

Richtige Männer: eine Analyse männlicher Identitäten im Lichte der Theorie Bourdieus

Zemann, Armin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Zemann, A. (1997). Richtige Männer: eine Analyse männlicher Identitäten im Lichte der Theorie Bourdieus. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 21(3/4), 53-76. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-19637>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Armin Zemann

Richtige Männer

Eine Analyse männlicher Identitäten im Lichte der Theorie Bourdieus

»Ein grundsätzliches Problem scheint darin zu bestehen, daß die Leute soziale Konstruktionen nicht in Beziehung zu Handlungsfähigkeit denken können« (Judith Butler, 1996).

Judith Butler überraschte die IdentitätsexpertInnen in der Diskussion zum Geschlechterverhältnis mit ihrer These, daß selbst der geschlechtliche Körper sozial konstruiert sei und drehte damit das bisher angenommene Ursache-Wirkungs-Verhältnis einfach um. Ohne zu wissen, ob sich Butler in der nachfolgend explizierten Weise verstanden wissen will, findet die Butlersche These meines Erachtens eine Unterstützung in der Theorie des französischen Soziologen Pierre Bourdieus, weil in seiner Analyse ein viel konkreterer Zusammenhang zwischen alltäglichen gesellschaftlichen Praktiken und Körperlichkeit hergestellt wird als bei Butler. Butlers Theorie ist in der Vergangenheit – wie ich meine zu Unrecht – darauf reduziert worden, mit den Ideen der »Performance« und der »Maskerade« die freie Wählbarkeit des eigenen Geschlechts anzunehmen. Daß die Kritik auf Butlers Überlegungen zur sozialen Konstruiertheit von Geschlechternormen nur wenig Bezug nahm, liegt möglicherweise daran, daß Butler das dialektische Spannungsverhältnis zwischen der subjektiven Handlungsfähigkeit und der Normierungskraft sozialer Konstruktionen vernachlässigte und die normierende Macht, die von der alltäglichen Praxis der Subjekte ausgeht, nicht ausführlich genug analysierte. Die nachfolgenden Überlegungen sind von mir nicht als eine weitere Kritik an den Begriffen »Performance« und »Maskerade«, die für die Wandelbarkeit von Identitäten stehen, gedacht, sondern als sorgfältige theoretische Durchdringung sozialer Konstruktionen, die traditio-

nelle Identitäten immer wieder neu herstellen. Es erscheint mir vielversprechend, männliche Identitäten zum Bezugspunkt theoretischer Überlegungen zu machen, weil *ich die These verrete, daß sich männliche Identitäten widerständiger gegenüber Veränderungen erweisen als andere Identitäten.*

1. Theorien zur Veränderbarkeit geschlechtlicher Identität

Der Diskurs um das Geschlechterverhältnis dreht sich im Grundsatz um den Konflikt, ob eine Minimierung der Differenzen zwischen den Geschlechtern in Richtung Androgynität anzustreben sei, oder ob die Differenzen kultiviert werden sollen. Die erste Position, die auch von Butler vertreten wird, argumentiert vor dem gedanklichen Hintergrund, daß der Unterschied zwischen den Geschlechtern biologisch minimal ist, und die Unterschiede in der Geschlechtsidentität erst durch soziale Prozesse, die auch ganz anders sein könnten, als sie es derzeit sind, zustande kommen (Konstruktivistische Position). Die zweite Position geht von biologischen Gegebenheiten aus, die immer soziale Unterschiede produzieren, welche von den Geschlechtern auf je ihre Weise verarbeitet werden müssen (differentialistische Position)¹. Die konstruktivistische Sichtweise scheint mir die vielversprechendere Ausgangsposition zu sein, weil sie geeigneter ist, gängige Annahmen über die Geschlechtsunterschiede zu entselbstverständlichen. Die enorme Bedeutung, die der Geschlechtsunterschied im Denken und Fühlen der Menschen seit Jahrtausenden überall auf der Welt hat, macht die Annahme anthropologischer Konstanten und biologischer Determinationen plausibel, aber aus meiner Sicht ist die Berufung auf die Biologie langweilig, weil sie nur neu bestätigt, was schon immer gedacht wurde. Nun ist Langeweile ein schlechtes Argument gegen die Wahrheit, denn niemand kann von der Wahrheit verlangen, sie solle spannend sein, doch letztlich geht es darum, ob konstruktivistische Theorien Identitätsunterschiede genauso gut erklären können wie differentialistische oder vielleicht sogar besser, wenn man interkulturelle Variationen von Männlichkeits- und Weiblichkeitsidealen in Betracht zieht. Eine Fehlerquelle, die konstruktivistische Herangehensweisen in sich bergen, besteht unter anderem darin, materielle Gegebenheiten und Machtstrukturen zu vernachlässigen. Dies ist der Fall bei TheoretikerInnen, die die Lösung im An-

drogynitätskonzept sehen, wonach der Geschlechterkampf dann ein Ende findet, wenn – polemisch überspitzt ausgedrückt – Männer öfter weinen und Frauen öfter rülpfen. Etwas vornehmer bringt Ruth Großmaß das Problem des Androgynitätskonzeptes, wie es von Baidinter (1993) vorgestellt wird, auf den Punkt:

»Dieselben Eigenschaften und Fähigkeiten können nun also nicht mehr als identitätsstiftend für ein Geschlecht verbucht werden. (...) Lohnt sich hierfür der ganze Aufwand einer sexuellen Identitätsfindung überhaupt?« (Großmaß, 1993, S. 108).

Die Erklärungskraft konstruktivistischer Theorien ist dann gut ausgeschöpft, wenn sie der Versuchung widerstehen, bei der Analyse bestehender Verhältnisse die künftig gewünschte Konstruktion bereits mitzudenken², und ihr Augenmerk mehr darauf richten, worauf sich bestehende Konstruktionen stützen. Eine Theorie, die dies leistet, ist die »Theorie der Praxis« Bourdieus (1979). Es ist eine Theorie, die zeigt, daß soziale Konstruktionen eine mindestens so große Determinationskraft besitzen wie Naturgesetze der Biologie, und sie zeigt wie tief und komplex sie in den Individuen verwurzelt sind.

2. Mann, Macht und Gesellschaft

2.1 *Der Ort der Macht*

Werfen wir einen Blick auf die gesellschaftliche Stellung des Mannes: Augenfällig ist die Tatsache, daß überall da, wo Institutionen Machtpositionen zu vergeben haben, diese fast ausschließlich von Männern besetzt sind. Auf einer oberflächlichen Ebene ist damit bereits alles klar: Männer haben die Macht und bestimmen sowohl über ihre eigenen Geschicke als auch über andere. Nun stehen aber in einer Gesellschaft gar nicht so viele Machtpositionen zur Disposition wie es Männer gibt, sieht man einmal vom sogenannten Familienoberhaupt ab, und das heißt, daß der Großteil der Männer der Macht anderer ausgesetzt ist. Sofern sich Männer aber tatsächlich in realen Machtpositionen befinden, beinhaltet die Beschaffenheit von Macht, die sie haben, nicht die Macht über sich selbst. Sie stehen im Dienst von Institutionen, deren Interessen sie dienen (müssen), wie z.B. ein Vor-

standvorsitzender der Aktiengesellschaft. Wir sind im Verlauf der Suche nach dem Ort der Macht nun die Hierarchieebenen empor geklettert und finden auf höchster Ebene plötzlich keine Personen mehr, sondern abstrakte Gebilde, denen man Namen geben kann wie Finanzkapital, militärisch-industrieller Komplex, Kapitalismus, Megamaschine und Patriarchat. Aus »denen da oben« wird ein nicht faßbarer Brei von Wortungetümen, die für nichts verantwortlich, und deswegen grenzenlos mächtig sind bzw. scheinen.

Damit stehen wir vor der Wahl, hinter den Verhältnissen, die wir vorfinden, eine geheime Ordnung, z.B. den Kosmos oder Gottes Willen, zu vermuten, oder aber davon auszugehen, daß wir selbst es sind, die paradoxerweise eine Ordnung herstellen, die wir weder durchschauen, noch beherrschen. Ich ziehe Zweiteres vor und werde versuchen zu fokussieren, wie wir Männer eine Ordnung herstellen, die uns zu Männern macht. Deswegen ist der Ort der Macht zu bestimmen:

»Macht besteht (...) nicht allein aus gesellschaftlichen Zwängen, die das Individuum zur Handlung antreiben, sondern erscheint in den Zwischenräumen, in Beziehungen, geprägt von Autonomie und Dependenz zwischen Individuum und Gesellschaft« (Dracklé, 1991, S. 208).

Sofern Männern daran gelegen ist, Änderungen in ihrem Mann-Sein anzustreben, genügt es also nicht, diese Änderungen einfach zu beschließen, »herbeizuentcheiden« im Vertrauen darauf, daß sie ja die Macht haben, sondern es gilt, einen Blick dafür zu entwickeln, wie sie in welchen (selbst mitgeschaffenen) Systemen eingebunden sind. »Kultureller Wandel ist demnach nicht ein von Menschen zu trennender Prozeß, nicht 'von oben', von einer abstrakten Größe diktiert« (ebd., S. 208).

Es ist deutlich geworden, daß Männer einerseits von den Verhältnissen dominiert werden, andererseits selbst diese Verhältnisse herstellen. Doch wie vermitteln sich diese beiden Ebenen? Um dies darzustellen, führe ich den Begriff des Habitus ein, wie Bourdieu ihn benutzt:

»Die Konditionierungen, die mit einer bestimmten Klasse von Existenzbedingungen verknüpft sind, erzeugen die *Habitusformen* als Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, als strukturierende Strukturen, die wie ge-

schaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepaßt sein können, ohne jedoch bewußtes Anstreben von Zwecken und ausdrückliche Beherrschung der zu deren Erreichen erforderlichen Operationen vorauszusetzen, die objektiv 'geregelt' und 'regelmäßig' sind, ohne irgendwie das Ergebnis der Einhaltung von Regeln zu sein, und genau deswegen kollektiv aufeinander abgestimmt sind, ohne aus dem ordnenden Handeln eines Dirigenten hervorgegangen zu sein« (Bourdieu, 1993, S. 98).

Diese komplexe Darstellung bedarf einiger Erläuterungen, die klarer machen, was Bourdieu hier meint. Der Habitus erscheint als ein »Tausendsassa«, dessen Wesen es ist, gleichzeitig sowohl soziale Kontrolle und dadurch Macht auszuüben, als auch alltägliche, absichtslose Praxis der Subjekte zu sein. Zunächst möchte ich mich dem Aspekt der sozialen Kontrolle nähern.

2.2 Soziale Kontrolle des Geschlechts

Wenn es um die Frage des Wesens von Männlichkeit bzw. Weiblichkeit geht, stoßen wir sehr schnell auf Überlegungen bezüglich der Natürlichkeit bzw. Sozialisiertheit des Geschlechtsunterschiedes. Aus der Vielzahl ethnologischer Untersuchungen ist unschwer zu ersehen, daß die Begriffe Weiblichkeit und Männlichkeit einerseits eine fast beliebig variierbare Bedeutung und Praxis erfahren, andererseits doch deutliche Konstanten aufweisen. Ersteres weist daraufhin, daß Kultur aus dem Geschlechtsunterschied machen kann, was sie will, zweiteres läßt eher die Existenz anthropologischer Konstanten (Archetypen) vermuten. Der Anthropologe Gilmore stellte sich die Fragen: »Gibt es eine Tiefenstruktur der Männlichkeit? Gibt es einen allgemeingültigen Archetyp von Männlichkeit?« (Gilmore, 1991, S. 242). Er verglich Männlichkeitsbilder verschiedenster Völker in allen Kontinenten und kommt zu dem Ergebnis: »Obwohl ich dieses Projekt in dem Verdacht begann, daß die Antwort 'ja' lauten würde, bin ich jetzt weniger sicher« (ebd.). Diese sehr vorsichtige Antwort rührt daher, daß Gilmore außer Tahiti und Malaysia³ keinen Ort auf der Welt gefunden hat, an dem das Streben nach Männlichkeit nicht von außerordentlicher Wichtigkeit gewesen wäre. Ich neige dazu, die von Gilmore vorgelegten Ergebnisse etwas forscher als er selbst, in die Richtung zu

interpretieren, daß es keinen männlichen Archetypus gibt, sondern nur einen männlichen Habitus, der so weit verbreitet, so fein verästelt und geschichtlich so verwurzelt ist, daß er den Anschein hat, ein Archetyp zu sein. Gilmore hat selbst den engen Zusammenhang zwischen Geschlecht und Funktion für die Gesellschaft betont:

»Das bedeutet, daß Männlichkeitsideologien eine Anpassung an die soziale Umgebung darstellen (...). Je härter die Umwelt oder je knapper die Ressourcen, um so nachdrücklicher wird Männlichkeit als Inspiration und Ziel betont. Dieser Zusammenhang könnte nicht deutlicher, konkreter oder zwingender sein, und obwohl er die kausalen Beziehungen nicht beweist, deutet er doch auf eine systemische Beziehung, in der die Geschlechterideologie die materiellen Lebensbedingungen widerspiegelt« (ebd., S. 247).

Den Unterschied zwischen Archetyp und Habitus sehe ich darin, daß ersterer Männlichkeit als etwas a priori Seiendes installiert, das unterschiedlich angefüllt wird, während der zweite stets die Gewordenheit im Kontext einer 'Klasse von Existenzbedingungen' (Bourdieu) im Auge behält.

Welche Klasse von Existenzbedingungen treffen wir an, die Männlichkeit strukturiert, oder in Marxscher Terminologie gefragt: Wie wirken sich die Produktions- und Reproduktionsbedingungen auf das Geschlechterverhältnis aus?

Im Kapitalismus steht das Verwertungsinteresse von Arbeit und Natur im Vordergrund, und solange dieses nicht gefährdet wird, sind die Geschlechter austauschbar. Es ist egal, ob die Arbeitskraft eines Mannes oder einer Frau benutzt wird, entscheidend ist die zuverlässige, preiswerte Verfügbarkeit. Der Verwertbarkeit von Arbeit sind jedoch dort Grenzen gesetzt, wo die Produktionsinteressen die Reproduktionsinteressen gefährden und damit wiederum die Bedingungen für die Produktion. Die Gebärfähigkeit der Frauen stellt in diesem Zusammenhang gleichzeitig ein Hindernis in der Verwertung von Arbeit und eine Garantie für den Fortbestand der Gesellschaft dar, und hierin liegt der Grund für die klassische Arbeitsteilung: Männer sind besser verwertbar und damit für die Produktion zuständig, Frauen sind nur insofern verwertbar, als ihre Produktionstätigkeit nicht die Reproduktion der Bedingungen gefährdet, die für die Produktion nötig sind. Es sind also zwei Tendenzen zu beobachten, zum einen die Austauschbarkeit der Geschlechter im Produktionsprozeß im Hin-

blick auf ein indifferentes Verwertungsinteresse, zum anderen die funktionale Arbeitsteilung im Hinblick auf das optimale Zusammenwirken von Produktions- und Reproduktionsbedingungen (vgl. den Beitrag von Roswitha Scholz in diesem Heft).

Was bedeutet dies für uns Männer heute bzw. für den »neuen Mann«? Die Frage: »wie soll der neue Mann sein?« unterstellt eine Instanz mit der Befugnis, Normen und Maßregeln für Männer aufstellen zu können, doch wenn wir der Annahme folgen, daß es die (Re-) Produktionsmechanismen einer Gesellschaft sind und nicht irgendwelche Zeitgeistillustrierten, die die Geschlechtsidentität herstellen, so wird obige Frage unsinnig. (Re-) Produktionsbedingungen äußern keine Identitätswünsche, sondern sie stellen Identität schlicht her. Weiterhin stellen (Re-) Produktionsbedingungen kein stabiles, kohärentes Gefüge dar. Sie sind ihrerseits Gegenstand von Machtkämpfen gesellschaftlicher Gruppen. Wo ist dann aber Spielraum für »neue Männer«, wenn es die Strukturen und nicht die Subjekte sind, die Identität stiften? Den Spielraum lassen die Strukturen selbst und zwar in dem Rahmen, wie die Strukturen als variable Strukturen konstruiert worden sind. Die Struktur Kapitalismus bestimmt einerseits Männlichkeit durch die Zuweisung der Funktion Produktion und »un-bestimmt« Männlichkeit andererseits durch ein an sich geschlechtsindifferentes Verwertungsinteresse. Als Beispiel für die Indifferenz des Verwertungsinteresses ist der Trend in der Wirtschaft anzuführen, Frauen in Führungspositionen zu installieren, weil man erkannt zu haben glaubt, daß Frauen eine größere soziale Intelligenz besitzen, und damit eher als Männer, die sich an Effizienz und Produktivität orientieren, geeignet sind, die zunehmende Komplexität von langfristigen Interdependenzen von Ökonomie, Politik und Ökologie zu erfassen. Anders ausgedrückt, die moderne Betriebswirtschaft setzt ihre Hoffnungen auf die Fähigkeit, in sozialen Beziehungen zu denken, und dies ist eine Fähigkeit, die viele Männer, folgen wir Giddens (1993), erst noch lernen müssen. Das heißt aber auch, daß die Strukturen des Kapitalismus eine relative Offenheit gegenüber Emotionalität, die bisher als Störfaktor einer reibungslosen Produktion begriffen wurde, aufweisen. Es bleibt abzuwarten, inwieweit die Strukturen es vorsehen, den betrieblichen »Bedarf an Emotionalität« auch über Männer abzudecken, und bezüglich dieser Frage neige ich eher zur Skepsis. Emotionalität, wie sie in sozialen Beziehungen ge-

lebt wird, hat schließlich eine immense Sprengkraft, wie an jedem besseren Beziehungskrach zu sehen ist, und sie birgt die Möglichkeit in sich, das übergeordnete Interesse zu gefährden, und das heißt im Betrieb immer noch Profitmaximierung.

Emotional wenig kontrollierte Männer gefährden nicht nur die Produktionsbedingungen, sondern sie fallen auch als Hüter der herrschenden Moralvorstellungen aus. Herrschende Moral meint hier nicht etwa gängige Moral, wie sie von Frauen auch vertreten wird, sondern die Durchsetzung von spezifischen Interessen unter dem Deckmantel allgemeiner Wertvorstellungen. Wo kommen wir hin, wenn deutsche Männer sich vor der Verantwortung in Bosnien und der des Schutzes von ungeborenem Leben drücken? Wer hält da noch die Stellung? Weniger polemisch ausgedrückt, ich vertrete die These, daß Männer gerade *weil* sie mächtig sind und Entscheidungen für die Gesellschaft treffen, sie ihre Macht im Sinne der Produktions- und Reproduktionsbedingungen einer Gesellschaft nutzen und nicht gegen sie. Da es aber in der Hierarchie der Geschlechter über den Männern keine Instanz mehr gibt, müssen Vorkehrungen getroffen werden, daß Männer die ihnen zugedachten Funktionen freiwillig ausüben, indem sie die gesellschaftlichen Werte verinnerlichen. Frauen können notfalls gezwungen werden, z.B. ihre Gebärfähigkeit zum Fortbestand der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen⁴, Männer jedoch nicht zum Samenspenden. Die soziale Kontrolle hat vor allem diejenigen streng im Visier, die in der Hierarchie niemanden mehr über sich haben.

Wie erfolgt soziale Kontrolle? Elias (1976) hat beschrieben, wie der Zivilisationsprozeß ursprünglich gesellschaftliche Zwänge in Selbstzwänge verwandelt. Angewandt auf die männliche Identität bedeutet das, daß Männer die ihnen von der Gesellschaft zugedachten Funktionen nicht mehr als Zwang, sondern als persönlich anzustrebende Entwicklungsziele erleben. Gilmore verfolgt genau denselben Gedanken, wenn er schreibt:

»Von 'echten' Männern wird erwartet, daß sie die Natur zähmen, um die grundlegenden Familieneinheiten ihrer Gesellschaft wieder neu zu schaffen und zu erhalten. Sie sollen also *aus freiem Entschluß* (herv., A.Z.) die soziale Ordnung neu schaffen und perpetuieren durch den Willen, aus nichts etwas von Wert zu schaffen« (Gilmore, 1991, S. 245).

Er meint, eine für Männer fast aller Gesellschaften verpflichtende »imperative Triade« bestehend aus den Funktionen Erzeugen, Beschützen, Ernähren gefunden zu haben, für deren Realisierung die unterschiedlichen Kulturen alles Menschenmögliche tun. »Männlichkeitsideologien zwingen Männer, sich bei Strafe des Identitätsverlustes erwartungsgemäß zu benehmen, eine Drohung, die offenbar schlimmer ist als der Tod« (ebd., S. 243). Das Wesentliche dieses Gedankens liegt darin, daß er die Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Subjekt erfaßt. Subjektive Identität existiert nicht aus sich selbst heraus, sondern nährt sich aus gesellschaftlicher Bedeutung. Wie vollzieht sich dies aber konkret?

2.2.1 Initiationsriten

Aus der großen Verbreitung und Bedeutung von Riten schließt Gilmore, »daß wahre Männlichkeit nicht gleichzusetzen sei mit simpler anatomischer Männlichkeit« (ebd., S. 11). Würde Männlichkeit quasi natürlich vorkommen, also ein Reifeereignis sein, auf dessen Eintreten Mann zuverlässig zählen kann, müßte nicht so viel Wirbel um »richtige Männer« gemacht werden. Wie dargestellt, steht Männlichkeit zu Gesellschaft in einem funktionalen Verhältnis. Selbstverständlich gilt das auch für Weiblichkeit, doch »wird Weiblichkeit häufiger als biologische Gegebenheit vorausgesetzt, die mit kulturellen Mitteln verfeinert oder verstärkt wird, als daß es bei ihr um eine entscheidende Schwelle, um traumatische Prüfungen oder ein Entweder-Oder ginge« (ebd., S. 12). Die Brutalität und Rigorosität der Riten steht in umgekehrtem Verhältnis zum Vertrauen in die Heranwachsenden, ihre künftige Rolle als Männer zu erfüllen. In den Riten wird nicht nur beschnitten, sondern mit Ruten geschlagen, ausgepeitscht, Samen von alten Männern geschluckt, Nasen werden bis zur Stirnhöhle durchbohrt und Äste in den Schlund gesteckt. Wer mit den Augenlidern zuckt, hat verloren und Schande über die ganze Sippe gebracht (vgl. Gilmore, 1991). Im Ritus verschränken sich soziale Kontrolle, Machtinteressen und individuelle Psyche. Das, was die abgeschottete Männerwelt mit den Jungen macht, dient sowohl der Aufrechterhaltung und Legitimierung der männlichen Herrschaft als auch der Stabilisierung des sozialen Ordnungssystems, indem die Psyche der Jungen entsprechend gestaltet wird. Von elementarer Bedeutung ist hier-

bei die Orientierung der Riten auf den Körper. Nicht umsonst finden Initiationen nicht durch Unterweisung oder Belehrung statt, sondern durch körperliche Traumatisierung. Mann-Werdung findet in viel stärkerem Ausmaß leiblich statt, als gemeinhin angenommen wird. Nach einer Initiation denkt man nicht, man sei ein Mann, man *ist* ein Mann! Ein würdevoller Indianer ist hierzu ein Bild, das sich sicher jeder beeindruckend vorstellen kann, ohne ihm persönlich begegnet zu sein.

Nun sind die Initiationsriten in ihrer – für unsere Verhältnisse – phantastischen Exotik ein dankbares Objekt verwegener Theoriebildung, und ich muß hier der Versuchung widerstehen, das Für und Wider der Interpretationen zu erörtern. Wesentlich und gesichert erscheint mir jedoch, daß über Initiationsriten die psychische Verankerung gesellschaftlicher Interessen gesichert wird und zwar mit durchschlagendem Erfolg. Wer solche Prozeduren überlebt, dem bleibt gar nichts anderes übrig, als die transportierten Werte sinnhaft zu verinnerlichen und sie seinerseits weiterzugeben, es sei denn, er ist bereit den Preis der Ausgrenztheit zu bezahlen.

2.2.2 Sozialer Habitus

Die westlichen Gesellschaften verzichten im Unterschied zu den sogenannten Naturvölkern weitgehend auf spektakuläre Initiationsriten⁵. Läßt sich daraus schließen, daß wir in unserem Kulturkreis weniger Sorge um »echte« Männlichkeit haben bzw. mit Männlichkeit weniger ideologisch umgehen? Eher nein.

Als Grund für die fehlenden Initiationsriten nennt Brandes (1992), daß sich in den Stammesgesellschaften Frauen und Männer weitgehend als in sich geschlossene soziale Gruppen gegenüberstehen, deren Räume rigide voneinander abgetrennt werden. Das wirkt sich auf die Erziehung der Söhne derart aus, daß sie zuerst von der Gruppe der Frauen, anschließend von der Gruppe der Männer erzogen werden und somit der individuelle Vater untergeordnete Bedeutung hat. »Die Folge: Die Spielräume für die individuelle Auslegung und Ausgestaltung des geschlechtsspezifischen Habitus sind in Stammesgesellschaften mit einer ausgeprägten rituellen Initiation der Männer vermutlich entschieden enger als in den heutigen Industriegesellschaften« (ebd., S. 211). Umgekehrt bedeutet dies für die Söhne

der industriellen Kleinfamilie, daß ihnen Männlichkeit entweder auf die Weise nahegebracht wird, wie sie der jeweils konkrete Vater versteht, oder gar nicht, weil er abwesend ist (vgl. Mitscherlich, 1963). Brandes sieht einen Vorteil darin, daß dadurch der Normierungsdruck weniger stark ist und die persönliche Gestaltungsfreiheit des Mannseins größer, was allerdings gleichzeitig den Nachteil mit sich bringt, »daß die stärkere Bindung der Geschlechtsidentität an eine konkrete Person zugleich die Abhängigkeit von dieser vergrößert« (ebd., S. 212).

Bringt man diese eher psychologischen Überlegungen in Zusammenhang mit dem Interesse des Kapitals, über möglichst wandelbare, flexible Arbeitskräfte verfügen zu wollen, und berücksichtigt man weiter den von Gilmore stammenden Gedanken, daß Männlichkeitsideologien um so ausgeprägter sind, je härter der Kampf ums Überleben und die Ressourcen sind, so weisen alle Komponenten bei den Industriegesellschaften in die Richtung einer relativen Großzügigkeit und Toleranz im Männlichkeitsbild. Aus dem Zusammenhang, daß die westlichen Gesellschaften ob ihres Reichtums und ihrer militärischen Sicherheit nicht auf so rigide Männlichkeitsbilder angewiesen sind wie die sogenannten Naturvölker, kann meines Erachtens aber nicht geschlossen werden, daß Männlichkeit damit für Mechanismen der sozialen Kontrolle uninteressanter wird. So wie in den Naturvölkern die Rigidität funktional für den Fortbestand der Gesellschaft ist, ist es bei uns die Variabilität. Mit anderen Worten, es gilt, Männer unter Verzicht auf Zwangsmaßnahmen zur Erfüllung ihrer Aufgaben zu bewegen.

Wie also vollzieht sich soziale Kontrolle über den Mann ohne den Rückgriff auf Initiationsriten? Sie findet geheim und doch alltäglich über den sozialen Habitus statt. Kommen wir zuerst zum Geheimen. Eine Gesellschaft in der Tradition der Aufklärung und der Rationalität erlaubt sich keinen öffentlichen »Hokus-Pokus«, sieht man einmal von der öffentlichen Vereidigung von Rekruten ab. Menschenwürde, Gleichberechtigung und Toleranz gelten als prinzipiell verwirklicht, und wo dies nicht der Fall ist sind die Betroffenen eben Versager (z.B. Obdachlose), haben einen psychischen Defekt (z.B. Skin-Heads), oder aber es liegt an der Natur. Wenn anerkannt demokratische Gesellschaften das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern (und Schwarzen und Weißen, Türken und Deutschen) nicht beseitigen,

dann liegt nahe, daß es wohl von der Natur so gewollt ist. Während die sogenannten Naturvölker anscheinend überhaupt kein Vertrauen in die Natur haben, was die Mann-Werdung angeht, huldigen die Industriegesellschaften dem Glauben, sie müßten Männer nicht sozial produzieren, weil das schon die Biologie besorgt. Die kulturelle Gewordenheit des Mann-Seins, wie sie deutlicher als in den Initiationsriten nicht praktiziert werden kann, wird im Westen vor sich selbst versteckt.

»Alles spielt sich so ab, (...) als führe der Habitus dazu, die gesellschaftlichen Eigenschaften biologisch (...) zu lesen, und verleite damit, die biologischen Eigenschaften wiederum gesellschaftlich zu nutzen und die gesellschaftlichen biologisch anzuwenden« (Bourdieu, 1993, S. 146).

Es gehört zum Wesen von Herrschaft, daß sie ihre Herrschaft verleugnet. Die Mechanismen von Herrschaft wirken am besten, wenn sie unbewußt sind. Das gesellschaftlich Unbewußte existiert hier in der Verleugnung der kulturellen Gewordenheit des Geschlechts und als dessen Kehrseite in der Selbstverständlichkeit, den alltäglichen Mini-Initiationsriten, die in ihrer Selbstverständlichkeit als solche nicht mehr erkennbar sind.

»Das 'Unbewußte' (...) ist in Wirklichkeit nämlich immer nur das Vergessen der Geschichte, von der Geschichte selbst erzeugt, indem sie die objektiven Strukturen realisiert, die sie in den Habitusformen herausbildet, diesen Scheinformen der Selbstverständlichkeit. Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat« (ebd., S. 105).

Der »Kunstgriff« hinsichtlich des Mann-Seins besteht, kurz gefaßt, darin, Geschlechtlichkeit mit dem aufgeklärten Rationalitätsbegriff zu entkulturalisieren, was gleichzeitig den Weg für eine naturwissenschaftliche Biologisierung freimacht und anderen Umgangsweisen mit Geschlechtlichkeit einen ideologischen und mythologischen Status gibt⁶.

Nun zum Aspekt des Alltäglichen. Aus der Tatsache, daß zu den meisten Zeiten an den meisten Orten der Welt sich kulturell sehr intensiv um Männlichkeit gekümmert wird (vgl. Gilmore, 1991), ziehe ich den Schluß, daß die Sorge in den westlichen Industrienationen

nicht weniger klein, aber weniger offiziell ist. Die Scheinformen, von denen Bourdieu spricht, sind genau so schwer zu entdecken wie die Brille, die man aufhat. Wir haben uns allerdings bereits die Brille von Elias geliehen und können unschwer erkennen, daß wir westlichen Männer es nicht mehr nötig haben, uns mit Blut und Sperma besudeln zu lassen, damit wir das tun, was von uns erwartet wird. Unsere Gefühle und Handlungen haben einen Grad von Selbstverständlichkeit erreicht, der offizielle Riten weitgehend überflüssig macht.

Bourdieu (1979, 1993) zeigt eindrucksvoll, wie der soziale Raum des Alltags von Klassifikationen und symbolischen Bedeutungen durchdrungen ist, denen gegenüber das Subjekt eine permanente Selbsteinordnung vornehmen muß. Ein Spielzeugauto ist männlich, und ein Junge muß sich dazu irgendwie verhalten. Man soll nicht meinen, es gäbe etwas zwischen Himmel und Erde, was nicht geschlechtlich wäre. Himmel, Erde, Haus, Acker, Arbeit, Sonne, Reden, Bewegen, Nichts-tun, Fühlen, Lesen, Schauen. Es gibt beim besten Willen nichts, was nicht assoziativ in die Nähe des Männlichen oder Weiblichen rückt, und gegenüber allem muß Mann und Frau sich verhalten. Bereits bevor diese bewußten Klassifikationen vorgenommen werden können, verhält sich selbst das kleinste Kleinkind zum sozialen, also geschlechtlichen Raum und erfährt dadurch Bewertungen, ohne sie in den Zusammenhang von Geschlechtlichkeit bringen zu können. Das meint Bourdieu mit sozialem Habitus.

Der Habitus wendet sich wie der Ritus in besonderem Maße an den Körper. »Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht als ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man« (Bourdieu, 1993, S. 135). Damit ist klar, daß der Habitusbegriff über psychologische Vorstellungen von der Erlangung der Geschlechtsidentität hinausgeht. Es sind weder nur die kognitiven Repräsentationen oder Imitationen von Rollenbildern noch allein die Identifikation, sondern leiblich gewordene Erfahrung, die ihrerseits zwar von psychologischen Prozessen begleitet wird, aber nicht aus ihnen besteht. Ich will dies näher erläutern.

2.3 Macht der Möglichkeiten und Möglichkeiten der Macht

Der soziale Raum wird einverleibt. Dieser Satz enthält wörtlich genommen bereits alles, was zu sagen ist. In ihm ist enthalten, daß die

Gesellschaft dafür Sorge trägt, ihre Werte dem Individuum 'in den Körper einzuschreiben' (Bourdieu), und daß das Individuum sich umgekehrt des sozialen Raums bemächtigt und zwar nicht nur kognitiv, sondern auch körperlich. Was den ersten Aspekt angeht, können uns die Initiationsriten als Beispiel dienen, doch ist bereits deutlich geworden, daß es viel subtilere Vorgänge gibt. Jedes Kind wird in einen sozialen Raum hineingeboren, in dem Geschlechtlichkeit bereits eine Verknüpfung mit dem sozialen Ort erfahren hat. Es nimmt künftig an einem Spiel (durchaus wörtlich gemeint) teil, in dem es lernt, seinen Körper so zu gestalten, wie der soziale Raum es erfordert, und das heißt in letzter Konsequenz, den Körper dem sozialen Raum ähnlich zu machen:

»Der Gegensatz zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen realisiert sich darin, wie man *sich hält*, in der Körperhaltung, im Verhalten, und zwar in Gestalt des Gegensatzes zwischen dem Geraden und dem Krümmen (Verbeugung), zwischen Festigkeit, Geradheit, Freimut (ins Gesicht sehen, die Stirn bieten und geradewegs aufs Ziel blicken oder losschlagen) einerseits und Bescheidenheit, Zurückhaltung und Nachgiebigkeit andererseits« (Bourdieu, 1993, S. 129)⁷.

Die unendlich lange Liste von Etiketten für Mann und Frau (herzhaft rülpsen, vorsichtig runterschlucken, gemessener Schritt, kleine Schritte etc.) richtet den Körper auch ohne Initiationsriten bis ins Detail zu und zwar nicht irgendwie, sondern genau so, wie das Geschlecht dem sozialen Ort innerhalb der Gesellschaft zugeordnet ist. Davies & Banks (1993) haben in Studien mit Kindern aufgezeigt, wie sie sich über das Spielen ihre Geschlechtsidentität körperlich verankern und gleichzeitig in eine mit mehr oder weniger Macht ausgestattete Position bringen.

»Man kann das Spielzeugauto so sehen, daß es in der kindlichen Imagination sowohl für den Körper als ganzen steht, für seine Härte und Unverletzbarkeit, als auch für den Penis, der machtvoll und unbekümmert seinen Weg durch Weiches 'wrummt' und bisweilen an einem sicheren Ort eingeparkt wird« (Davies & Banks, 1993, S. 12).

Im weiteren Verlauf des Heranwachsens wird das Auto durch diverse Sportarten ersetzt und der eigene Körper wird zum Spielzeug masku-

liner Härte⁸. Entscheidend ist dabei, daß hier ein Übergang stattfindet von kindlicher Phantasie zu erwachsener Realität, die vereinfacht gesagt so aussieht, daß der Geist des Mannes seinen Körper beherrscht und der Körper des Mannes den der Frau.

Noch sehr viel direkter ist der Zusammenhang zwischen kindlichem Spiel und Bestimmung des sozialen Ortes in einem Beispiel Bourdieus zu sehen, das sich zwar auf die Kabylen bezieht, aber vom Prinzip her, ohne weiteres auf westliche Verhältnisse übertragbar ist:

»So ist im *qochra*-Spiel, das die Kinder (...) praktizierten, die Korkkugel (*qochra*), um die man sich rangelt (...), das praktische Äquivalent der Frau: man muß sich zugleich vor ihr hüten und sich gegen die verteidigen, die sie rauben wollen. Zu Beginn der Partie, wenn der Spielführer wiederholt fragt: 'Wem gehört die Tochter?', findet sich keiner, der freiwillig die 'Vaterschaft' übernehmen und die Korkkugel schützen will: das Lager der Männer wird durch ein Mädchen stets geschwächt. Daher muß die Kugel durch Los gezogen und schließlich als Schicksal hingenommen werden: der so bestimmte Spieler muß nämlich die Kugel gegen alle anderen verteidigen und sich dabei zugleich bemühen, sie an einen anderen Spieler loszuwerden, jedoch nur unter ehrenhaften anerkannten Bedingungen. Wenn er einen anderen mit den Worten 'Jetzt ist es Deine Tochter' mit der Kugel berührt, kann dieser sich nur noch geschlagen erklären wie einer, der zeitweise der Familie (häufig von geringerem gesellschaftlichen Rang), aus der er eine Tochter zur Frau genommen hat, verpflichtet ist. Während der 'Vater' die Hochzeit wünscht, die ihm sein Bündel abnimmt und nach der er wieder mitspielen darf, streben die Freier nach Prestigeverhalten, Brautraub, gewaltsamem Zugriff ohne Gegenwehr. Wer die Partie verliert, wird aus der Männerwelt ausgeschlossen: man knotet ihm die Korkkugel ins Hemd und behandelt ihn damit wie ein Mädchen, dem man ein Kind gemacht hat« (Bourdieu, 1993, S. 138).

Der Zusammenhang zwischen Geschlechtsidentität, Körperhaltung und gesellschaftlicher Machtposition kann leicht im Selbsttest überprüft werden, wenn Mann einmal bewußt versucht, beim Sitzen die Beine so zu halten wie Frauen im Mini-Rock. Die Haltung wird nicht nur unbequem, sondern löst auch Gefühle der Unfreiheit und der Einschränkung aus. Körpertherapeutische Arbeit macht sich den Umstand, daß Körperhaltungen immer an Gefühle gekoppelt ist, seit langem zunutze, ohne sich im besonderen darüber bewußt zu sein, was es bedeutet, seinen Körper dem sozialen Raum gleichgemacht zu haben. Es bedeutet, die Strukturen, die man beim Eintritt in die Welt

vorgefunden hat, in sich aufgenommen zu haben, sie zu sein, körperlich zu sein und sie damit zu reproduzieren und weiterzugeben. Und, wie Bourdieu es ausdrückt, es bedeutet, die Institutionen der Gesellschaft zu bewohnen:⁹

»Besser noch, erst durch den Habitus findet die Institution ihre volle Erfüllung: der Vorzug der Einverleibung, der die Fähigkeit des Leibes ausnutzt, die performative Magie des Sozialen ernst zu nehmen, macht, daß König, Priester, Bankier menschengewordene Erbmonarchie, Kirche und menschengewordenes Finanzkapital sind. Das Eigentum eignet sich seinen Eigner an, indem es sich in Form einer Struktur zur Erzeugung von Praktiken verkörpert, die vollkommen mit seiner Logik und seinen Erfordernissen übereinstimmen« (ebd., S. 107).

Der Leib beinhaltet also sowohl die soziale Bedeutung von Geschlecht als auch die soziale Klasse, der man angehört. Für den männlichen Leib resultiert daraus, daß er aus der geschlechtlichen Perspektive herrschend gestaltet wird und aus der Klassenperspektive entweder ebenfalls herrschend, oder aber unterdrückt. Der weibliche Leib ist einer doppelten Unterdrückung ausgesetzt.

Die Herrschaft holt sich das Einverständnis zur Unterdrückung über die Praxis des Alltags, die, nicht wissend, damit Einverständigkeit herzustellen, ihre eigene sinnvolle Wirklichkeit produziert. »Die List der pädagogischen Vernunft liegt gerade darin, daß sie das Wesentliche unter dem äußeren Schein abnötigt, nur Unwesentliches wie z.B. Beachtung der Formen und Formen der Achtung zu erheischen« (ebd., S. 128). Es macht in der Praxis durchaus Sinn, den Jungen dazu anzuhalten, aufzuessen, damit er groß und stark wird. Da macht es auch nichts, wenn das Lätzchen verkleckert, während Mädchen anständiger essen müssen, aber nicht aufessen, weil sie ja nicht stark werden sollen, sondern schlank. Für die Subjekte ist es zur Ausübung ihrer täglichen Praxis ebenso unerheblich um den Sinn des Habitus zu wissen, wie der stets nach unten fallende Stein um die Schwerkraft wissen muß. Die Praxis schert sich nicht um Theorie, dennoch ist sie Theorie. Und sie ist Wirklichkeit. Ein großer, starker Junge ist wirklich ein großer, starker Junge.

»Im Vorübergehen wird klar, wie eine derartige Logik sich selbst zu untermauern sucht, indem sie eine 'Berufung' zu den Arbeiten vortäuscht, zu denen man verdammt ist, einen *amor fati*, der den Glauben an die geltende Rang-

ordnung bekräftigt, indem er diese als in der Wirklichkeit begründet erscheinen läßt –, was sie *faktisch ist*, weil sie dazu beiträgt, diese Wirklichkeit zu schaffen, und weil sich die verleblichten gesellschaftlichen Verhältnisse allen Anschein von Selbstverständlichkeit geben –, und das alles nicht bloß in Augen derer, denen die herrschende Rangordnung zugute kommt« (ebd., S. 131).

Herrschende und Beherrschte, Institution und Subjekt haben die gleiche Wirklichkeit und glauben an sie, weil sie wirklich ist, und »solange die Routine der Alltagswelt nicht zerstört wird, sind ihre Probleme unproblematisch« (Berger & Luckmann, 1980, S. 27)¹⁰. Unproblematisch bleiben die Verhältnisse nur, solange an sie geglaubt wird, also *muß* dafür gesorgt werden, daß geglaubt wird. Was wäre ein besserer Platz für den Glauben als der Leib? Wem will ich sonst glauben, wenn nicht ihm, wo er doch das Eigenste ist, was man sein eigen nennen kann? »Der praktische Glaube ist kein 'Gemütszustand' und noch weniger eine willentliche Anerkennung von Dogmen und gestifteten Lehren ('Überzeugungen'), sondern, (...) ein *Zustand des Leibes*« (Bourdieu, 1993, S. 126).

Was bleibt einem Kind, das eben die Verhältnisse vorfindet, in die es hineingeboren wird, anderes übrig, als das zu glauben, was ihm begegnet? Von Anbeginn spielt es zum einen Spiele, die sich als solche zu erkennen geben und die man willentlich wieder beenden kann, zum anderen Spiele, die sich nicht als solche zu erkennen geben und deswegen sehr ernst sind. Gespielt wird in beiden Fällen, um sich auf das Leben vorzubereiten. Wer aber nicht mehr mitspielt, ist ein Spielverderber. Bei den ernstesten Spielen um Männlichkeit und Weiblichkeit, um Herrschertum und Unterdrückung ist Außenseitertum schnell gleichbedeutend mit Entzug der Existenzberechtigung. Therapie von Homosexuellen zum Beispiel ist noch eine relativ gemäßigte Form der »Spieldisziplinierung« (vgl. Berger & Luckmann, 1980, S. 121 ff.). »Der Glaube ist daher entscheidend dafür, ob man zu einem Feld gehört« (Bourdieu, 1993, S. 124). Er fällt um so leichter, je selbstverständlicher man in die Verhältnisse hineinwächst oder anders gesagt, je weniger das Spiel sich als Spiel zu erkennen gibt. Bourdieu vergleicht diesen Vorgang mit dem Erlernen der Mutter- bzw. Fremdsprache. Die Grammatik-Spielregeln der eigenen Sprache kennt man nicht, aber beherrscht sie sehr gut, während die fremde

Sprache in ihren Regeln erkennbar ist und damit auch Distanz ermöglicht. Dem Kind ist es verwehrt, Distanz zu den Rollen einzunehmen, die ihm angedient werden. Es nimmt in den Spielen, die in seinem sozialen Raum als üblich und angemessen gelten, sein späteres Dasein vorweg als Mann/Frau, als Untertan/Herrscher, als Christ/Heide, als Bürger/Proletarier, als Kaufmann/Handwerker etc.

»Eine Institution, zum Beispiel die Wirtschaftsform ist nur dann vollständig und richtig lebensfähig, wenn sie dauerhaft nicht nur in den Dingen, also in der über den einzelnen Handelnden hinausreichenden Logik eines bestimmten Feldes objektiviert ist, sondern auch in den Leibern, also in den dauerhaften Dispositionen, die diesem Feld zugehörigen Erfordernisse anzuerkennen und zu erfüllen« (ebd., S. 108).

Nun weist dieser Gedankengang zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Marxschen Satz: »das Sein bestimmt das Bewußtsein« auf – man könnte hinzufügen, nicht nur das Bewußtsein, sondern auch den Körper –, doch besteht der entscheidende Unterschied darin, daß sich der Habitusbegriff nicht in deterministischem Sinne denken läßt. Der Habitus sorgt lediglich für Dispositionen, die ihn selbst wieder hervorbringen sollen, und beinhaltet daher ein kreatives Element. Möglicherweise meint Butler genau dies wenn sie sagt, sie betrachte »unsere Handlungsfähigkeit und unseren Widerstand nur als teilweise eingeschränkt durch die bereits existierenden Normen« (1996, S. 14). Der Habitus überliefert und reproduziert sich nicht nach einer Lehre oder Theorie, sondern – wie erläutert – in der praktischen Handlung. In der Handlung setzt sich der Handelnde in Beziehung zu anderen Handelnden, tritt in Ver-Handlungen, und obwohl beide Kinder des gleichen Klassenhabitus sind, wird das Ergebnis weder den Rahmen des überlieferten Habitus sprengen noch voraussagbar sein. »Der Habitus ist nichts anderes als jenes immanente Gesetz, jene den Leibern durch identische Geschichte(n) aufgeprägte *lex insita*, welche Bedingung nicht nur der Abstimmung der Praktiken, sondern auch der Praktiken der Abstimmung ist« (ebd., S. 111).

Hierin liegt der Spielraum für den »neuen Mann«, auch unter kapitalistischen Vorzeichen. Die Handlungen, die Männer vornehmen, bewegen sich zwar in den Grenzen des Habitus, doch entwerfen sie sich auch zielgerichtet in die Zukunft. Anders gesagt, Handlungen

orientieren sich immer auf ein künftiges Ziel zwecks Befriedigung eines Bedürfnisses. Die Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung leiten sich zum einen aus dem her, was man gelernt hat, sich diese entsprechend seines sozialen Ortes zugestehen zu dürfen (darf ich ein größeres Auto haben als der Chef?) und zum anderen daraus, welche Chancen der soziale Raum bietet. »Das Verhältnis zu den Möglichkeiten ist ein Verhältnis zu Machtbefugnissen ... « (ebd., S. 120). Die Machtbefugnisse sind für Männer in der Regel zweifelsohne größer als für Frauen, doch unter den Männern auf keinen Fall gleich. Wir können also *den* »neuen Mann« getrost verabschieden, weil der Mann nicht nur als Geschlecht, sondern als Teilnehmer diverser sozialer Räume gedacht werden muß.

3. Rückkoppelungen

Die Ausgangsvermutung war, daß männliche Identität sich als widerständiger gegenüber gesellschaftlichen Veränderungen erweist als andere Identitäten. Im Habitus haben wir die Struktur gefunden, die für die Stabilität männlicher Identität sorgt, und wir konnten sehen, wie tief gesellschaftliche Soll-Vorstellungen des Mann-Seins im individuellen Mann verankert sind. Als wesentliches Merkmal der Identität ist die Kontrolle über das Selbst und über Frauen hervorgetreten, d.h. in den Beziehungen von Männern spielt Herrschaft eine zentrale Rolle. Wenn ich diese Überlegungen kurzschließe mit dem »reflexiven Projekt des Selbst« wie Giddens es sich vorstellt, tritt das Problem auf, wie das Verhältnis von Struktur und Handlung hier einzuschätzen ist. Giddens argumentiert auf der Ebene der subjektiven Handlungen, wenn er von der Notwendigkeit spricht, daß Männer über ihre emotionale Abhängigkeit von Frauen reflektieren sollen und sagt aber wenig darüber aus, in welchem Umfang die Strukturen dies zulassen.

Offensichtlich sind die Strukturen dabei, sich in Richtung einer »reinen Beziehung« zu verändern, das heißt Beziehungen begründen sich zunehmend aus den erlebten Gefühlsqualitäten und immer weniger aus traditionellen Werten wie Familiensinn, Treue und Pflichtbewußtsein. Aber bei Giddens ist überhaupt nicht klar, wie dies Eingang in die konkrete Praxis der Subjekte findet, die durch ihr Handeln die Struktur wieder neu hervorbringen. Anders gesagt, ich kann auf gesellschaftlicher Ebene zwar eine sich bildende Struktur ausma-

chen, die es den Männern nahelegt, soziale Kompetenzen auszubilden, die ihre Beziehungsfähigkeit erhöhen, aber ich finde keine Struktur, die ihnen nahelegt, die emotionale Abhängigkeit von der Frau zu reflektieren. Im Gegenteil: Die Organisation des gesamten sozialen Raumes ist darauf angelegt, dies zu verhindern. Zu Ende gedacht komme ich dabei zu dem Schluß, daß die erhöhten Anforderungen an Beziehungsfähigkeit Männer künftig noch einsamer machen, als sie es bisher (unbemerkt) schon waren, weil die Strukturen die Normen von Selbstkontrolle und Dominanz aufrechterhalten.

Ein Aufweichen der bisher so monolithischen männlichen Identität, der der Mann entweder konsequent folgt, oder an der er scheitert, erhoffe ich mir weniger aus einer Änderung der Idealvorstellungen von Männlichkeit, sondern daraus, daß sich die gesellschaftlichen Strukturen in eine Richtung ändern, die die männliche Identität im Vergleich zu anderen Identitäten weniger wichtig werden läßt. Der Gestaltungsfreiraum der Postmoderne erlaubt es den männlichen Subjekten möglicherweise, nicht immer durchgängig Mann sein zu müssen. Die sich abzeichnenden Standardkrisen der Zukunft (Alleinerziehende Väter, geschiedene Ehemänner, Arbeitslosigkeit bzw. kürzere Wochenarbeitszeit) wird es Männern abverlangen, sich zu immer mehr neuen Lebensbereichen in Beziehung zu setzen, und dies beansprucht sie weniger in ihrem Mann-Sein als vielmehr in ihrem Sein als soziale Wesen. Wenn sie künftig verstärkt als Teilnehmer der unterschiedlichsten sozialen Räume in Erscheinung treten (Väter in Erziehungsurlaub, Einkäufer im Supermarkt, Nachbarschaftshilfe etc.), ist zu erwarten, daß Männer ihre Unterschiedlichkeit als soziale Wesen erfahren und nicht ihre Ähnlichkeit als Männer. Die Bewältigung der postmodernen Krisen ist jedoch entscheidend von den sozialen Ressourcen abhängig, und die wiederum nähren sich, wie Keupp (1989) berichtet, aus der Größe und Güte eines Beziehungsnetzwerkes, das Männer, die gerade arbeitslos oder geschieden geworden sind, häufig nicht haben. Salopp ausgedrückt: Für die meisten Männer stellt sich das Problem so dar, daß sich die Katze dauernd in den Schwanz beißt: Ohne die Beziehungsfähigkeit keine Netzwerke, ohne Netzwerke keine sozialen Ressourcen, ohne soziale Ressourcen keine Krisenbewältigung, ohne Krisenbewältigung keine Beziehungsfähigkeit etc. Das legt die Vermutung nahe, daß die sich anbahnenden Identitätsprobleme nur von den Männern mit Gewinn gelöst

werden können, die bereits über ein gewisses Maß an sozialen Ressourcen verfügen, und das sind die sozial besser gestellten¹¹.

Wir können es drehen und wenden wie wir wollen – Männer aus allen sozialen Schichten scheitern daran, die eigene Befindlichkeit nicht zum Gegenstand von Gesprächen machen zu können. Die Verunsicherungen und Irritationen über das komplexer werdende Leben und damit über die Rolle als Mann wächst allorts, aber nur wenige Männer suchen darauf eine Antwort im Austausch untereinander. Selbst diejenigen, die sich auf theoretischem Weg der Einsicht geöffnet haben, daß es Sinn macht, sein Innenleben mit anderen zu teilen, müssen feststellen, daß die Praxis mühselig ist. Symptom dafür sind die Autoren von Büchern und Artikeln über Männer: das, was sich oft leichtsinnig »Männerbewegung« nennt, spielt sich zum großen Teil auf gedrucktem Papier ab. Der soziale Habitus verlangt es eben, den öffentlichen Raum zu suchen und macht einmal mehr deutlich, wie wenig Praxis sich um die Theorie schert, aber dennoch Theorie ist.

Das führt mich ein letztes Mal zum »reflexiven Projekt des Selbst«. Obwohl Giddens viel über den Zusammenhang zwischen Handlung und Struktur nachgedacht hat und dem Bourdieuschen Begriff des Habitus sehr nahekommt, wenn er feststellt, daß die Struktur der Handlung nicht gegenübersteht, sondern ihr inwendig ist (zit. n. Dracklé, 1992), thematisiert er meines Erachtens die Bedeutung der Strukturen zu wenig. Wenn die derzeitige Beziehungs-Praxis von Männern, emotionale Abhängigkeit zu verleugnen, bereits die gesellschaftliche Struktur beinhaltet, die Männlichkeit in eine untrennbare Verbindung mit sozialer Mächtigkeit stellt, ist zu fragen, wo die Strukturen einer Praxis Platz geben, die die Strukturen in Frage stellen. Sicher geben die Strukturen da Platz, wo traditionelle Institutionen von Beziehung zusammenbrechen, aber was kann dazu führen, das Strukturvakuum mit Handlungen auszufüllen, die einer anderen als der alten Struktur folgen? Eine klare Antwort auf diese Frage muß ich ebenso schuldig bleiben wie Giddens, doch ich denke, daß es für veränderungswillige Männer einerseits darum geht, eine Praxis auszuprobieren, in der ihre Befindlichkeit zum Thema wird, und andererseits darum, über die Hindernisse nachzudenken, die ersterem im Wege stehen. Das kann allerdings nicht auf die Weise geschehen, daß die Männer über das theoretische Nachdenken zu einer passenden Praxis finden. Die Praxis muß getan und erfahren werden, und das

Nachdenken kann verstehen helfen, warum die Praxis nicht auf Anhieb so funktioniert, wie Mann es sich vorgenommen hat. Mit anderen Worten: Es geht mir darum, Theorie nicht gegen Praxis auszuspielen. Ich will Giddens nicht unterstellen, dieses Geschäft betrieben zu haben, ich vermisse lediglich eine kritische Einschätzung der Realisierungswahrscheinlichkeit des »reflexiven Projekts«, und ich meine gezeigt zu haben, daß der männliche Habitus ein mächtiges Hindernis für dieses Projekt darstellt¹².

Ein Anliegen dieser Arbeit war es auch, herauszufinden was heutzutage unter Männlichkeit verstanden wird. Immer mehr Männer haben Probleme, sich ihr Mann-Sein noch zu glauben. In ihrem Zweifel an ihrer Männlichkeit verkennen sie, wie sehr sie immer noch Mann sind. Auf der einen Seite steht ein klassisches Ideal, das zu leben die Realität kaum mehr erlaubt, auf der anderen Seite eine Realität, die den Männern ihr Mann-Sein verbirgt. Es scheint mir ein wichtiger Schritt aus dem Dilemma zwischen Supermännlichkeit und Scheitern zu sein, auf emotionaler und rationaler Basis zu erfahren, welche mächtigen Mechanismen jeden Mann zum typischen aber nicht unbedingt »richtigen« Mann machen, weil der verzweifelt einen Ausweg (nach Beziehung) Suchende sich seine Rückschläge dauernd selbst anlasten muß. In dem Maße, in dem es gelingt, Mann-Sein als Spiel zu begreifen, wird es möglich sein, die Teilnahme daran gelegentlich zu verweigern, ohne den Spaß daran zu verlieren, wenn Mann Lust daran hat. In diesem Sinne können die Butlerschen »Maskerade- und Performancespiele« eine Erweiterung der subjektiven Handlungsmöglichkeiten darstellen.

Anmerkungen

- (1) Zu dieser Diskussion findet sich eine gut verständliche Darstellung in »XY-Die Identität des Mannes« (Badinter, 1993), und eine komplexere und differenziertere in »Soziales Geschlecht« (Dietzen, 1993).
- (2) Rohde-Dachser (1989) hat beschrieben, wie unbewußte Phantasien in psychoanalytische Theorien zur Geschlechterdifferenz eingehen und zur Mythenbildung beitragen.
- (3) Genauer gesagt handelt es sich um das kleine Volk der Semai.
- (4) Das Urteil des BVG zum 218 interpretiere ich so.
- (5) Die bis vor einiger Zeit durchgeführten öffentlichen Vereidigungen von Rekruten können zwar ohne viel Phantasie auch als Initiationsritus interpretiert werden, haben aber sicher nicht jenen traumatisierenden Charakter wie die Riten der sog. Naturvölker.
- (6) Hier setzt auch meine Kritik an Robert Bly an: Wenn er mit Märchen und Riten operiert, um verunsicherte Männer wieder an ihr Mann-Sein heranzuführen, impliziert dies die Existenz eines seit jeher Männlichen an sich, das sich um Kultur und Gesellschaft einen Teufel schert (vgl. Bly, 1991).
- (7) Bourdieu (1979) forschte in Algerien bei den Kabylen über deren Lebensgewohnheiten. Die Aussagen darüber, was männlich und weiblich ist, sind also kabyliche Auffassungen. Es kommt hier jedoch nicht darauf an, kabyliche Auffassungen über das Geschlechterverhältnis zu verallgemeinern, sondern zu erfassen, nach welchem Muster es sich herstellt, und dies läßt sich sehr wohl verallgemeinern.
- (8) Die Autorinnen kontrastieren das Spielverhalten von Jungen vor dem der Mädchen: Puppenspielen imaginiert im Unterschied zu Auto-Spielen eine Beziehung zu einem Subjekt.
- (9) Habitus leitet sich von habitare (bewohnen) ab.
- (10) Berger & Luckmann (1980) haben allgemein beschrieben, wie das Alltagswissen Wirklichkeit konstruiert, und wie diese konstruierte Wirklichkeit sich laufend selbst legitimiert. Dabei sind sie allerdings nicht auf das Geschlechterverhältnis eingegangen.
- (11) Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von sozialem Kapital, um deutlich zu machen, daß nicht nur im Produktionsprozeß sondern auch im Reproduktionsbereich ungleiche Voraussetzungen existieren. Die Besitzer von viel sozialem Kapital können die Gestaltungsfreiheit des postmodernen Lebens besser ausschöpfen und sind zusätzlich diejenigen, die gesellschaftlich Standards setzen, wie zu leben sei.
- (12) Speziell die Zugerichtetheit des Körpers entsprechend des sozialen Raumes ist ein Thema, das mehr Aufmerksamkeit verdient, weil im Körper meist Biologie und Natur gesehen wird und nicht Sozialpsychologie und Kultur. Bourdieus Theorie der Praxis müßte es nach meinem Verständnis erlauben, hinter jeder Handlung des Alltags eine gesellschaftliche Struktur zu entdecken.

Literatur

- Badinter, Elisabeth. (1993). XY. Die Identität des Mannes. München.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas. (1980). Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main.
- Bly, Robert. (1991). Eisenhans. München.
- Bourdieu, Pierre. (1979). Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt am Main.
- Ders. (1993). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main.
- Brandes, Holger. (1992). Ein schwacher Mann kriegt keine Frau. Münster.
- Butler, Judith. (1996). Vom Gender Trouble zum Happy End. Gespräch mit Judith Butler. Freitag, Nr. 32, S. 14.
- Davies, Bronwyn & Banks, Chas. (1993). Zum Mann werden. Die Aneignung männlicher Identitäten – eine Kindheitsperspektive. Psychologie & Gesellschaftskritik, 67/68, S. 5-24.
- Dietzen, Agnes. (1993). Soziales Geschlecht. Dimensionen des Gender-Konzepts. Opladen.
- Dracklé, Doris. (1991). Im Dschungel der Diskurse. PP-Aktuell, 10, S. 206-225.
- Elias, Norbert. (1976). Über den Prozeß der Zivilisation. Frankfurt am Main.
- Giddens, Anthony. (1993). Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main.
- Gilmore, David. (1991). Mythos Mann. Rolle, Ideale, Leitbilder. München.
- Großmaß, Ruth. (1993). Das wahre Rätsel ist der Mann. Psychologie & Gesellschaftskritik, 65, S. 95-112.
- Keupp, Heiner. (1989). Auf der Suche nach der verlorenen Identität. In: Heiner Keupp & Helga Bilden (Hrsg.), Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel (S. 47-69). Göttingen.
- Mitscherlich, Alexander. (1963). Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. München.
- Rohde-Dachser, Christa. (1989). Unbewußte Phantasie und Mythenbildung in psychoanalytischen Theorien über die Differenz der Geschlechter. Psyche, 43, S. 193-218.