

Markus Rieger-Ladich/Christian Grabau

Didier Eribon: Porträt eines Bildungsaufsteigers¹

Zusammenfassung: Anders als in der deutschsprachigen Rezeption üblich, verstehen wir Didier Eribons „Rückkehr nach Reims“ nicht in erster Linie als einen Beitrag zur Aufklärung jener Bedingungen, welche das Entstehen rechtspopulistischer Bewegungen und rechtsextremer Parteien begünstigen. Stattdessen schlagen wir vor, dessen Rückwendung auf die eigene Kindheit und Jugend bildungstheoretisch zu lesen. Indem er sich dem proletarischen Milieu seiner Herkunft zuwendet und den unterschiedlichen Schamgefühlen nachspürt, die damit verbunden sind, gewährt er Einblicke in die Erfahrungswelt von sozialen Aufsteiger/innen, die den Einrichtungen des Bildungswesens meist überaus ambivalent gegenüberstehen. Es sind somit gerade die persönlich gehaltenen Erinnerungen, die Einblicke in die Familie, den Freundeskreis und die Schule, welche bildungstheoretisch von besonderem Interesse sind. Auf diese Weise leistet Eribon einen wichtigen Beitrag zur Aufklärung sozialer Praktiken, durch die Einrichtungen des Bildungswesens an der Reproduktion sozialer Ungleichheit beteiligt sind.

Schlagworte: Bildung, Klasse, soziale Ungleichheit, Habitus, Scham

1. Einleitung

Es spricht manches dafür, dass auch die Verantwortlichen des Suhrkamp-Verlags nicht damit gerechnet hatten, dass sich die *Rückkehr nach Reims* zu einem Bestseller entwickeln würde. Als Indiz mag gelten, dass Didier Eribons Buch 2016 in der Reihe *edition suhrkamp* erschien – und damit nicht als Hardcover, sondern als preisgünstiges Taschenbuch. Nichts deutete bei dessen Erscheinen darauf hin, dass von Verlagsseite die überwältigende Resonanz antizipiert wurde, auf die es schon bald nach seiner Veröffentlichung treffen sollte. Mittlerweile liegt das Buch in der 18. Auflage vor. Es wurde nicht allein in den Feuilletons gefeiert und zum Gegenstand von Podiumsdiskussionen und Symposien, sondern auch an der Berliner Schaubühne inszeniert. Wie groß und anhaltend das Interesse an dem Text ist, der schon sieben Jahre zuvor in Frankreich erschienen war, wird auch daran deutlich, dass Thomas Ostermeiers Inszenierung im Februar u. a. in New York gezeigt wurde – und dort ebenso auf großes Interesse traf.

Und doch lässt sich die verlegerische Entscheidung durchaus nachvollziehen. Als *Retour à Reims* 2009 bei *Librairie Arthème Fayard* in Paris erschien, interessierte sich hierzulande „niemand für das wütende Buch eines schwulen Soziologie-Professors einer

1 Wir bedanken uns für hilfreiche Kommentare und Anmerkungen bei Jule Janczyk, Käte Meyer-Drawe, Friederike Schwartz und Mirjam Seits sowie den beiden Gutachter*innen.

französischen Provinzuniversität“, wie es Christina Dongowski (15.3.2017, S. N3) in einem Essay formulierte. Die autobiografischen Reflexionen eines Soziologen, der zu den führenden Vertretern der Queer and Gay Studies zählt und im Kreis der LGBT-Forschung beträchtliches Renommee besitzt, rechtfertigte zwar durchaus die Aufnahme in das Verlagsprogramm, schienen aber eben doch nur einen sehr eingeschränkten Kreis von Leser/innen zu adressieren.

Zwischenzeitlich hat Eribon eine atemberaubende Karriere gemacht: Er hat sein Buch in einer Vielzahl von Lesungen vorgestellt und zahllose Podien bestritten; er kann sich – insbesondere im deutschsprachigen Raum – der Anfragen von Medienvertreter/innen kaum erwehren und muss zu den gefragtesten Intellektuellen unserer Tage gezählt werden (vgl. Hirschi, 2018). Gleichwohl lässt sich diese steile Karriere durchaus erklären: Als *Retour à Reims* in Frankreich erschien, bildete die Finanzkrise den Kontext und prägte die Rezeption. Völlig anders war dies, als 2016 die deutsche Übersetzung erschien (vgl. Linck, 2016): Nachdem sich mit den Demonstrationen von Pegida neue Formen des Protests etabliert hatten, die Kritik an gesellschaftlichen Eliten mit immer größerer Schärfe vorgetragen wurde, die AfD in mehrere Landesparlamente eingezogen war und damit der Rechtspopulismus nicht nur auf der Straße propagiert wurde (vgl. Nachtwey, 2015, 2016; Müller, 2016), setzte in linken wie auch in liberalen Kreisen eine kritische Selbstbefragung ein. Verstärkt noch durch das britische Referendum über den Austritt aus der Europäischen Union, wurde intensiv die Frage diskutiert, ob die Förderung der Sozialen Bewegungen und das Eintreten für die Ausweitung der Bürgerrechte etwa von Schwulen und Lesben, von Bi- und Transsexuellen zu einer Vernachlässigung der sozialen Frage geführt habe. Es stand der Verdacht im Raum, dass die Strukturkategorie Klasse in eben jenem Maße in den Hintergrund gedrängt worden sei, wie dem Geschlecht und der Ethnizität mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde (vgl. Fraser, 2017; Raether, 18.08.2016). Somit galt es die Frage zu beantworten, ob es sich bei jenen, welche die Demonstrationen von Pegida besuchen, die AfD unterstützen, sich den Identitären zugehörig fühlen oder etwa die Bücher des Antaios-Verlages mit großer Zustimmung lesen (vgl. Wagner, 2017), mehrheitlich um die ‚Abgehängten‘ handelt, mithin um die Verlierer der härter werdenden gesellschaftlichen Verteilungskämpfe. Ohne hier die Plausibilität dieser Annahme zu diskutieren – es spricht nicht eben viel für sie (vgl. Lessenich, 03.01.2018) –, muss diese besondere Konstellation doch in Erinnerung gerufen werden, um die außergewöhnliche Resonanz auf Eribons Buch zu erklären. Eribon hatte sich zwar mit dem „Siegeszug der Rechten“ in Frankreich befasst sowie mit dem „Versagen der Linken“ und nicht zuletzt auch den Erfolg des Front National zu erklären versucht (Linck, 2016, S. 41), aber nun avancierte er – ohne das intendiert zu haben – auch zum Experten für den Erfolg rechtspopulistischer und rechtsextremer Bewegungen in Deutschland. Er gilt, und dies wohl auch aufgrund seiner sozialen Herkunft, als intimer Kenner jener sozialen Milieus, welche in Verdacht stehen, den weiteren gesellschaftlichen Abstieg zu fürchten, ihre Ängste nicht eben selten auf andere soziale Gruppen zu projizieren und sich als hoch anfällig für eine Politik des Ressentiments zu erweisen. Aus einer proletarischen Familie stammend und in einer Arbeiterstadt im strukturschwachen Nordosten Frankreichs aufgewachsen, sollte Didier Eribon

nun die Nöte und Ängste der *classes populaires* artikulieren. Und – das blieb nicht aus – auch Lösungen für die Krise des Parlamentarismus formulieren (vgl. Crouch, 2008).²

Befasst man sich nun intensiver mit der *Rückkehr nach Reims*, zeigt sich freilich schon bald, dass der Text den Großteil jener Fragen, die von deutschen Journalist/innen an ihn gerichtet werden, kaum oder nur sehr unzulänglich beantwortet. Dies gilt insbesondere für Erklärungen zum Wahlverhalten der Arbeiterklasse. Obwohl Eribon, schockiert davon, dass seine Brüder wie auch seine Mutter zu Wähler/innen des Front National geworden waren, nicht eben wenig Energie darauf verwendet zu erklären, weshalb sich weite Teile der Arbeiterklasse von der Kommunistischen Partei sowie den Gewerkschaften ab- und rechtspopulistischen Bewegungen zugewandt haben, bleiben seine Ausführungen hierzu doch eigentümlich blass. Die Ursache dafür liegt in der Anlage des Buches, das seinen Ausgang von persönlichen Erfahrungen nimmt. Janis Ehling (2016, S. 10) hat denn auch treffend bemerkt, dass die „autobiographische Herangehensweise [...] Stärke und Schwäche“ des Buches zugleich sei:

Er hatte 30 Jahre keinen Kontakt zu seiner Familie und hat die Veränderungen ihrer politischen Einstellungen nicht miterlebt. Und genau diese Leerstelle merkt man dem Buch beim zweiten Lesen an. Eribon malt nachdrücklich zwei Bilder: Das Bild der Arbeiter*innen der 70er und das der 2000er. Dazwischen: Nichts. (Ehling, 2016, S. 10)

Überdies lässt seine Arbeit bisweilen die notwendige Differenzierung vermissen: So falsch es ist, dass die Arbeiterklasse in den 1960er und 1970er Jahren beinahe geschlossen die Kommunistische Partei gewählt hat und gewerkschaftlich organisiert war, so unzutreffend ist es, dass sie sich nun durchgängig nur noch von rechten Bewegungen und Parteien repräsentiert sieht (Ehling, 2016, S. 11–12).

Die besondere Stärke der *Rückkehr nach Reims* besteht eben nicht in der „Klassenanalyse [...], sondern in der Schilderung dessen“, was die Vertreter/innen der Cultural Studies „als ‚Klassenreise‘ bezeichnet“ haben (Birke, 2017, S. 6). So wenig die Rückwendung auf die eigene Kindheit und Jugend geeignet erscheint, den Zulauf zu rechtspopulistischen Bewegungen zu erklären und die Abwendung der Arbeiter/innenklasse von linken Parteien, so erhellend erweist sich diese reflexive Wendung, um Einblicke in die widersprüchlichen Erfahrungen zu erhalten, die für Bildungsaufsteiger/innen typisch sind. Es sind also gerade nicht die theoretischen Passagen des Buches, sondern die persönlich gehaltenen Erinnerungen, die Schilderungen kleinerer Begebenheiten, die Einblicke in die Familie, den Freundeskreis und die Schule, welche bildungstheoretisch von besonderem Interesse sind. Indem er mit bestechender Präzision und schmerzhafter Genauigkeit die Kluft zwischen dem familiären Habitus sowie der schulischen Kultur festhält und die beträchtliche Übersetzungsarbeit, die er dadurch zu leis-

2 Eribon wehrt sich zwar in Interviews immer wieder gegen diese Zuschreibung, ist dabei aber nicht ganz konsequent. Siehe hierzu etwa das Interview, das er dem Queertheoretiker Peter Rehberg (2017) gegeben hat.

ten hatte, beschreibt, leistet Eribon aus unserer Sicht einen wichtigen Beitrag zur weiteren Aufklärung von jenen sozialen Praktiken, durch welche die Einrichtungen des Bildungswesens die soziale Ungleichheit reproduzieren (vgl. Becker & Lauterbach, 2010; Mau & Schöneck, 2015). Das ist die These, die wir im Folgenden zu plausibilisieren unternehmen.

2. Autosoziobiografien

Bevor wir uns der *Rückkehr nach Reims* näher zuwenden und diese als soziologische Erzählung eines Bildungsaufsteigers lesen (vgl. Honegger, 2010), seien einige knappe Bemerkungen zu deren Form vorangestellt. Die Thematisierung des eigenen Bildungsweges, die Eribon betreibt, ist durchaus nicht so singulär, wie es manche Rezensionen im deutschsprachigen Raum nahelegen. Vielmehr muss die minutiöse Schilderung des Aufwachsens in einem depravierten Milieu, die schmerzhaft Konfrontation mit der fremden Schulkultur und die wachsende Entfremdung von der eigenen Familie als ein Beitrag zu einem Genre betrachtet werden, das zwar noch nicht über eine lange Ahnenreihe verfügt, das aber – mindestens in Frankreich, aber nun wohl auch hierzulande – auf ein wachsendes Interesse stößt. Der Germanist Carlos Spoerhase hat in einem luziden Essay den Vorschlag gemacht, Texte dieser Art „Autosoziobiografien“ (Spoerhase, 2017, S. 27) zu nennen. Mit Blick auf späte Arbeiten Pierre Bourdieus, zu dessen bekanntesten Schülern Didier Eribon zählt, verweist er darauf, dass hier die Rückwendungen auf die eigene Person stets in erkenntnistiftender Absicht geschieht: Die Zuwendung zu persönlichen Erfahrungen ist daher nicht (oder zumindest nicht in erster Linie) einem Narzissmus im fortgeschrittenen Stadium geschuldet, sondern Ausdruck der Bemühungen um eine gesteigerte Reflexivität (vgl. Bourdieu, 1993).

Als eines der Gründungsdokumente dieses jungen Genres muss Bourdieus Abschiedsvorlesung gelten, die dieser 2001 am *Collège de France* hielt (vgl. Bourdieu, 2002). Darum bestrebt, die sozialen Kräfte zu identifizieren, die an der Ausbildung seines wissenschaftlichen Habitus beteiligt waren, wendet er sich eben nicht nur den Strukturen des wissenschaftlichen Feldes zu jener Zeit zu, als er dieses betrat, sondern auch seinen Eltern, der dörflichen Gemeinschaft im Béarn, in der er aufwächst, und den unterschiedlichen Bildungseinrichtungen, die er besuchte (vgl. Rieger-Ladich, 2018b). Zu den besonders aufschlussreichen Passagen können die Schilderungen seiner Zeit am *Lycée Louis-le-Grand* gezählt werden, einem der renommiertesten Internate Frankreichs.

Dieses erste Zeugnis einer „auto-socioanalyse“ (vgl. Bourdieu, 2002) ist einer der wichtigsten Referenztexte Eribons. Und doch darf nicht übersehen werden, dass Eribon seinem akademischen Lehrer vorhält, bei der Selbstbefragung nicht weit genug gegangen zu sein. Er vermisst etwa Hinweise auf die Bücher, die Bourdieu als Kind und Jugendlicher las, auf die Bedeutung von Weggefährten/innen und Lehrer/innen, die ihn bei seinem Aufstieg tatkräftig unterstützten, auf die Bemühungen darum, den Dialekt abzulegen, der ihn als ‚Provinzler‘ bloßstellt, und vieles andere mehr. Eribon erwartet

mithin kleinteilige Analysen der unzähligen sozialen Praktiken, welche den Weg eines Klassenüberläufers ebnen – und wird dabei doch kaum einmal fündig. So schreibt er in *Gesellschaft als Urteil* über Bourdieu und dessen „Selbstversuch“:

Erst am Ende des Buches ist er bereit – wenn auch auf eine viel zu flüchtige Weise –, auf seine Kindheit und die Herausbildung seines Habitus einzugehen. Bourdieu tut so, als habe der Grund für viele seiner späteren intellektuellen Entscheidungen gar nicht in diesen Dingen gelegen. (Eribon, 2017, S. 75)

Und er spitzt seine Kritik noch weiter zu: „Sein ‚Selbstversuch‘ erscheint wie ein Schirm, mit dem er sich vor allzu reduktionistischen – und feindseligen – Schlussfolgerungen von seiner sozialen Herkunft auf sein Werk schützen will“ (Eribon, 2017, S. 75). Ohne diesen Vorwurf hier problematisieren zu können (vgl. Bloom, 1995), wird doch deutlich, dass Eribon das von Bourdieu skizzierte Projekt einer Autosozioanalyse weiterverfolgt, dass er aber dessen Radikalisierung für notwendig hält. Eribons *Rückkehr nach Reims* verdankt daher seinem Lehrer und dessen Abschiedsvorlesung sehr viel, aber sie soll gleichwohl einen neuen, einen eigenen Weg beschreiten. Bei dieser konzeptionellen Arbeit kommt den Texten der französischen Schriftstellerin Annie Ernaux eine besondere Bedeutung zu. Eribon widmet ihr nicht nur den zweiten Teil von *Gesellschaft als Urteil* (vgl. Eribon, 2017, S. 99–174), er lässt sich auch von ihrer Schreibpraxis inspirieren. Deren Roman *Les années* (Ernaux, 2017) löst sich von konventionellen Erzählmustern: Die Erzählerin ist eine namenlose Frau, die auf die vergangenen Jahre zurückblickt und den eigenen Bildungsweg reflektiert, aber auch die Veränderungen der Konsumgewohnheiten, Sexualpraktiken und Umgangsformen schildert – und dies, ohne je die erste Person Singular zu bemühen. Ernaux zählt zwar nicht zu den Vertreter/innen des Nouveau Roman, aber sie ist der Feier des Individuums gegenüber kaum weniger skeptisch als etwa ihre ungleich prominentere Kollegin Natalie Sarraute. Mit präzisiertem Blick für kleine, sprechende Details und in einer nüchternen, schmucklosen Sprache leuchtet Ernaux ein Milieu aus, in dem kulturelles Kapital eine knappe Ressource ist, Aufstiegsambitionen skeptisch beäugt und die Einrichtungen des Bildungswesens mit einer Mischung aus Trotz und Verachtung betrachtet werden:

Die Männer stellten sich am helllichten Tag zum Pinkeln an irgendeine Mauer, und höhere Bildung stimmte misstrauisch, als fürchtete man in einem merkwürdigen Umkehrschluss, sie mache plemplem, als Strafe dafür, dass man zu hoch hinaus wollte. In allen Mündern fehlten Zähne. (Ernaux, 2017, S. 44)

Zugleich wird mit diesen beiden Bezugsgrößen – Bourdieus Abschiedsvorlesung und Ernaux' Roman – deutlich, dass jenes Phänomen, das die Vertreter/innen der Cultural Studies die „Klassenreise“ nannten, in verschiedenen Genres zum Gegenstand gemacht wird. Neben wissenschaftlichen Studien liegen auch persönlich gehaltene Essays und Romane vor. Die betreffenden Autor/innen wählen zwar ganz unterschiedliche Verfahren – sie vertrauen auf Statistiken, werten empirische Daten aus, beglaubigen das Ge-

schilderte durch die eigene Person oder setzen auf die Kraft der präzisen Beschreibung und die Logik der Narration –, aber sie kreisen eben doch um denselben Gegenstand. Und selbst wenn man nur kursorische Blicke auf einige jener Bücher wirft, die hierzu in der jüngsten Vergangenheit vorgelegt worden sind, fällt doch mindestens zweierlei auf: Sie experimentieren mit hybriden Formen und unterwerfen sich nicht in jedem Fall den strengen Spielregeln eines Genres. Zudem ist deutlich, dass die Geschichten von Bildungsaufsteiger/innen derzeit auf ein gesteigertes öffentliches Interesse stoßen: Dies gilt, so scheint es, für alle Gattungen. Wissenschaftliche Studien – wie etwa die Dissertation des Politikwissenschaftlers Aladin El-Mafaalani (2012), die längst als einschlägige Studie zum Bildungsaufstieg gilt, oder jene der französischen Philosophin Chantal Jaquet (2018), die in ihrem Buch über den Klassenübergänger den Bruch mit den gesellschaftlichen Reproduktionsverhältnissen untersucht – werden aktuell intensiv diskutiert. Aber auch autobiografische Essays werden von den Feuilletons entdeckt und finden ihre Leser/innen. Erwähnt sei hier nur J. D. Vances *Hillbilly Elegy* (2016). Dessen Erzählung vom Aufwachsen im Rust Belt, dabei überwiegend von der Großmutter betreut, weil die drogenabhängige Mutter damit überfordert ist, und der Flucht aus diesem Milieu, die ihn schließlich an die *Yale Law School* führt, war in den Book Shops US-amerikanischer Universitäten an prominenter Stelle platziert – und liegt nun auch in einer deutschen Übersetzung vor. Noch größer ist die Resonanz, auf welche gegenwärtig solche Bildungsromane stoßen, die den beschwerlichen gesellschaftlichen Aufstieg zum Thema machen: Dazu zählt etwa die Romantrilogie von Ulla Hahn, die um die Figur von Hilla Palm kreist (Hahn, 2009, 2014, 2017), aber auch der erste Band von Elena Ferrantes (2003) neapolitanischem Romanzyklus. Und schließlich gilt dies auch für Édouard Louis' (2015) Roman *Das Ende von Eddy*. Hiermit schließt sich gleichsam der Kreis: Louis ist ein ehemaliger Student von Eribon und mit diesem befreundet; er schildert in seinem packenden Roman seine Kindheit und Jugend in der Picardie. Auch er ist schwul, auch er stammt aus einem depravierten Milieu und findet schließlich, wie sein akademischer Lehrer, den Weg aus der Provinz in das ferne Paris (vgl. Rieger-Ladich, 2018b).

3. „Klassenreise“

Diesem Kontext verdankt nun Eribons *Rückkehr nach Reims* ihr besonderes Profil. Wie schon Bourdieu und Ernaux vor ihm, schildert auch er den eigenen Bildungsaufstieg. Und wie diese verweigert er sich dem Muster des klassischen Bildungsromans, der den Besuch der Schule und der Universität häufig genug einem Erweckungserlebnis gleich kommen lässt. Bildung wird von Eribon nicht einmal mehr als fortwährende Verfeinerung des Geschmacks- und Urteilsvermögens und als Prozess der Höherentwicklung geschildert (vgl. Reichenbach, 1998). Stattdessen erlebt er die Einrichtungen des Bildungswesens als hoch ambivalent: Zunächst sind sie für ihn Orte der Demütigung und Deklassierung; hier treffen die Angehörigen unterschiedlicher sozialer Klassen aufeinander und hier werden habituelle Differenzen auf schmerzhaft Weise markiert. Die

Schule ist daher für Eribon ein Ort der Beschämung – und die Beschreibung genau dieser „sozialen Scham“ ist das affektive Zentrum des Buches“ (Rilling, 2016, S. 4). Zugleich richten sich aber auch seine Hoffnungen auf die Schule: Eribon sehnt sich danach, dem proletarischen Milieu zu entkommen und der provinziellen Enge; er leidet unter den rauen Umgangsformen, fühlt sich als Fremdkörper nicht allein innerhalb der eigenen Familie, sondern auch in einer Geschlechterordnung, die Anerkennung an Heterosexualität knüpft. Bildung erweist sich daher als janusköpfig: Zum einen steht sie für schmerzhaft Erfahrungen der Herabwürdigung und der Beschämung, zum anderen verheißt sie einen Ausweg aus einer Lebensform, die von Unfreiheit, Zwang und Gewalt geprägt ist. Diese widerstreitenden Motive sind tief inkorporiert und biographisch so bedeutsam, dass sie auch viele Jahre später – Eribon ist zu diesem Zeitpunkt längst ein anerkannter Intellektueller – noch sein Erleben prägen. Sie werden etwa dann aktualisiert, der Proust’schen Madeleine gleich, wenn er Einrichtungen des kulturellen Feldes besucht und hier auf Vertreter/innen des Bürgertums trifft, welche erneut die verhassten Distinktionsspiele zur Aufführung bringen:

Wie oft konnte ich in meinem späteren Leben als ‚kultivierte Person‘ die Selbstzufriedenheit besichtigen, die Ausstellungen, Konzerte und Opern vielen ihrer Besuchern bereiten. Dieses Überlegenheitsgefühl, das aus ihrem ewigen diskreten Lächeln spricht wie aus ihrer Körperhaltung, dem kennerhaften Jargon, dem ostentativen Wohlgefühl. In all diesen Dingen kommt die soziale Freude darüber zum Ausdruck, den kulturellen Konventionen zu entsprechen und zum privilegierten Kreis derer zu gehören, die sich darin gefallen, dass sie mit „Hochkultur“ etwas anfangen können. (Eribon, 2016, S. 98)

So abstoßend ihm dieser Lebensstil auch erscheint, er bleibt doch empfänglich für jene distinkten Symbole, welche die Zugehörigkeit zum Kreis der Auserwählten signalisieren: „Dieses Gehabe hat mich seit je eingeschüchtert, und doch tat ich alles dafür, so zu werden wie diese Leute, in kulturellen Kontexten dieselbe Lockerheit an den Tag zu legen und den Eindruck zu vermitteln, ich sei ebenfalls so geboren worden“ (Eribon, 2016, S. 98).

4. Zweierlei Scham

Diese hoch ambivalente Beziehung zu den Einrichtungen des Bildungssystems ist charakteristisch für fast alle Bildungsaufsteiger/innen (vgl. Schlüter, 1999; El-Mafaalani, 2012). Sie leiden darunter, dass sie im Wettstreit um Bildungstitel deutlich gehandicapt sind, und sie wissen zugleich darum, dass es meist keine andere Möglichkeit für sie gibt, den familiären Kontext hinter sich zu lassen, als eben durch den Erwerb von Bildungsabschlüssen, die ihnen im Anschluss weitere Optionen eröffnen. Ihre besondere Prägung erhält Eribons „Klassenreise“ erst durch das komplizierte Verhältnis zweier unterschiedlicher Formen der Scham. Dabei wird sich zeigen, dass es hierbei nicht zu

einer schlichten Akkumulation kommt oder zu einer wechselseitigen Verstärkung: Die Scham, die er für seine soziale Herkunft empfindet, für das proletarische Milieu, in dem er aufgewachsen ist, lässt sich nicht einfach mit der Scham verrechnen, die er als schwuler Jugendlicher entwickelt, der den Anerkennungsordnungen einer heteronormativen Gesellschaft nicht entspricht. Anders formuliert: Eribons autobiografische Reflexion zeigt auf eindrucksvolle Weise, dass er als schwuler Junge aus einem proletarischen Milieu nicht einfach doppelt gehandicapt ist. Vielmehr wird deutlich, dass es ihm, mit fortschreitendem Alter, mehr und mehr gelingt, die Differenz dieser beiden symbolischen Ordnungen – hier das Proletariat, dort die schwule Community – zu seinem eigenen Vorteil zu verwenden. Die Solidarität, die er in letzterer erfährt, und die Kontakte, die er hier knüpft, werden es ihm schließlich ermöglichen, die Benachteiligung, die seiner sozialen Herkunft geschuldet sind, mehr als nur auszugleichen (vgl. Linck, 2016).

Ganz zu Beginn seines Textes erläutert Eribon, weshalb er 30 Jahre nach seinem Auszug nach Reims zurückkehrt und seine Mutter besucht. Nach dem Tod des Vaters, den er als offen homophob beschreibt und mit dem er – so seine Auskunft – nie ein richtiges Gespräch haben führen können, sieht er nun die Möglichkeit, sich endlich mit jenem Teil seiner selbst auszusöhnen, den er lange „verweigert, verworfen, verneint“ hatte (Eribon, 2016, S. 11). Er muss, so scheint es, einem Verdacht nachgehen, der ihn zunehmend belastet. Eribon sieht sich mit der Frage konfrontiert, ob das Narrativ seiner Biografie nicht auf einem Missverständnis beruht – schlimmer noch: auf einem Selbstbetrug. Er, der als Vertreter der Gay and Lesbian Studies international geschätzt wird und sich in diesem Bereich einen ‚Namen‘ gemacht hat (vgl. Etzemüller, 2015), wirft nun die Frage auf, ob die Auseinandersetzung mit der sexuellen Scham – also den Demütigungen, die er als schwuler Jugendlicher und dann als junger Mann erfuhr – von ihm nicht auch deshalb so intensiv betrieben wurde, weil er auf diese Weise eine andere, noch stärker tabuisierte Scham, erfolgreich verdrängen konnte. Und so richtet er auf den ersten Seiten seines Buchs die folgende Frage an sich selbst:

Meine gesamte theoretische Arbeit [...] hatte sich auf die allem Anschein nach unabweisbare Annahme gegründet, dass der totale Bruch mit meiner Familie wegen meiner Homosexualität erfolgt sei, wegen der eingefleischten Homophobie meines Vaters und des Milieus, in dem ich groß geworden bin. Aber war es nicht genau diese Annahme, die mich [...] dem Gedanken ausweichen ließ, dass ich ebenso sehr mit meinem Milieu als sozialer Klasse gebrochen hatte? (Eribon, 2016, S. 22)

Damit wird nun das wichtigste Motive seiner Selbstbefragung entfaltet. Eribon sieht sich augenscheinlich dazu genötigt, die eigenen identitätsstiftenden Erzählungen auf den Prüfstand zu stellen: Sein Lebensentwurf verdankt sich, so die Vermutung, eben nicht nur dem Begehren danach, in der anonymen Großstadt, fern der provinziellen Heimat, die von Gewalt und Homophobie geprägt ist, ein freies und unbeschwertes Leben als homosexueller Mann zu führen, sondern auch der Tatsache, dass er sich für seine soziale Herkunft schämt, dass ihm seine Eltern und Geschwister peinlich sind, dass er

alle Zeichen und Praktiken, die in Paris, in seinem neuen Umfeld, an diese Vergangenheit erinnern, auszulöschen sucht. Wie schon Bourdieu, der sich in seiner Abschiedsvorlesung als „Überläufer“ outete (Bourdieu, 2002, S. 102), spricht nun auch Eribon im Anschluss an die zitierte Passage davon, dass er ein „Überläufer“ und „klassenflüchtig“ sei (Eribon, 2016, S. 23).

5. Der gesplante Habitus

Um nun die eigenen Nöte besser zu verstehen und auch die soziale Dynamik, die aus der Spannung zwischen sexueller und sozialer Scham freigesetzt wird, erinnert er an Bourdieus Begriff des gesplanten Habitus. Obwohl dieser schon in seinen frühen Arbeiten darauf hingewiesen hatte, dass die reibungslose Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung eine Ausnahme darstellt und eine gewisse Inkongruenz zwischen Habitus und Feld ungleich wahrscheinlicher ist, wurde dies doch erst relativ spät zur Kenntnis genommen (vgl. Rieger-Ladich, 2005). Ausdrücklich zum Gegenstand macht Bourdieu die Inkongruenzen erneut in dem Kapitel „Mißverhältnisse, Mißklänge, Mißlingen“ seiner Studie *Meditationen* (Bourdieu, 2001, S. 204–209). Hier thematisiert er jene Fälle, in denen es zu keiner Passung zwischen Feld und Habitus kommt. Einmal mehr stellt er heraus, dass die Abstimmung von objektivierten Strukturen und inkorporierten Strukturen kein Automatismus ist, sondern als voraussetzungsreicher und störanfälliger Prozess gelten muss: „Der Habitus ist weder notwendigerweise angemessen noch notwendigerweise kohärent“ (Bourdieu, 2001, S. 206). Weil das Set aus Dispositionen fortwährend Transformationen und Überprüfungen ausgesetzt sei, kenne auch der Habitus „kritische Momente des Mißverhältnisses und Mißklangs“ (Bourdieu, 2001, S. 208).

Eribon wird nun das Theorem des gesplanten Habitus zum Schlüssel, um einen analytischen Zugang zu den Erfahrungen seiner Kindheit und Jugend zu finden. Dabei betreibt er eine Radikalisierung der Überlegungen Bourdieus: In seinem Fall handelt es sich eben nicht nur um „kritische Momente“ des Mißverhältnisses. Bei ihm ist die mangelnde Abstimmung zwischen Habitus und Feld gleichsam auf Dauer gestellt. Er muss daher nicht nur vereinzelte Augenblicke des Mißklangs und der Inkohärenz überstehen, er wird damit immer wieder konfrontiert; er muss sich mit diesem Auseinanderklaffen dauerhaft arrangieren – und dies eben nicht nur in der Schule, wo er auf ein Kollegium trifft, das ein ihm fremdes Bürgertum repräsentiert, sondern auch im familiären, homophoben Umfeld. Die Einsicht in diesen Umstand ist schmerzhaft und setzt bisweilen auch Schuldgefühle frei. Eribon stellt fest – auch dies ist ein typisches Schicksal von Bildungsaufsteiger/innen –, dass der Preis für den Entwurf eines möglichst selbstbestimmten Lebens im radikalen Bruch mit der Herkunftsfamilie besteht, im Bemühen, alle Spuren zu tilgen, die auf seine soziale Herkunft verweisen (vgl. Rieger-Ladich, 2018a). Selbst sein politisches Engagement wird nun in ein neues Licht getaucht:

Mein jugendlicher Marxismus war also ein Instrument meiner eigenen sozialen Desidentifikation. Ich glorifizierte die Arbeiterklasse, um mich leichter von den realen

Arbeitern abgrenzen zu können. Wenn ich Marx und Trotzki las, glaubte ich Teil der Avantgarde zu sein; viel eher markierten meine Lektüren aber den Eintritt in die Welt der Privilegierten. (Eribon, 2016, S. 81)

6. Desubjektivierung und Double Bind

Die Schilderungen der sozialen Scham (vgl. Neckel, 1991; Meyer-Drawe, 2009) zählen zu den eindrücklichsten Passagen von Eribons Buch. So erinnert er sich an eine Begebenheit, die er „Urszene“ nennt: Als sein Vater, der mehrere Tage nicht nach Hause gekommen war, volltrunken in der Tür steht, greift er nach allen Flaschen, die in seiner Reichweite sind, und schleudert diese gegen die Wand. Didier klammert sich mit seinem Bruder, beide weinend und voller Angst, an die Mutter, die den tobenden Vater zu beruhigen versucht. Von der Erinnerung an diese Szene, die wohl leicht durch andere, durchaus vergleichbare zu ergänzen wäre, wie er einräumt, kommt er nicht mehr los: Sie „brannte mir [...] eine Abscheu gegen das Elend, eine Auflehnung gegen das soziale Schicksal ein“ (Eribon, 2016, S. 90). Es ist diese von Armut und Leid, von Ausbeutung und Gewalt geprägte Welt, die er hinter sich lassen will – und die er doch nicht abstreifen kann. Als Arbeiterkind spüre man, so hält er kurz darauf fest, die Klassenzugehörigkeit „am ganzen Leib“ (Eribon, 2016, S. 91). Sie ist ein Stigma, die Quelle fortgesetzter Pein (vgl. Grabau, 2015).

Und so versucht er, sich in Paris neu zu erfinden, ein neues Leben zu beginnen. Voller Energie betreibt er seine „Desubjektivierung“: Eribon sucht alles auszulöschen, was an seine soziale Herkunft erinnern, was ihn als Bildungsaufsteiger bloßstellen könnte. Dies beginnt bei der Kleidung, reicht über Praktiken der Geschmacksbildung bis hin zur Gestik und Sprache. Auch diese ist, nicht zuletzt in Frankreich, verräterisch und erlaubt es dem geschulten Ohr, den Sprechenden innerhalb des Klassengefüges sehr präzise zu verorten. Darum wissend, unterzieht er sich einem mühsamen Prozess der Umerziehung: „Auch das Sprechen musste ich von Grund auf neu lernen: fehlerhafte Aussprachen oder Wendungen korrigieren, Regionalismen verlernen [...], den Zungenschlag sowohl des Nordostens als auch der Arbeiterschicht ablegen, mir ein feineres Vokabular und präzisere grammatikalische Konstruktionen angewöhnen“ (Eribon, 2016, S. 98–99). Er überwacht sich dabei permanent selbst – und dies immer in der Angst, gegen unausgesprochene Regeln zu verstoßen, sich zu verraten und, in der Folge, als „Eindringling“ (Eribon, 2016, S. 160) betrachtet zu werden.

Doch die Vergangenheit holt ihn, allen Anstrengungen zum Trotz, immer wieder ein – auch im fernen Paris. Etwa dann, wenn er bei einem Behördengang seine Geburtsurkunde vorweisen muss. Dass hier als Berufe seiner Eltern „Hilfsarbeiter und Putzfrau“ vermerkt ist, treibt ihm noch Jahre später die Schamesröte ins Gesicht (vgl. Eribon, 2016, S. 49). Kaum weniger schlimm ist die zufällige Begegnung mit seinem Großvater, der in Paris als Fensterputzer arbeitet. Dieser transportiert alle Arbeitsgeräte – Leiter, Eimer und Putzmittel – auf seinem Mofa und kreuzt eines Tages die Wege des jungen Studenten. So groß die Freude des Großvaters ist, den Enkel zu sehen,

der eine Universität besucht, so groß ist dessen Furcht, von seinen Kommiliton/innen bei dieser unverhofften Begegnung beobachtet zu werden: Wie sollte er diesen die verwandtschaftliche Beziehung zu einem Fensterputzer erklären? Dabei wird erneut die innere Zerrissenheit deutlich, die das Schicksal vieler Bildungsaufsteiger/innen ist. Der gesellschaftliche Aufstieg und die Aufnahme in das Bürgertum erzwingen, so scheint es, die Absage an die Werte der Arbeiterklasse – und damit den Verrat der eigenen Familie. Eribon weiß dies durchaus, er leidet an der dilemmatischen Konstellation und sieht doch keinerlei Möglichkeit, sie aufzulösen:

Bald gab ich mir selbst die Schuld, bald meiner Familie. (Aber war sie verantwortlich? Und wofür?) Ich war hin und her gerissen, vollkommen verunsichert. Meine Überzeugungen standen im Widerspruch zu meiner Integration in die bürgerliche Welt. [...] Politisch stand ich auf der Seite der Arbeiter, verfluchte aber gleichzeitig meine Herkunft aus ihrer Welt. (Eribon, 2016, S. 65)

Diese innere Zerrissenheit nimmt ihren Anfang mit dem Eintritt in die Schule. Schon bald spürt er, dass der vertraute familiäre Habitus und der geforderte schulische Habitus kaum in Übereinkunft miteinander zu bringen sind. Beide Seiten – sein Elternhaus und das Kollegium – stehen sich voller Skepsis und Vorbehalten gegenüber; und beide verlangen von ihm, dem Schüler aus proletarischem Milieu, bedingungslose Loyalität. Diese Double Bind-Situation (vgl. Bateson, 1985) lässt sich grundsätzlich nicht lösen: Während sein Vater, der die Schule so früh wie möglich beendet hatte und schon als Jugendlicher in der Fabrik arbeitete, alle Bestrebungen um die Ausweitung der Schulpflicht mit Hohn und Spott kommentiert – Warum sollte man länger als unbedingt notwendig die Schulbank drücken? –, machen die Lehrer/innen die Ausbildung bürgerlicher Umgangsformen zur unabdingbaren Voraussetzung des Schulbesuches (Eribon, 2016, S. 44). Und so hält Eribon im Rückblick fest:

Wenn ich mich nicht vom Schulsystem ausgrenzen wollte – beziehungsweise wenn ich nicht ausgegrenzt werden wollte –, musste ich mich aus meiner eigenen Familie, aus meinem eigenen Universum ausgrenzen. Diese beiden Sphären zusammenzuhalten, zu beiden Welten gleichzeitig zu gehören, war praktisch unmöglich. (Eribon, 2016, S. 159)

Von Beginn seiner Schulkarriere an sieht er sich daher mit dem Zwang konfrontiert, eine Entscheidung zu treffen. Anders als die Kinder aus dem Bürgertum, auf die er in seiner Klasse erstmals trifft, kann er nicht nur nicht auf familiäre Vorleistungen zurückgreifen; er bezahlt den Zutritt zur Schule zudem mit der Absage an jene Normen und Werte, Praktiken und Konventionen, die für seine Eltern, Verwandten und Nachbarn identitätsstiftend sind (vgl. El-Mafaalani, 2012).

Dass er sich schließlich für die Schule – und damit: für das Bürgertum – entscheidet, liegt indes weniger an den Lehrer/innen, sondern eher schon an der Freundschaft zu einem Mitschüler, der aus einer vermögenden Familie stammt und ihn mit der Welt

der bürgerlichen Bildung vertraut macht. Ohne dass dieser Freund, der einen „klangvollen Vornamen“ (Eribon, 2016, S. 164) besitzt, in ästhetischen Fragen eine bewundernswerte Urteilssicherheit beweist und mit den Usancen des kulturellen Feldes vertraut ist, ihm gegenüber besondere pädagogische Ambitionen hegt, führt er ihn doch bereitwillig in ein völlig fremdes Universum ein. Und auch wenn diese Freundschaft viele schmerzhaft Erfahrungen für Eribon bereithält, bewahrt sie ihn doch davor, jener sanften Gewalt der Selbstexklusion zu erliegen, die dafür sorgt, dass Kinder aus den privilegierten Klassen in den weiterführenden Schulen weitgehend unter sich bleiben; und die jene, die schon früh die habituelle Passung vermissen lassen, dazu treibt, sich gleichsam aus eigenem Antrieb an anderen Schulformen zu orientieren (vgl. Willis, 2013). Eribon ist diese Mischung aus Trotz und Widerständigkeit, die leicht den Schulausschluss provozieren kann, sehr vertraut. Aber die Freundschaft zu dem privilegierten Mitschüler eröffnet ihm nicht nur die Welt der Literatur, der Kunst und der Intellektuellen; sie sorgt auch dafür, dass aus seiner „Verweigerung der Schulkultur“ eben keine „Verweigerung der Kultur“ schlechthin wurde (Eribon, 2016, S. 168). So begeistert er sich schon bald für Marguerite Duras und Samuel Beckett, für Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre. Er betreibt sein Selbststudium voller Enthusiasmus und gibt sich der Lektüre hin. Nicht frei von Pathos blickt er auf diese Zeit zurück: „Ich erfand mir meine eigene Bildung – und eine Person und Persönlichkeit gleich mit“ (Eribon, 2016, S. 168).

7. Geteilte Erfahrung und Solidarisierung

Wenn man nun die Frage, die Eribon an Bourdieu richtet – Wie sich erklären lasse, dass in seinem Fall der „Aufstiegswille“ über die „Unangepasstheit“ gesiegt habe? (Eribon, 2016, S. 153) –, auf diesen selbst zurücklenkt, ergibt sich ein recht klares Bild. Bedeutsam ist zunächst die geschilderte Freundschaft zu einem Mitschüler, der aus dem Bürgertum stammt und ihn mit der Welt der Kultur vertraut macht. Diese wird zu einer attraktiven Gegenwelt zu dem proletarischen Milieu, aus dem er selbst stammt. Und so sehr sich Eribon für seine Herkunft schämt, wird ihm bei seiner kritischen Selbstbefragung doch deutlich, dass auch seine Eltern bei dem eigenen Aufstieg eine wichtige Rolle gespielt haben. Seine Mutter hat nicht nur durch ihre Arbeit als Putzfrau dafür gesorgt, dass der karge Lohn ihres Mannes aufgebessert wurde und die Kosten für den Schulbesuch beglichen werden konnten. Sie hat überdies nie ihre eigenen Bildungsambitionen geleugnet und litt augenscheinlich sehr darunter, dass ihr eine höhere Schulbildung verwehrt blieb. Es spricht vieles dafür, dass sie ihren Sohn zu unterstützen versucht hat, auch wenn es ihr nicht vergönnt war, frei von Neid und Scham auf die Fortschritte ihres Sohnes zu blicken.³ Aber auch der verhasste Vater muss genannt werden: Letztlich war

3 In einer sehr eindrücklichen Passage schildert er das komplizierte Verhältnis zu seiner Mutter: „Kurz nach meiner Einschulung im Gymnasium (ich war elf) lernten wir im Englischunterricht einen Weihnachtsreim. Zu Hause angekommen, sagte ich zu meiner Mutter, ‚Ich hab ein Gedicht gelernt‘, und begann es für sie aufzusagen. [...] Der Ärger, ja Zorn stieg so schnell

auch er stolz auf den gesellschaftlichen Erfolg seines Sohnes – ihm kommen die Tränen, als er einen Fernsehauftritt seines Sohnes verfolgt – und ließ dies in der Nachbarschaft alle wissen. Eine besondere Rolle kommt schließlich der Entdeckung der *gay community* zu: Hier findet Eribon einen radikalen Gegenentwurf zum proletarischen Milieu. Und dies, obwohl die Entscheidung, bewusst und offen als Schwuler zu leben, zunächst heißt, eine „stigmatisierte Identität“ auszubilden (Eribon, 2016, S. 192). Von kaum zu überschätzender Bedeutung ist dabei, so der Literaturtheoretiker Dirck Linck, dass dies eine von allen geteilte Erfahrung ist. Und er weist auf einen weiteren Umstand hin, der bildungstheoretisch interessant ist: Wer sich als Schwuler outet und um Aufnahme in der Schwulenszene bemüht, kann hier auf Solidarität und Unterstützung hoffen – anders als der Bildungsaufsteiger:

Auf das Leben in der schwulen Welt ist niemand von Haus aus vorbereitet, hier existiert insofern Gleichheit, als alle voraussetzungslos lernen müssen, wie eine zugewiesene Identität verkörpert werden kann. Aufstieg aber bedeutet Eintritt in eine Welt, deren Regeln von jenen, die in sie hineingeboren werden, längst verinnerlicht worden sind, während nur der Aufsteiger sie sich durch Nachahmung erst noch aneignen muss, was nie vollständig gelingt, weshalb sich für ihn die Scham der falschen Herkunft ständig erneuert. (Linck, 2016, S. 38)

8. Für eine „Politisierung der Scham“

Von hier aus wird es nun möglich, doch noch einen Blick auf die eingangs aufgeworfenen Fragen zum Erfolg des Rechtspopulismus und der Neuen Rechten zu richten. Ironischerweise sind es dabei gerade die bildungstheoretisch interessanten Facetten der *Rückkehr nach Reims*, die einige Vermutungen über die Schwächung linker Parteien und Bewegungen nahelegen. Stellt man in Rechnung, dass schulischer Erfolg auch hierzulande noch hinreichend oft an die Ausbildung eines bürgerlichen Habitus geknüpft ist, dann ist der viel beklagte ‚Verrat‘ der linken Intellektuellen an der Arbeiter/innenschaft relativ leicht erklärbar: Wenn die Absage an deren Werte die Zugangsbedingungen zu den höheren Bildungseinrichtungen darstellt, muss die schleichende Entfremdung der Aufsteiger/innen von ihrem Herkunftsmilieu nicht länger überraschen. Dass viele derer, die selbst von der Bildungsexpansion nicht profitieren, nun mit einer gewissen Skepsis auf den Aufstieg ihrer Kinder blicken, ist daher durchaus nicht immer dem Ressentiment geschuldet, sondern auch Ausdruck eines feinen Gespürs für die Gewalt der sozialen Verhältnisse (vgl. Mau & Schöneck, 2015). Viele Eltern der Bildungsaufsteiger/innen ahnen, dass diese – als junge, aufstrebende Akademiker/innen – schon bald

in ihr auf, dass sie mich nicht einmal ausreden ließ. ‚Du weißt doch ganz genau, dass ich kein Englisch kann‘, schrie sie, ‚sofort übersetzt Du mir das!‘ Dachte sie, ich wollte mich lustig über sie machen? Sie erniedrigen? Eine Überlegenheit demonstrieren, die schon aus ein paar Monaten Gymnasium resultierte?“ (Eribon, 2016, S. 75–76).

nicht nur über andere finanzielle Möglichkeiten verfügen werden, sondern auch andere Interessen entwickeln und ihre eigenen Vorlieben ausdrücken, dass sie besonderen Wert auf die Entwicklung ihrer ‚Individualität‘ und ‚Persönlichkeit‘ legen werden. Damit zeichnen sich die Konturen einer Bewegung ab, die an eine fatale Schließung denken lässt. Die „gesellschaftliche Linke“ hat sich zwar, daran hat der Sozialphilosoph Alex Demirović (2016, S. 24–25) jüngst erinnert, für die Öffnung des Bildungssystems stark gemacht und damit eine „Veränderung der Lebensweise“ befördert, die „viele weit über ihr Herkunftsmilieu hinausgetragen hat“; sie musste dann aber feststellen, dass viele derer, die sich auf die eingangs erwähnte „Klassenreise“ begaben, nie mehr zurückkehrten. Sie fanden (und finden) eine neue Heimat im Bürgertum, das sich als hinreichend flexibel erwies, auch jene „Intellektuellen, die aus der Arbeiterklasse kamen oder sich von ihr angezogen fühlten, zu gewinnen“ (Demirović, 2016, S. 24–25).

Und so zeigt sich, dass die Kämpfe um die Öffnung des Bildungswesens auf intrikate Weise mit den Debatten um die unzulängliche Repräsentation der minderprivilegierten, von prekären Arbeitsverhältnissen drangsalierten sozialen Gruppen verknüpft sind. Nüchtern und treffend hält Demirović fest: „Was sich aus der Perspektive der einzelnen Individuen als ein Fortschritt darstellt, ist es nicht in der gleichen Weise für das Kollektiv“ (Demirović, 2016, S. 25). Auch wenn dieser Zusammenhang bei Didier Eribon nicht immer mit der wünschenswerten Klarheit herausgearbeitet wird, lässt sich doch, so ein Vorschlag von Dirck Linck, die *Rückkehr nach Reims* als Projekt einer „Politisierung der Scham“ begreifen, das der marktkonformen Individualisierung entgegentritt und stattdessen für Solidarisierung wirbt. Sie nimmt ihren Ausgang von der geteilten Erfahrung der Scham und vermag auf diese Weise Verbindungen zu stiften sowie kollektive Handlungsspielräume zu eröffnen (vgl. Grabau, 2017):

Die Begegnung, die den Subjekten von der Scham ermöglicht wird, ereignet sich über alles hinweg, was ihnen aneinander widrig oder fremd ist. Sie beruht auf dem geteilten Wissen, dass Scham ein Gefühl ist, das man den Menschen besser ersparen sollte. Das ist das Gute am schlechten Gefühl. Eribons radikales Nachdenken am Leitfaden der Scham politisiert dieses Wissen, indem es eine Möglichkeit konstituiert, uns mit denen zu verbinden, mit denen wir nichts gemein zu haben scheinen. (Linck, 2016, S. 47)⁴

4 Dieser Befund und diese Möglichkeit gelten freilich nicht allein für Frankreich. Sie betreffen sämtliche kapitalistische Gesellschaften westlicher Prägung, in denen, so die Diagnose Andreas Reckwitz, die „Klassenspaltung“ sowie die Bedeutung des Faktors Bildung bei der Zuweisung gesellschaftlicher Positionen zunimmt, in denen dem Aufstieg der einen der Abstieg der anderen korrespondiert (der sog. „Paternostereffekt“) und die Mitglieder der „alten Mittelklasse“ gegenüber den Angehörigen der „neuen Mittelklasse“, die von bestens qualifizierten Akademiker/innen gebildet wird, immer weiter ins Hintertreffen geraten (Reckwitz, 2017, S. 273–370).

Literatur

- Bateson, G. (1985). Double bind. In ders. (Hrsg.), *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (S. 353–361). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Becker, R., & Lauterbach, R. (Hrsg.) (2010). *Bildung als Privileg. Erklärungen und Befunde zu sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Birke, P. (2017). Abheben und Verschwinden. Die Debatte zu Eribons Rückkehr nach Reims. *Sozial.Geschichte Online*, 21, 75–89.
- Bloom, H. (1995). *Einflußangst. Eine Theorie der Dichtung*. Frankfurt a. M./Basel: Stroemfeld.
- Bourdieu, P. (1993). Narzisstische und wissenschaftliche Reflexivität. In E. Berg & M. Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation* (S. 365–374). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2002). *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Crouch, C. (2008). *Postdemokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Demirović, A. (2016). Die Schwerkraft in Reims. Bemerkungen zu Eribons Sozioanalyse. *Luxemburg Online*, Oktober 2016, 21–27.
- Dongowski, C. (15.03.2017). Die Scham zur Sprache bringen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, S. N3.
- Ehling, J. (2016). Warum Eribon den Aufstieg der Rechten nicht erklären kann. *Luxemburg Online*, Oktober 2016, 9–13.
- El-Mafaalani, A. (2012). *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitustransformation und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkeistämmigen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Eribon, D. (2016). *Rückkehr nach Reims*. Berlin: Suhrkamp.
- Eribon, D. (2017). *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*. Berlin: Suhrkamp.
- Ernaux, A. (2017). *Die Jahre*. Berlin: Suhrkamp.
- Etzemüller, T. (2015). Ins „Wahre“ rücken. Selbstdarstellung im Wissenschaftsbetrieb. *Merkur*, 69(10), 31–47.
- Ferrante, E. (2016). *Meine geniale Freundin*. Berlin: Suhrkamp.
- Fraser, N. (2017). Für eine neue Linke oder: Das Ende des progressiven Neoliberalismus. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 60(2), 71–76.
- Grabau, C. (2015). Vom ‚Ring um Selbstachtung‘ und den ‚Kollateralschäden des sozialen Aufstiegs‘. Überlegungen im Anschluss an Zadie Smiths London NW. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 91(1), 47–63.
- Grabau, C. (2017). Kollektive Konversionen. In M. Rieger-Ladich & ders. (Hrsg.), *Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren* (S. 315–334). Wiesbaden: Springer VS.
- Hahn, U. (2009). *Aufbruch*. München: DVA.
- Hahn, U. (2014). *Spiel der Zeit*. München: DVA.
- Hahn, U. (2017). *Wir werden erwartet*. München: DVA.
- Hirschi, C. (2018). Eribon und Macron, Bourdieu und Juppé. Die Implikationen einer intellektuellen Antipolitik in Frankreich. *Merkur*, 72(825), 31–43.
- Honegger, C. (2010). Erzählen in der Soziologie – Soziologische Erzählungen. In B. Engler (Hrsg.), *Erzählen in den Wissenschaften. Positionen, Probleme, Perspektiven* (S. 113–122). Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Jaquet, C. (2018). *Zwischen den Klassen. Über die Nicht-Reproduktion sozialer Macht*. Konstanz: kupp.
- Lessenich, S. (03.01.2018). Der Klassenkampf der Mitte. *Süddeutsche Zeitung*, S. 9.

- Linck, D. (2016). Die Politisierung der Scham. Didier Eribons „Rückkehr nach Reims“. *Merkur*, 70(808), 34–47.
- Louis, É. (2015). *Das Ende von Eddy*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Mau, S., & Schöneck N. M. (Hrsg.) (2015). *(Un-)Gerechte (Un-)Gleichheiten*. Berlin: Suhrkamp.
- Meyer-Drawe, K. (2009). Am Ursprung des Selbstbewusstseins: Scham. In A. Schäfer & C. Thompson (Hrsg.), *Scham* (S. 37–49). Paderborn: Schöningh.
- Müller, J.-W. (2016). *Was ist Populismus? Ein Essay*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nachtwey, O. (2015). Rechte Wutbürger. Pegida oder das autoritäre Syndrom. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 60(3), 81–89.
- Nachtwey, O. (2016). *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Neckel, S. (1991). *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Raether, E. (18.08.2016). Was macht die Autoritären so stark? Unsere Arroganz. *Die ZEIT*.
- Reckwitz, A. (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Rehberg, P. (2017). Interview mit Didier Eribon. *Merkur*, 71(818), 17–26.
- Reichenbach, R. (1998). Preis und Plausibilität der Höherentwicklungsidee. *Zeitschrift für Pädagogik*, 44(2), 205–221.
- Rieger-Ladich, M. (2005). Weder Determinismus, noch Fatalismus: Pierre Bourdieus Habitus-theorie im Licht neuerer Arbeiten. *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation*, 25(3), 281–296.
- Rieger-Ladich, M. (2018a). Cooling out. Warum Bildung mehr ausgrenzt als inkludiert. *Kursbuch*, 193, 100–114.
- Rieger-Ladich, M. (2018b). Klassenkampf: Pierre Bourdieu über Bildung. In F. Schultheis & S. Egger (Hrsg.), *Pierre Bourdieu: Bildung. Schriften zur Kulturosoziologie 2* (S. 386–414). Berlin: Suhrkamp.
- Rilling, R. (2016). Klassenflucht. *Luxemburg Online*, Oktober 2016, 1–8.
- Schlüter, A. (1999). *Bildungserfolge. Eine Analyse der Wahrnehmungs- und Deutungsmuster und der Mechanismen für Mobilität in Bildungsbiographien*. Opladen: Leske + Budrich.
- Spoerhase, C. (2017). Politik als Form. Autosoziobiografie als Gesellschaftsanalyse. *Merkur*, 71(818), 27–37.
- Vance, J. D. (2016). *Hillbilly Elegy. A memoir of a family and culture in crisis*. New York: HarperCollins.
- Wagner, T. (2017). *Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten*. Berlin: Aufbau.
- Willis, P. (2013). *Learning to Labour. Spaß am Widerstand*. Hamburg: Argument.

Abstract: Contrary to the more common reception in German-speaking regions, we do not understand Didier Eribon's 'Returning to Reims' primarily as a contribution towards understanding conditions that facilitate the emergence of right-wing populist movements and parties. Instead, we propose to benefit from reading his return to his childhood and adolescence in regards to the philosophy of education. When Eribon turns to the proletarian milieu of his background and traces the different feelings of shame associated with it, he provides insights into the world of experience of social climbers, who are usually highly ambivalent about educational institutions. It is therefore the personal memories, the insights into the family, the circle of friends and the school, which are of particular interest for the philosophy of education. In this way, Eribon makes an important contribution to the elucidation of social practices by which educational institutions are involved in the reproduction of social inequality.

Keywords: Education, Class, Social Inequality, 'Habitus', Shame

Anschrift der Autor_innen

Prof. Dr. Markus Rieger-Ladich, Universität Tübingen,
Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Allgemeine Pädagogik,
Münzgasse 26, 72070 Tübingen, Deutschland
E-Mail: markus.rieger-ladich@uni-tuebingen.de

Dr. Christian Grabau, Universität Tübingen,
Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Allgemeine Pädagogik,
Münzgasse 26, 72070 Tübingen, Deutschland
E-Mail: christian.grabau@uni-tuebingen.de