

Peter Birke

Prekarisierung in der Übergangsgesellschaft: Bourdieu/Sayad und Fanon in Algerien

Einleitung

Bis heute wird die historische Genese von Prekarität in der sozialwissenschaftlichen Diskussion in erster Linie als Folge des Wachstums atypischer Beschäftigungsverhältnisse in den zwei Jahrzehnten nach der Thatcher-Revolution von 1979 gezeichnet. In diesem Text begeben mich auf eine andere Spur. Ich zeige, wie „Prekarität“ im Kontext der Kolonial- und Befreiungskriege verortet wurde, mehr als zwei Jahrzehnte vor dem Durchbruch neoliberalen ökonomischen Denkens im globalen Norden. Und ich stelle dar, wie sich der Prekaritätsbegriff verändert, wenn man ein alternatives historisches Szenario seiner Entstehung skizziert.

Konkret diskutiere ich soziologische Studien, die Pierre Bourdieu und Abdelmalek Sayad in Algerien um 1960 zu den sich dort transformierenden Arbeits- und Sozialverhältnissen des so genannten Subproletariats durchgeführt haben. Dabei sind aus meiner Sicht nicht nur die Definitionen interessant, die dort entwickelt wurden und von denen man sicher sagen kann, dass sie spätere begriffliche Verwendungen von „Prekarität“ – dann tatsächlich im Kontext sozialer Konflikte um die neoliberale Politik seit den 1980er Jahren – diskret, aber entscheidend geprägt haben. Vielmehr werde ich auch die politischen Konsequenzen diskutieren, die Bourdieu/Sayad aus ihren Befunden abgeleitet haben, hier vor allem in Bezug auf ihre Kritik von Konzepten des Panafrikanismus und der sozialen Revolution, wie sie zeitgleich etwa von Frantz Fanon vertreten wurden.

Startpunkt meiner Überlegungen ist der von Bourdieu in Bezug auf die algerischen Studien ex post eingeführte Begriff der Übergangsgesellschaft, der als eine Art Metapher für gesellschaftliche Prozesse verstanden werden kann, die durch eine Verdichtung von Landnahme und Inwertsetzung geprägt sind. Übergangsgesellschaft bezeichnet dabei, besonders deutlich unter den Bedingungen der Endphase des historischen Kolonialismus, eine Fluidität und Volatilität der Sozialverhältnisse. Diese führt auch zu einer Rejustierung der Verhältnisse zwischen ökonomischen Zentren und Peripherien. Man muss, so lautet meine These, heute auch die „nördlichen“ Gegenwartsgesellschaften als Übergangsgesellschaften fassen: Die schneller und schneller aufeinander folgenden und sich überkreuzenden Krisen, sozial, ökonomisch, ökologisch, geopolitisch, sind, wie in dieser Zeitschrift immer wieder analysiert worden ist, ein Beleg dafür.

Damit soll im Folgenden selbstverständlich keine einfache Analogie zu Krisen und Kämpfen in den kolonialisierten Gesellschaften der 1950er und 1960er Jahre gezeichnet werden. Zugleich kann aber, wie ich meine, durch einen Tigersprung in die Vergangenheit des Prekaritätsbegriffs auch für unsere Zeit etwas gelernt werden. So ist etwa in den Studien Bourdieus/Sayads *Übergangsgesellschaft* kein Modell, sondern das Bild für einen Prozess; es ist keine „Formation“ mit einer fixen, verdichteten, fetischisierten Form der Regulierung. Die Dynamik des Übergangs ins Zentrum unserer Überlegungen zu stellen, richtet den Blick vielmehr auf eine Art sich wiederholende Szene, in der Proletarisierungsprozesse sich in einer brüchigen, holpernden, sozial verdichteten und zugleich po-

litisch sichtbaren, leuchtenden Form darstellen. Mit dem Sprung zurück in die Übergangsgesellschaft unserer Gegenwart können wir (multiple) Prekaritäten in der Polykrise analog als solche „Verdichtungen“ und „Expositionen“ identifizieren. Es ist dies ein Verständnis, welches sich ganz grundlegend unterscheidet von jener Vorstellung, dass Prekarität als Abweichung von einem Klassenkompromiss sowie dem dort zugeordneten Normalarbeitsverhältnis verstanden werden müsse, und von dem man vielleicht hoffen mag, dass er auf wundersame Weise zurückkehren könnte.

Was also kann über den Prozess der Prekarisierung systematisch gesagt werden, wenn man versuchsweise nicht unterstellt, Arbeiter:innen seien einst Bürger:innen erste Klasse gewesen, im Genuss von Anerkennung und sozialer Sicherheit, mit der Perspektive einer fortlaufenden Verbesserung der Lebensverhältnisse und einem Foto von Willy Brandt und Olof Palme an der Kork-Pinnwand? Um diese Frage zu beantworten, stelle ich nun zunächst den Kontext vor, in denen Bourdieu, Sayad und Fanon sich in Algerien aufhielten, danach beziehe ich mich auf zwei wichtige Texte, nämlich „Die zwei Gesichter der Arbeit“ (Bourdieu/Sayad, Abschnitt 2) sowie „Die Verdammten dieser Erde (Fanon, Abschnitt 3).

1. Der Geburtsort der Prekarität

Wir springen in die 1950er und 1960er Jahre, in die Zeit des Algerienkrieges. Pierre Bourdieu untersuchte dort die Veränderung von Arbeits- und Sozialverhältnissen. Er stellte fest, dass die von seiner Forschungsgruppe befragten Menschen die Improvisation zwischen traditionellen, vorkapitalistischen und inwertgesetzten Formen der sozialen Reproduktion betonten. Im Vorwort zu der durch Franz Schultheis editierten deutschsprachigen Ausgabe einer 1977 in Frankreich veröffentlichten Zusammenfassung seiner Forschungen¹ schreibt er:

„In den frühen 60er Jahren erlebte ich in Algerien ein, wie es mir im Rückblick erscheint, regelrechtes gesellschaftliches Experiment. [...] Die [...] historische Beschleunigung, zu der auch bestimmte repressive militärische Maßnahmen wie die von der französischen Armee bewerkstelligte Zusammenführung ganzer Bevölkerungsgruppen in Sammellagern einen Beitrag leistete, brachte vor meinen Augen zwei Typen von Wirtschaftssystemen mit völlig konträren Anforderungen zur Koexistenz, die gewöhnlich durch einen Zeitraum von mehreren hundert Jahren voneinander getrennt sind.“

Es ist bei Bourdieu, mit anderen Worten, von einem Verfremdungseffekt die Rede: Der Blick auf einen gesellschaftlichen Zustand, in dem kapitalistische Formen der Arbeitsteilung noch nicht wie als Teil einer natürlichen Ordnung erscheinen, soll die Gewordenheit und Veränderungsmöglichkeit jener Ordnung in einem besonders klaren Licht erscheinen lassen. So wehrte sich Bourdieu im Algerien der späten 1950er und frühen 1960er Jahre insbesondere gegen die modernisierungstheoretische Annahme, dass Sozialformen, die noch nicht inwertgesetzt sind, nur als residual und verschwindend gelten können und deshalb kein soziologisches Interesse begründen: Er entwickelte auf Grundlage einer ethnographischen Perspektive, die die Stimmen der befragten Menschen ernst

¹ Pierre Bourdieu, Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft, Konstanz 2000, hier: S. 7.

nahm, als einer der wenigen Sozialforscher seiner Zeit eine systematisch in den Sozial- und Klassenverhältnissen verankerte Kritik an der französischen Kolonialherrschaft.

Dabei zeigten jene empirischen Studien, wie Menschen, durch den Kolonialkrieg vermittelt, sich wie aus der Zeit geworfen wahrnehmen konnten, ohne bestimmbare persönliche Zukunft und soziale Perspektive. In einer Zusammenarbeit mit Abdelmalek Sayad, auf die ich gleich im Detail zurückkomme, verglich er diese Aus-der-Zeit-Geworfenheit mit dem Zeit-Erfahrungsschatz und seiner Brüchigkeit in der Region seiner Herkunft im ländlichen Frankreich, dem Département Pyrénées-Atlantiques.² Der Vergleich zielte somit nicht nur darauf ab, Verfremdungseffekte für die soziologische Analyse in neuer Art fruchtbar zu machen, sondern war auch der Versuch, die Universalität der Zeitwahrnehmung in unterschiedlichen Typen von Übergangsgesellschaften zu verstehen.

So ist es also kein Zufall, dass nicht unbedingt die konkrete, historische Übergangsgesellschaft eines bestimmten Jahrzehnts an einem bestimmten Ort, sondern *Übergangsgesellschaft überhaupt* der erste Ort ist, an dem in der Geschichte der Soziologie von Prekarität im Sinne einer systemischen Unsicherheit sozialer Reproduktion die Rede ist. Denn dort erscheinen jene Umstülpungen der Zeitstruktur zuerst, die eine rationelle Lebensplanung für große Teile der Arbeiter:innenklasse verhindern. Und dort verbindet sich jener Begriff auch mit einer grundlegenden Kritik an einem politisch zu verantwortenden Zustand, der die existenzielle Gefährdung bestimmter Bevölkerungsgruppen vorsieht.

Bourdieu und Sayad in Algerien

Pierre Bourdieu kam im Rahmen seines Kriegsdienstes nach Algerien, den er zunächst an einem Luftwaffenstützpunkt der französischen Armee ableistete, dann „zivil“ im Forschungszentrum des *gouvernement général*. Das war 1955, im damals seit einem Jahr eskalierenden Kolonialkrieg, der bis zur Anerkennung der Unabhängigkeit Algeriens am 5. Juli 1962 in wechselnder Intensität anhielt. Nach seinem Kriegsdienst blieb er mit einer Stellung an der Universität von Algier im Lande.³ In diesem Rahmen führte er ab 1959 empirische soziologische Studien durch, im Zentrum des Orkans, der durch die Rebellion der reaktionären französischen „Ultras“ gegen die Pariser Regierung sowie die Intensivierung des Guerillakrieges der FNL ausgelöst wurde. Aber schon Anfang 1960 verließ er Algier mit einer Anstellung der Sorbonne. Die Forschung setzte er bis 1963 auf der Grundlage kürzerer Aufenthalte in Algerien mithilfe eines vor Ort aktiven algerisch-französischen Teams fort.

Bourdieu's algerische Studien, die er unter anderem in dem bereits erwähnten Text unter dem Titel „Algerie '60“ publizierte, entstanden in einer Phase, in der die Sozialwissenschaften von der Kolonialregierung zunehmend den Auftrag erhielten, statistische und ethnografische Einsichten zu

² Zu diesem Vergleich, s. Loic Wacquant, *Following Pierre Bourdieu into the Field*, in: *Ethnography* 2004, 5 (4), S. 393–417; Amín Pérez, *Bourdieu and Sayad against Empire. Forging Sociology in Anticolonial Struggle*, Cambridge 2024, S. 101–103.

³ Die ersten Arbeiten Bourdieus zur algerischen Situation sind durch die Lektüre veröffentlichter Quelle zusammengetragene Einführungstexte in die Geschichte und zeitgenössische Entwicklung der französischen Kolonie Algerien seit 1830. Dabei stellt Bourdieu auch einen Bezug zum „land-grabbing“ des Kolonialismus her und er entwickelt eine, freilich nicht an Marx' Diskussion der ursprünglichen Akkumulation anschließende, Theorie der Landnahme: Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris 2009 (1957), <https://shs.cairn.info/sociologie-de-l-algerie--9782130521754?lang=fr>.

produzieren.⁴ Es ging darum, Erkenntnisse in Bezug auf die Lebensverhältnisse in den Slums der Vorstädte sowie jenen Lagern zu sammeln, in die die auf dem Land durch das Militär vertriebene autochthone Bevölkerung eingepfercht wurde.⁵ Der statistische Service der algerischen Kolonialregierung (SSAG) stellte dabei Ressourcen zur Verfügung, die in einer durchaus gefährlichen Situation eine empirische soziologische Forschung ermöglichten, welche aus heutiger Sicht den Übertritt Bourdieus von der abstrakten Philosophie in die Sozialwissenschaften markiert.⁶

„Bourdieu“, schreibt sein deutschsprachiger Interpret Franz Schultheis, „reiste meistens von Abdelmalek Sayad begleitet, ... mit einem klapprigen Wagen durch ein Algerien im Kriegszustand, ausgestattet mit einem Papier, in dem es lapidar hieß: ‚Monsieur Bourdieu ist berechtigt, statistische Erhebungen durchzuführen.‘“ Es war, wie Pierre Bourdieu später berichtete, eine unsichere Angelegenheit: „Das Papier war so gut wie wertlos. Wir hätten jederzeit von der Armee angehalten werden können oder in die Arme der algerischen Befreiungsfront laufen können, wobei Sayad als Algerier wesentlich mehr riskierte als ich.“⁷

Wer war Bourdieus Begleiter? Abdelmalek Sayad, 1933 in der Kabylei geboren und aus armen Verhältnissen zum Studierenden aufgestiegen, war in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre der wichtigste Vermittler der Bourdieuschen Kenntnisse des algerischen Alltagslebens.⁸ Viele Interviews in den Lagern und den *bidomilles*, die der Autor Bourdieu in seinen algerischen Studien zitiert, auch in der oben bereits erwähnten Synthese aus dem Jahr 1977, sind deshalb in indirekter Rede gehalten. Dabei war Sayad mehr als nur Dolmetscher, es war auch wissenschaftlicher Mitarbeiter. Er leitete zudem das oft aus einem halben Dutzend Forschenden bestehende Team, 1959 oft gemeinsam mit Bourdieu, danach bis 1963 häufiger als Beauftragter des Professors, der die Studien von Paris aus kommentierte.

Sayad war auch eine Art lokale Appellationsinstanz. Nur angesichts seiner Anwesenheit ließen sich die algerischen Studien von der statistischen Erhebung tatsächlich in eine ethnographische Arbeit verwandeln. Und nur so konnte das Misstrauen überwunden werden, welches viele algerische Interviewte haben mussten, wenn Akademiker:innen hinter die Zäune und in die Vorstädte kamen,

⁴ Im Detail zu den Kämpfen an algerischen Universitäten Ende der 1950er Jahre, in denen die „Ultras“ die kolonialismusskeptischen „Liberalen“ immer mehr an den Rand drängten, siehe Pérez, Bourdieu and Sayad Against Empire, wie Anm. 2, S. 92, 93. Pérez instruktives und lesenswertes Buch, das leider noch nicht auf Deutsch vorliegt, befasst sich auch mit der Position Bourdieus zwischen Kolonialmacht und seiner dezidiert antikolonialen Position. „Soziologie“ dient in Pérez Lesart gleichzeitig der Distanzierung von den gewaltförmig kämpfenden Parteien, denen die linken Zwischengruppen an der Universität Algier mangelnde emanzipatorische Perspektiven attestierten, sowie der Formulierung einer sozialen Utopie jenseits kolonialer und antikolonialer Gewalt, siehe *ibid.*, S. 139–141. Pérez weist an etlichen Stellen auch darauf hin, wie gefährlich diejenigen lebten, die sich in der Kriegssituation in Algerien zwischen die Stühle setzten, wie Morde an Wissenschaftler:innen und Lehrenden durch die Gegenguerillaarmee der „Ultras“ (OAS) zeigen, die auch den Kreis der mit Bourdieu und Sayad Kooperierenden traf.

⁵ Eine konzise Zusammenfassung der französischen Lager/Politik bietet Benjamin Claude Brower, *Regroupment Camps and Shantytowns in Late-Colonial Algeria*, in: *L'Année du Maghreb*, 20, 2019, S. 93–106.

⁶ *Ibid.*, S. 92–97.

⁷ Franz Schultheis, *Initiation und Initiative. Entstehungskontext und Entstehungsmotive der Bourdieuschen Theorie der sozialen Welt*, in: Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, wie Anm. 1, hier: S. 175, 176.

⁸ Pérez, Bourdieu and Sayad, wie Anm. 2, S. 17–23.

um mit ihnen zu sprechen: Oftmals ging es nämlich dabei ganz offen und fraglos um Aufstandsbekämpfung, und es ist ein bekannter Skandal, dass „Informationen“ durch das französische Militär nicht nur in der „weichen“ Form der soziologischen Befragung, sondern auch in der harten Form der Folter „erhoben“ wurden.⁹

Abdelmalek Sayad selbst beschrieb diese Situation später als eine, in der die Studie „had admittedly been commissioned by the colonial state, (but) was completely hijacked when the researchers became interested in the raw details of the war“.¹⁰ Die Sprünge, die die beiden Forscher von der soziologischen Abstraktion in die aktuellen politischen Kämpfe und zurück katapultierten, wurden freilich von Beteiligten mit Skepsis beobachtet, obgleich Sayad und andere die Vermittlung übernommen hatten. So habe „ein Händler“, an Sayad gerichtet, bei einem Interview in Sidi-Bel-Abbès im Jahre 1957, folgendes mitgeteilt haben: „Sagen Sie Ihrem Professor, dass schon eine Menge Bücher geschrieben worden sind. Das ändert gar nichts! Das nützt überhaupt nichts!“¹¹

In Bourdieus Arbeiten wurde Sayad nur gelegentlich als Mitautor geführt: Schon nach der Ausreise aus Algerien und der Rückkehr/dem Exil nach/in Frankreich beschrieben beide Forscher in einem Artikel die Entwurzelung von Menschen im Kontext der Krise der algerischen Landwirtschaft um 1960.¹² Sie untersuchten sodann, wie bereits erwähnt, Ähnlichkeiten von Zeitwahrnehmungen und Arbeitsbegriffen in der Übergangsgesellschaft des ländlichen Frankreichs.¹³ Wie Bourdieu hatte Sayad nach dem Ende des Kriegs im Jahre 1962 seinen Lebensmittelpunkt in Paris. Festzuhalten bleibt, dass ohne ihn, dem Bourdieu ein Leben lang verbunden blieb, es wohl am Ende kaum eine vergleichbar fundierte Ablehnung des französischen Kolonialkriegs durch Bourdieu gegeben hätte.

Dennoch gibt es auch so etwas wie eine bleibende Distanz in diesen Studien, die sich nicht alleine auf die wissenschaftliche Objektivität bezieht, die Bourdieu/Sayad für sich reklamierten. So kommt in den algerischen Schriften die Idee nicht auf, dass das prekarierte Element der (post-)kolonialen Gesellschaft so etwas wie transitorische soziale und politische Macht entfalten könnte. Noch vor der Geburt des Begriffs der Prekarität scheint das Entstehen und die Existenz eines Prekariats insofern ausgeschlossen gewesen zu sein. Dies unterscheidet Bourdieu/Sayad signifikant von Autor:innen, die der panafrikanischen und antikolonialen Bewegung nahestanden, die gerade jene „entwurzelten“ Gruppen in den Vorstädten und den Kriegszonen der algerischen Gesellschaft als potentiell entscheidende Träger:innen der Befreiung vom Kolonialismus begriffen. So war auch damals der Begriff der Prekarität nicht von seinen politischen Anwendungen zu trennen.

⁹ Ibid., S. 101, 102.

¹⁰ Abdelmalek Sayad, *Histoire et recherche identitaire. Suivi d'un entretien avec Hassan Arfaou*, Paris 2002, S. 72f.

¹¹ Schultheis, *Initiation und Initiative*, wie Anm. 7, S. 165.

¹² Pierre Bourdieu / Abdelmalek Sayad, *Le déracinement: La crise de l'agriculture en Algérie*, Paris 1964.

¹³ In Frankreich blieb Sayad zunächst für Jahre „in short term contracts“ beschäftigt. Erst 1977 konnte er einen Job in einem soziologischen Institut erlangen, wo er sich vor allem mit Migrationsforschung befasste. Vgl. Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris 2006.

Und deshalb muss in diesem Text auf die Kritiker:innen der Bourdieuschen/Sayadschen politischen Konzeption eingegangen werden, die sich etwas später im Abstand Bourdieus von der kompromisslosen und mitunter durchaus unkritischen Solidarität mit der algerischen Befreiungsbewegung in Frankreich spiegelte, wie sie dort unter anderem von Jean-Paul Sartre vorgetragen wurde.¹⁴

Fanon in Algerien

Ganz unmittelbar zeigte sich die Differenz der Revolutionskonzeptionen/Konzeptionen der Klassenbildung freilich in der Konfrontation mit den Thesen von Frantz Fanon.¹⁵ Fanon hatte ebenso wie Bourdieu Kriegsdienst für die französische Armee geleistet, aber früher, im Zweiten Weltkrieg. In seiner Schulzeit in Martinique, das ähnlich wie Algerien ein französisches Département war, war Fanon mit den Ideen der schwarzen Bürgerrechtsbewegung und des Panafrikanismus in Berührung gekommen. 1943 erlebte er zunächst den Rassismus gegen die als schwarz gelesenen Soldat:innen innerhalb der französischen „Freiheitsarmee“,¹⁶ dann wurde er als französischer Soldat im Krieg gegen die Faschisten in den Vogesen verletzt. Nach seiner Ausmusterung kehrte er zunächst nach Martinique zurück, wo er sich nach 1945 an den antikolonialen Kampagnen beteiligte und zugleich zum Unterstützer der *Parti Communiste Française* (PCF) wurde, der nach der Befreiung für einige Zeit sehr starken kommunistischen Partei Frankreichs.¹⁷ Als Soldat hatte er sich zudem die, angesichts seiner Herkunft aus dem sogenannten *France-outré-mer*, seltene Möglichkeit erworben, in Lyon Medizin und Psychologie zu studieren. Fanons erstes stark rezipiertes Werk, deutsch „Schwarze

¹⁴ Siehe das ebenso berühmte wie – wegen seiner affirmativen Haltung zur politischen Gewalt – berüchtigte Vorwort Sartres zu Fanons letztem Buch: Jean Paul Sartre, Vorwort, in: Frantz Fanon, *Die Verdammten der Erde*, Frankfurt am Main, 2021 (1981). Bourdieu kritisierte die Betonung der subjektiven Momente von Befreiung bei Sartre als Essentialismus und Voluntarismus, der einen Gegensatz zwischen Sartre als Modell eines „totalen Intellektuellen“ einerseits und empirisch fundierten Reflektionen andererseits bilde, für die in einem letzten, rückblickenden Text gerade die algerischen Studien – auch methodisch und methodologisch – ein entscheidender Ausgangspunkt gewesen seien: Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris 2004.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Condition de classe et position de classe*, in: *Archives européennes de sociologie* 7(2), S. 201–223. Aus Pérez' Sicht gibt es diese Kontroverse nicht. Allerdings hat sein Buch, bei aller Bedeutung, die es für die Historiographie der Bourdieuschen Soziologie und damit der Soziologie insgesamt hat, auch eine hagiographische Tendenz. Insbesondere was die Beurteilung der politischen Lage betrifft, ist die Erzählung so ausgerichtet, dass die beiden Hauptprotagonisten des Texts im Grunde immer die „richtige“ antikoloniale Strategie parat hatten. Kaum einmal kommt Ratlosigkeit auf, und auch die Furcht und die Anomien, in denen die Soziolog:innen landeten, wird mit einem recht großen Maß an nachträglicher Rationalität serviert. Mit Fanon sei man sich „eigentlich“ einiger gewesen als „bisher vermutet“. Insbesondere habe Bourdieu Aussagen Fanons zum Bruch zwischen traditioneller community und den im Kontext von Kasernierung und militärischer Einhegung entstandenen neuen Solidaritäten zugestimmt. Pérez, Bourdieu and Sayad, wie Anm. 2, S. 136.

¹⁶ Diese Feststellung findet sich in der sehr lesenswerten neuen Fanon-Biografie von Philipp Dorestal, *Denker der Kolonisation. Zur Aktualität von Frantz Fanon*, Berlin 2025, S. 21–28, hier S. 23, vgl. auch Adam Shatz, *Frantz Fanon. Une vie en révolutions*, Paris 2025, S. 41.

¹⁷ *Ibid.*, S. 50. Anders als sein Lehrer Aimé Césaire, der vor seinem Bruch mit der KP deren Abgeordneter in der französischen Nationalversammlung gewesen war, war Fanon nie Mitglied der Partei. Die KPF schwankte zwischen einer prokolonialistischen Position, der Affirmation sogar militärischer Gewalt und einer Kritik am Kolonialismus. In diesem Zick-Zack-Kurs, der sowohl Avancen in Bezug auf den Nationalismus in der metropolitanen Arbeiter:innenbewegung als auch taktischen Finessen der sowjetischen Globalpolitik folgte, wurden viele antikoloniale Aktivisten, die Parteimitglieder waren, zerrieben.

Haut, weiße Masken“,¹⁸ bezieht diese Erfahrungen auf eine umfassende Theorie des Zusammenhangs zwischen kolonialer Situation und Rassismus. Es fasst dabei die Erfahrungen in Martinique, im Krieg gegen den Faschismus und im Frankreich der unmittelbaren Nachkriegszeit zusammen, indem er auf den Zusammenhang zwischen „Schwarzen“ Erfahrungen in Zentrum und Peripherie, zwischen Kolonisator und Kolonisierten, verweist.¹⁹

Nach seinem Studium zog Fanon 1953 nach Algerien, wo er zunächst die psychiatrische Klinik im etwa vierzig Kilometer von Algier gelegenen Bliida-Joinville leitete. Dort arbeitete er mit traumatisierten Opfern beider Seiten des Kolonialkriegs. Das empirische Material, das Fanon in seinen Essays zitiert, stammt nicht unwesentlich aus den Erfahrungen, die er in jener Klinik mit Opfern von Krieg und Gewalt machte.²⁰ Nach Beginn des Krieges, nur ein Jahr später, näherte sich Frantz Fanon den Positionen der politischen Befreiungsbewegungen Algeriens an, was auch dazu führte, dass er seine Position in der Klinik schon 1956 kündigte, woraufhin er noch im selben Jahr Algerien verlassen musste und sich zunächst in Tunis niederließ. Er wurde danach zu einem international sehr bekannten Fürsprecher der Politik der *Front de Libération Nationale* (FLN/Nationale Befreiungsfront), unter anderem als Vertreter der provisorischen algerischen Regierung in Accra, Ghana. Fanon starb bereits 1961 an Leukämie, er wäre 2025 hundert Jahre alt geworden.

Es sind mittlerweile etliche Texte erschienen, die auf die Bedeutung von Fanons Revolutionskonzept eingehen, auf seine Arbeiten zu Gewaltverhältnissen, auf seine psychoanalytische Praxis.²¹ Diese Arbeiten sind nicht zuletzt in Bezug auf die Unterscheidung zwischen der klassenanalytischen Perspektive Fanons und Bourdieus interessant. Aber entweder man schreibt, so scheint es, über Revolution und Konterrevolution, oder über die sich im Schwung einer umfassenden Transformation befindliche Klassengesellschaft, die einen eigenen, fließenden Alltag hervorbringt, eigene Herausforderungen in Bezug auf das Überleben und die Arbeit. In der Tat findet sich in Fanons wie Bourdieus literarischem Nachlass jedoch beides, und zeitgenössisch war es niemals so gedacht, als seien dies streng zu unterscheidende Sphären.

2. Die zwei Gesichter der Arbeit

Ende der 1950er Jahre sah Bourdieu, wie bereits skizziert, die sich schnell verändernden gesellschaftlichen Verhältnisse in Algerien als Anordnung, in der Veränderungen in alltäglichen ökonomischen Verhältnissen besonders eindringlich zum Ausdruck kommen:

¹⁸ Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2013 (1952).

¹⁹ Dorestals Biografie, wie Anm. 16, S. 20–47, ist vor allem auf dieses Buch gerichtet und betont die Bedeutung von Fanons Ausführungen für die aktuelle antirassistische Bewegung, auch in Deutschland.

²⁰ Fanons Position zur Gewalt ist bekanntlich sehr umstrittenen. Sie wird oft jedoch fälschlicherweise nicht als ambivalent, sondern als affirmativ im Sinne einer kritiklosen Verteidigung der Gewalt der Befreiungsbewegungen verstanden, siehe, neben vielen anderen Autor:innen, zuletzt Viktoria Huegel, „Wacht auf, Verdammte dieser Erde.“ Frantz Fanon zur radikalen Imagination in Gewalt und Tanz, Theorieblog, Fanon-Schwerpunkt, 2025, <http://www.theorieblog.de/index.php/2025/08/fanon-schwerpunkt-wacht-auf-verdammte-dieser-erde-frantz-fanon-zur-radikalen-imagination-in-gewalt-und-tanz/>. Siehe auch: Kwame Anthony Appiah, *Befreiungspsychologie. Frantz Fanon und der Glaube an Gewalt als Therapie*, in: *Merkur* 887, 2022.

²¹ Vgl. etwa Adam Shatz, *The Rebel's Clinic. The Revolutionary Lives of Frantz Fanon*, London 2024.

„Dieses Land, in welchem sich bestimmte isolierte und abgelegene Bergvölker wie diejenigen, die ich in der Kabylei erforschen konnte, noch mehr oder minder intakte Traditionen einer vorkapitalistischen Ökonomie bewahrt hatten, denen die Marktlogik völlig fremd war, hat mit dem Befreiungskrieg eine enorme historische Beschleunigung erfahren. [...] Ich möchte hier kurz auf das zu sprechen kommen, was sich mir in dieser Laborsituation in voller Klarheit zu Bewußtsein brachte. [...] Die Diskrepanz zwischen den in einer vorkapitalistischen Ökonomie geformten Haltungen und dem importierten und oft auf brutale Weise aufgezwungenen ökonomischen Kosmos führt unabweislich zu Bewußtsein, dass der Zugang zu den elementaren ökonomischen Verhaltensweisen (Sparen, Kredit, Familienplanung etc.) sich keineswegs von selbst versteht und daß der ‚rational‘ genannte ökonomische Akteur das Produkt ganz bestimmter historischer Umstände ist.“²²

Als Schlüssel für die Untersuchung jener Übergangsgesellschaft galten Bourdieu insofern nicht allein die Veränderungen in Ökonomie und sozialer Demographie, Arbeits- und Wohnbedingungen, Markt- und Familienverhältnissen, sondern auch die Formen, in denen über diese Veränderungen gesprochen und gedacht wurde. Aus diesem Grunde stellten Sayad und Bourdieu den Alltagsverstand des lokalen französischen wie algerischen Proletariats in den Mittelpunkt ihrer Studien.²³ Zwischen Algier, den größten Provinzstädten und der Provinz des algerischen Nordens führten sie etwa 300 lange, qualitative Interviews mit Arbeiter:innen unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Stellung, freilich dabei im Schwerpunkt, wie es der oben bereits erwähnte staatliche Auftrag vorsah, auf die Situation in den Lagern und Slums Bezug nehmend. So lässt sich aus dem erhobenen Material Bourdieus und Sayads insgesamt eher ein Portrait dessen zeichnen, was Bourdieu provisorisch „Subproletariat“ nannte. In Kooperation mit dem französischen staatlichen Statistikamt (INSSA) wurden zudem Massendaten ausgewertet, in denen sich Familiensysteme, Wohnverhältnisse, Mobilitätsfragen und Arbeitsverhältnisse strukturiert abbildeten.

Die algerischen Texte von Bourdieu, auch „Algerie ´60/Die zwei Gesichter der Arbeit“, sind äußerst reich an empirischen Befunden und sehr interessante Lesestücke, insbesondere, wenn man sich für die Kombination empirischer Ansichten und theoretischer Perspektiven interessiert. Eine Schneise in dieses Werk zu schlagen, ist nicht einfach. Streng auf die Fragestellung nach der klassenpolitischen Bedeutung der Genese des Prekaritätsbegriffs bezogen, gehe ich hier deshalb – obwohl es viele weitere wichtige Perspektiven in den algerischen Schriften von Sayad und Bourdieu zu entdecken gibt – lediglich auf drei Aspekte ein: 1.) die Frage nach der Bedeutung von ökonomisch induzierten Zeitdeutungen, die, wie wir sehen werden, die Grundlage des Prekaritätsbegriffs

²² Bourdieu, Zwei Gesichter, wie Anm. 1, S. 7.

²³ Mit seiner ethnografischen Arbeit machte sich Bourdieu, insofern er die kolonialisierte Bevölkerung Algeriens überhaupt als sprech- und handlungsfähig schilderte, in der metropolitanen französischen akademischen Welt zeitgenössisch zum Außenseiter. So hatte er bei seiner Rückkehr nach Frankreich einige Schwierigkeiten, in der soziologischen Nomenklatur eine Position zu erobern, siehe: Schultheis, Initiation und Initiative, wie Anm. 7, S. 183. Ein weiterer Ausdruck ist die Publikationsgeschichte zu den algerischen Studien. Die mit zwei Veröffentlichungen im Jahre 1963 publizierten Forschungen wurden erst ab Mitte der 1960er Jahre stärker wahrgenommen, d.h. deutlich nach der staatlichen Eigenständigkeit Algeriens und dem Ende des Krieges. Die hier zitierte deutschsprachige Übersetzung wurde gar erst im Jahre 2000 publiziert, auf der Grundlage eines 1977 von Bourdieu redigierten Texts, d.h. also ungefähr 40 Jahre nach dem Abschluss der Studien und sogar sieben Jahre *nach* dem den Begriff der „Prekarität“ entscheidend prägendem Kollektivwerk „Das Elend der Welt“. Der *time warp* zwischen Real- und Publikationsgeschichte mag in der Rezeption des Prekaritätsbegriffs in der deutschsprachigen Arbeitssoziologie den Eindruck erzeugt haben, als sei zuerst das Ei dagewesen und dann die Henne.

definiert, 2.) die Definition von Prekarität als Form der Zeitdeutung in einem als „zeitlos“ verstandenen Subproletariat sowie 3.) die sozialgeografischen Dimensionen dieser Definition.

Kapitalistische und „revolutionäre“ Rationalität

Grundthese der algerischen Studien war, dass ein am Weber'schen Begriff der kapitalistischen Rationalität zu messendes Bewusstsein kalkulierbarer und entwickelbarer Zukunft in den Unterklassen Algeriens nicht zu verankern sei, weil die Lebensbedingungen für ein solches Kalkül keinerlei Voraussetzung boten. Damit stand als Ausgangspunkt der Genese des Prekaritätsbegriffs in diesen Studien zwar das Thema „Arbeit“ im Mittelpunkt, freilich allerdings nicht zuerst aus der Perspektive einer Marxschen Kritik an der Dynamik kapitalistischer Ausbeutung.²⁴ Bourdieu schloss vielmehr dort an, wo Weber Kapitalismus nicht allein als ökonomisches System, sondern auch als Geisteshaltung verstand. Oder, anders gesagt: Die herrschaftskritische Ausrichtung der algerischen Studien bestand darin zu fragen, was die „ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Zugangs zur Rationalität“ seien,²⁵ womit jenes System von Geisteshaltungen gemeint war, welches, auch hier in Anschluss an Max Weber, als Ausdruck habitualisierter sozial-moralischen Normen zu verstehen ist.²⁶

Als Scharnier, in dem sich Ökonomie und kapitalistischer „Geist“ in der Übergangsgesellschaft verbanden, beobachteten Sayad und Bourdieu sich verändernde Formen des Auf-die-Zukunft-Rechnens. Sie sahen einen Kontrast zwischen einer zyklischen Zeitvorstellung im traditionellen ökonomischen Handlungsverständnis in der Kabylei, wie sie in immer wiederkehrende Formen der Produktion und des Austauschs verankert sei, sowie dem linearen, akkumulativen Zeitverständnis kapitalistischer Gesellschaften. Das bedeute jedoch nicht, dass die vorkapitalistische Ökonomie keinerlei Vorstellung von Zukunft entwickelt habe:

„In der Tat setzt die Vorratswirtschaft, die darin besteht, einen Teil der direkten Güter (...) zum Zwecke eines künftigen Konsums zurückzulegen, die Vision eines virtuell in der direkt wahrnehmbaren Gegenwart bereits enthaltenen Zukünftigen voraus.“²⁷

Der Text begreift die gefundenen Zeit-Wahrnehmungen grundsätzlich, also in *allen* sozial-geografischen und historischen Positionierungen, als „System von Praktiken und Dispositionen, welches sich um das Verhältnis zur Zukunft organisiert“. Er grenzt sich insofern gegenüber Zuschreibungen der algerischen und kabyliischen Bevölkerungen als vormodern und unterentwickelt ab.²⁸ Alle

²⁴ Schultheis, Initiative und Intuition, wie Anm. 7, hier: S. 166.

²⁵ Ibid.

²⁶ Weber sah die Durchsetzung des Kapitalismus nicht als bloßes Produkt ökonomischer Expansion und kapitalistischer Akkumulation, sondern als „Tendenz zu bürgerlicher, ökonomisch rationaler Lebensführung“, die den planenden „modernen Wirtschaftsmenschen“ als Träger verstand, Max Weber, Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, Hamburg 1965, S. 182ff. Weber bezog sich in seinen Überlegungen, auch hierauf weist Bourdieu in seinem Text hin, nicht auf empirische Studien im engeren Sinne, sondern unter anderem auf ein früher veröffentlichtes Werk, das die Entstehungsthese zur „bürgerlichen Rationalität“ bereits entwickelt hatte: Werner Sombart, Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, Köln/Leipzig 1913.

²⁷ Bourdieu, Zwei Gesichter, wie Anm. 1, S. 32.

²⁸ Ibid., 104.

gefundenen Zeit-Verhältnisse und Rationalitäten stehen vielmehr in ihrem eigenen Recht.²⁹ An dieser Stelle distanziert sich Bourdieu vom Weberschen Entwicklungsgedanken. Zwar ist auch bei Weber die kapitalistische Rationalität nicht ahistorisch zu verstehen, sie ist vielmehr einem Formenwandel unterlegen, wenngleich die durch ihn identifizierte „protestantische Ethik“ keiner wirklichen historischen Prüfung standhält.³⁰ Doch für Weber gilt – wie übrigens auch für viele Varianten des Marxismus – dass Kapitalismus als Entwicklungsfortschritt begriffen wird. Daraus folgt logisch, dass vorkapitalistische Formen der Ökonomie und der Vergesellschaftung verschwinden müssen. Oder, genauer gesagt: sie sind eigentlich immer gerade dabei zu verschwinden. Und in der Paradoxie des Immer-Verschwindens entstehen die ersten, berechtigten Zweifel an der These von der Unhintergebarkeit kapitalistischer Rationalität. Statt eine Chronologie jenes Verschwindens zu zeichnen, geht es Bourdieu deshalb zunächst um eine vergleichende Erkundung des Kontrasts zwischen Formen des Wirtschaftens in der traditionellen kabyliischen Gesellschaft und der Rationalität des kapitalistischen Ökonomisierens und Planens.

Um diesen Kontrast zu zeichnen, fokussierte die Bourdieu-Sayadsche Empirie auf nichtkapitalistische Subjektivitäten, hier vor allem in der Frage nach Zeit-Wahrnehmungen: Wie im oben Zitierten deutlich, wurde dort Zeit nicht als linear, fortschreitend verstanden, sondern als zyklisch, wiederholend. Ebenso wichen die von Sayad und Bourdieu in der Kabylei gefundenen Bedeutungszuschreibungen in Bezug auf die soziale Rolle von Geld, Krediten, Arbeit von jenen Inhalten ab, die für sie in kapitalistischen Gesellschaften als selbstverständlich erscheinen. Es ist aber wichtig, auch zu sehen, dass Bourdieu jene vor- oder nichtkapitalistische Zeit nicht als einfachen Gegensatz zu Deutungen von Zeit im Kapitalismus sah. So ist im Text nicht davon die Rede, dass man im empirischen Material aus den späten 1950er Jahren in der Kabylei eine „reine“ vorkapitalistische Anordnung vorgefunden habe, und es wird betont, dass jenes zyklische Zeitverständnis, in dem die Gegenwart bereits die Zukunft enthalte, nicht zuletzt durch den Krieg und die damit verknüpfte gewaltförmige Umwälzung, bereits hundertfach gebrochen erschien.

Gerade im Untersuchungsfeld der beiden Forschenden spielte sich namentlich, wie geschildert, der Kolonial- und Befreiungskrieg seit Mitte der 1950er Jahre in aller Härte ab. Der nördliche Teil Algeriens war immer wieder Fokus des Guerillakampfes der FNL sowie der brutalen Übergriffe der Kolonialarmee. Die Kabylei war zu dieser Zeit eine der am stärksten durch Umsiedlungen und sogenannte Modernisierungen betroffenen Regionen Algeriens. Die vorkapitalistische Zeitrechnung konnte in jenem brutalen Krieg von einem Tag auf den anderen, von einer Minute auf die andere zerstört werden.

In der Übergangsgesellschaft entsteht somit, auch im algerischen Beispiel, keine schlichte Opposition zwischen vormodernen und modernen Zeitwahrnehmungen. Der Befund ist vielmehr der einer *Zerrissenheit*. Bourdieus Schlussfolgerungen an diesem Punkt lassen keinen romantisch verklärten Bezug auf den eignen Sinn traditioneller Zeitwahrnehmung zu, was keinesfalls dem erwähnten Einsatz widerspricht, sie als geschichtsmächtig anerkennen. Wenn davon die Rede ist, dass es sich um die Zeitwahrnehmung einer Gesellschaft handle, die „sich weigert, eine Geschichte zu haben“,

²⁹ Vgl. auch Pérez, Bourdieu and Sayad, wie Anm. 2, S. 114ff.

³⁰ Zur Kritik an der historischen These zur Konstituierung kapitalistischer Gesellschaften s. bereits in den dreißiger Jahren Henryk Grossman, *The Beginnings of Capitalism and the New Mass Morality*, in: *Journal of Classical Sociology*, 6(2), 2006, S. 201–213.

dann wird nicht auf die „Geschichtslosigkeit“ vorkapitalistischer Epochen verwiesen, wir befinden uns nicht in der deutschen Romantik, es ist vielmehr gerade die Moderne/die Modernisierung, die jenen ahistorischen, zerrissenen Zeit-Raum erst entstehen lässt. Betont wird dabei vor allem, dass die Befragten in der Übergangsgesellschaft stets in unterschiedlichen Zeitlogiken und Zeitwahrnehmungen navigieren müssen, die im Grund ständig koexistieren.

Bourdieu erscheinen die Mentalitäten der Befragten in der Übergangsgesellschaft gerade *insofern* als nichtrevolutionär, während sie zugleich auch nicht einfach als konservativ-verharrend gelten können. Übergangsgesellschaften sind, wie Bourdieu anfügt, im Grunde *aus der Zeit gefallen*, indem die Potentiale jedweder Entwicklung, in welche Richtung auch immer, verstreut oder vernichtet werden, aber dennoch noch immer präsent bleiben:

„Die Arbeit als Wille zum Fortschritt oder das revolutionäre Bewußtsein beruhen auf der Entscheidung, eine Perspektive des Möglichen anzulegen und die passive Zustimmung zu einer natürlichen und gesellschaftlichen Ordnung auszusetzen. Der Wille zur Veränderung der Welt setzt die Überwindung des Gegenwärtigen in Richtung auf ein rational bezeichnetes Zukünftiges voraus.“³¹

In Algerien, 1960, sei aber gerade dies nicht der Fall gewesen. Die Zeit war aus den Fugen.

Prekarität als „subproletarische“ Zeitwahrnehmung

So entsteht aus Sicht Bourdieus in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre in Algerien keineswegs, trotz der Stärke und Präsenz der antikolonialen Bewegung, die soziale Dynamik einer revolutionären Umwälzung. Der Klassenkampf ist vielmehr in tausend Fragmente aufgesprengt, in Übergangssituationen, wie dem Aufenthalt im militärisch bewachten Lager oder in einem Slumviertel am Rand einer Großstadt. Um 1958 waren nach Schätzungen fast ein Drittel der muslimischen Bevölkerung Algeriens in einem „regroupment centre“ untergebracht, wo die Bedingungen unterschiedlich sein konnten, aber oft durch Mangel an Lebensmitteln, starke militärische Kontrolle und eine höhere Sterblichkeit im Vergleich zur zeitgenössischen Gesamtbevölkerung geprägt waren.³²

Man darf dabei nicht vergessen, dass die Eskalation des Krieges in Algerien von Frankreich aus von der, wenngleich nur für etwa ein Jahr amtierenden, sozialistischen Regierung Mollet dirigiert wurde. Diese Regierung vertrat mit dem Versuch, die Zersplitterung der Kolonie zwischen französischen Nationalisten und FNL zu vermindern, ein Konzept der schnellen Modernisierung: ein massives Investitionsprogramm, insbesondere in ländlichen Regionen, „Umsiedlung“ hunderttausender Bauern, verstärkte Arbeitsmigration nach Frankreich, gleichzeitig eine massive Militarisierung zur Zerschlagung der linken, algerisch-nationalistischen Guerillabewegung, dazu die Zensur der Presse ab März 1956, gezielte, systematische Folter, Inhaftierung und Lagerhaft für oppositionelle Algerier, auch und nicht zuletzt in Frankreich selbst.³³ 1958 war die linke Regierungsführung längst Vergangenheit, der Geist der „Modernisierung“ lebte freilich dennoch fort und fand dann im Constantine-Plan von 1958 seinen Ausdruck, der eine ähnliche konzeptionelle Mischung aus militärischer Kontrolle und Sozialpolitik vorsah und der zugleich, wie erwähnt, die Mittel für die Bourdieusche Forschung generierte.

³¹ Ibid., 59.

³² Brower, Regroupment Camps and Shantytowns, wie Anm. 5, S. 99ff.

³³ Martin Evans, Algeria: France's undeclared war, Oxford 2011.

Die militärisch gestützte Modernisierung, im Schatten der extremen Gewaltförmigkeit, mit der beide Seiten den Krieg führten, produzierte viele Zwischensituationen, im sozialen Raum zwischen den ländlichen Regionen unter der Herrschaft des militärischen Terrors, mit ihren „verbotenen Zonen“ und ihrer Ausnahme-Gewalt-Ordnung, den Slumvorstädten der Zentren, aber durchaus auch einigen modernen, neu errichteten Wohnsiedlungen, bis hin in die Groß- und Hauptstädte mit ihren strategischen Ressourcen und verwaltenden Funktionen. Im Hintergrund der algerischen Skizzen spielte sich ab, was mit einem Bezug auf die Marxsche „ursprüngliche Akkumulation“ als Landnahme bezeichnet werden kann: Das Land und die Menschen wurden inwertgesetzt, sie wurden mit ihrer Arbeit in den Verwertungsprozess einbezogen. Oder sie verblieben in jener entwerteten Sphäre des „waste land“, wobei die meisten der von Bourdieu und Sayad Befragten sich in Räumen zwischen der verschwindenden und der aufkommenden Gesellschaft fanden, d.h. sie „pendelten“ oder „migrierten“.

In seiner Analyse bezeichnet Bourdieu diese Pendler:innen als „Subproletariat“ – im Gegensatz zum Begriff des Proletariats, das in seiner Gesamtheit ja tatsächlich nicht nur aus jenen Pendler:innen bestehe. Dass jenes Pendeln freilich auch die Klassengesellschaft als Ganzes betrifft, macht er an dem Punkt klar, wo im Kontext der unterschiedlichen Zeitverständnisse und Zeitdeutungen sich im Prinzip alle Schichten des Proletariats durch ein „mehrdeutiges und oft widersprüchliches Verhalten“ auszeichnen. Deutlich wird das anhand der Vorstellung derjenigen, die noch einen leidlich existenzsichernden Arbeitsplatz haben:

„Die meisten Hilfsarbeiter, Arbeiter und Angestellten, die sich über den Arbeitskräfteüberschuss im Klaren sind und sich selbst für denkbar wenig unersetzbar halten, kennen nur die Sorge um den Erhalt ihres Arbeitsplatzes, so widerwärtig der auch sein mag.“³⁴

Subproletariat sind demgegenüber diejenigen Gruppen in der fragmentierten, kolonialisierten Klassengesellschaft, die „nur zwischen Hunger und Verachtung wählen können“. Als Archetyp gilt Bourdieu dabei der Straßenverkauf – die „einzige Beschäftigung, die keinerlei Startkapital erfordert.“³⁵ „Die Situation der Straßenhändler“, schreibt Bourdieu etwas euphemistisch, „ist nicht immer so vorteilhaft.“ Er zitiert einen der Befragten: „Jetzt verkaufe ich Wassermelonen. Manchmal bin ich den ganzen Tag auf den Beinen, ohne auch nur einen einzigen Heller zu verdienen.“ Er schließt aus dieser Aussage, dass es sich offensichtlich um „Scheinberufe“ handle oder mit heutigen Worten, um informelle, ungarantierte Arbeit mit dem dauernden Risiko der Unterschreitung des für das Überleben notwendigen Einkommens.

In den unteren Segmenten der fragmentierten Klassengesellschaft verschwindet auf dieser Grundlage jegliche realistische Perspektive auf die Zukunft:

„Auf die Frage, wie hoch ihr Einkommen sein müsste, um gut leben zu können, neigen die meisten der Individuen mit den niedrigen Einkommen dazu, völlig überzogene Angaben zu machen, die sich nach einer Art Zufallsverteilung zu streuen scheinen. [...] Das Feld der wirklichen, das heißt

³⁴ Bourdieu, Zwei Gesichter, wie Anm. 1, S. 72.

³⁵ Ibid., S. 73.

zugänglichen Zukunft, [ist] für den Vertreter des Subproletariats, der dazu verdammt ist, ständig unmögliche Möglichkeiten zu entwerfen, [...] außerordentlich beschränkt.“³⁶

Im Subproletariat herrsche ein „träumerischer Irrationalismus“ – das Gegenteil eines „revolutionären Realismus“.³⁷ Ich kehre weiter unten zu dieser Figur zurück.

Im Vordergrund der Bourdieuschen Analyse steht etwas, was wir heute vielleicht als multiple Prekarität bezeichnen würden. Die Definition von Prekarität bezieht sich hier lediglich relational und im Verhältnis zum Überleben insgesamt auf Lohnarbeit, und sie ist weit entfernt von einer Definition, die Beschäftigungsverhältnisse als zentralen Angelpunkt von Prekarisierung/Entprekarisierung begreift. Den algerischen Studien geht es vielmehr um die gesamte subjektive Erfahrung und strukturierte Rezeption des prekären Alltagslebens. Und es ist dieser Kontext, in dem Bourdieu überhaupt erstmals den Begriff „Prekarität“ einführt, namentlich als Ausdruck von „Bedingungen des Wandels von Wirtschaftsgesinnungen“ – oder anders gesagt, im Auge des Taifuns, den Landnahme und Inwertsetzung auslösen. Bourdieu zitiert aus einem Interview mit einem „Hilfsarbeiter ohne feste Stelle“, der in der nordalgerischen Großstadt Constantine gelandet ist:

„Manchmal arbeite ich einen Tag lang, manchmal vier Tage, dann bin ich wieder einen ganzen Monat arbeitslos. Ich habe fast 5.000 Francs Schulden. Ich borge von dem Einen, um meine Schuld bei dem Anderen zurückzuzahlen, so ist das immer. Ich habe keinen Beruf, keine Bildung – wie wollen Sie da, dass ich zurechtkomme? Ich arbeite als Hilfsarbeiter, ich bringe Wasser und Steine an Baustellen ... Ach, wenn ich nur Arbeit fände! Sie sehen ja, wie mir das Wasser bis zum Hals steht. Wenn ich nicht als Hilfsarbeiter beschäftigt bin, gehe ich in die Stadt und arbeite als Träger beim Markt. Ich verlasse das Haus um 5 Uhr morgens und noch früher. Ich suche und suche. Manchmal komme ich mittags oder um eins nach Hause. Was ich verdiene, ist wie meine Arbeit. Es ist nie regelmäßig, nie sicher. Was kann man schon machen? Ich verdiene etwa 10.000 Francs im Durchschnitt (pro Monat?). Ich würde alles tun, um das Brot für meine Familie zu verdienen.“³⁸

Bourdieu kommentiert diesen Interviewausschnitt wie folgt, und an dieser Stelle des Texts findet sich die erste (implizite) Definition von Prekarität:

„Für diese zu allem bereiten Männer, die sich bewusst sind, dass sie nicht/s (im Original) wirklich gelernt haben, immer verfügbar und den äußeren Zwängen völlig unterworfen, ohne wirklichen Beruf..., für sie gibt es nichts von Bestand, nichts Sicheres, nichts Dauerhaftes. Der tägliche Stundenplan, aufgeteilt in Arbeitssuche hier und kleine Aushilfsarbeiten dort, Woche und Monat nach der Zufälligkeit von Arbeitstagen und erzwungenem Müßiggang zerstückelt..., *alles trägt die Handschrift der Prekarität.*“³⁹ (Hervorhebung P.B.)

Die Definition des prekären Lebens ist hier, wie wir sehen, überhaupt noch nicht getrennt vom Begriff der Informalität, vielmehr ist gerade deren Verknüpfung für die Dynamik prekärer Sozialverhältnisse entscheidend: Die Abhängigkeit von zufällig erscheinenden, willkürlichen und an per-

³⁶ Ibid., S. 90.

³⁷ Ibid., S. 91.

³⁸ Ibid., S. 106.

³⁹ Ibid., S. 107.

sönliche, individualisierte soziale Bezüge gebundenen „Chancen“, dies- und jenseits jeglicher sozialer Rechte oder kollektiver sozialer Ansprüche. So entsteht, nach Bourdieu, gar ein Feld der „Scheinarbeit“ und des „erzwungenen Müßigganges“, welcher zunehmend als Todsünde zu gelten scheint.

Und schließlich: Die Perspektive eines „Normalverhältnisses“ ist hier schlichtweg nirgends vorhanden. Hingegen unterscheidet Bourdieu an dieser Stelle auf der einen Seite zwischen Webers und Sombarts fiktiver „ganzer Zeit“, in der in der Gegenwart nicht mehr, wie in der zyklischen Zeitbestimmung, die Zukunft bereits aufgehoben ist, sondern vielmehr das eigene Handeln eine Baustelle ist, auf der das Versprechen einer leuchtenden Zukunft herrscht. Auf der anderen Seite steht die zerstückelte Zeit eines in die Übergangsgesellschaft geworfenen Sub-Proletariats.

Die Geographie der Prekarität

Im nächsten Schritt unternimmt Bourdieu dann eine arbeitsgeografische Erweiterung des Prekaritätsbegriffs. Auf der Grundlage der Interviews, hier aber mit sozialdemografischen, quantifizierenden Daten verknüpft, die in einer Kooperation mit anderen französischen Forschern in Algerien erhoben wurden, verortet er das Subproletariat zwischen Slum und Vorstadt. Er beobachtet die Paradoxie, dass der Umzug aus dem „Slum“ in ein neu gebautes und im Rahmen des Modernisierungsprogramms angebotenes Hochhaus (nach dem Modell der französischen „Habitation à loyer modéré“, HLM⁴⁰) eine zweite Dimension der Prekarität hervorbringt: für die Übergangsklasse bedeutet der Umzug in die HLM-Vorstädte das Leben in einer Welt, die für sie nicht wohnbar ist:

„Der Zugang zu modernen Wohnverhältnissen stürzt jene Individuen in eine tiefgehende Krise, die nicht über die Mittel verfügt, um mit diesem befriedigten Bedürfnis einhergehende weitere Bedürfnisse zu befriedigen.“⁴¹

Die Not, die aus den „Elendsvierteln“ in die HLM-Vorstädte transportiert wird, zeigt sich an der Ausstattung und Möblierung von Wohnungen, die „leer“ erscheinen und somit den Kontrast zwischen der erhofften Teilhabe am modernen Leben und den Realitäten unterstreichen.⁴² Bourdieu bezeichnet das als „prekäres Wohnen“ und stellt damit die Verbindung zur oben genannten Definition von Prekarität her. Gegenüber dem Modernisierungsversprechen, welches mit dem Umzug verbunden ist, muss darüber hinaus zugleich das Opfer gebracht werden, auf informell-selbstorganisierte Möglichkeiten zu verzichten, die es in der Vorsituation gab. Es entsteht eine Paradoxie, die eine gewisse Sehnsucht nach der vorkapitalistischen Gesellschaft hervorbringen kann, denn immerhin:

„Das Elendsviertel hat [...] einen Arbeitsmarkt, der mit seinen kleinen Gelegenheitsjobs zumindest einen Schein von Beschäftigung zu wahren imstande ist, und verfügt auch über eigene Informationskanäle, was Beschäftigungsmöglichkeiten betrifft. An die Stelle des Gleichgewichts, das das Zusammenleben mehrerer Haushalte (in einer Wohnung) voraussetzt, lässt sich [demgegenüber] nicht

⁴⁰ Thierry Guillopé, Housing, interrupted. Housing policies in colonial Algeria, in: NAQD, 38-39, 2021, S. 15-32.

⁴¹ Bourdieu, Zwei Gesichter, wie Anm. 1, S. 118.

⁴² Ibid., 129.

einfach ein neues Gleichgewicht, beruhend auf der Erwerbstätigkeit der Frau, wie in europäischen Haushalten, setzten.“⁴³

So erscheint Informalisierung schon in den algerischen Studien Bourdieus, obgleich nicht ausgeführt und logischerweise noch oder schon gar nicht auf die erst in den 1970er entstehende Debatte der *global labor studies* bezogen, tatsächlich als *modus operandi* eines Prozesses der Prekarisierung:⁴⁴ Informalität produziert einerseits das individuelle Ausgeliefertsein, andererseits die existenziell notwendige Möglichkeit, den Kopf durch „kleine Geschäfte“ et cetera über Wasser zu halten.

Zusammengefasst ist Prekarität für Bourdieu kein Gegenstand, den man aufheben und sich aneignen könnte, es gibt zugleich kein konstituiertes Prekariat, sondern lediglich jene Zerrissenheit, durch die sich eben gesellschaftliche Verhältnisse auszeichnen, die gerade auf dem besten Wege sind, in die Luft zu gehen. Das „Subproletariat“ als solches *kann*, wenn man so will, in diesem Sinne *nicht mit einer Stimme sprechen*, sondern es können durch den Sozialwissenschaftler nur seine verlorenen Individuen befragt werden, während demgegenüber das Proletariat als imaginierte Einheit, als Ganzes, durchaus in der Lage sei, die Welt zu verändern. Sayad und Bourdieu definieren Prekarisierung als Modus sozialer Herrschaft, der die Zerstörung von Zeithorizonten und sozialen Perspektiven in den Vordergrund stellt. Bourdieu resümiert die individuelle Zeiterfahrung der Prekarität wie folgt:

„Ohne die geringste Macht über die Gegenwart, welche die Voraussetzung für den frei bestimmten Einsatz im Hinblick auf eine Beeinflussung der Zukunft wäre, können diese Männer (sic!) keinen Lebensplan entwerfen und kein kohärentes und hierarchisches System vorgesehener und geplanter Zwecke. Voll und ganz von einer verneinenden Welt an den Rand gedrückt, können sie nur einer geträumten Zukunft nachhängen, in der alles möglich ist, weil die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gesetze, die die alltägliche Existenz beherrschen, aufgehoben sind. Der Arbeitslose, der für sich selbst nichts anderes erhofft als...eine dauerhafte Arbeitsstelle, kann für seinen Sohn von ‚Traumberufen‘, Anwalt oder Arzt, wie einer sagt, schwärmen. Es handelt sich um zwei aufeinanderfolgende und einander ausschließende Bewußtseinsformen, die sich auf Gegenwart und Zukunft beziehen: der Diskurs folgt oft einer unterbrochenen Linie, auf Sprünge auf der Ebene des Traums folgen oft schnelle Abstiege auf das Niveau einer alle Phantasien zerstörenden Gegenwart. Unterhalb einer bestimmten Schwelle der Wahrscheinlichkeit bleiben nur noch die Mittel der Magie: Die magische Hoffnung ist die Zukunftsperspektive jener, die keine Zukunft haben.“⁴⁵

In ihrer sozialgeografischen Dimension enthalten die algerischen Studien einen Blick auf die Peripherie, der von der Idee durchwoben ist, dass ein virtuelles Zentrum existiert. Zentrum und Peripherien korrespondieren im Verhältnis zwischen zeiträumlich isoliertem Subproletariat und einem virtuellen Proletariat. Virtueller, in der Tat, es fällt freilich auf, dass dieses Proletariat, mit all seinen

⁴³ Ibid., 124.

⁴⁴ Man kann weitere dynamisierende Momente im Prozess der Prekarisierung finden, wie zum Beispiel „Fragmentierung“ oder „Segmentierung“. Freilich werden diese Momente oft als zeitlos-allgemeine Phänomene gesehen, wie bei Michael Piore, *Birds of Passage*, Cambridge 1979, der zwar historisch-ökonomisch argumentiert, aber zugleich eine Art überzeitliches Regelwerk formuliert, vgl. hierzu die Ausführungen zu „Fragmentierung“ in Johanna Neuhauser, Anita Heindlmeier, *Divide et impera: fragmented employment and racial management in Austrian parcel logistics*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Dezember 2025.

⁴⁵ Bourdieu, *Zwei Gesichter*, wie Anm. 1, S. 111.

Gewerkschaften und Arbeitsverbesserungen und Bürgerrechten, in den algerischen Schriften kein Gegenstand wirklich systematischer empirischer Untersuchungen ist. Aber jene Nicht-Untersuchung ist mehr als nur eine „Forschungslücke“. Vielmehr hat sich das Verhältnis zwischen den berühmten „Kernen“ der Arbeiterklasse und der Peripherie, das logisch von einer Stabilität der Normalarbeit ausgeht, in der Übergangsgesellschaft vervielfältigt. Es kommt zu so starken Differenzierungen, dass, wenn der Prozess fortgeschritten ist, die bereits zuvor fragwürdige Bezugnahme auf die Zentren des Klassenkampfes und ihre Personifizierungen im Arbeiter-Bürger, Facharbeiter und so weiter sinnlos werden, weil sie zwar als Deutungsmuster persistent sein mögen, sozial-empirisch aber so durchlöchert sind, dass eine genauere Analyse nur lediglich noch ihre innere Fragmentierung zeigen kann.

Nimmt man das Muster der spätkolonialen algerischen Gesellschaft, so ist dieser Prozess der Desintegration der Zentren in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre tatsächlich weit fortgeschritten. In der Tat ist die Definition von Prekarität bei Sayad und Bourdieu intrinsisch damit verbunden, dass es dort eine algerische und eine kabyllische [...] sowie eine europäische Realität gibt und dass sich diese beiden Realitäten wechselseitig als „andere Welt“ verstehen, als, geografisch gesprochen, sowohl Vorstadt als auch anderer Kontinent. Dass das Proletariat der Hauptstädte für das Prekariat der Peripherien unerreichbar erscheint, kontrastiert dabei damit, dass diese Welten realhistorisch ja keine fixen Entitäten sind, sondern immer in Bewegung. So ist das Verhältnis zwischen Zentren und Peripherien Voraussetzung einer permanenten Neu- und Umkonstituierung von Klassenkämpfen, deren zentrale soziale Bezugspunkte stetig erodieren.

Der Inhalt des Zentrum-Peripherie-Verhältnisses verändert sich mit Blick auf die empirischen Tatsachen der Übergangsgesellschaft permanent: Aus den Bewohner:innen der HLMs vor Algier werden die Gastarbeiter:innen der französischen Industrie, aus den *pied noir* nach dem Ende des Kriegs im Jahr 1962 die nie ganz anerkannten Neubewohner:innen von Marseille oder Toulon. In der Arbeiter:innenklasse ist die Frage der Konstituierung insofern nie eine Sache der Vereinheitlichung (im Gegensatz zur „Spaltung“), sondern vielmehr immer einer Frage der Solidarität, der Diffusion und der praktischen Bezugnahme auf eine jeweils neue, andere Welt, in der die Rejustierung des Zentrums als Ort von Kontrolle und Herrschaft die politische Beteiligung von proletarischen Klassenfraktionen erfordert; etwas, was geschieht, aber zugleich niemals das letztes Wort ist. Auch das kann man, inspiriert durch eine kritische Re-Lektüre der algerischen Studien, aus der Genese des Prekaritätsbegriffs lernen.

Klasse und Unterklasse

Die Gruppe der informell Beschäftigten und prekär Existierenden existiert also nach Bourdieu nicht als Klasse: Die subproletarische Welt gilt aus den bis hier skizzierten Gründen als unfähig, sich zu konstituieren. Sie bleibt eine Unterkategorie des Proletariats, ein Sub-Proletariat, dessen Zeitlosigkeit und Nichtexistenz letztlich negativ bestimmt ist aus einer abstrakten Norm der rationalen Lebensführungen: „Es gibt so viel zu gewinnen, nur nicht für uns.“ Prekarität ist in der algerischen Erzählung Bourdieus nur insofern „überall“, als sich ihr kein Bewohner, keine Bewohnerin dieser Übergangsgesellschaft entziehen kann – weder die Menschen, die in den Lagern eingepfercht sind, noch das Militär, das sie bewacht, nicht die Bewohner:innen der HLM, und auch nicht das Industrieproletariat. Prekarität ist eine Spur, die sich durch die Welt zieht, aber eine Spur ohne politisches Subjekt.

Prekarität heißt, sich im Auge des Taifuns zu befinden, im “Hier und Jetzt”. Ihr wesentliches Definitionsmerkmal ist die subjektive Unmöglichkeit, Wege in die Zukunft zu denken, und der objektive Befund ist eine segregierte Klassengesellschaft, in der Rassismus und Kolonisierung eine unüberwindbare Grenze zwischen jenen Menschen schafft, die unterhalb der Schwelle der Rationalität in der einen Welt leben und jenen, die oberhalb dieser Schwelle in der anderen Welt leben. Der Zusammenhang beider Welten wird bei Bourdieu erst viel später thematisiert, dann allerdings unter einer weitgehenden Verdrängung des Ursprungs des Begriffs Prekarität in der Kolonialgesellschaft. In diesem Sinne ist aber Prekarität zugleich auch gerade *nicht* „überall“. Denn für die Leute, die in den Vorstädten leben, welche eine Art zwischen Land und Stadt liegendes Zentrum der Übergangsgesellschaft bilden, ist auch die Rationalität effektiver gesellschaftlicher Teilhabe im Sinne politischer Organisation und anerkannter Interessenwahrnehmung nicht zu erreichen. Es ist paradox: Prekarität ist eine Spur, die alle betrifft, die aber zugleich der Modus der Segregation ist.

Im Rahmen dieser Segregation erscheint die gesellschaftliche Peripherie Algeriens in ihrer Isolation als unfähig, ein politischer Faktor in der antikolonialen Bewegung zu werden. Dementsprechend weist Bourdieu vehement die Kritik an der politisch ambivalenten, weil häufig den Kolonialismus stabilisierenden Rolle der „Arbeiterelite“ zurück, einer Schicht systemwichtiger Arbeiter (fast alles Männer), die in den Kolonien das Verkehrswesen und die Infrastruktur aufrechterhalten oder die Technik für die Extraktion von Bodenschätzen beherrschen. Aus Sicht antikolonialer Bewegungen handelte es sich hier in der Tat um eine abgehobene und unerreichbare Gruppe, aus Sicht Bourdieus können, ganz andersherum

„in Wirklichkeit nur jene Individuen mit ihrer Existenz auf systematische und realistische Weise im Hinblick auf eine kollektive Zukunft und in freier Entscheidung die mit jedem revolutionären Handeln verbundenen Opfer und Entbehrungen auf sich nehmen, die über ein kohärentes System von Erwartungen und Forderungen verfügen und in der Lage sind, sich einer Logik des Kalküls und der Vorsorge zu unterwerfen, weil ihre Existenzbedingungen ihnen dies erlauben und weil sie in ihrem Berufsleben eine progressive und rationelle Grundeinstellung erwerben konnten. Auch sind es die Proletarier, die dank ihrer Gewöhnung an rationale Erfordernisse und dank des mit der Art ihres alltäglichen Handelns verknüpften Realismus von allen Arbeitern am wenigsten für Verführungen und Demagogie zugänglich sind.“⁴⁶

Während in diesem Zitat offenbleibt, welche Hoffnung mit einer Revolution verknüpft war, die im historischen Algerien lediglich von einer kleinen Minderheit der Bevölkerung gemacht werden konnte, und während nach dieser „Theorie“ wohl heute kein einziger Facharbeiter AfD wählen würde, ist der Kern dieser Aussage, dass die Voraussetzung für politische Organisation die Übernahme kapitalistischer Zeit-Rationalität ist.⁴⁷ Die „Disziplin“, das Unter-die-Haut-Wachsen der modernen Zeit-Struktur, wird zur Waffe gegen die Kapitalisten, eine sehr alte, in die Geschichte

⁴⁶ Ibid., S. 115.

⁴⁷ Man könnte in Bourdieus Revolutionstheorie genau dies stark hinterfragen: Denn die Frage der Planbarkeit verbindet sich hier, mangels Glaskugel, faktisch gerade mit der Logik der Kapital-Zeit, von der auch die Gewerkschaften ihre sozialen Ansprüche nolens volens realiter ableiten müssen. Das Proletariat kann sich somit gar nicht auf irgendeine *postrevolutionäre* Nicht-Zeit beziehen, die der Sache nach nicht ergründbar ist, es sei denn, man gibt sich, was Bourdieu ausdrücklich und nachvollziehbar ablehnt, einer romantischen Idee von *vorkapitalistischen* Nicht-Zeiten hin.

der Sozialdemokratie und des Kommunismus eingeschriebene, aber hier lediglich implizit formulierte und skizzierte Vorstellung von den „entscheidenden“ sozialen Kräften, die eine gesellschaftliche Transformation und eine politische Emanzipation der Arbeiter:innenklasse anstoßen könnten.

Dabei fällt freilich auf, dass Bourdieu und Sayad in ihren Studien gerade jenen Teil der Arbeiter:innenklasse gar nicht porträtieren. Während die Unterklassen in all ihrer politischen Unsichtbarkeit in den leuchtendsten Farben beschrieben werden, erfahren wir über die Lebensweise von Subjekten, die „über ein kohärentes System von Erwartungen und Forderungen verfügen“ – nichts. Der Verdacht liegt nahe, dass diese Gruppe im Grunde gar nicht existiert. Oder dass sie vielmehr eine Art *science fiction* darstellt. Die politische Randständigkeit der akademischen Linken in Algerien, die ebenso sympathisch wie ratlos zwischen den Kriegsparteien zerrieben wurde und damit eine gewisse Ähnlichkeit mit vielen heutigen Linken aufweist, musste sich, sicher verständlicherweise, an diese *fiction* klammern. Dies spricht dies aber meines Erachtens auch dagegen, das Bourdieusche Werk zu stark zu fetischisieren, denn es ist gewiss in einer ähnlichen historischen Rat- und Ortslosigkeit verfasst worden, in der wir uns heute oft genug selbst wiederfinden.

Aber so, und nicht anders, entstand am Geburtsort des Prekaritätsbegriffs die Fiktion der Normalarbeit.⁴⁸ Und vielleicht ist das das Paradox, welches der Tradition marxistischer Prekaritätsforschung von vornherein eingeschrieben ist: Während wir das Unsichtbare sichtbar machen, wird das, was wir für sichtbar halten, immer blasser.

3. Die Verdammten dieser Erde

Eine zur fast gleichen Zeit am fast gleichen Ort entwickelte Gegenposition, die sich freilich auf viele weitere historische Gegenpositionen bezieht, findet sich in einem Text, der seitdem oft als das „(kommunistische) Manifest der Dritten Welt“ bezeichnet wurde: der unter dem Titel „Die Verdammten diese Erde“ veröffentlichte Text von Frantz Fanon über das Algerien zur Umbruchzeit.⁴⁹

Allerdings muss man, bevor ich Fanons Position vergleichend den Bourdieuschen Ausführungen über Prekarität entgegensetze, zunächst kurz auf die unterschiedlichen Entstehungsgeschichten und -kontexte der beiden Bücher hinweisen. Dabei ist es keinesfalls so einfach, Fanons Arbeit eine

⁴⁸ Auch in der Arbeit von Pérez, Bourdieu and Sayad, wie Anm. 2, hier: S. 139ff., fällt auf, dass, wenn bei Bourdieu von jenem „Proletariat“ die Rede ist, dieses immer irgendwie in einer Zukunft wohnt und nicht, wie das Subproletariat, Gegenstand einer wirklichen Untersuchung ist. Man mag mir an dieser Stelle die Bemerkung nachsehen, dass der fiktionale Charakter des Proletariats bei Bourdieu eine Spur legt, die sich auch in der gegenwärtigen arbeitssoziologischen Prekaritätsdefinition wiederfindet, hier freilich nicht, wie bei Bourdieu, mit einem Blick in die Zukunft, sondern bezogen auf eine behauptete, idyllisierte Vergangenheit, die nicht wirklich historisch untersucht wird. Vielleicht wäre es immerhin aber eine Idee, die Bourdieusche Fiktionalität zu übernehmen, die einen materiell abgestützten Universalismus, gleiche Rechte und Ansprüche für alle, die Möglichkeit ohne Angst vor der Zukunft zu leben, als Eckpunkte dessen beschreibt, für das sich jenes fiktionale Proletariat (frei von Abgrenzungen nach unten) schließlich, einmal konstituiert, interessierte. Mehr als von einer universellen Klasse, die alle Klassengesellschaft aufhebe, ist hier von einer universalistischen Mentalität die Rede, die sich erst noch entwickeln muss.

⁴⁹ Frantz Fanon, Die Verdammten, wie Anm. 14.

größere Nähe zur Befreiungsbewegung zu attestieren. Zwar gehörte er zu den öffentlich sichtbaren Unterstützern der FNL, aber Fanon war zur Zeit der Veröffentlichung von „Die Verdammten“ schon einige Jahre nicht mehr vor Ort. Nach seinem Verlassen des Postens als Leitungsperson in einer Klinik hatte er – wie oben skizziert – schon 1956 aus Algerien ins zunächst tunesische Exil flüchten müssen. Fanon schreibt nach 1956 also aus der Erinnerung, aus einer Distanz.

Der Vorwurf, Fanon habe die Gewalt der antikolonialen Befreiungsbewegung verherrlicht, hat seine Wurzel in der konzeptionellen These des Buchs, in der gewaltförmiger Widerstand in seiner politischen wie psychischen Dimension *verstanden* werden soll, während sie in der empirischen Klinikerfahrung, die ebenso ein tragender Bestandteil des Buches ist, alles andere als verherrlicht wird.⁵⁰ Bourdieus Kritik an der Blasiertheit der Solidarität französischer Intellektueller „mit Algerien“ traf vielleicht auch deshalb eher Sartres Vorwort als den Haupttext des Buchs. „Die Verdammten der Erde“ wurde auf dem Höhepunkt des algerischen Kriegs geschrieben, aber aus der Erinnerung und aus dem Exil. Das Manifest war mittelbar von den in Algerien gemachten Erfahrungen geprägt, unmittelbar durch eine Biografie, in der Fanon unterschiedliche soziale Rollen spielte: kolonisierte Person, französischer Soldat, Arzt in einer französischen Klinik im kolonisierten Algerien, kritischer, aber sehr sichtbarer Unterstützer der FNL, Exilant.

Fanon hatte, weil er im Dezember 1961 an einer Krebserkrankung starb, keine spätere Gelegenheit mehr, den Text zu diskutieren oder zu differenzieren. Auch „Die Verdammten“ steckt voller Widersprüche und Ambivalenzen, doch es bleibt festzuhalten, dass es eben ein politisches Manifest ist – wie das „alte“ Kommunistische Manifest auch, und keine wissenschaftliche Studie. Die Publikation des Textes in französischer Sprache erfolgte im März 1961, einige Monate vor Fanons Tod und etwas mehr als ein Jahr vor der Unabhängigkeit des algerischen Staats. Sabine Kebir, die eine kurze, luzide Zusammenfassung des Buches mit einer politischen Einordnung verbindet, konstatiert, dass das Buch unter Zeitdruck und zugleich mit einem enormen Elan verfasst worden sei.⁵¹

In der Tat ist der erste Leseindruck, wenn man das Buch in die Hand nimmt, stark von diesem Elan geprägt: Fanons Text ist tatsächlich mehr als nur ein Text über Algerien, es ist eine Analyse der Logik des Kolonialismus schlechthin, ebenso wie seiner Überwindung – eine zeitgenössisch geprägte, antikoloniale Skizze und zugleich ein Entwurf des Horizonts der postkolonialen Epoche.

Es ist dabei zunächst wichtig zu sehen, dass die kolonisierte Gewalt bei Fanon ebenso eng wie bei Bourdieu mit dem Verworfensein auf das Hier und Jetzt verbunden ist und mit der Gegenwarts-schrumpfung erklärt wird, dem Kippen des Zukunftshorizonts in einer, wie Fanon schreibt, „manichäisch“ angeordneten Gesellschaftsformation, in dem selbst die Artikulation grundlegender

⁵⁰ Vgl. hierzu auch Andreas Eckert, Predigt der Gewalt? Betrachtungen zu Frantz Fanons Klassiker der Dekolonisation, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 3 (1), 2006, S. 169–175; ders., Frantz Fanon und sein Buch „Die Verdammten dieser Erde“, in: Bundeszentrale für politische Bildung, 2014, <https://www.bpb.de/lernen/filmbildung/193512/frantz-fanon-und-sein-buch-die-verdamnten-dieser-erde/>.

⁵¹ Sabine Kebir, Revolutionäre Subjekte bei Frantz Fanon, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 58, 2008, S. 28–33.

menschlicher Bedürfnisse durch die Kolonialherren als Aggression gewertet werden.⁵² So wird das Phänomen des Aus-der-Zeit-Fallens analytisch grundlegend anders gefasst als bei Bourdieu:

„Die Gewalt, die hinter der Einrichtung der kolonialen Welt steht, die zur Zerstörung der eingeborenen Gesellschaftsformation unermüdlich den Rhythmus schlägt, das ökonomische Bezugssystem [...] ohne Einschränkung zugrunde richtet, wird vom Kolonisierten in dem Moment für sich beansprucht und übernommen werden, da die koloniale Masse, entschlossen zur aktiven Geschichte zu werden, sich auf die verbotenen Städte stürzen wird.“⁵³

Wir haben gesehen, wie die Existenz des Subproletariats in den Randzonen jener „verbotenen Städte“ empirisch gefasst verstanden wird. Bei Fanon ist es eingewebt in den Traum der Befreiung, den er bis zur letzten Konsequenz durchdekliniert. Die Passagen des Fanonschen Textes, in denen es um die Frage geht, was den Manichäismus der kolonialen Gesellschaft ausmacht, sind auch ein Lehrstück über Rassismus.⁵⁴ Bei Bourdieu und Sayad findet sich diese Ableitung nicht, und so steht bei ihnen der Klarheit, in der soziale Ungleichheit und ihre Zeitdynamiken aus dem empirischen Material extrahiert werden, dem Nichtvorhandensein eines Rassismusbegriffs gegenüber, wo es um die konkrete Analyse der Lebensverhältnisse in der Übergangsgesellschaft geht.

Auch diesbezüglich begründet sich eine Tradition, die eine Spur bis in die aktuelle deutsche Arbeitssoziologie hinterlassen hat. Zwar entsteht das träumerische Phantasieren der von Sayad und Bourdieu Befragten durchaus im Kontext einer Kolonialgesellschaft, von der die Autoren sehr wohl wussten, dass sie auf der Grundlage rassistisch überdeterminierter Segregation fungiert, einer undurchdringlichen faktischen Ausgrenzung der Masse der muslimischen Bevölkerung, die Bourdieu auch als Kastengesellschaft bezeichnete.⁵⁵ Der Traum, Herrschaftsverhältnisse umzukehren, die „unrealistischen“ Vorstellungen von der Zukunft und so weiter, sind dort, wo sie bei Fanon als materielle Gewalt, also politisch, verstanden werden, bei Bourdieu und Sayad einfach nur nicht- oder anti-politische und, im Rückblick in der Kritik an Fanon, auch „gefährliche“ Illusionen.⁵⁶

Aber Fanons erste Fragestellung ist, etwas kaschiert durch die Sprache der Unmittelbarkeit und politischen Anwendbarkeit, die den Text trägt, jene, wie sich Gewalterfahrungen, Gewaltverarbeitungen und politische Konzepte des antikolonialen Kampfes verbinden können. Dabei rekurriert er – sehr realistisch und völlig illusionslos – auf Protokolle von therapeutischen Gesprächen, die er in seiner Funktion als Psychologe mit Gewaltopfern geführt hat.⁵⁷ Eine wichtige Pointe seiner Argumentation ist dabei die im Grunde ebenso nüchterne wie in der Traumapsychologie allgemein

⁵² „Der Kolonisierte ist immer auf der Hut, weil er die vielfältigen Zeichen der kolonialen Welt nur schwer entziffern kann; er weiß niemals, ob er die Grenzen schon überschritten hat oder nicht. In der vom Kolonialisten eingerichteten Welt gilt der Kolonisierte von vornherein als der Schuldige. Die Schuld des Kolonisierten ist keine übernommene Schuld, eher eine Art Fluch.“ Fanon, *Verdammte*, wie Anm. 14, S. 44.

⁵³ *Ibid.*, S. 33.

⁵⁴ *Ibid.*, S. 31–47.

⁵⁵ Vgl. Pérez, Bourdieu and Sayad, wie Anm. 2, S. 76.

⁵⁶ Vgl. *Ibid.*, 145f.

⁵⁷ Diese Protokolle finden sich im Anhang des Buchs und sind eine Lektüre, die auch fünfzig Jahre später erschreckend und empörend ist, *ibid.*, S. 210–244. Man denke dabei auch an die Traumata und Verletzungen, die die eskalierende Kriegsmaschinerie heute überall neuen Gewaltopfern zufügt und die bis in die zweite und dritte Generation andauern.

anerkannte Banalität, dass Gewaltopfer unter schweren körperlich und seelisch artikulierten Folgeschäden leiden. Diese kennen viele Bewältigungsformen, aber nicht zuletzt auch die Fortsetzung in einem erweiterten und potentiell entgrenzten Gewaltzyklus. Gewalt – Übergriffe existenzieller Art, bis dahin, das Leben anderer anzugreifen – ist also nach dieser Analyse ein strukturiertes Resultat – von Gewalt.

Fanon weist damit aber nicht alleine auf individuelle Erfahrungen hin, sondern nimmt vielmehr auf ein Strukturmoment von Übergangsgesellschaften Bezug. Die eskalierende Gewalt zwischen Kolonisierten und Kolonialherren sei geradezu das Grundprinzip dieser Phase, und sie sei in dieser Periode allen Kämpfen um Veränderung grundlegend eingeschrieben:

„Der Kolonisierte, der beschließt, das Programm (der Befreiung vom Kolonialismus) zu realisieren, sich zu einem Motor zu machen, ist von jeher auf Gewalt vorbereitet. Seit seiner Geburt ist ihm klar, dass diese sperrige, mit Verboten gespickte Welt nur durch die absolute Gewalt in Frage gestellt werden kann.“⁵⁸

In dieser Passage wird die Argumentationsfigur deutlich, durch die Fanon die These der strukturierenden und insofern rationalisierten Gewalterfahrung mit dem Programm antikolonialer Bewegungen verbindet. Denn die Mittel, mit denen dieses Programm durchgesetzt wird, und hier vor allem die Ablösung der jahrhundertalten kolonialen Regimes, könnten von der Strukturgewalt des Kolonialismus gar nicht absehen. Sartre formuliert in seinem Vorwort zu „Die Verdammten“ denselben Punkt aus einer anderen Sicht. Dabei stellt er auch eine Verbindung zwischen dem Aufstand in den Kolonien und der Geschichte der Arbeiter:innenbewegung im „Mutterland“ her:

„Im vorigen Jahrhundert hielt die Bourgeoisie die Arbeiter für Neider, die durch vulgäre Gelüste außer Rand und Band gekommen seien, aber sie war dennoch bemüht, diese brutalen Gewaltmenschen in unsere Art einzubinden: wenn sie nicht Menschen und frei wären, wie hätten sie dann ihre Arbeitskraft verkaufen können? In Frankreich, in England gibt sich der Humanismus als universal. Mit der Zwangsarbeit ist es das genaue Gegenteil: kein Vertrag, wohl aber die Einschüchterung: die Unterdrückung zeigt sich also offen. Unsere Soldaten in Übersee lehnen den Universalismus des Mutterlands ab⁵⁹ und wenden auf die menschliche Gattung einen *numerus clausus* (Hervorhebung im Original) an: weil keiner seinesgleichen ausplündern, unterjochen und töten kann, ohne ein Verbrechen zu begehen, erheben sie zum Prinzip, dass der ‚Kolonisierte‘ kein Mensch ist.“⁶⁰

In den Kriegen und Befreiungsbewegungen spiegelt sich diese Entmenschlichung. Sie lässt den Universalismus als Grundideologie der bürgerlichen Gesellschaft als Lüge erscheinen. Während die Arbeiter:innen des „Mutterlands“ bis zu einem gewissen Ende auch „citoyen“ sein können, bleibt dieser Status den Kolonisierten verschlossen. Deshalb interpretiert Fanon die Logik des Kolonialismus als verschieden von dem, was die Arbeiter:innenbewegung und die politische Linke in Europa als Erfahrung des Ausschlusses und der Nichtexistenz historisch erfuhr und bis heute von

⁵⁸ Ibid., S. 30.

⁵⁹ Sartre bezieht sich hier auf den reaktionären Charakter der Organisationen der französischen Kolonialbürokratie in Algerien, auf den Staatsterrorismus der „offiziellen“ französischen Armee, spätestens seit dem Massaker von Sétif am 8. Mai 1945, mit danach über einer Million Opfern, bis hin zum rechtsextremen Putsch und zur Gründung der OAS als Terrororganisation zur „Verteidigung des Mutterlands“.

⁶⁰ Sartre, Vorwort, wie Anm. 14, S. 13f.

sich selbst erinnert; eine koloniale Logik, die durch die Arbeitsverhältnisse (unfreie Arbeit) ebenso bestätigt wird wie durch die Tatsache, dass die lokale Herrschaft selbst – im Gegensatz zu dem, was im entfernten „Mutterland“ gesprochen wird – universalistische Positionen im Sinne einer allgemeinen Gleichheit der Menschen explizit ablehnt:

„Die koloniale Welt ist eine in Abteilungen getrennte Welt. (...) Eine Analyse der kolonialen Welt, ihrer Einrichtung, ihrer geografischen Gestalt wird uns ermöglichen, das Gerüst zu bestimmen, von dem die dekolonialisierte Welt ausgeht, wenn sie sich neu organisiert.“⁶¹

Das Gerüst, das die „koloniale Welt“ bildet, ist zugleich der Ausgangspunkt der „dekolonialisierten Welt“. Die algerische Übergangsgesellschaft gilt beiden, Fanon und Bourdieu, als Metapher, die die Logiken des Übergangs entziffern helfen mag. Allerdings ist die Gewalterfahrung bei Bourdieu meist nur wie durch einen Spiegel hindurch thematisiert oder sogar entnannt. Es geht ihm um den „normalen Alltag“ und nicht um dessen Eskalation, während sie bei Fanon zentral ist und in Passagen seines Werks, wie man kritisch anmerken darf, sogar als fetischisiert, das heißt als grundlegendes Moment jeder politisch denkbaren politischen Dynamik, erscheint.

Gewalt hat dabei zusammengefasst drei Dimensionen: Erstens, sie ist eine traumatische und traumatisierende Erfahrung. Zweitens ist sie, als „Entmenschlichung“, eine gesellschaftliche Struktur des Kolonialregimes des 19. und 20. Jahrhunderts, und drittens ist sie mit der Aneignung von unfreier Arbeit unmittelbar und logisch verbunden. Um diesen Gesamtzusammenhang zu sprengen, so jedenfalls die Perspektive Fanons, ist mehr nötig als die Rekrutierung des „1%“ der aufgeklärten, disziplinierten Arbeiter, die sich, so wie Bourdieu schreibt, „nicht verführen lassen“.

In seiner Skizze zu einer auf die Ablösung von Kolonialverhältnissen bezogenen Revolutionstheorie übernimmt Fanon sehr viele (auch umstrittene) Marxsche Zuschreibungen: „Lumpenproletariat“, „Kleinbürgertum“ et cetera. Anders als bei Bourdieu, der im Grunde zumindest implizit von einer einfachen, dichotomen und vorfabrizierten Klassentheorie ausgeht („Subproletariat“ und „Proletariat“), stehen in Fanons Text diese Begriffe lediglich als Platzhalter für verschiedene Rollen oder Masken,⁶² die in der als typisierter historischer Verlauf beschriebenen Umwälzung durch unterschiedliche gesellschaftliche Kräfte eingenommen werden können. Während die Übernahme des Vokabulars vor allem durch die in Wirklichkeit keineswegs sehr tiefe Sozialisation Fanons im westlichen Marxismus geprägt zu sein scheint (und der PCF, von deren oft keineswegs kritischen Position gegenüber der Kolonialgewalt sich Fanon in Algerien immer mehr entfernte), ist der Ausgangspunkt seiner Argumentation ein anderer.

Es ist die Geschichte der Kolonialgewalt, auf die er sich immer wieder explizit bezieht.⁶³ Der Text ist geprägt durch das Wissen über die antikolonialen Bewegungen, hier vor allem auf dem afrikanischen Kontinent. Es ist das Wissen über den rassistischen Massenmord durch belgische Kolonialisten im „Freistaat Kongo“ zwischen 1895 und 1905, am Beginn des Jahrhunderts, über den Terror der französischen Armee gegenüber dem Aufstand in Madagaskar 1947, über den Krieg gegen die Mau-Mau im Kenia der 1950er Jahre, um nur einige Beispiele zu nennen, auf die Fanon rekurriert,

⁶¹ Fanon, Verdammte, wie Anm. 14, S. 31.

⁶² Zum Begriff der Masken bei Fanon als zentrales Konzept der Rassismusanalyse s. Schwarze Haut, weiße Masken, Frankfurt am Main 1980.

⁶³ Fanon, Verdammte, wie Anm. 14, S. 95ff.

ohne sie „auszuerzählen“.⁶⁴ Im Zentrum steht dabei in den ersten Kapiteln des Texts und auf den ersten Blick ein „wir“, das Fanon in der Selbstständigkeit der antikolonialen Bewegungen gegenüber der nordwesteuropäisch-atlantischen Linken ausmacht, eine Vorstellung, die angesichts der wirklichen Differenz in Strategien und Praxen dieser Bewegungen jedoch im Folgenden kaum tragbar bleibt.⁶⁵ So kommt auf den zweiten Blick die Skizze über den Verlauf antikolonialer Umwälzungen nicht mit dem „wir“ alleine aus. Insbesondere in jenem Kapitel, in dem Fanon das Verhältnis zwischen Spontaneität und Organisation bestimmt, differenziert sich jenes „wir“ auch in Bezug auf seine Schilderung der algerischen Aufstände sofort.

In der Beschreibung der sozialen Bewegung muss nämlich zwischen den bürokratischen Apparaten der Befreiungsbewegung und der Bewegung als solcher unterschieden werden. Dieser Spannung ist, so Fanon, der Gegensatz zwischen Stadt und Land eingeschrieben.

„Der Geburtsfehler der Mehrheit der politischen Parteien in den unterentwickelten Gebieten lag darin, dass sie sich nach dem klassischen (marxistischen) Schema vorrangig [...] an das Proletariat der Städte [...] wendeten, das heißt an einen winzigen Teil der Bevölkerung. (...) Mehrfach ist darauf hingewiesen worden: in den Kolonialgebieten ist das Proletariat der am meisten verhässelte Teil des Volkes. [...] In den kapitalistischen Ländern hat das Proletariat nichts zu verlieren. In den kolonialisierten Ländern hat das Proletariat alles zu verlieren [...]. Hier ist der ‚Modernismus‘ König. Es sind die gleichen Kreise, die gegen die obskurantistischen Traditionen kämpfen.“⁶⁶

Fanon spricht von einer strukturierten Verachtung der städtischen Linken gegenüber der Landbevölkerung, und umgekehrt von einem starken Misstrauen gegenüber jener Linken, die auf dem Land verbreitet sei. Auf diese Pointe folgend schnitzt Fanon eine sowohl typologisierte als auch schillernde Erzählung, in der es, kurz zusammengefasst, so zugeht:⁶⁷ Während sich die Klassenverhältnisse in der Stadt wandeln und sich eine nationale Bourgeoisie bildet, die mit der kolonialen Bourgeoisie konkurriert, versuchen die antikolonialen Parteien durch eine Verschiebung von Kadern in die ländlichen Regionen zugleich ihren Einfluss zu erweitern. Die Erfahrung des Scheiterns fördert gleichzeitig die Einsichten dieser Kader, die somit zu entscheidenden Vermittlern zwischen den unterschiedlichen geographisch und sozial verteilten Schichten werden, zwischen dem Zentrum (den Vorstädten) und der Peripherie (den Dörfern) der Befreiungsbewegung.

An Rosa Luxemburg und andere in seiner kritischen Würdigung der Parteiapparate anschließend,⁶⁸ unterscheidet Fanon an dieser Stelle zwischen dem „spontanen“ und dem „organisierten“ Faktor

⁶⁴ Ibid., S. 175. So ist auch der Begriff „Nationalismus“ bei Fanon zu verstehen – als Panafrikanismus.

⁶⁵ Die Erzählung ist wohlgerneht an dieser Stelle gemeint als „Modell“, nicht als die spezifische historische Erfahrung Algeriens, sondern als destillierte allgemeine Erfahrung vieler antikolonialer Kämpfe.

⁶⁶ Ibid., S. 91.

⁶⁷ Ibid., S. 91ff. Fanon schildert hier eine Phase des Kolonialkrieges, die nach der oben skizzierten Zuspitzung des Konflikts – bei einer gleichzeitig applizierten Modernisierungsstrategie – liegt: Während die Rezeption der Regierung Mollet historisch die Skepsis der antikolonialen Linken gegenüber den Ideologien des Universalismus und des Modernismus geprägt hat, tritt der Krieg nach 1956 in die nächste Phase ein – die FNL zieht sich in die ländlichen Gebiete zurück. Fanon ist in dieser Periode, wie bereits erwähnt, schon im Exil.

⁶⁸ Vgl. Rosa Luxemburg, Schriften zur Theorie der Spontaneität. Reinbek bei Hamburg 1970.

des Aufstands.⁶⁹ Was den „spontanen“ Faktor betrifft, so entwickelt sich in den Mobilisierungsphasen der antikolonialen Bewegung eine extrem schnelle, sich allerdings in der Tendenz selbst verbrennende Dynamik, die sich in der totalen Ablehnung kolonialer Herrschaft ausdrückt, ja sogar in der Ablehnung alles Fremden, in einem antirassistischen Rassismus,⁷⁰ eine Weiterführung der Gewaltverhältnisse im Kopfstand. Der Aufstand beginnt auf dem Land:

„Die Initiative ist lokalisiert. An jedem Posten bildet sich eine Miniaturregierung und übernimmt die Macht. In den Tälern und Wäldern, im Dschungel und in den Dörfern, überall stößt man auf eine nationale Autorität. Jeder lässt durch seine Aktion die Nation existieren. [...] Wir haben es mit einer Strategie der totalen und radikalen Unmittelbarkeit zu tun. [...] Jeder so aus dem kolonialen Schlaf aufgeweckte Punkt lebt in einer überhöhten Temperatur. Eine ständige Herzlichkeit herrscht in den Dörfern, eine auffällige Großmut, eine entwaffnende Güte. [...] All dies erinnert gleichzeitig an eine Bruderschaft, eine Kirche, eine Mystik.“⁷¹

Man sieht, dass Fanon jene „mystische Hoffnung“, die Bourdieu in seinen Interviews zeichnet, hier in einem ganz anderen Kontext verortet und ganz im Gegensatz zu Bourdieu als Element der Politik des Aufstands versteht.⁷² Im Aufstand werden sodann die Zwischenschichten – jenes städtische Prekariat, das bei Bourdieu die soziale Hauptrolle spielt, politisch aber nur Komparse bleibt – bei Fanon zur entscheidenden sozialen Gruppe, die die revolutionäre Dynamik in die Städte herein transportiert. Dabei teilen die am Rande der Städte lebenden Gruppen die Erfahrung der Entmenschlichung. Der bei Bourdieu angedeutete Konflikt wird zugleich sichtbar und zugespitzt:

„Der Slum beweist die physische Entschlossenheit, die feindliche Festung, koste es was es wolle, zu erobern. Das Lumpenproletariat, das mit allen seinen Kräften auf die ‚Sicherheit‘ der Stadt drückt, ist die uneindämmbare Fäulnis, der Krebschaden inmitten der Kolonialgesellschaft. [...] Die Zuhälter, die Herumlungerer, die Arbeitslosen, die Vorbestraften werfen sich also auf den Appell hin wie robuste Arbeiter in den Befreiungskampf. [...] Sie rehabilitieren sich nicht gegenüber der Kolonialgesellschaft oder ihrer Moral; ganz im Gegenteil: sie bejahen ihre Unfähigkeit, anders in die Stadt zu kommen als durch die Gewalt der Granate oder des Revolvers.“⁷³

Im Fanonschen Revolutionsmodell wird der Vorstadt, wobei hier sowohl die Bewohner:innen der Slums als auch jene der HLM gemeint sind, eine völlig andere Rolle zugewiesen als bei Bourdieu. Die Prekarität der in die Städte Migrierten sowie die damit verbundene Zukunftslosigkeit wird in jenem kurzen Augenblick verkehrt. In der Zeit der Spontaneität werden gerade die geteilten prekären Lebensverhältnisse zu einem Punkt, von dem ausgehend der Kampf um das Ende des Kolonialismus in die Städte getragen wird. Was eben noch ohne Zukunft zu sein schien, wird zum dynamischen Element einer Explosion, die bei der Konstruktion gesellschaftlicher Veränderung vorausgesetzt ist. Das Ufer, das der ökonomischen Rationalität bei Bourdieu gegenüberliegt, ist die Rationalität des spontanen Aufstands bei Fanon. Jene Zwischenschichten der Übergangsgesell-

⁶⁹ Fanon, *Verdammte*, wie Anm. 14, S. 92.

⁷⁰ *Ibid.*, S. 118.

⁷¹ *Ibid.*, S. 112.

⁷² *Ibid.*, S. 24.

⁷³ *Ibid.*, S. 111.

schaft spielen gerade in ihrer Ambivalenz eine entscheidende politische Rolle, denn sie stehen einerseits für Zukunftslosigkeit, sogar für Anomie, und andererseits für die Hoffnung auf und den Traum von ganz anderen Zukünften, die für Bourdieu lediglich unpolitische beziehungsweise außerpolitische Phantasmen sind.

Dabei wird jedoch nicht, wie in der „Fokustheorie“,⁷⁴ nahegelegt, dass Revolution schlicht nur möglich sei in einer Bewegungsform „vom Land in die Stadt“. Der Aufstand konstituiert vielmehr aus Sicht von Fanon ein komplexes Verhältnis, in dem keine der genannten Gruppen als solche die Umwälzung trägt, sondern in dem vielmehr auf bestimmte Teilprozesse bezogen unterschiedliche Rollen übernommen werden. Auf die Wanderung der parteikritischen Kader auf das Land, den Aufstand auf dem Land, die Eroberung der Städte folgt der extrem gewaltförmige Gegenschlag der Kolonialmacht. Die Niederlage bringt sodann eine weitere Differenzierung der Befreiungsbewegung hervor.⁷⁵ In der Perspektive wird in der Erzählung Fanons dann einerseits eine Grundform der postkolonialen Herrschaft (die sich aus den nationalistischen Parteien herausbildet) ebenso etabliert wie andererseits eine Perspektive der Negation und Überwindung von Rassismus und Gewalt, die in der Tat, anders als in vielen Fetischisierungen des Fanon-Texts in der westlichen radikalen Linken, tatsächlich den uneingelösten Fluchtpunkt seiner Argumentation bildet. Es entsteht also sowohl eine neue kapitalistische und postkoloniale Rationalität als auch zugleich das Potential ihrer Anfechtung.

4. Historische und aktuelle Übergangsgesellschaft

Man muss die Unterschiede in den politischen Konzeptionen Fanons und Bourdieus betonen: Die Kontroversen, zu denen Fanon leider aufgrund seiner Krebserkrankung nicht lange Stellung nehmen konnte, beziehen sich sowohl auf den Begriff der Übergangsgesellschaft als auch auf den Begriff der Prekarität. In Bezug auf die zuerst genannte Begrifflichkeit betont Fanon sowohl den historischen als auch den politischen Rahmen. Die Konstituierungsverläufe in der Übergangsgesellschaft sind nicht alleine auf der Grundlage mikrosoziologischer Analysen oder statistischer Erhebungen über die soziale Zusammensetzung der Bevölkerung zu ermitteln, sondern sie sind historisch in die politischen Initiativen und Sackgassen eingelagert, in denen Parteien und Bewegungen ihre Strategien gegenüber diesen Mikro-Prozessen entwickeln. Dies ist eine sehr wichtige Beobachtung, die an die hier diskutierte Bedeutung von Zentrum-Peripherie-Verhältnissen für die Klassenbildung ebenso anschließt wie an die Frage nach der Zeitdimension von gesellschaftlichen Umwälzungen.

In der Übergangsgesellschaft gibt es kein Prekariat als „neue Klasse“, kein mächtiges und kein ohnmächtiges. Vielmehr tragen unterschiedliche Klassenfraktionen potentiell und tatsächlich unterschiedliche Masken im Prozess des Übergangs. Die Frage, welche Masken genau getragen werden, ist eine Frage politischer Entscheidungen und Dynamiken.

⁷⁴ Régis Debray, *Revolution in der Revolution? Bewaffneter Kampf und politischer Kampf in Lateinamerika*, München 1967.

⁷⁵ Fanon, *Verdammte*, wie Anm. 14, S. 113ff.

Diese Überlegung ist es dann auch, die in ihrem Kern – ohne dass Fanon das explizit macht – eine Erweiterung des Prekaritätsbegriffs enthält. Man könnte sagen, dass Bourdieu mit einer Dialektik von Vulnerabilität (Gewalterfahrungen) und Ausweglosigkeit (Anomie) argumentiert. Beide Momente sind politisch so vermittelt, dass sie die Zeitstruktur der alten Gesellschaft zerstören, aber Subjektpositionen, Konventionen und Selbstwahrnehmungen schaffen, die keine aktive, gezielte Formulierung von Transformationsperspektiven zulassen. Spontane, eruptive Gewalt, Emeuten und Aufstände, wilde Streiks und Randalen, das alles wird als Folge einer sozialen Konstellation begriffen, in der „objektiv“ die Dominanzbeziehung nicht, oder jedenfalls nicht mit emanzipatorischer Perspektive, aufgehoben werden kann.

Ein anderes Konzept vertritt Fanon, der den politischen Umschlag spontaner Kämpfe und Aufstände nicht statisch fasst, sondern historisch. Er sieht jene Aufstände nicht als bedauerliche Form eines letztlich aus der Irrationalität entspringenden Anrennens. Zwar fasst er sie, wie Bourdieu/Sayad, als logische, also notwendig zur Erscheinung drängende Konsequenz von Gewaltregimes. Aber er gibt ihnen zugleich eine andere Bedeutung für die historische Erfahrung und Entwicklung. Spontane Aufstände sind in dieser Lesart nicht dasselbe wie die dezidierte politische und gewerkschaftliche Bewegung, aber auch kein aus der Zeit gefallener Trabant, der nur „gefährliche Illusionen“ begründet, gegenüber denen die ordentliche, langfristige Evolutionstaktik von Gewerkschaft und Partei etabliert werden müsse.⁷⁶

Insgesamt handelt es sich bei Bourdieu/Sayad und Fanon weniger um unterschiedliche Lesarten von Prekarität als solcher als um unterschiedliche Lesarten der Bedeutung institutionell nicht-konstituierter sozialer Kämpfe. Während keiner von ihnen von einem „Prekariat“ als emanzipatorischer Kraft per se spricht (auch nicht in zeitgenössischen Analogien) – unterscheiden sie sich doch in der Bewertung unterschiedlicher Prekaritätspolitik diametral.

*

Ich fasse zusammen. Die Diskussion über die unterschiedlichen Konzeptionen von Prekarität bei Bourdieu und Fanon führt mich in letzter Instanz dazu, eine Erweiterung des Begriffs vorzunehmen: Seine Bestimmung ist erstens verbunden mit kontinuierlicher Inwertsetzung (Landnahme in ihren unterschiedlichen Formen), in denen Migrationen („Pendeln“, „Migrieren“) zentrale Faktoren sind. Zweitens ist Informalisierung im Kontext erweiterter sozialer Reproduktion ein systematisch dynamisierender Faktor, und in ihren verschiedenen Ausprägungen ist sie der Motor der „Multiplikation“ von Prekarität.

Drittens aber, und das ist der zentrale Bezug, für den im vorliegenden Text argumentiert wird, ist Prekarität eine Form, die sich in Übergangsgesellschaften bildet. Diese Feststellung widerspricht freilich der ganzen hiesigen soziologischen Prekaritätsdebatte, die weiterhin an einer immer blässeren Definition von Normalarbeit festhält. Demgegenüber käme es meines Erachtens heute eher darauf an, die Ambivalenz der „Normalarbeit“ als Dispositiv, das sowohl reaktionäre als auch emanzipatorische Politiken hervorbringen kann, zu verstehen.

⁷⁶ Auch Informalität spielt, nebenbei gesagt, in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, denn sie verwandelt sich im Aufstand von einem modus operandi der Prekarität zu einem Modus umfassender Selbstorganisation.

Und in der Tat enthält insbesondere das, was Fanon, Bourdieu und Sayad als „Universalismus“ verhandelten – alle Menschen haben gleiche Rechte und Ansprüche – ebenjene doppelte Dimension: Sie sind einerseits eine Form der Ausgrenzung: „Alle haben Rechte, nur nicht du.“ Andererseits sind sie eine Form der Solidarität: „Wir müssen unsere Rechte und Ansprüche teilen, um nicht unterzugehen.“ So und nicht anders müsste meines Erachtens auch die politische Bezugnahme auf Regeln und Gesetze formuliert werden, die von den Arbeiter:innen und ihren Bewegungen erkämpft wurden. Eine Kritik am falschen Universalismus der modernen Arbeiter:innenbewegung enthält insofern notwendig eine positive Bezugnahme auf eine Erweiterung sozialer Rechte und Ansprüche *für alle*.

Und schließlich ist Prekarität nicht in einem stabilen, gefrorenen Bild verortet, nicht in einer bestehenden und institutionell gerahmten sozialen Hierarchie, mit ihrer Aufteilung in „Zonen“, die sowohl ahistorisch als auch abstrakt und in letzter Instanz nur biografisch-individuell beweglich sind.⁷⁷ Prekarität ist vielmehr gerade dadurch geprägt, dass im Rahmen der Neuzusammensetzung von Klassen Zuschreibungen und gesellschaftliche Arbeitsteilungen historisch aufbrechen *müssen*. Aus „den Abgehängten“ wie „den Hoffenden“ werden sehr schnell andere Figuren und Typen werden, und unter Umständen so schnell, dass die Kartierung ihrer Vorlieben bald nicht mehr richtig mithalten kann. Ob es dabei zu Solidarisierungen oder Entsolidarisierungen kommt, ist dann eine politische Frage. Für eine Alltagspolitik der Prekarität aber ist ihr sich gegenüber den Institutionen verselbstständigender Charakter zu betonen, der sich historisch oft hinter dem Adjektiv „spontan“ versteckt hat.

Die Übergangsgesellschaft, nicht unbedingt die konkrete, historische Übergangsgesellschaft eines bestimmten Jahrzehnts an einem bestimmten Ort, sondern die Übergangsgesellschaft überhaupt, so war am Beginn dieses Texts meine These, ist Geburtsort der Prekarität. Die Gegenwart in dieser Übergangsgesellschaft findet auf immer kleineren zeit-räumlichen Enklaven statt, und die Zukunft wird immer weniger sichtbar, wie wenn man im Herbst durch ein Tal fährt, in dem sich der Nebel ausgebreitet hat. Dabei kann die Zukunft zwar weiterhin imaginiert werden, in grellen, leuchtenden Farben, dystopisch oder utopisch, aber sie hat keinen Fuß mehr in der Gegenwart. Die Übergangsgesellschaft ist deshalb keine „Abstiegsgesellschaft“, jedenfalls nicht insofern, als dass historische Bezugspunkte (wie etwa der fordistisch geprägte Wohlfahrtsstaat als Modell des Zusammenlebens) der großen Mehrheit der Arbeiter:innenklasse noch als sinnvolle Koordinaten erscheinen können. Es kennzeichnet sie vielmehr eine offene Situation, die sowohl die Radikalisierung als auch die Aufhebung kapitalistischer Vergesellschaftung versprechen mag, wenngleich freilich beides ohne jegliche Gewähr. Aktuell rasen wir, so wie ich es sehe, immer mehr auf diesen gesellschaftlichen Zustand zu: Prekarität und Informalität als sich verbreitende gesellschaftliche Konfliktlinien, fern davon „atypisch“ und „nicht-normal“ zu sein, wären dann die Signaturen (auch) unserer Zwischenzeit.

So erschüttert die kapitalistische Ökonomie, indem sie ein dynamisches, historisches Phänomen ist, wie wir wissen, notwendig stets erneut ihre politischen Formen. Diese Erschütterungen mögen für längere Zeit gleichsam kaum zu spüren sein oder nur wie der entfernte Flug eines Überschallflugzeugs, das „nur zur Sicherheit“ ab und zu die Gläser im Wandschrank zittern lässt. In der

⁷⁷ Klaus Dörre, Prekarität – Eine arbeitspolitische Herausforderung, in: WSI-Mitteilungen 5, 2005, https://www.wsi.de/data/wsimit_2005_05_dorre.pdf.

Polykrise wird freilich diese Erschütterung als solche *fokussiert*, zu einer notorischen, dauerhaften Erscheinung, die die Tendenz hat, sich selbst zu verstärken.⁷⁸ Im Umschlag von Verdichtung und Beschleunigung sowie in der schnellen Erosion der alten Sozialverhältnisse verstärkt multiple Prekarität folglich potenziell besondere politische Formen wie etwa wilde Streiks oder Aufstände, anti-institutionelle und nicht-institutionelle Praktiken, informelle Formen von Aushandlungen und die Bedeutung informeller Praxen in Bezug auf formalisierte Rahmenverhältnisse. Selbstverständlich sind dies keine neuen politischen Formen. Darum geht es hier nicht, vielmehr geht es darum, ihre permanente Historizität, ihre Konstituierung wie ihr Verschwinden in ihrer Bedeutung für vergangene und aktuelle Kassenkämpfe zu verstehen.

So ist multiple Prekarität in dieser Lesart *immer da*, Politiken der Prekarität jedoch sind zugleich notwendig Ausdrucks- und Bearbeitungsformen einer historischen Verdichtung und Dynamisierung von gesellschaftlicher Transformation. Das bedeutet aber auch, dass Prekarität insofern, wie Pierre Bourdieu lange Jahrzehnte nach seinen algerischen Erfahrungen ausführte, *überall* ist, und das heißt auch, nicht auf eine bestimmte Weltregion bezogen gedacht und gelesen werden kann. Folgen wir diesem Hinweis, wird der intrinsische Bezug der nordeuropäischen Prekaritätsdebatte auf die sogenannte Normalität der Zeit vor Thatcher, Reagan und Kohl in Frage gestellt. Oder, anders gesagt: Unsere soziologische Grunderfahrung wird provinzialisiert.

⁷⁸ Adam Tooze, Kawumm! In: Die Zeit, 29.08.2022.