



⇒ **Christoph Lienkamp**

Verborgene Lebenswege einer Theoriegeneration. Onur Erdur rekonstruiert die kolonialen Wurzeln des Denkens französischer Intellektueller

Inwieweit sind bestimmte Erfahrungskontexte prägend für eine Theorie? Dieser Frage geht die hier zu besprechende Studie des kurdisch-deutschen Historikers Onur Erdur in Bezug auf einige französische Denker:innen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach. In ausführlichen Untersuchungen des Denkens von Pierre Bourdieu bis zu Jacques Rancière versucht der Autor, seine These zu belegen, dass die Erfahrungen mit dem französischen Kolonialismus für diese Intellektuellen nicht nur eine unbestreitbare biographische Realität sind, sondern ihre Theorien aufgrund befreiender, aber auch traumatisierender Schlüsselereignisse entscheidend beeinflusst haben. Die Erkundungsreise des Autors führt »in den Süden (gemeint ist das französische Kolonialreich in den sogenannten Maghrebstaaten) der französischen Theorie«, wobei er folgenden Leitfragen nachgeht: »Wie kamen die Intellektuellen in diese koloniale Situation? Was trieb sie an? Wie verhielten sie sich dort? Und vor allem wie schlugen sich die räumlichen Erfahrungen des Kolonialen in ihren wissenschaftlichen Werken und theoretischen Konzeptionen nieder?« (9) Dabei ist gerade die *French Theory* des 20. Jahrhunderts für Erdur so interessant, weil sie einen Denkstil ausbildete, »der gegen die Identität für die Differenz, gegen das Zentrum und für die Peripherie, gegen das Hegemoniale und fürs Minoritäre eintrat« (9f.). In der Auseinandersetzung mit diesen Intellektuellen geht es dem Autor auch um deren moralische und politische Verantwortung, denn sie alle waren mit der moralischen Frage konfrontiert, wie sie sich zum politischen und kulturellen Unrecht des Kolonialismus verhalten sollten (vgl. 10). Obwohl es erhebliche Unterschiede in ihrem Verhalten gab, hätten laut Erdur alle versucht, eine Haltung zu finden. Allerdings gibt es aus Sicht des Autors auch spezi-

fische Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten bei den Intellektuellen, die sich in ihrer Einordnung in vier Gruppen niederschlägt: Pierre Bourdieu/Jean-François Lyotard;

Onur Erdur (2024): Schule des Südens, Berlin: Matthes & Seitz. 335 S., ISBN 978-3-7518-2020-2, EUR 28,00.

DOI: 10.18156/eug-1-2025-rez-3

Roland Barthes/Michel Foucault; Jacques Derrida/Hélène Cixous; Étienne Balibar/Jacques Rancière.¹

Für alle diese Intellektuellen ist allerdings nicht nur der koloniale Kontext der verschiedenen nordafrikanischen Länder von Bedeutung, sondern auch die Situation im Mutterland Frankreich. Die Dekolonisierung war für Frankreich der längste Konflikt im 20. Jahrhundert und führte als Folge in den 1950er-Jahren auch zu einer tiefen Staatskrise. Von entscheidender Bedeutung war der Krieg in Algerien von 1954 bis zur Unabhängigkeit 1962, der einer Million Menschen das Leben kostete. Mit der Dekolonisierung zerbrach auch die mit dem Kolonialismus verbundene »Zivilisierungsmission« Frankreichs, d.h. der Versuch, »die unterworfenen indigenen Bevölkerungen zu erziehen« (12).

Den Einfluss dieses Entstehungskontextes der neueren französischen Theorien sucht Erdur zunächst an der Bedeutung der Erfahrungen in Algerien und dem Engagement für dieses Land, seine Menschen und seine Befreiung von der französischen Kolonialmacht im Denken Pierre Bourdieus und Jean François Lyotards aufzuweisen, wobei er zunächst auf Bourdieu zu sprechen kommt (1. Kap. »Ein algerischer Bildungsroman: Pierre Bourdieu«, 19–53). Ohne auf Details zum Leben der beiden Protagonisten einzugehen, wird deutlich, wie sehr Bourdieu und Lyotard in ihren Theorien und ihrem Engagement von dieser Zeit in Algerien geprägt wurden. Für Bourdieu, der insgesamt fünf Jahre in Algerien lebte, war es diese Zeit, die es ihm ermöglichte, »mich selbst zu akzeptieren« (21), wie er in seinem im Jahr 2002 (posthum) zunächst auf Deutsch erschienenen Buch *Ein soziologischer Selbstversuch* (frz. *Esquisse pour une auto-analyse*) schreibt. Wissenschaftsdisziplinär war es der Schwenk von der Philosophie hin zur Soziologie/Ethnologie, der sich in Bourdieus Forschungen zur algerischen Volksgruppe der Kabysten manifestierte, wobei er auch gegen Widerstände der maßgeblichen Kolonialpolitik kämpfen musste. Bourdieus Ziel war es, die algerische Gesellschaft zu verstehen und sie seinen französischen Landsleuten nahezubringen.

(1) Bourdieu und Lyotard halten sich in den 1950er-Jahren zum Militärdienst als Forscher und Lehrer in dem bereits durch den Unabhängigkeitskampf erschütterten Algerien auf, während Derrida und Cixous eine gemeinsame jüdisch-algerische Herkunft teilen. Balibar und Rancière gehören einer jüngeren Theorie-Generation zu, die sich im studentischen Protest gegen den Algerienkrieg politisierte. Foucault und Barthes scheinen auf den ersten Blick aus der Reihe herauszufallen, denn Erdur führt sie als Hedonisten ein, die in Nordafrika Orte der Inspiration und der erotischen Abenteuer suchten und fanden.

Erdur beschreibt ausführlich die große Intensität von Bourdieus Engagement, deren Grund in dessen damals einsetzender Reflexion zu Moral- und Schuldfragen gelegen habe, die sich wiederum in der Auseinandersetzung mit den moralischen Kosten von Kolonialismus und Krieg zeigte (vgl. 33). Andererseits profitierte Bourdieu in der kolonialen Situation vor Ort auch von den idealen Rahmenbedingungen für eine wissenschaftliche Produktion. Wie prägend die Zeit in Algerien für ihn war, zeigte sich nach seiner Rückkehr nach Frankreich nicht nur in seinem fortgesetzten Engagement und seinen Bemühungen, die Franzosen über Land und Leute Algeriens aufzuklären, sondern auch in seinen Forschungsinteressen und -methoden. Konkret bedeutete dies, dass er sich in seinen ethnologischen Forschungen nun, so Erdur, dem ruralen Lebensraum Frankreichs, speziell den Bauern in Béarn, seiner Heimatregion in den Pyrenäen, zuwandte. Dabei suchte er auch Bezüge zwischen den ländlichen Volksgruppen Algeriens und der ländlichen Bevölkerung dieser südwestfranzösischen Region herzustellen. »Bourdieu's Sozialtheorie«, so argumentiert Erdur sehr überzeugend, »ist ohne diesen algerischen Entstehungs- und Verwertungskontext, ohne seine in Algerien gemachten Erfahrungen und empirischen Studien kaum zu denken« (45). Und dies gelte insbesondere für sein Habitus-Konzept. So wurde Bourdieu in der kriegsgebeutelten französischen Kolonie erstmals auf die körperlichen Facetten von Verhaltensdispositionen aufmerksam, d.h. auf den Zusammenhang von Habitus und Sozialstruktur (vgl. 52). Erdur berichtet dies, ohne den naheliegenden direkten Schluss von solchen Erfahrungen auf die Sozialtheorie zu ziehen, aber er stellt auch fest, dass die kabyllischen Bauern durchaus einen Anteil an der Entstehung seiner Theorie gehabt hätten. Aber auch auf persönlicher Ebene waren sowohl die Erfahrungen in Algerien als auch seine erneute, nun wissenschaftlich-akademische Hinwendung zu seinem Herkunftskontext äußerst bedeutsam für Bourdieu: Er wollte den verstehenden Blick des Ethnologen nun auch auf sich selbst und die Menschen seiner Heimat anwenden. Dabei bemerkte er jedoch, wie weit er sich schon davon entfremdet hatte. Diese innere Zerrissenheit des entwurzelten Intellektuellen manifestierte sich auch in einem Scham- und Schuldkomplex, der ihn damals beherrschte, wie er in seinem bereits zitierten soziologischen Selbstversuch berichtet. Andererseits ist bei kaum einem anderen der porträtierten Intellektuellen die theoriegeschichtliche Bedeutung des Algerienaufenthaltes so deutlich wie bei Pierre Bourdieu.

Der zweite Intellektuelle dieser Gruppe ist Jean-François Lyotard, der nicht nur als der Vordenker der Postmoderne gilt, sondern ebenfalls seine »algerische Seite« hatte (2. Kap. »Hoffnungslose Widersprüch-

lichkeit, 55–76). Es scheint jedoch nicht so einfach wie im Fall Bourdieu, die Verbindungen zwischen Lyotards algerischen Erfahrungen und seinen philosophischen Theorien aufzuweisen. Bevor er durch erste Veröffentlichungen berühmt wurde, war er jahrzehntelang als Gymnasiallehrer und linker politischer Aktivist tätig. Es war in Algerien, genauer in Constantine, wo er Karl Marx für sich entdeckte und gegen das koloniale Unrecht aktiv wurde. Besonders bedeutsam waren hier die schulischen Erfahrungen, in denen sich für ihn das ganze Ausmaß der kolonialen Ungerechtigkeit gegenüber der algerischen Bevölkerung zeigte (vgl. 60). Dabei sollten gerade in der öffentlichen Schule die Werte der Republik vermittelt und damit die *mission civilisatrice* gegenüber der algerischen Bevölkerung wahrgenommen werden. Doch das Gegenteil war der Fall: Die Algerier wurden systematisch ausgeschlossen. Es war, so meint Erdur, wohl die grundlegende philosophische Erkenntnis der Brüchigkeit dieser im Alltag so natürlich erscheinenden Ideologien, Werte und Erzählungen der französischen Nation sowie die Bereitschaft, das darin liegende hegemoniale Denken in Frage zu stellen, mit denen Lyotard nach Frankreich zurückkehrte. Lyotard engagierte sich deshalb zunächst auch weiter publizistisch für Algerien und gegen den Algerien-Krieg in der Gruppe *Socialisme ou Barbarie*. Doch er machte angesichts der Zerstrittenheit dieser Gruppe über die Frage, ob man praktisch die algerische Befreiungsfront unterstützen sollte, die man aus einer theoretischen Perspektive des Klassenkampfes eigentlich ablehnen müsste, auch die Erfahrung einer »hoffnungslosen Widersprüchlichkeit« (66), die ihn zu der Einsicht brachte, dass die algerische Befreiung nicht mehr die Lösung sozialer Ungerechtigkeiten bringen konnte. Diese Widersprüchlichkeit, so Erdur, spielte dann auch in seinen späteren Texten eine entscheidende Rolle; und es ist interessant, in welchen Zusammenhängen er auf diese Erfahrung zurückkam.

Der Autor stellt allerdings fest, dass es Lyotard nur mehr schlecht als recht gelingt, seinen alten linksradikalen Positionen die Treue zu halten und sie in sein inzwischen gewandeltes Denkgebäude einzufügen. Das zeige sich auch in seinem Hauptwerk *Der Widerstreit* (frz. *Le Différend*), dessen Grundproblematik der Unvereinbarkeit von Diskursen Lyotard schon im Algerienkrieg begegnet war. Für Erdur bleibt die philosophische Deutung dieser Spannung als »Widerstreit« allerdings eine Übertreibung, da sich die verschiedenen Positionen nicht unbedingt ausschließen würden. Das heißt aber nicht, dass er Lyotard, wie anderen Postmodernekritikern vor ihm, vorwirft, in postmoderne Beliebigkeit abgedriftet zu sein. Im Gegenteil: Er habe genau dies zu verhindern versucht und nach neuen Idiomen gesucht, »die durch Widerstreit blockierten Positionen in neue Formen des Argu-

mentierens und Verstehens zu übersetzen« (71). Auch sieht Erdur die Möglichkeit, diesen Begriff bloß als »Denkfigur« (72) zu verstehen, mit der man die gesamte französisch-algerische Kolonialgeschichte in ihrer Widersprüchlichkeit und Scheinheiligkeit betrachten könnte. Lyotards »frühe marxistische als auch seine späteren postmodernen Theorien«, so die Quintessenz von Erdurs Auseinandersetzung mit diesem Intellektuellen, »sind jedenfalls eindeutige Versuche, diese ›koloniale Geschichte‹ zu verstehen und dabei sowohl die damit verbundenen persönlichen Erfahrungen als auch die gesellschaftlichen Entwicklungen um ihn herum gedanklich zu erfassen« (73). Aus Lyotards Widersprüchen während des Algerienkrieges lasse sich aber heute noch etwas lernen, nämlich, dass man für eine Sache eintreten, aber gleichzeitig auch ihre theoretischen und politischen Prämissen kritisieren könne. Dies gilt wohl mutatis mutandis auch für den Umgang mit den meisten Befreiungsprozessen der letzten Jahrzehnte.

Mit der Auseinandersetzung um den Einfluss der kolonialen Wurzeln auf eine weitere Intellektuellengruppe nimmt Erdur den Literaturtheoretiker Roland Barthes und mit Marokko einen anderen nordafrikanischen Schauplatz in den Blick (3. Kap. »Marokkanische Erleuchtung: Roland Barthes«, 77–100). Auch hier gilt, dass Barthes sein entscheidendes Lebensereignis, die sogenannte literarische Konversion, die auf den 15. April 1978 datiert, nicht in einem kontextfreien und ahistorischen Raum erlebt. Vielmehr markierte dieses Ereignis »bloß den Höhepunkt in einer langen Reihe von Erlebnissen und Begebenheiten, die den französischen Denker mit dem Land verbanden« (81f.). Erdur betont, dass bei den häufigen Aufenthalten Barthes' in Marokko viele Momente bedeutsam waren, neben der Erholung und den erotischen Abenteuern auch der Rückzug und die konzentrierte Arbeit an wichtigen Werken. Sehr unbefriedigend verlief für Barthes allerdings die Lehrtätigkeit an der Universität von Rabat. Das lag an der Konfrontation mit den politisierten marokkanischen Studierenden, für die die literaturtheoretische Lehre Barthes' Ausdruck des französischen Kulturimperialismus war, obwohl er selbst sie als Mittel der Befreiung ansah. Auch das posthum veröffentlichte Notizheft *Begebenheiten* verfiel der Kritik an der neokolonialen Asymmetrie, die sich in der sexuellen Ausbeutung »der florierenden Armutsprostitution« (89) Marokkos oder der herablassenden Ausdrucksweise und damit der fehlenden Anerkennung des anderen zeige. Barthes, so lautete die Kritik, »versäume es, anderen Stimmen Gehör zu verschaffen« (89). Er führe letztlich nur den westlichen Orient-Diskurs weiter und verwende Stereotype mit erkennbaren Bezügen zur Gesellschaft und Geschichte Marokkos.

Diese Kritik an Barthes ist für Erdur aber zu undifferenziert, und er wendet sich deshalb der Auseinandersetzung Barthes' mit dem Kolonialismus in den 1950er-Jahren zu, so z.B. dem Essay *Afrikanische Grammatik* in seinem Hauptwerk *Mythen des Alltags* (frz. *Mythologies*) (2010), in dem er die verborgene Ideologie von Schlüsselwörtern wie Bevölkerung, Mission etc. in der französischen Kolonialpolitik aufzudecken sucht. »Das verwendete Vokabular habe, so Barthes, keinen Informations-, sondern einen Einschüchterungswert.« (94f.) Auch wenn Erdur versucht, diese und andere Entlarvungsstrategien (vgl. das Kapitel *Wein und Milch* in demselben Buch) zu würdigen, bezweifelt er, ob Barthes »mit seinem antikolonialistischen Mythologie-Projekt dem Vorwurf des Exotismus, den er sich in Marokko eingehandelt hat, tatsächlich entgeht« (99).

Im vierten Kapitel wechselt der Schauplatz wieder, nun zum dritten nordafrikanischen Staat, zu Tunesien, und zum zweiten Intellektuellen aus dieser Gruppe, Michel Foucault, dessen zweijähriger Aufenthalt (1966–68) als Philosophieprofessor an der Universität Tunis von Erdur auf seine prägenden Wirkungen untersucht wird (4. Kap. »Genießen und Schweigen: Michel Foucault«, 101–130). Doch obwohl sich Foucault in dieser Zeit häufig zu allen möglichen Themen äußert, muss Erdur feststellen, dass er nur einmal zu Tunesien Stellung nimmt und das Thema des Neokolonialismus eine »eklatante Leerstelle« (105) in seinem Werk bleibt, während gleichzeitig seine Persönlichkeit – zwischen Askese und Genuss – und sein Werk eine enorme Entwicklung nehmen. Dieses Schweigen zum Neokolonialismus führt Erdur zurück auf die neokolonialen Lebensbedingungen, unter denen sich Foucaults Leben in Sidi Bou Saïd abspielte. »In dem Küstendörfchen hatte sich eine *expatriate community* von Franzosen gebildet, die abseits von Tunis ein bohemienhaftes Leben führten.« (107) Eindrücklich beschreibt Erdur, in welcher französischen Blase Foucault sich bewegte. Auch in seinem zentralen Text aus dieser Zeit (*Die Archäologie des Wissens*) zeige sich kein Niederschlag aus den Erfahrungen dieser Zeit. Alles Sinnliche und Räumliche sei aus dem Text verbannt, ja es war Programm, alles Subjektiv-Persönliche zu attackieren. Andererseits zeigt sich in seinem berühmten Vortrag von 1966 zu den Heterotopien, dass Foucault in Tunesien auf der Suche nach zivilisationsfreien Räumen war, z.B. auf seinen Exkursionen in den Süden des Landes. Ob allerdings die Strohütten von Djerba (Ferienhütten des Club Med) als solche zeitweiligen Heterotopien gelten können, sollte der Autor noch stärker in Frage stellen. Auch wurden die Erfahrungen, die auf diese Zeit hinweisen, in der schriftlichen Fassung des Vortrags von 1967 gelöscht, womit die neokolonialen Wurzeln von Foucaults Analyse des

Raumes zunächst im Dunkeln bleiben. (Dieser Teil des Textes wurde erst 1984 kurz vor seinem Tod von ihm freigegeben.) Für Erdur ist diese Leerstelle, die die Zeit in Tunis im philosophischen Denken Foucaults hinterlässt, ein Fall von »epistemischem Unrecht«.²

Der Versuch einiger Biographen, den Niederschlag der Tunesienerfahrung in Foucaults zunehmender Politisierung zu verorten, wird von Erdur als ambivalent betrachtet, denn diese habe weniger mit Tunesien als mit ihm selbst zu tun, u.a. mit seiner Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, seine Arbeit sei zu strukturalistisch und zu unpolitisch. Es war auch nicht ein einzelnes Ereignis, sondern es waren vielmehr eine ganze Reihe von Faktoren, die zu Foucaults Politisierung führten, wobei auch die Unruhen und studentischen Proteste von 1967/68 angesichts der Unterdrückung durch das tunesische Regime eine Rolle spielten. Diese wird er allerdings erst im Rückblick als wirklich politische Erfahrung einordnen und gegenüber den Protesten vom Mai 1968 sogar als die gefährlichere für Leib und Leben darstellen, und damit seine Abwesenheit bei den Protesten in Frankreich begründen, wie Erdur kritisch bemerkt. Eine Konsequenz ist deshalb, dass Foucault, wie bedeutend sein Beitrag für die weltweiten Debatten um das Erbe des Kolonialismus auch ausfallen mag, von den Vertretern der *Postcolonial Studies* scharf kritisiert werde. Doch wie im Falle Roland Barthes entscheidet sich Erdur auch in Bezug auf Foucault dafür, diese Auseinandersetzung differenzierter zu führen, vermerkt aber auch dessen »verblüffende Fähigkeit, die neokolonialen Dimensionen auszublenden« (125). Auch scheint Foucaults privilegierte Stellung in Tunesien der Tatsache zu widersprechen, dass er sich in seinen Schriften für die Ausgeschlossenen und an den Rand der Gesellschaft Gedrängten einsetzte (Irre, Gefangene, Kranke). Allerdings waren damit »die Verdammten dieser Erde, die kolonisierten und frisch dekolonisierten Subjekte des ›globalen Südens‹ [...] nicht gemeint« (126). Erdur stellt sich die Frage, ob Foucaults Schweigen auch anders interpretiert werden kann. Dennoch beurteilt er Foucaults Zurückhaltung trotz einzelner Widerstandsaktionen sehr kritisch, auch im Vergleich zu Bourdieu oder sogar Barthes und besonders zu Étienne Balibar, der im siebten Kapitel des Buches behandelt wird und für dessen antirassistisches Engagement Erdur wesentlich größere Sympathien hat. Aber auch bei Balibar seien, wie bei Bourdieu und Barthes, »die Grenzen zwischen antikolonialem Engagement und kolonialer Verwicklung ebenfalls nie klar

(2) Hier könnte man auf die Analysen von Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: The Ethics and Power of Knowing*, Oxford: Oxford University Press 2007 (dt.: München: C.H.Beck 2023) hinweisen.

markiert« (127). Das sei, so der Autor, eben das generelle Dilemma der engagierten Intellektuellen, das in der grundsätzlichen »Spannung zwischen theoretischer Einsicht und Lebenswirklichkeit, zwischen dem Privileg des distanzierten Denkens und der unterdrückten Menschheit, für die sie denken« (128), bestehe.

Sehr spannend und aufschlussreich ist nun der Vergleich mit einem Denker und einer Denkerin, die zur dritten Gruppe der von Erdur behandelten französischen Intellektuellen gehören (5. Kap. »Unbehagen an der Identität: Jacques Derrida«, 131–158; 6. Kap. »Höllisches Paradies: Hélène Cixous«, 159–190). Diese beiden unterscheidet von den übrigen nicht nur, dass sie in Algerien geboren und dort ihre Kindheit/Jugend sowie die ersten Jahre ihres Erwachsenseins verbracht haben, sondern auch, dass sie aufgrund ihrer jüdischen Herkunft mit besonderen Herausforderungen konfrontiert wurden. Die Rede ist von Hélène Cixous und Jacques Derrida, die sich trotz vieler Gemeinsamkeiten auch voneinander unterscheiden, was ihre jeweilige Auseinandersetzung mit der algerisch-jüdischen Herkunft angeht. Während die algerisch-jüdische Herkunft für Derrida bis in die Hauptphase seines Schaffens hinein (ca. 1983) ein selbst auferlegtes Tabu war und keines seiner Bücher aus dieser Zeit einen Hinweis darauf enthielt, thematisiert er ab 1989 zunehmend seine Herkunft, besonders in Safaa Fathys Dokumentarfilm »Derrida, anderswo« von 1999, die ihn auch in seiner algerischen Heimat zeigt; und in zwei Büchern, in denen er sich mit seiner jüdischen Herkunft auseinandersetzt (*Zirkumfession*, 1994) und die muttersprachliche Identität als Angehöriger einer jüdisch-französischen-maghrebinischen Minderheit thematisiert (so in *Die Einsprachigkeit des Anderen*, 2003). Dabei steht für ihn nicht die Suche nach einer Identität im Vordergrund, sondern »eher das, was eine Identität unmöglich macht, also der Verlust, das Fehlen einer Identität« (131). Erdur macht dafür drei Gründe namhaft: die Geschichte der Vornamen Derridas, das Problem der Einsprachigkeit und die Aberkennung seiner französischen Staatsbürgerschaft durch das Vichy-Regime (1940). Hinzu kam, dass die algerischen Juden und Jüdinnen zwischen den französischen Kolonisatoren und der kolonisierten muslimischen Minderheit eingezwängt waren und damit nicht in das zweiteilige soziale Raster passten. Den jungen Derrida stürzte insbesondere die Aberkennung der Staatsbürgerschaft (1940) in eine tiefe Identitätskrise und in eine zwei Jahre dauernde Staatenlosigkeit, verbunden mit dem ihn besonders traumatisierenden Schulausschluss und weiteren antisemitischen Anfeindungen. Weil diese Umstände so zentral für die Entwicklung des Derrida'schen Denkens waren und in Deutschland wenig bekannt sind, ist deren ausführliche Darstellung berechtigt. Sie wird von

Erdur so auf den Punkt gebracht: »Derrida sah sich also mit einem doppelten Identitätsproblem konfrontiert: einerseits der Verlust der französischen Identität und der Ausschluss aus ihrer kulturellen Gemeinschaft, andererseits die Unlust auf ein alternatives und von außen oktroyiertes Identitätskonstrukt.« (138) Dieser prinzipielle Widerwille eines Ausgeschlossenen gegenüber kollektiven Identitäten und Zugehörigkeiten ist maßgeblich für seine spätere philosophische Beschäftigung mit der Kategorie »Identität«. Dabei geht es ihm darum, »im Herzen des Selbst und des Subjekts so etwas wie Heterogenität oder ein Anderes zu denken, also Differenz in der Identität walten zu lassen« (139), wie Erdur treffend ausführt.

Obwohl der Autor davor warnt, den Zusammenschluss von Philosophie und Biographie zu eng zu sehen, schließt er sich mit guten Gründen der Auffassung an, dass hier der Kern von Derridas dekonstruktivistischem Denken liegt. Doch geht dieses Denken, so Erdur, über das Problem von Eigenem und Fremdem hinaus und unterwirft die identitätsstiftenden binären Ordnungen der abendländischen Metaphysik einer fundamentalen Kritik. Das bedeutet, dass die algerische Genealogie allein nicht ausreicht, um die fundamentalen Einsichten von Derridas Denken zu erklären, wie Erdur selbst einräumt: »Im besten Falle rückt diese Genealogie das menschliche Erfahrene so nah an das Theoretische heran, dass man beides besser verstehen kann.« (141) Aber die algerische Erfahrung ist auch nicht unwesentlich für Derridas Denken, zumal es mit der Einberufung zum Militärdienst einen weiteren Bruch in dessen Leben gab, der mit dem vollständigen Abschied von seiner Heimat (1961/62) verbunden war, aber auch einen scharfen Disput auslöste, in dessen Verlauf sich Derrida für ein französisch-muslimisches Algerien aussprach. Diese Sympathie für ein »französisches« Algerien, die allerdings erst posthum in gedruckter Form vorlag, verstörte die jungen Anhänger Derridas mit Sympathien für den Postkolonialismus. Doch besteht durchaus ein Zusammenhang zwischen Derridas Erfahrungen während des Algerienkrieges und den politisch-philosophischen Schriften der 1990er-Jahre, die von tiefer moralischer Sensibilität gekennzeichnet sind. Hier wäre es allerdings sinnvoll gewesen, wenn der Autor dies an einigen Schriften dieser Zeit belegt hätte, z.B. an *Politik der Freundschaft* (2000). Mindestens ebenso wichtig wäre es gewesen, auch Stimmen aus dem Süden selbst stärker einzubeziehen, wie sie in dem von Mustáfa Chérif herausgegebenen Sammelband *Derrida à Alger* (2006) zu finden sind.

Es wurde schon betont, dass die zweite Intellektuelle aus dieser Gruppe, H el ene Cixous, die »Grande Dame des Poststrukturalismus,

Ikone des Feminismus und Impulsgeberin eines weiblichen Schreibens« (159), wie Erdur sie zutreffend charakterisiert, sich im Unterschied zu Derrida schon viel früher, d.h. seit den 1970er-Jahren, schreibend mit ihrer algerisch-jüdischen Herkunft auseinandergesetzt hat. Dass sie in ihrer Kindheit in Algerien in mindestens zwei Welten gelebt hat, hat sie immer wieder zum Ausgangspunkt ihres Denkens gemacht, und »darin verbirgt sich ihre ganze Philosophie der Differenz, besser gesagt der Differenzen im Plural«, d.h. in der Überwindung der Binarität und »der Multiplikation und Verschiebung von Differenzen, seien diese geschlechtlicher, ethnischer, kolonialer, sprachlicher oder religiöser Natur« (164f.). Es kommen jedoch neben ihrer algerischen noch eine westliche (von Algerien aus gesehen, eine Anspielung auf die sephardischen Ursprünge ihrer Familie väterlicherseits) und eine »nördliche« Differenz, d.h. eine deutsche oder auch aschkenasische hinzu, da ihre Mutter Eve Klein aus Osnabrück stammt, ihren Mann in Paris kennengelernt hat und dann zusammen mit ihm nach Algerien gegangen ist. Den deutschen Teil ihrer Familienbiographie hat Cixous erst spät in ihrem Leben verarbeitet (z.B. in *Osnabrück Hauptbahnhof nach Jerusalem*, frz. 2016, dt. 2018). In der literarischen Verarbeitung der beiden Kontexte spielt die Erfahrung des Antisemitismus auch bei ihr eine zentrale Rolle. So wird ein exklusiver paradiesischer Garten des *cercle militaire* in Oran, zu dem sie einen privilegierten Zugang erhält, auch zum Ort einer Erfahrung der schärfsten Ausgrenzung; und ähnlich wie für Derrida wird der Schock für die Familie Cixous über den Entzug der französischen Staatsbürgerschaft und deren Folgen (Berufsverbot für ihren Vater, Verarmung der Familie) zu einem Schlüsselereignis im Leben Héléne Cixous'. »Der Rauswurf aus dem *cercle militaire* wird zum Auslöser und Gegenstand einer ständigen Reflexion, Verarbeitung und Erinnerung des Erfahrenen.« (170)

1955 verlässt Cixous Algerien, ohne wirklich abgereist zu sein, Richtung Frankreich, ohne wirklich dort angekommen zu sein. Algerien kann sie nie wirklich loslassen, und zu Frankreich hat sie zeitlebens eine schwierige Beziehung, hat sie doch die kolonialen und faschistischen Abgründe der *Grande Nation* kennengelernt. Anfang der 1960er-Jahre lernt sie Jacques Derrida auch persönlich kennen, und zwischen den beiden zentralen Figuren der Dekonstruktion mit jüdisch-algerischen Wurzeln entwickelt sich eine lebenslange philosophische Freundschaft, in deren Zentrum vor allem die Auseinandersetzung mit der (französischen) Sprache steht. Während Derrida erst in den 1990er-Jahren Rechenschaft über seine Zeit in Algerien ablegt, verknüpft Cixous bereits 1975 die Erzählung ihrer Erfahrung als jüdisches Mädchen in Algerien »mit einer umfangreichen Reflexion und Deutung

der dort herrschenden kolonialen Unterdrückung« (177), die sie u.a. mit kapitalistischer Ausbeutung, Rassismus und Sexismus vergleicht, aber auch mit der Herausarbeitung einer Philosophie des Anderen verbindet. Die Gesellschaft, so Cixous, reproduziert den Mechanismus der Reduzierung des Menschen auf einen Niemand, auf die Position des Anderen. »Es muss einen ›Anderen‹ geben – kein Herr ohne Sklaven, [...] keine Franzosen ohne Kanaken, keine Nazis ohne Juden« etc.

Diese offene Bezugnahme auf den Kolonialismus und Algerien war in den 1970er-Jahren noch durchaus ungewöhnlich, und kaum einer der Intellektuellen wagte es, die französische Kolonialvergangenheit so offen anzuprangern wie Cixous. Es war der Kontext der Universität von Vincennes, an deren Neugründung Cixous maßgeblich beteiligt war, wo sie ihren intellektuellen Freiraum in Forschung und Lehre fand, um vor allem ihrer feministischen Forschung nachzugehen. Gleichzeitig setzte sie die Auseinandersetzung mit ihrer algerischen Herkunft und der französischen Kolonialvergangenheit fort, d.h. ihre »Bezugnahme auf Algerien war eng mit ihren akademischen, feministischen und politischen Projekten verknüpft« (187). Allerdings war es erst das in diesem Zusammenhang entwickelte Konzept der *écriture féminine*, das es ihr »ermöglichte, den eigenen Erfahrungsraum als Frau mit algerisch-jüdischen Wurzeln aufzuschließen« (187) und ihre eigene Geschichte um- und neu zu schreiben. In diesem Kapitel gelingt es dem Autor in eindringlicher Weise, die Vielschichtigkeit der Bezüge inkl. der algerisch-jüdischen Herkunft im Schreiben der einzigen weiblichen Intellektuellen unter den porträtierten Denkern aufzuzeigen.

Damit kommen wir mit Étienne Balibar und Jacques Rancière zur letzten der von Erdur behandelten Zweiergruppen (7. Kap. »Lektionen in Antirassismus«, 191–222). Der Lebensweg Balibars unterscheidet sich insofern von dem der anderen hier behandelten Intellektuellen, als seine Entscheidung, im Jahr 1965 nach Algerien zu gehen und dort zwei Jahre zu bleiben, ein bewusstes politisches Statement war. Der algerische Unabhängigkeitskrieg war beendet und Balibar wollte sich am Prozess der revolutionären Dekolonisierung und dem Aufbau einer diesem Projekt verpflichteten Universität beteiligen. Er unterschied sich damit von anderen Linksintellektuellen Frankreichs wie z.B. Jean Paul Sartre, für die ihr Algerien-Engagement mit dem Ende des Krieges beendet war. Hinzu kam, dass Algerien in der ersten Zeit nach der Unabhängigkeit eine besondere Bedeutung für den weltweiten antikolonialen Kampf hatte. Im Vordergrund standen in dieser Zeit für Balibar das direkte politische Engagement und die Lehre, in der der Schwerpunkt auf der strukturalistischen Lektüre marxistischer Theorie lag. Gemein-

sam mit Louis Althusser hatte er 1967 das grundlegende Werk *Lire le Capital* veröffentlicht. Eine Auseinandersetzung mit der Situation in Algerien sucht man in dieser Zeit und auch in den nachfolgenden theoretischen Schriften Balibars allerdings vergeblich. »Was Balibar 1967 bei seiner Rückkehr nach Frankreich mitbrachte, war neben der Kenntnis des unabhängigen Algerien vor allem ein für die postkolonialen Verhältnisse in Frankreich selbst sensibilisierter Blick.« (204) Dies hatte auch Konsequenzen für seine Wahrnehmung der speziellen Situation der in Frankreich lebenden Algerier und anderer Immigranten und ihrer Diskriminierungserfahrungen. Doch wie konnten die migrantischen Kämpfe in eine kommunistische Politik und eine marxistische Theorie übersetzt werden? Dies war die Frage, die Balibar in den 1980er-Jahren, u.a. auch ausgelöst durch den Bruch mit der Kommunistischen Partei Frankreichs, theoretisch beschäftigte und die sich in seinem antirassistischen Engagement manifestierte. Dabei waren es bestimmte historische Ereignisse, insbesondere der Umgang mit dem Massaker an den algerischen Demonstranten am 17. Oktober 1961, die dazu führten, dass er den Antikolonialismus der PCF in Zweifel zog, was letztlich zu seinem Rauswurf aus der Partei führte.

Insofern Balibar auf das gefährliche Spiel der Linken mit rassistischen Reflexen und das Problem eines strukturellen Rassismus auch in der Linken aufmerksam machte, thematisierte er fundamentale Verschiebungen in der politischen Kultur seines Landes; eine Analyse, die gerade heute und nicht nur in Frankreich von zunehmender Bedeutung ist. Balibars zentraler Beitrag in dieser Debatte ist das mit Immanuel Wallerstein verfasste Buch *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Entitäten* (1990) und darin insbesondere sein Aufsatz *Gibt es einen Neo-Rassismus?* Dazu schreibt Erdur: »Der neue Rassismus ist laut Balibar ein Rassismus der Epoche der Dekolonialisierung, die durch die Migrationsbewegungen zwischen den ehemaligen Kolonien und den Kolonialmetropolen gekennzeichnet ist.« (216) Dabei ist das Neue an diesem Rassismus, dass er ohne den herkömmlichen Begriff der Rasse auskommt, in einer stärkeren ideologischen Verbindung zum Kulturbegriff steht und damit den biologistischen mit einem kulturalistischen Rassismus verknüpft. Dass dabei auch die Forderung nach einem *Recht auf Differenz*, das ursprünglich ein Slogan migrantischer Minderheiten war, von diesem neuen Rassismus gekapert wurde, um den Antirassismus zu diskreditieren, ist ein weiteres Kennzeichen dieses kulturellen Rassismus. Zwar habe Balibar, so Erdur, in den 1980er-Jahren vor allem die rassistischen Vorstellungen über Araber und Muslime im Blick gehabt, doch dies sei auch in anderen Kontexten anwendbar. Damit ist es dem Autor gelungen zu zeigen, dass die konkreten

Erfahrungen im antikolonialen Kampf mit dazu geführt haben, dass Balibar der Debatte über den Rassismus eine neue Richtung gegeben hat, die nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat.

Das letzte Kapitel zu den von ihm ausgewählten Autoren widmet Erdur einem Intellektuellen, dessen Werdegang sehr große Ähnlichkeiten mit dem Étienne Balibars aufweist: Jacques Rancière (8. Kap. »Desidentifiziert Euch!« Jacques Rancière, 223–251). Rancière hat zwar die ersten Jahre seines Lebens in Algerien gelebt, doch wurde diese Herkunft von ihm nicht explizit reflektiert. Neben Althusser gehörte auch er in den 1960er-Jahren mit Balibar zur selben Theorie-Generation, die während des Algerienkriegs ihr politisches Erwachen erlebte. Rancière hatte sich u.a. am Aufbau der Universität Vincennes beteiligt, wo er bis zum Jahr 2000 auch gelehrt hat. Seit den 1970er-Jahren wandte er sich aber von dieser Gruppe, der PCF und dem orthodoxen Marxismus ab, ging eigene Wege und entdeckte für sich das Gebiet der politischen Philosophie in der Beschäftigung mit Fragen, wie sich etwa das Politische in seiner Vielfalt denken und wie sich das Prinzip der Gleichheit umsetzen lässt. In diesem Zusammenhang kommt er zwar nicht auf seine algerische Herkunft, wohl aber auf Erfahrungen während des Algerienkrieges, insbesondere auf den schon erwähnten 17. Oktober 1961, zurück. Die Erfahrung dieses Massakers hatte auch schon bei Balibar zu theoretischen und praktischen Konsequenzen geführt. Rancière brachte dies dazu, mit dem Konzept der Desidentifikation ein zentrales Element seiner politischen Philosophie zu entwickeln, das er nicht zufällig ungefähr zum 30. Jahrestag dieses Ereignisses im Jahre 1991 und auch nicht zufällig bei einer Konferenz in den USA präsentierte. Ihm ging es um eine andere Art der politischen Subjektivierung jenseits von natürlichen Identitäten und insbesondere im Widerstand gegen fremde Identitätszuschreibungen. Dabei stehen die Erfahrungen während des Algerienkriegs im Hintergrund, denn diese waren vor allem mit einer massiven Desidentifizierung mit den nationalen Kräften und Identitäten verbunden, die die Entkolonialisierungsbewegungen unterdrückten. Zwar war auch keine Identifizierung mit den Algeriern möglich, doch in diesem Zwischenraum zwischen den beiden Identitäten, von denen keine übernommen werden konnte, sah Rancière den Ort des politischen Subjekts und die Möglichkeit zur Aktion.

Damit diene die Beschreibung der politischen Tätigkeit während des Algerienkriegs als Illustration »für eine gelungene politische Subjektivierung des eigenen Milieus« (231). Das heißt aber auch, dass politische Subjektivierung für Rancière niemals die Behauptung einer Identität sein kann, sondern die Verweigerung solcher »polizeilichen«

Zuschreibung. Auch sollten bei der Anerkennung bisher nicht anerkannter Gruppen die Fallstricke einer auf Minderheitenrechte fokussierten Identitätspolitik vermieden werden. Die damit verbundene Kritik Rancières an einer *Identity Politics* nach amerikanischem Vorbild brachte ihm aber nicht nur Zustimmung bei den postkolonialen Theoretikern und zudem den Vorwurf eines eurozentrischen Universalismus ein. Dass man ihn nicht unkritisch rezipieren sollte, darauf weist auch Erdur mit Recht hin, wenn er die in einem weiteren Text von Rancière vorgenommenen, recht eindimensionalen Unterscheidungen problematisiert, so vor allem die zwischen einem *Wir*, das ist die Generation der politischen Unterstützer der Unabhängigkeitsbewegung, und den *Anderen*, das sind die Algerier, die auf den Straßen Frankreichs protestierten, mit der Konsequenz, dass wirkliche Solidarität für ihn gar nicht möglich war. Ob man Solidarität allerdings nur unter dem Aspekt der unmöglichen Identifikation betrachten muss, ist nicht ausgemacht, gibt es doch, worauf Erdur mit Recht hinweist, auch unter den Intellektuellen eine Art von Solidarität, die gerade nicht auf Identifikation beruht, wie er mit Verweis auf das Engagement Lyotards zeigt. Doch auch in Bezug auf Rancière bemüht sich Erdur um Differenzierung, denn neben der berechtigten Kritik gebe es auch konstruktive Anschlüsse an seine Theorie des Politischen, insbesondere sein Gleichheitsdenken habe viele politische Kämpfe der letzten Jahre inspiriert (*Gilets Jaunes*, *Black Lives Matter*). Auch der Gedanke der Desidentifikation könnte einen bisher so nicht thematisierten Ausweg aus dem Dschungel der Identitätspolitik zu einem reflektierten Universalismus weisen.

In einem abschließenden Kapitel ›Wer hat Angst vor der Theorie?‹ (9. Kap. 251–270) geht Erdur noch einigen Vorwürfen nach, die fast schon historischen Tribunalen über diese französischen Theoretiker ähneln. Einer der Vorwürfe lautet, dass sie am Dogmatismus der linken Identitätspolitik schuld seien, weil sie Ideen und Konzepte vertreten hätten, die von verschiedenen Gruppen zur Durchsetzung von Sprech- und Denkverboten benutzt würden. Doch dieser Einwand, der vor allem immer wieder auf Derrida ziele, ist aus Erdurs Sicht vollkommen unberechtigt, denn gerade dessen Denken – wie auch das von Cixous, Rancière und Balibar – stemme sich mit aller Macht gegen die Idee von allzu festgefühten Identitäten und Gruppenzugehörigkeiten, eine Überzeugung, die auf beeindruckende Weise durch seine eigene Biographie beglaubigt würde, wie Erdur mit Recht betont. Angesichts der verschiedenen Fehllektüren, Unterstellungen und Ressentiments plädiert der Autor mit Nachdruck für historische Genauigkeit und Differenzierung, auch angesichts der Unterschiede zwischen den von ihm porträtierten Denker:innen. Dazu gehöre es auch, die Rezeption des Post-

strukturalismus im Postkolonialismus genauer anzuschauen. Auch die Kritik, die sich auf die vorgeblich allzu liberalen gesellschaftlichen Umstände richtet, unter denen die meisten dieser Intellektuellen gedacht und gelehrt hätten, sei unzutreffend, denn, so Erdur, das koloniale Algerien und das krisenhafte Nachkriegs-Frankreich sind wohl kaum als gefestigte liberale Gesellschaften zu bezeichnen.

Erdurs Buch hat nicht nur das Verdienst, einen beeindruckenden Aufschlag zu mehr Genauigkeit und Differenzierung in der Debatte um die sogenannte *French Theory* gemacht zu haben. Es ist ihm auch gelungen, die bisher sträflich vernachlässigte Geschichte der kolonialen Dimension dieser verschiedenen Denkansätze darzustellen. Die in diesem Buch porträtierten Intellektuellen seien in der *Schule des Südens*, so Erdur, sich selbst, ihrer Sprache und ihrer Nation fremd geworden und hätten dadurch ihre Philosophie gefunden. Damit ist aber auch die weitergehende Frage nach der Orts- und Zeitgebundenheit jedes Denkens gestellt, die Erdur zum Schluss seines Buches aufwirft.

Christoph Lienkamp, *1960, Dr. theol., Lehrbeauftragter an der Universität, PH und KH in Freiburg und Lehrer am dortigen Deutsch-Französischen Gymnasium (lienkamp@dfglfa.net).

Zitationsvorschlag:

Lienkamp, Christoph (2025): Rezension: Verborgene Lebenswege einer Theoriegeneration Onur Erdur rekonstruiert die kolonialen Wurzeln des Denkens französischer Intellektueller (Ethik und Gesellschaft 1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2025-rez-3> (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft**
ökumenische zeitschrift für sozialetik**1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven**

Ansgar Kreuzer
Altruistisch – universal – emotional. Solidarität in politisch-theologischer Sicht

Jonas Hagedorn
Moderne Gesellschaft und Solidarität

Alexander Neupert-Doppler
Solidaritäten in der Vielfachkrise – Corona, Ukrainekrieg und Klima

Philipp Ackermann
Solidarität im Kollaps. Theologische Überlegungen zur Klimabewegung

Josef M. Könnig
Europa in der Krise. Anmerkungen zum Zusammenhang von Solidarität und Flucht aus Perspektive politisch-theologischer Ethik

Jakob Langen, Clemens Wustmans
Mitgeschöpflichkeit. *Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik*

Katharina Wörn
Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise

Anne Konsek
Solidarität mit Prostituierten? Sozialetische Gedanken zu einer emotionalen Debatte