetreten, die ihr fern und fremd vorkam. Ich sprach mit ihr auch so gut wie nie über das, was mich beschäftigte. Von den Autoren, für die ich brannte, wusste sie ja ohnehin nichts. Als ich fünfzehn oder sechzehn war, nahm sie einen Roman von Sartre von meinem Schreibtisch und wagte eine Bemerkung. »Da geht es ganz schön zur Sache, glaub ich.« Sie hatte dieses Urteil aus dem Mund einer Frau gehört, bei der sie putzte (eine Bürgerliche, die Sartre wahrscheinlich für einen schlüpfriegen Autor hielt), und wiederholte es unbedarft, um zu zeigen, dass sie wenigstens mit dem Namen einer meiner Schriftsteller etwas anfangen konnte. Ganz sicher ist, dass ich ihren Vorstellungen von einem Abiturienten nicht entsprach. Ich verwendete einen Großteil meiner Zeit im Gymnasium auf mein Engagement bei einer linksextremen Organisation. Mein Vater wurde sogar einmal vom Rektor einbestellt, der ihn über meine »Propaganda«-Aktivitäten innerhalb der Lehranstalt informierte. Am selben Abend das Psychodrama: Meine Eltern drohten, mich von der Schule zu nehmen. Meine Mutter befürchtete, ich würde durchs Abitur fallen, vor allem aber hatte sie, wie auch mein Vater, kein Verständnis für jemanden, der nicht seine ganze Zeit aufs Lernen verwendet, während sie selbst sich den Rücken krumm arbeiteten, um ihm genau dies zu ermöglichen. Das empörte meine Eltern. Ich wurde vor die Wahl gestellt, entweder mit der Politik oder mit dem Gymnasium aufzuhören. Ich sagte, mir sei die Politik wichtiger, und damit endete die Diskussion. Meiner Mutter lag viel zu viel daran, dass ich Abitur machte. Als Student widersprach ich ihren Vorstellungen noch viel mehr. Philosophie als Studienfach muss ihr wie eine Spinnerei vorgekommen sein. Als ich ihr meine Entscheidung eröffnete, war sie so erstaunt, dass sie gar keine Antwort herausbrachte. Englisch oder Spanisch hätte sie sich vorstellen können. (Medizin oder Jura lagen jenseits ihres und allerdings auch meines Horizonts.) Fremdsprachen schienen der vielleicht direkteste Weg zu einer sicheren Zukunft, etwa als Gymnasiallehrer. Vor allem erkannte sie nun, dass sich ein Graben zwischen uns aufgetan hatte. Immer rätselhafter muss ich ihr geworden sein. Sie begann, mich als einen »Exzentriker« zu bezeichnen. Und als solcher muss ich ihr auch

vorgekommen sein. Von dem, was sie als ein normales Leben und als eine normale Welt empfand, hatte ich mich immer weiter entfernt. »Es ist doch nicht normal, dass ...« war ein Satz, den meine Eltern immer häufiger auf mich anwendeten.

»Nicht normal«. »seltsam«, »komisch« ... In ihrem Mund waren das keine direkten oder auch nur indirekten Anspielungen auf meine Sexualität, aber ihre Wahrnehmung von mir muss auch von meinem Stil, von dem Bild beeinflusst gewesen sein, das ich nach außen von mir entwarf und in dem sich die von mir bald auch offen vertretene sexuelle Dissidenz schon ankündigte. (Mit meinen langen Haaren zum Beispiel zog ich den Zorn meines Vaters auf mich. »Die schneidest du ab!«, rief er und schlug mit der flachen Hand auf den Tisch.) Erst Jahre später sollte meine Mutter herausfinden, dass ich jener Kategorie von Menschen angehörte, die sie stets nur mit dem Ausdruck »Leute wie du« bezeichnen konnte, dermaßen verunsichert war sie und dermaßen groß war ihre Furcht, versehentlich etwas Abwertendes zu sagen. Als ich sie neulich nach drei jungen Leuten auf einem Foto in ihrem Wohnzimmer fragte, erwiderte sie, das seien die Kinder von B. (der Lebensgefährtin meines älteren Bruders). »Der in der Mitte ist D., der ist so wie du.« Ich verstand nicht, was sie damit meinte. »Als er seiner Mutter gesagt hat, dass er ... Na ja, du weißt schon ... dass er so ist wie du, da hat sie ihm zu Hause rausgeschmissen. Dein Bruder hat sie umgestimmt. er hat ihr gesagt, dass sie mit dieser Einstellung nicht mal seinen eigenen Bruder zu sich einladen könnte ...« Das überraschte mich von meinem Bruder, den ich weniger tolerant in Erinnerung hatte. Er hatte sich in dieser Hinsicht offenbar sehr verändert. Zu einem Besuch ist es allerdings nie gekommen – weil ich nie versucht habe, ihn zu besuchen, weil ich nie Lust hatte, es zu versuchen. Und wie dieses Buch zu zeigen versucht, liegt das an seiner sozialen so sehr wie an meiner sexuellen Identität, wenn nicht sogar stärker an Ersterer. Wenn mein Bruder akzeptiert hat, was ich bin, und ich trotzdem nie versucht habe, mit ihm in Kontakt zu treten, dann liegt das wohl daran, dass mich das, was er ist, in Verlegenheit bringt. Und folgerichtig muss ich mir eingestehen, dass, wenn

wir uns heute nicht sehen, dafür in erster Linie ich selbst verantwortlich bin. Die Geschichte wischt man nicht einfach weg. Lebenswege, die sich so sehr auseinanderentwickelt haben, finden nicht so leicht wieder zusammen. Sicherlich beweist das aber auch, dass die Familie, wie Bourdieu gezeigt hat, keine statische Einheit ist, sondern ein Ensemble von Strategien. Wären meine Brüder Anwälte, Akademiker, Journalisten, Staatsbeamte, Künstler oder Schriftsteller, hätte ich selbstverständlich Kontakt zu ihnen, und sei es nur sporadisch. Ich hätte sie jedenfalls als meine Brüder angenommen und mich auf sie berufen. Dasselbe gilt für meine Onkel und Tanten, Cousins und Cousinen, Nefen und Nichten. Wenn das verfügbare soziale Kapital in erster Linie aus der Menge der gepflegten und mobilisierbaren verwandtschaftlichen Beziehungen besteht, dann könnte ich behaupten, dass mein Werdegang mit all meinen familien- und milieubezogenen Fluchtbewegungen nicht nur kein positives, sondern ein negatives soziales Kapital mit sich brachte: Nicht aufrechterhalten und pflegen musste ich diese Verbindungen, sondern kappen und auslöschen. Anstatt, wie in bürgerlichen Familien, auf meine entfernten Cousins zu bauen, war ich eher darauf bedacht, meine eigenen Brüder aus meinem Leben zu tilgen. Auf dem Weg, den ich zu gehen, und bei den Schwierigkeiten, die ich zu überwinden hatte, konnte ich nicht auf andere zählen, nur auf mich.

Als ich achtzehn oder zwanzig war, sah mich meine Mutter noch nicht als Teil der Kategorie »Menschen wie du«. Aber sie beobachtete meine Entwicklung doch mit ziemlichem Staunen. Ich verwirrte sie, und mir wurde das immer gleichgültiger. Ich hatte mich von ihr, von ihnen, von ihrer Welt längst losgesagt.