

5 Migrationspädagogische Bildung im Kommen

5.1 Politische Bildung in der Migrationsgesellschaft. Von der Unbestimmtheit des Eigenen zur Unbestimmtheit der Anderen

Was ist nun die entscheidende Revision eines hegemonietheoretischen Denkens politischer Bildung, die aus einem migrationsgesellschaftlichen Fokus auf soziale Wirklichkeit resultiert? Dieser Frage gehe ich in dieser Einleitung und tiefergehend in den folgenden Unterkapiteln nach – vor allem durch eine Bezugnahme auf den Horizont der Migrationspädagogik (siehe Kap. 1.3). Das Verständnis von politischer Bildung, dem ich dabei folge, orientiert sich hierbei weniger an gewöhnlicheren Verständnissen politischer Bildung, die diese vorwiegend in Form von schulischen oder außerschulischen, also pädagogisch im weitesten Sinne geplanten Lehr-Lern-Verhältnissen in den Fokus nehmen und dabei primär den mehr oder weniger eingegrenzten Gegenstand »die Politik« zum zentralen Thema machen (siehe auch Kap. 4.3). Anhand eines weiten Verständnisses des Politischen, das die Instituierung und Destituierung der vorläufig verfestigten, in Sedimenten aufgeschichteten Entscheidungen unendlicher Alternativen sozialer Ordnung in den Blick nimmt, geht es in hegemonietheoretischer Betrachtung unter dem Etikett einer politischen Bildung vielmehr um Subjektivierungsweisen, die sich, pädagogisch intendiert oder nicht, in Form einer Politisierung der gegebenen gesellschaftlichen Ordnungen artikulieren. Zudem erfordert der Bildungsbegriff neben der beliebigen Infragestellung des Gegebenen eine ethisch begründete Inverhältnissetzung zu den gesellschaftlichen Bedingungen (siehe auch Kap. 4.2.3). Ziel der folgenden Auseinandersetzungen ist es deshalb, die Ermöglichungsbedingungen für »angemessene« Bildungsprozesse in der Migrationsgesellschaft aus hegemonietheoretischer und migrationspädagogischer Perspektive herauszustellen.

In Kapitel 4.3 habe ich an den hegemonietheoretischen Versuchen, einen angemessenen politischen Bildungsbegriff zu formulieren, vor allem zwei Kritikpunkte hervorgehoben: zum einen eine vereinfachte Gegenüberstellung von Regierten und Regierenden und zum anderen die Gefahr der Ablenkung konkreter gesellschaftlicher Differenzverhältnisse durch eine Überbetonung einer allgemeinen, universellen Unbestimmtheit. Alle drei in Kapitel 4.3 skizzierten Zugänge stehen dabei in der Gefahr, einen diskursiven Effekt zu produzieren, der die *differenzielle*, also die *hierarchisch asymmetrische* Verwiesenen-

heit und Abhängigkeit unterschiedlicher Subjektpositionen gegenüber einem verallgemeinerten Verständnis der Involviertheit in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse tendenziell ausblendet bzw. nivelliert.¹ So ist es nicht nur bedeutsam, Differenz und Ausschluss systematischer in der Bildungstheorie zu verankern, sondern es macht auch einen Unterschied, ob Bildungstheorie sich allgemein mit den gesellschaftlichen Bedingungen der Differenz zwischen Kindern und Erwachsenen oder mit den gesellschaftlichen Bedingungen der Differenz zwischen relativ privilegierten Subjekten des Globalen Nordens und subalternen Subjekten im Globalen Süden beschäftigt (siehe dazu exemplarisch Schäfer & Wimmer, 2006a). Diese habe ich etwa auch anhand der Thematisierung von Rassismus veranschaulicht (siehe Kap. 4.3.2), und ich habe auf die Gefahr hingewiesen, dass eine Bildung, die letztlich auf die soziale Unbestimmtheit des Eigenen fokussiert, am Ende doch wieder nur zu einem selbstbezüglichen Subjektivierungsprozess der permanent aufgeschobenen Entunterwerfung des Selbst tendiert, in dessen Rahmen etwa das Privileg, *nicht dermaßen durch Rassismen eingeschränkt zu sein*, zu einer grundlegenden Ermöglichungsbedingung der eigenen Unbestimmtheit wird.

Wenn nun das migrationsgesellschaftliche Privileg, *nicht dermaßen durch Rassismen eingeschränkt zu sein*, keine grundlegende Ermöglichungsbedingung von Bildung sein soll, gilt es die Orientierung an der Unbestimmtheit des Eigenen zu dezentrieren. Die Hervorhebung der ontologischen Unbestimmtheit *des* Subjekts ist mit Bezug auf migrationsgesellschaftliche Verhältnisse zwar höchst bedeutsam, sie darf aber nicht mit einer Aus- oder Ablendung der kontextspezifischen, ontischen Bestimmtheiten *der* Subjekte (im Plural) auf Basis von Differenz und Ausschluss (Antagonismus) einhergehen. Mit der Unmöglichkeit von Gesellschaft korrespondiert also eine Unmöglichkeit des Subjekts, die das Subjekt nicht zum Verschwinden bringt, sondern Subjekte in der Mehrzahl hervorbringt (Laclau & Zac, 1994, S. 27). Deshalb rückt in migrationsgesellschaftlicher Perspektive die Notwendigkeit der systematischen Berücksichtigung von ungleichen Differenz- und Ausschlussverhältnissen (als kontingente Bestimmtheiten) und ihre grundlegende Disloziertheit (als allgemeine Unbestimmtheit) in den Mittelpunkt. Diese »doppelte Buchführung« der Alterität/Differenz bzw. der Un_Bestimmtheit ist den alteritätstheoretischen Zugängen zu Bildung und insbesondere denjenigen mit Fokus auf Migrationsgesellschaftlichkeit am deutlichsten inhärent (siehe Kap. 4.3 und insbesondere Çiçek, 2020, S. 217–226). Und trotzdem gilt es aus migrationsgesellschaftlicher Sicht die kontingenten (De-)Privilegiertheiten der (Bildungs-)Subjekte expliziter und systematischer sowohl in Rechnung zu stellen als auch in ihren Konsequenzen für den

1 Ich möchte damit nicht zum Ausdruck bringen, dass die hervorgehobenen Aspekte den thematisierten theoretischen Perspektiven gänzlich äußerlich oder fremd wären. Sie sind den drei modellierten Zugängen sogar grundlegend eingelagert. Trotzdem laufen aber alle drei Perspektivierungen m. E. systematisch Gefahr, die *ungleiche* Gewalt gesellschaftlicher Differenz- und Herrschaftsverhältnisse tendenziell unberücksichtigt zu lassen. Dies kann auch mit den hegemonietheoretischen Grundlagen zusammenhängen, auf die sich die drei Zugänge beziehen. Denn zwar zielen diese grundsätzlich auf eine differenzierte Analyse von Macht- und Herrschaftsverhältnissen ab, aber der zugrunde liegende Differenzbegriff ist zumeist dermaßen allgemein und universell ausgerichtet, dass die Differenzialität von spezifischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zuweilen aus dem Blick geraten kann.

Bildungsgedanken zu berücksichtigen, als dies in den dargestellten alteritätstheoretischen Ansätzen der Fall ist. Nimmt man diese Herausforderung ernst, wird vor allem die systematische Berücksichtigung der spezifischen Differenzialität der subjektivierungstheoretischen Logik von Unterwerfung und Ermöglichung bedeutsam, welche unterschiedliche (Handlungs-)Möglichkeiten der Subjekte bedingt (siehe Kap. 4.3.2). Astrid Messerschmidt (2009) plädiert aus diesem Grund für eine Konzipierung von Bildungsprozessen als involvierte Prozesse, die von der Anerkennung und der Inverhältnissetzung zu den je *unterschiedlichen* Involviertheiten in (migrations-)gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnissen ausgehen. Denn die Thematisierung der eigenen Verortung in kontextspezifischen Herrschaftsverhältnissen

»verändert die sozialen Beziehungen im Lernprozess, weil deutlich wird, dass es sich um ein gemeinsames Problem handelt, das allerdings sehr unterschiedlich erlebt werden kann – je nach dem [sic!], welche Machtposition eingenommen wird und welche Privilegien damit verbunden sind und je nach dem [sic!], welche Machtressourcen jemandem verwehrt werden« (ebd., S. 222).

Und mit Bezug auf Annita Kalpaka stellt sie (ebd., S. 223) heraus, dass ein derartiger Bildungsbegriff von einem Subjektverständnis getragen wird,

»das von der Gleichzeitigkeit von Eingebundenheit und Handlungsfähigkeit ausgeht – d.h. in Strukturen zu stecken, die nicht persönlich zu verantworten sind und in denen doch Verantwortung für das eigene Handeln übernommen werden muss ohne die Gewissheit, auf der richtigen Seite zu stehen.«

Selbst wenn also die allgemeine ontologische Unbestimmtheit auch für rassismuskritische Praktiken eine bedeutsame Referenz darstellt, verdeutlicht insbesondere die Fokussierung sozialer Wirklichkeit anhand migrationsgesellschaftlicher Phänomene die Bedeutung der systematischen Berücksichtigung und Hervorhebung der Differenzialität von Differenz und Antagonismus. In dieser Betrachtungsweise geht es dann weniger um die sakralisierte Hinwendung zur eigentlichen Unbestimmtheit der Subjekte als vielmehr darum, den Möglichkeitsraum der Bildung als einen zu verstehen, der nach einem verantwortungsvollen Verhältnis zu den vorherrschenden Differenz- und Ausschlussordnungen sowie zu den eigenen unverschuldeten (De-)Privilegiertheiten sucht, jedoch »ohne die Gewissheit auf der richtigen Seite zu stehen« (ebd.). Unter Umständen kann der Möglichkeitsraum der Bildung daher weniger in der Hervorhebung einer radikalen Unbestimmtheit gefunden werden, als hingegen in einer unbestimmten und letztlich unmöglichen Verantwortung der kontingenten Bestimmtheit der Anderen. Bildung ist dann ein Versuch des In-ein-Verantwortungsverhältnis-Setzens, das von dem Anliegen getragen ist, zu sozialen Bedingungen beizutragen, die mehr Unbestimmtheit der Anderen ermöglichen. Nicht die eigene Unbestimmtheit, sondern die Un_Bestimmtheit der Anderen wird so zum Ermöglichungsraum von Bildung in asymmetrischen (migrations-)gesellschaftlichen Verhältnissen, die zu einem mehr an Unbestimmtheit *aller* beitragen kann.

Diesem Gedanken einer »angemessenen« Verantwortung migrationsgesellschaftlicher Differenzverhältnisse als Grundlage von politischen Bildungsprozessen wird in den folgenden drei Unterkapiteln nachgegangen. Dafür erarbeite ich in Kapitel 5.2 ein allgemeines Verständnis einer postfundamentalistisch-hegemonietheoretischen Verantwortung. In Kapitel 5.3 präzisiere ich die Frage nach der angemessenen Verantwortung von Kontingenz mit Bezug auf migrationsgesellschaftliche Wirklichkeit sowie migrationspädagogische normative Orientierungen. In Kapitel 5.4 stelle ich abschließend drei Elemente eines migrationspädagogisch spezifizierten Bildungsverständnisses im Kontext kontingenter migrationsgesellschaftlicher Antwortverhältnisse heraus.

5.2 Verantwortung ohne feste Fundamente

Aussagen wie »Ich trage Verantwortung für...« oder »Ich übernehme die Verantwortung für...« suggerieren ein großes Maß an Gewissheit. Doch wird bereits bei der Fortführung der Sätze in der Regel ein Spalt zwischen Verantwortungssubjekt (»Ich«) und Verantwortungsobjekt (etwa »mein Kind«, »den Klimawandel«) ersichtlich, der das Terrain der Verantwortung zumindest zu einem gewissen Grad verunsichert, da sich Verantwortung nicht bloß auf ein vom Sozialen isoliertes Selbst bezieht. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der Pflicht und der Schuld für etwas nicht eindeutig zu beantworten und auch niemandem eindeutig zurechenbar. Das heißt, die Einforderung und die Übernahme von Verantwortung können in dieser Betrachtungsweise als vergewissernder Kitt der Unmöglichkeit einer eindeutigen Zurechenbarkeit von Pflicht und Schuld gelesen werden. Entgegen der suggerierten Gewissheit, die mit der Inanspruchnahme des Verantwortungsbegriffs einhergeht, ist Verantwortung also grundsätzlich jenseits fester Fundamente zu denken.

Verantwortung ohne feste Fundamente zu betrachten, impliziert nicht nur, dass die Verhältnisse und Phänomene, auf die sich Verantwortung bezieht, auf einem unsicheren Terrain gründen. Sondern es wird auch eine Destabilisierung des Verantwortungsbegriffs als Gewissheit herstellender »Kitt« zwischen Verantwortungssubjekt auf der einen und ungewisser Verhältnisse auf der anderen Seite deutlich. Die Destabilisierung liegt darin begründet, dass es auch für den Verantwortungsbegriff bzw. für das Phänomen der Verantwortung selbst keine festen Fundamente (wie etwa ein souveränes Subjekt oder eine eindeutige Norm) gibt, auf denen sich Verantwortung mit Gewissheit konstituieren kann. Folglich steht Verantwortung, eben weil sie sich anhand eines ungewissen Maßstabs und Subjekts auf etwas bezieht, das selbst nicht gewiss ist, immer auf wackeligen Beinen.

Ohne diese Grundannahmen hier weiter auszuführen, gehe ich im Folgenden vor allem der Frage nach, wie der Verantwortungsbegriff unter der Voraussetzung gefasst werden kann, dass es keine festen Fundamente des Sozialen gibt. Dazu skizziere ich in einem ersten Schritt (Kap. 5.2.1) einen allgemeinen verantwortungstheoretischen Rahmen und eruiere die Anforderungen, die sich daraus für einen hegemonietheoretischen Verantwortungsbegriff ergeben. In einem zweiten Schritt (Kap. 5.2.2) vergewissere ich mich zunächst des normativen Gehalts des hegemonietheoretischen Horizonts, bevor ich in Kapitel 5.2.3 die Konturen eines hegemonietheoretischen Verantwortungsbegriffs

herausstelle. Dieser Verantwortungsbegriff zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er primär nicht ethisch, sondern politisch verstanden wird – was im Grunde bedeutet, dass das Maß, das Verantwortung begründet, nie außer Frage steht.

5.2.1 Verantwortungstheoretische Antwortverhältnisse

Verantwortung ist ein verhältnismäßig junges Konzept im Kontext ethischer Debatten, das gegenwärtig jedoch sowohl innerhalb der Ethik als auch in unterschiedlichen gesellschaftlichen Diskussionen (wie etwa des Rechts, der Professionalität oder der Ökonomie) eine außerordentliche Aufmerksamkeit erfährt (Buddeberg, 2016; Heidbrink et al., 2017, S. V). Und so hat sich Verantwortung schnell als »moralische[s] Grundkonzept« (Loh, 2017, S. 36) im Alltagsbewusstsein und -vokabular etabliert (ebd.).

Im Gegensatz zu seinem wohl »nächsten« moralischen Vorgängerkonzept der Pflicht antwortet der Verantwortungsbegriff nicht auf eine relativ eindeutige Schuld des Verantwortungssubjekts. Sondern er übersteigt diese unmittelbare Kausalitätsbeziehung von Schuld und Pflicht, indem sich Verantwortung durch eine Verdienstlichkeit auszeichnet, welche mit keiner unmittelbaren Verpflichtung des verantwortlich handelnden Subjekts einhergeht (Heidbrink, 2017, S. 5). Trotzdem ist der Verantwortungsbegriff als ein relationales Konzept zu denken, das ein Verantwortungssubjekt in ein normatives Antwortverhältnis zu einem bestimmten Verantwortungsobjekt setzt (Loh, 2017, S. 35). In Abgrenzung zu dem Konzept der Kausalverantwortung, das sich auf »ein Ursache-Wirkungsverhältnis« (Werner, 2013, S. 38) bezieht – etwa wenn ein Lagerfeuer verantwortlich für einen Waldbrand gemacht wird (ebd.) –, steht im Zentrum des Verantwortungsdiskurses insbesondere die Frage nach der normativ angemessenen Antwort auf unbestimmte Ansprüche an ein Subjekt. Die Aufmerksamkeit richtet sich in diesem Zusammenhang also vor allem auf Fragen danach, *wer* (Verantwortungssubjekt) *für wen oder was* (Verantwortungsobjekt) *gegenüber wem* (Verantwortungsinstanz) *auf Basis von was* (normative Referenz) und *warum* (Begründungsbasis) verantwortlich ist (vgl. Loh, 2017, S. 35; Werner, 2013).

Im Kontext dieser Fragen sind allerdings sowohl Subjekt (etwa Individuen, Kollektive, Systeme), Objekt (etwa andere Menschen, Tiere, die Umwelt) als auch Normen (etwa Gerechtigkeit, Nutzen, Kindeswohl), Bereiche (etwa Moral, Recht, Ökonomie) und die weiteren Relata (etwa die Rechtfertigungsinstanz, die Adressat*innen) eines Antwortverhältnisses vielseitig (Loh, 2017). Aus diesem Grund existiert auch eine Vielfalt an Verantwortungsbegriffen und -definitionen. Heidbrink (2017) unterscheidet idealtypisch vier Verantwortungsbegriffe:

- (1) Verantwortung als Zurechnungsfähigkeit und Zuständigkeit
- (2) Verantwortung als folgenbasierte Legitimation
- (3) Verantwortung als kontextualistisches Reflexionsprinzip sowie
- (4) Verantwortung als Struktur- und Steuerungselement.

In der ersten Begriffsverwendung im Sinne der Zurechnungsfähigkeit und Zuständigkeit wird Verantwortung als das rollen- und vermögensspezifische »Eintreten eines Akteurs für die Folgen seiner Handlungen in Relation zu einer geltenden Norm« (ebd.,

S. 5) betrachtet, das über rechtliche und ethische Verpflichtungen hinausgeht. Diesem Begriff von Verantwortung steht das zweite, folgenbasierte Begriffsverständnis sehr nahe. Es fokussiert Verantwortung allerdings vor allem hinsichtlich »sowohl [...] intendierte oder in Kauf genommene als auch nicht intendierte Handlungskonsequenzen« (ebd.) und bewertet diese in Relation zu bestimmten Normen: »Verantwortung bemisst sich an dem tatsächlichen ›Erfolg‹ von Handlungsentscheidungen in einer nicht idealen Welt« (ebd.). Demgegenüber wird in der dritten Verwendungsweise von Verantwortung als kontextualistisches Reflexionsprinzip die Komplexität und Ungewissheit sozialen Handelns in den Vordergrund gerückt. Verantwortung wird in dieser Betrachtungsweise als kontextrelationales Phänomen verstanden, bei dem es um normativ angemessene und prospektive, situative Entscheidungsfindungen unter Bedingungen begrenzter Rationalität geht (ebd., S. 7). In dem vierten Verständnis von Verantwortung als Struktur- und Steuerungselement unterscheidet Heidbrink hingegen Verantwortungsbegriffe, die Verantwortung einerseits in den komplexen Strukturen unterschiedlicher überindividueller Systeme verorten und die andererseits unterschiedliche Akteur*innen (sowohl Kollektive wie der Staat oder die Zivilgesellschaft als auch Individuen wie der*die einzelne Bürger*in) »über Rahmenregeln, Kontextgestaltung und Formen der Selbstbindung [...] responsibel« (ebd., S. 8) für diese komplexen Systemprozesse [...] machen (ebd.). Verantwortung zeigt sich in diesen Verwendungsweisen als »kooperatives Governance« (ebd.), das die involvierten kollektiven und individuellen Akteur*innen in die »strukturelle(.) Mitverantwortung [...] angesichts synergetischer Schäden [nimmt], die in Gestalt des Klimawandels, inhumaner Arbeitsbedingungen und anhaltender Armut von niemand Einzelnem verursacht wurden, mit dem Handeln beteiligter Akteure jedoch in einer sozialen Verbindung stehen« (ebd.).

An die vier idealtypischen Verwendungsweisen und Definitionen des Verantwortungsbegriffs anknüpfend, können weitere idealtypische Tendenzen herausgestellt werden, die den Verantwortungsdiskurs im Allgemeinen kennzeichnen. So etwa, dass den meisten Verantwortungsverständnissen eine egologische Vorannahme eingeschrieben ist (Butler, 2018a, S. 136f.), selbst wenn die Komplexität, Ungewissheit und Unzurechenbarkeit von Verantwortung immer auch Bestandteil dieser Diskurse ist. Egologisch meint in diesem Zusammenhang, dass den meisten Verantwortungsbegriffen die Vorstellung eines Subjekts inhärent ist, das für das eigene und das mitverschuldete Handeln souverän einstehen und Rechenschaft ablegen kann. Verantwortung ist dann eine reaktive oder prospektive »Bürgerschaft«, die ein souveränes Ich zum Ursprung ebendieser erklärt (ebd.). Verantwortungsdiskurse setzen also zumeist und womöglich auch notwendigerweise auf ein starkes Subjekt, das sich durch bestimmte Eigenschaften auszeichnet, die es erst zur Verantwortungsträger*in qualifizieren (Werner, 2013, S. 40). Dies setzt Werner (ebd.) zufolge voraus, dass die Verantwortungsentität, von der entweder prospektiv ein bestimmtes Verhalten erwartet oder von dem retrospektiv eine normative Kritik zugerechnet wird, »fähig (gewesen) sein [muss], das Erwartete bzw. Zugerechnete selbst hervorzubringen oder dies zu unterlassen« (ebd.). Mit dieser Vorannahme geht auch der Anspruch an das Subjekt einher, »normative Erwartungen oder adressierte Kritik zu verstehen, hinsichtlich ihrer Gültigkeit und Angemessenheit zu beurteilen und gegebenenfalls zur Grundlage [seines] Handelns zu machen« (ebd.).

Die tendenzielle Egologik des Verantwortungsbegriffs hat darüber hinaus eine paternalistische Perspektive auf andere zur Folge. Indem Verantwortung im Gegensatz zur Pflicht weniger das Obligatorische als vielmehr das Meritorische betont, das »verantwortliches Handeln zu einer verdienstlichen Mehrleistung macht« (Heidbrink, 2017, S. 5), wird über den starken Subjektbegriff des egologischen Verantwortungsverständnisses nicht selten ein heroisches Verantwortungssubjekt transportiert, das sich darüber (re-)produziert, dass Andere passiviert und viktimisiert werden (vgl. Butler, 2010, S. 169f.). Dieses Bild heroischer Retter*innen findet sich häufig auch in migrationsgesellschaftlichen Repräsentationsregimen wieder, die Migrant*innen und Geflüchtete als Opfer produzieren (Friese, 2017, S. 53–58): »[H]ier ist ein spannungsreiches Verhältnis eingesetzt, die Sichtbarkeit der Helden der Rettung verlangt die Unsichtbarkeit der Geretteten, die bestenfalls eine das Publikum ergreifende Geschichte erzählen dürfen« (ebd., S. 57). Verantwortung ist in dieser Betrachtung nicht nur ein souveräner, sondern gleichzeitig auch ein heroischer Akt, der das vermeintlich autonome Subjekt moralisch überhöht und idealisiert – und sei es lediglich im Sinne eines eigenverantwortlichen Beitrags zum Funktionieren der gegebenen Verhältnisse, wie dies in neoliberalen und auch in der Pädagogik weit verbreiteten Verantwortungsdiskursen suggeriert wird (vgl. Witte, 2017, S. 675–678).

Auch wenn die Frage der Schuld mit Bezug auf die meritorische Seite von Verantwortung bisher dem Pflichtbegriff zugeschrieben wurde, nimmt der Schuldbegriff eine bedeutsame Rolle im Rahmen vorherrschender Verantwortungsverständnisse ein. Ein Grund dafür liegt darin, dass Schuld neben der Pflicht eines der zentralen Vorgängerkonzepte des Verantwortungsbegriffs darstellt (Loh, 2017, S. 49) und vielen Verständnissen von Verantwortung, wenn auch nicht in einem Verständnis der expliziten Verpflichtung, weiterhin grundlegend inhärent ist (Young 2008; Lotter, 2017). Iris Marion Young (2008, S. 149) bezeichnet diese Verständnisse als *liability models* von Verantwortung. In diesen artikuliert sich ein moderner Schuldbegriff, der zentral auf der Vorstellung eines autonomen Subjekts basiert, das frei, intentional und bewusst handelt und sich damit »seine Schuld selbst zuzuschreiben hat – und nicht etwa einer Verschuldung, die seiner Existenz vorausliegt« (Lotter, 2017, S. 252). Das *liability model* von Verantwortung, wie es Young (2008) in Kontrastierung zu einem *social connection model* ausführt, setzt Verantwortung zwar nicht mit Pflicht gleich, basiert aber auf der Feststellung einer Schuld, die im Sinne einer Haftung für kausale Ursachen spezifischen Akteur*innen zugerechnet werden kann. Diese schuldzentrierteren und Verantwortung verschiebenden Verständnisse stehen in Divergenz zu den heroischen Verantwortungsbegriffen, die stärker das Meritorische von Verantwortung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Entsprechend wird das *liability model* zumeist als Praktik der Moralisierung eingesetzt, also als Bezugsinstanz dafür, dass jemand vermeintlich seiner*ihrer Verantwortung nicht nachkommt. Gleichzeitig dient es in diesem Zuge der Externalisierung von Verantwortung für die Komplexität und Ambivalenz der globalen Verhältnisse, die eine direkte Schuldverortung erschweren (ebd.). Das *liability model* nimmt dementsprechend die Subjekte zwar nicht direkt in die Pflicht, trägt aber zu einer Individualisierung von Verantwortung bei. Die Bindung des Verantwortungsbegriffs an den Aspekt der Schuld ist folglich durchaus ambivalent und problematisch. Denn während Schuld auf der einen Seite eine Disziplinierung der einzelnen Subjekte als Verantwortungsträger*innen

für ihr eigenes Schicksal ermöglicht, trägt sie auf der anderen Seite vor allem in komplexeren und ambivalenteren Konstellationen tendenziell zu einer Entledigung von Zuständigkeit bei.² Ein Beispiel dafür ist die Vorstellung, dass für die Bekämpfung oder Intensivierung des Klimawandels oder der globalen sozialen Ungleichheit die subjektiven Konsumententscheidungen der Subjekte verantwortlich sind, während die Verhältnisse im Allgemeinen und ihre Strukturen nicht in die Verantwortung genommen werden können.

Eine weitere übergeordnete Perspektive auf unterschiedliche Verantwortungsbegriffe besteht in der Unterscheidung zwischen kommunitär-partikularistischen Verständnissen auf der einen Seite und universalistischen Verständnissen, die bestehende Differenzverhältnisse tendenziell ausblenden, auf der anderen Seite (Young, 2008; Butler, 2012, 2018a). Im kommunitären Verständnis stehen Menschen nur in einem Verantwortungsverhältnis zu Menschen, zu denen sie in einer Beziehung der Zugehörigkeit stehen, wie es etwa bei Familien, Kommunen oder Nationen der Fall ist (Young, 2008, S. 138). Aus einer sozialontologischen und moraltheoretischen Position heraus wird in dieser Betrachtung etwas (etwa der Nationalstaat) vorgängig und vorrangig gemacht, was im Grunde nachrangig ist (ebd., S. 139). Denn diese kommunitaristische Vorannahme beruht auf der vorangestellten Konstruktion von Nähe und Ferne, die zumeist auf essenzialistischen und fundamentalistischen Annahmen fußt und nicht reflexiv eingeholt wird (Butler, 2010, S. 133f.). Allerdings gehen »Verpflichtungen gegenüber Menschen, die uns fern sind, ebenso wie gegenüber denen, die uns nah sind, über Sprach- und Landesgrenzen hinweg und sind nur dank visueller oder sprachlicher Übersetzungen möglich, zu denen auch zeitliche und räumliche Verschiebungen gehören« (ebd., S. 138).

Nähe und Ferne stehen folglich in einem Verhältnis der Reversibilität zueinander, so dass nicht nur Nahes als fern und Fernes als nah erscheint, sondern Nähe und Ferne konstitutiv aufeinander bezogen sind (ebd.). In diesem Verständnis ist nicht nur eine kommunitäre Ethik ausschließend, sondern auch eine, die universell ausgerichtet ist, indem sie die Asymmetrien zwischen dem Eigenen und dem Anderen – sowohl in der Nähe als auch in der Ferne – ausblendet (ebd., S. 139). Schlussendlich ist aus Butlers Sicht zu berücksichtigen – und das scheint mir für eine migrationsgesellschaftliche Verantwortung höchst bedeutsam –,

»dass Fragen des Standorts insofern vermengt sind, als das, was ›dort‹ geschieht, in gewissem Sinne auch ›hier‹ geschieht, und wenn das Geschehen ›dort‹ davon abhängt, dass das Ereignis in verschiedenen ›Anderswo‹ registriert wird, dann findet die ethische Forderung des Ereignisses anscheinend immer in einem ›Hier‹ und einem ›Dort‹ statt, die in gewissem Maße umkehrbar sind« (Butler, 2010, S. 139f.).

Also rücken die Grenzen, die bei der Betrachtung kommunitär-partikularer sowie universeller Verantwortungsbegriffe ersichtlich werden, die subjektivierende Dimension von Verantwortung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Diese Dimension

2 Dies soll gleichzeitig nicht bedeuten, dass die Kategorie Schuld für alle Verantwortungsdiskurse und -begriffe allgemein obsolet wäre.

betrifft sowohl die Einforderung von Verantwortung (im Sinne einer Anrufung; bspw. durch die Bildungstheorie) als auch die Verantwortungsübernahme (im Sinne einer Positionierung zu etwas). Beide sind konstitutiv in die subjektivierende Logik von Unterwerfung und Ermöglichung verstrickt. Im Zuge der (Re-)Konstruktion eines Verantwortungsbegriffs, der das Spannungsverhältnis von Unbestimmtheit und Bestimmtheit aufrecht hält, ist es deswegen bedeutsam, die subjektivierende Dimension von Ermöglichung und Unterwerfung systematisch miteinzubeziehen. Diese Notwendigkeit zeigt sich umso deutlicher unter Berücksichtigung des Umstands, dass sich der Verantwortungsbegriff vor allem in neoliberalen Diskursen der vergangenen Jahrzehnte um Eigenverantwortung wiederfindet (Buddeberg, 2016). In diesen Diskursen werden originär im Verantwortungsbereich des Staates liegende Zuständigkeiten der Eigenverantwortung der Individuen übertragen. Wenn in Rechnung gestellt wird, dass der Diskurs um Eigenverantwortung auch im Feld der Erziehung und Bildung in den vergangenen Jahren immer mehr auf Resonanz stößt (Witte, 2017), wird die Wichtigkeit der Berücksichtigung der subjektivierenden Dimension umso evidenter. Denn wie Günther (2002, S. 128f.) herausstellt, kommt es in diesen Diskursen um Eigenverantwortung zu einer einseitigen Auflösung des Spannungsverhältnisses von Unterwerfung und Ermöglichung, sodass die disziplinierende und bestimmende Dimension von Subjektivierung zunehmend in den Vordergrund tritt. Und wie bereits herausgestellt wurde, werden die Subjekte von staatlicher Seite dazu aufgerufen sowie strukturell auch aufgefordert, systematisch produzierte und strukturell angelegte Ungleichheiten im Sinne einer »prospektiven Selbstsorge« zu verantworten (Buddeberg, 2016, S. 243). Eigenverantwortliche Bildung wird auf diese Weise zu einem individualisierenden Projekt, in dem »ab sofort alles selbst gemacht [ist], schuld ist der freie, sein Leben nach eigenen Vorstellungen gestaltende Akteur« (Bauman, 2016, S. 79). Insbesondere im Bereich der Bildungstheorie ist es aber mindestens aus zwei Gründen notwendig, das subjektivierungstheoretische Spannungsverhältnis zwischen Unterwerfung und Ermöglichung systematisch mitzudenken: zum einen, um in angemessener Weise dem grassierenden Ruf nach Eigenverantwortung im Feld von Erziehung und Bildung selbst zu begegnen, und zum anderen, um das bildungstheoretische Versprechen nach mehr Unbestimmtheit *nicht* von Anfang an mit der Verkennung der disziplinierenden Dimension von Bildung (als Subjektivierung) zu verabschieden.

Bevor ich nun den in diesem Kapitel angerissenen unbestimmtheitstheoretischen Problematiken des Verantwortungsbegriffs näher nachgehe bzw. ein explizit hegemonietheoretisches Verständnis herleite, das auf diese Herausforderungen antwortet, gehe ich zunächst einen Schritt zurück und allgemein auf den normativen Gehalt der Hegemonietheorie ein, um dadurch eine Grundlage für die weitere Ausarbeitung eines hegemonietheoretischen Verantwortungsbegriffs zu schaffen.

5.2.2 Zum (post-)normativen Gehalt der Hegemonietheorie

In meinen bisherigen Auseinandersetzungen habe ich die Frage, welche Normen sich aus der Hegemonietheorie für eine gesellschaftliche, dem Ideal einer gebildeten Verantwortungsübernahme entsprechenden Praxis oder Ordnung ableiten lassen, noch weitestgehend ausgespart (als Ausnahme siehe etwa Kap. 4.4.3), bzw. habe ich diese eher implizit

(mit-)geführt. Nun ist die Frage nach den Normen jedoch fundamental und zwar nicht nur, weil sie auf die kontingenten gesellschaftlichen Fundamente und ihre Angemessenheit abzielt. Sondern die Frage ist auch deshalb wichtig, weil aus der postfundamentalistischen Einsicht, dass es keine notwendigen Gründe des Sozialen gibt, nicht einfach eine antifundamentalistische Politik der normativen Indifferenz abgeleitet werden kann – eine Politik, die sich auf die letzte Unbestimmtheit des Politischen zurückzieht und sich vor jeglichen normativen Begründungen des Sozialen und damit wohl auch vor ihrer eigenen politischen Verantwortung mit eloquenten Sprachspielen der Un_Möglichkeit drückt.

Letzteres stellt in der Tat einen häufigen Vorwurf gegenüber poststrukturalistischen und postmarxistischen Positionen wie etwa der diskurstheoretisch übersetzten Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe dar.³ In diesen Debatten wird diskurstheoretischen Spektren vor allem vorgeworfen, eine apolitische Theoriebildung voranzutreiben, die aufgrund ihrer Radikalisierung der Unbestimmtheit und Kontingenz des Sozialen keinerlei normative Stellungnahme mehr zulasse. Da also keine festen Gründe des Sozialen angenommen werden, von denen aus reflektiert, bewertet und gehandelt werden kann, und da diejenigen kontingenten Gründe, die zur Verfügung stehen, in ihrer Prekarität und Unzulänglichkeit immer auch zum Gegenstand kritischer und skeptischer Befragungen werden, ist die Frage nicht ganz von der Hand zu weisen, ob hegemonietheoretische Positionen »ins Reich nutzloser Gedankenspiele« (Marchart, 2010, S. 247) gehören oder nicht. Daher wende ich mich im Folgenden diesen Fragen zu, indem ich zunächst einen Rückblick zu den drei von mir exemplarisch in Kapitel 2 untersuchten hegemonietheoretischen Spektren von Gramsci, Althusser sowie Laclau und Mouffe vornehme. Da der dabei deutlich werdende Normativitätsbegriff als postnormativ bezeichnet werden kann, gehe ich abschließend auf die Idee der postnormativen Normativität⁴ ein und stelle ihre radikaldemokratische »Stärke« heraus.

Hinsichtlich der Frage nach dem apolitischen Charakter der in dieser Arbeit modellierten hegemonietheoretischen Spektren (siehe Kap. 2) ist es in der Tat so, dass sich sowohl Gramsci als auch Althusser, Laclau und Mouffe nur wenig mit der expliziten Begründung konkreter Politiken und Normen für eine gute soziale Ordnung beschäftigen.⁵ Ihre theoretischen und analytischen Auseinandersetzungen beziehen sich eher auf ein

-
- 3 Sievi (2017, S. 205–212) setzt sich differenziert mit vier allgemeinen Einwänden gegenüber diskurstheoretischen Positionen auseinander – exemplarisch bezieht sie sich auf die Arbeiten von Derrida, Butler sowie von Laclau und Mouffe. In den Kritiken werde Sievi (ebd.) zufolge insbesondere die Radikalisierung von Unbestimmtheit bzw. die Kontingenz des Sozialen und seiner Subjekte als apolitische Theoriebildung problematisiert, die (a) kein eigenmächtiges und verantwortliches politisches Subjekt zuließe, (b) Handlungsfähigkeit zugunsten der Übermacht von Diskursen verabschiede und (c) die Möglichkeit der Emanzipation unter dem Schleier der Opazität (Undurchsichtigkeit) des Sozialen begrabe.
 - 4 Den Begriff der postnormativen Normativität als Kennzeichnung für das Normativitätsverständnis postfundamentalistischen Nachdenkens habe ich von Mecheril (2006b, S. 129) entliehen.
 - 5 Chantal Mouffe (2015b, 2016) ist wohl noch diejenige, die am deutlichsten an einem theoretischen Projekt arbeitet, das den Versuch einer angemessenen politischen Ordnung systematisch reflektiert.

Verstehen der gesellschaftlichen Konjunkturen einer jeweiligen Zeit sowie der prinzipiellen Möglichkeiten des Hegemonialwerdens eines politischen Projekts. Zudem wird in allen drei Spektren die Güte des eigenen Projekts großteils stillschweigend vorausgesetzt, ohne die damit einhergehenden impliziten normativen Setzungen selbst in ausführlicher Weise zu reflektieren. Was nun allerdings weder bedeutet, dass die zum Teil implizit bleibenden normativen Setzungen wie auch Enthaltungen ausnahmslos theoretisch unbegründet bleiben, noch, dass sich gar kein normatives Projekt hinter den drei Spektren verbirgt.

Bei Gramsci habe ich im Zuge der vorliegenden Arbeit bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass es ihm bei seinen Überlegungen um die Ermöglichung einer Politik geht, die die Regierten intellektuell unabhängig von den Regierenden macht (Gramsci, 2012, S. 1325). Außerdem habe ich herausgestellt, dass er (schulische) Bildung als wichtigen Bestandteil dieser Politik sieht (Bernhard, 1999, S. 179). In diesem Zusammenhang zielt Gramsci jedoch weniger auf die vollständige Aufhebung von Führung und Regierung ab, die er selbst als eine Illusion betrachtet, als vielmehr auf die Ermöglichung von »Selbstregierung« (Buckel, 2019, S. 96), worunter er vor allem eine Selbstregierung versteht, die es ermöglicht, »nicht von anderen geführt und ausgebeutet, sondern selbstbestimmt und miteinander versöhnt [zu] leben« (Demirović, 2007, S. 37)⁶, und jedoch nicht im Sinne einer neoliberalen Selbstregierung unter dem Etikett der Eigenverantwortung zu verstehen ist. Gleichzeitig verdeutlicht das terminologische Näheverhältnis die Gefahren, die hinter einer vereinfachten Bezugnahme auf den Signifikanten Selbstregierung in Zeiten der Hegemonie des Neoliberalismus lauert. Denn im Gegensatz zur neoliberalen Selbstresponsibilisierung zielen Gramscis Überlegungen zur Selbstregierung vor allem auf die Aufhebung der Kopf- und Handarbeitsdichotomie ab (Gramsci, 2012, S. 1531), die er in der kapitalistisch-fordistischen Arbeitsteilung ausmacht, welche den herrschenden Gruppen die intellektuellen Tätigkeiten des Organisierens und Einführens in die gesellschaftlich-funktionalen Bewusstseinsformen zuweist, während die Regierten vorwiegend auf körperliche Tätigkeiten festgelegt werden (ebd.). Und eben diese Dichotomie

6 Eine dermaßen starke Position der harmonischen Versöhnung wird aus postfundamentalistischer Perspektive jedoch nicht nur mit Skepsis betrachtet, sondern auch als unmöglich gedacht (Laclau, 1990c, S. 33). Und doch – darauf komme ich unten zurück – scheint die Formulierung der Vision einer guten Welt im Kommen auch fundamental für eine postnormativ-normative Politik zu sein. Demirović (2007, S. 31) verweist in diesem Zusammenhang bspw. auch auf die herrschaftsstabilisierende Bedeutung einer vollständigen Zurückweisung einer dermaßen starken normativen Position: »Es werden viele Zweifel geäußert, ob eine solche Welt möglich ist, in der die Individuen keinerlei Verhältnissen von Knechtschaft und Unmündigkeit mehr unterworfen wären. Ohne die sachlichen Schwierigkeiten herunterzuspielen, die sich der Verwirklichung eines solchen Ziels entgegenstellen, ist der Wert dieses Zweifels dennoch insofern oft gering, als er von der Position derjenigen aus geäußert wird, die an den Privilegien teilhaben, die sich daraus ergeben, dass andere die schwere Arbeit tun und als führungsbedürftig gelten.« Ich sehe den Einwand von Demirović als bedeutsamen Hinweis einer genauen Differenzierung der Funktionalität einer Destabilisierung starker normativer Bezüge an. Gleichzeitig kann Demirovićs Argument m.E. nicht einfach in ein dogmatisches Festhalten an der normativen Vision zurückgemünzt werden. Dies wird in der Argumentation hinsichtlich der Stärke einer postnormativen Normativität am Ende dieses Abschnitts deutlich, die auch die eigenen Fragilitäten und Vulnerabilitäten (etwa mit Bezug auf die Vereinnahmung und Pervertierung durch Privilegierte) zur Kenntnis nimmt.

ist für Gramsci auch in einem ausdifferenzierten Schulsystem angelegt. Gramsci geht es in der Folge um die Aufhebung derjenigen Bedingungen, die die Subalternen aus seiner Sicht an einer selbstregierten Lebensweise hindern. Mit diesen Überlegungen arbeitet er letztlich einem breiten radikaldemokratischen Verständnis zu, in dem »Demokratie keinesfalls in institutionalisierten Prozeduren aufgeht, sondern eine viel umfassendere Form der Selbstregierung auf die Tagesordnung setzt« (Buckel, 2019, S. 96). Ein solches Projekt bedarf einerseits einer Auseinandersetzung mit »den allen Willensbildungen vorausliegenden gesellschaftlichen Wissensproduktionen und alltäglichen Selbstverständlichkeiten, über die gesellschaftliche Führung hervorgebracht wird« (ebd.). Und andererseits ist die materiell-strukturelle Überwindung der kapitalistischen Arbeitsteilung in Kopf- und Handarbeit notwendig. Zusammenfassend kann daher die Behauptung formuliert werden, dass das normative Projekt Gramscis insbesondere in dem Anliegen besteht, zu Verhältnissen beizutragen, in denen die Dichotomie zwischen Regierten und Regierenden sowohl ideologisch als auch materiell überwunden ist.

Die Einordnung des zugrunde liegenden normativen Projekts erscheint mir bei Althusser noch schwieriger, als es bei Gramsci bereits der Fall war. Dies hat zu einem großen Teil damit zu tun, dass sich Althusser »fast betont akademisch und autoritär« (Reitz, 2019, S. 154) und beinahe ausschließlich theoretisch mit den dogmatisch-ökonomistischen Reduktionismen im vorherrschenden Marxismus seiner Zeit beschäftigt (siehe Kap. 2.2.2). Im Zuge dieser Auseinandersetzungen rückt die Frage des normativ-politischen Projekts zumeist in den Hintergrund. Jedoch schimmert schließlich auch bei Althusser ein ähnliches normatives Projekt durch wie bei Gramsci, denn auch er zielt auf die Überwindung des Herrschaftsverhältnisses »zwischen (herrschenden) idealistischen und (unterdrückten) materialistischen Gruppen« ab (Reitz, 2019, S. 157). Althusser geht es somit ebenfalls um die Veränderung eines Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisses, das er in der arbeitsteiligen Organisation kapitalistischer Gesellschaften auf Basis einer Hand- und Kopfarbeitsdichotomie ausmacht. Aus diesem Grund sind für ihn alle Fragen der Theorie »letztendlich politische Fragen« (Larise, 2006, S. 135), da die anscheinend nur materielle Praxis immer ideologisch vermittelt ist. Und so geht es in diesem Zugang darum, die hegemoniale Artikulation »von verschiedenen Ideologien durch die herrschende Klasse zu einer Form der ideologischen Hegemonie« (ebd.) zu befragen, um sie überwinden zu können.

Die normative Position von Laclau und Mouffe kann in einem allgemeinen Sinne auch in dem bei Gramsci und Althusser herausgestellten Rahmen angesiedelt werden. Sie radikalisieren die Position jedoch deutlich und machen insbesondere die tendenzielle Fixierung auf eine ökonomische Grundlage zum Ausgangspunkt ihrer diskurstheoretischen Erweiterung.⁷ Zusammengefasst wird ihre normative Position unter der Be-

7 Interessant ist, dass Buckel (2019, S. 96) die Behauptung, dass »die Ökonomie zum verborgenen Fundament« Gramscis Hegemonietheorie werde, vehement mit der Begründung zurückweist, dass »die gesellschaftlichen Strukturen [...] auch für Gramsci prinzipiell kontingent [sind], insofern sie kollektiv transformierbar sind.« Gleichzeitig hält sie fest: »Solange aber die kapitalistische Produktionsweise herrscht, bleibt diese mit radikaler Demokratie unvereinbar. Deswegen muss die Arbeitsteilung von geistiger und körperlicher Arbeit, die den einen – den Arbeiter*innen, den Frauen, den postkolonialen Subjekten – alle Mühsal auflädt und den anderen die politische und kulturelle Führung gestattet, zur Disposition gestellt werden« (ebd., S. 96f.). Dieser von

zeichnung »radikale Demokratie« (Laclau & Mouffe, 2012). Obschon sie unter dieser Bezeichnung selbst explizit ein normativ-politisches Projekt versprechen, tritt dieses Projekt sowohl bei beiden Autor*innen selbst – besonders aber bei Laclau (Nonhoff, 2019a, S. 337) – als auch in den kritischen Einwänden, die Laclau und Mouffe eine apolitische Theoriebildung unterstellen, zumeist in den Hintergrund. Letzteres kann auch darauf zurückgeführt werden, dass das Projekt der radikalen Demokratie normativ in hohem Maße unbestimmt bleibt, indem ihm ausgerechnet das Anliegen zugrunde liegt, die normativen Setzungen, die mit einer konstituierten demokratischen Ordnung einhergehen, kontinuierlich auf ihre Ausschlüsse und Beschränkungen hin zu befragen. So müsse man Dagmar Comtesse et al. (2019a, S. 12) zufolge »liberale (und für gewöhnlich kapitalistische) Demokratien als etablierte Hegemonien begreifen, die aber gleichwohl weiter demokratisiert werden können, wenn sich verschiedene emanzipatorische Kräfte in einer gegenhegemonialen Bewegung zusammenschließen.« Unter radikaler Demokratie verstehen Laclau und Mouffe (2012, S. 238) keine von eindeutigen Normen und Letztbegründungen angeleitete Politik, sondern

»[eine] Politikform, die sich nicht auf die dogmatische Annahme einer ›Essenz des Gesellschaftlichen‹ stützt, sondern im Gegenteil auf die Behauptung der Kontingenz und Ambiguität jedes ›Wesens‹ und auf den konstitutiven Charakter der sozialen Spaltung und des Antagonismus.«

In diesem Sinne zeichnet sich jedes radikaldemokratische Projekt durch die Anerkennung der politischen Differenz (Marchart, 2010; siehe auch Kap. 2.4.1) und folglich auch der Anerkennung der Spannung zwischen kontingenter Gegründetheit und radikaler Unbestimmtheit des Sozialen aus (ebd., S. 236). Dies hat auch damit zu tun, dass Laclau und Mouffe an aggregativen und deliberativen Modellen der liberalen Demokratie vor allem die Entpolitisierung der Demokratie durch die Tilgung des grundlegend politischen Charakters des Sozialen sowie der grundlegenden Bedeutung von Antagonismus und Konflikt kritisieren (Mouffe, 2015a, 2016). Das bedeutet allerdings nicht, dass Laclau und Mouffe ihre radikale Demokratie nicht an dem allgemeinen liberal-demokratischen Ziel orientieren würden,⁸ »dass wir uns als Freie und Gleiche begegnen« (Comtesse et al.,

Buckel geäußerten Position ist aus der radikaldemokratischen Perspektive von Laclau und Mouffe (2012) sicherlich auch zuzustimmen. Trotzdem kann die Zustimmung nur bedingt erfolgen, geht die Position schlussendlich doch wieder mit der Gefahr einher, die Ökonomie im Sinne der gesellschaftlich instituierten Arbeitsteilung zum Fundament aller demokratischen Veränderungen zu machen. Letzteres insofern, als die kapitalistische Differenzordnung und die von ihr instituierte Arbeitsteilung nicht als *ein* Schauplatz demokratischer Kämpfe *unter vielen*, sondern als *der* zentrale Schauplatz markiert wird (ganz unabhängig davon, dass nicht angenommen werden kann, dass durch die Veränderung der Arbeitsteilung per se eine bessere Welt resultiert). Um der Gefahr der Totalisierung des eigenen Eingriffs zu begegnen, scheint jedoch weniger eine letztlich unmögliche Antwort auf die Komplexität und Ambivalenz der Verhältnisse (siehe Kap. 3.3.5) zielführend zu sein, als vielmehr der Ausweis der Kontingenz und Begrenztheit der eigenen Position.

- 8 Chantal Mouffe (2015a) kritisiert die liberale Demokratie, wie sie von aggregativen und deliberativen Positionen vorgeschlagen wird, scharf. Trotzdem weist sie die liberale Demokratie nicht von sich und spricht sich etwa für eine illiberale Demokratie aus. In radikaldemokratischer Absicht problematisiert sie jedoch die depolitisierenden Tendenzen aggregativer und deliberativer

2019a, S. 11). Im Gegensatz zu den dominierenden Verständnissen von liberaler Demokratie verabschieden sie jedoch grundlegend die Artikulation eines einzigen Universalismus »und seiner impliziten Behauptung eines privilegierten Zugangspunktes zu ›der Wahrheit‹« (Laclau & Mouffe, 2012, S. 237). Radikale Demokratie weist in diesem Sinne den beiden zufolge eine wesentlich weniger gewisse normative Richtung auf. Und diese unbestimmte normative Richtung, die immer von einem Moment des Sich-selbst-Infragestellens begleitet wird, findet ihren dezenten normativen Einschlag vor allem in der Radikalität von Kontingenz und Pluralität. Kontingenz und Pluralität determinieren zwar keine konkrete und abschließbare gute Ordnung, stellen aber doch einen starken Wegweiser gegen essenzialistische und gegen illegitim ausschließende Ordnungen zur Verfügung (wie etwa gegenüber einer liberal-kapitalistischen oder insbesondere einer rassistischen oder illiberalen Demokratie).

Nun zeigen diese drei kurzen Überblicke bei weitem keine feststehenden ethischen oder moralischen Begründungen auf, die für eine verantwortungsvolle Politik (der Bildung, der Wissenschaft, der Politik-Politik etc.) herangezogen werden können. Denn auch wenn in allen drei Spektren Führung, Unterordnung und Ausschluss dem Sozialen konstitutiv eingeschrieben sind, folgt daraus nicht zwangsläufig die Notwendigkeit, Über- und Unterordnungsverhältnisse einfach hinnehmen zu müssen. Zugleich kann keine der drei Positionen letztbegründen oder garantieren, welche Formen von Unterordnung und der Regierung normativ vertretbar sind und welche nicht. In diesem Zusammenhang hilft auch die idealistische Vorstellung der Selbstregierung aller nicht weiter.⁹ Die drei Spektren geben jedoch tendenzielle Wegweiser für eine Politik der Anerkennung der politischen Differenz vor, die fern am Horizont so etwas wie eine politische Ethik andeutet, ohne diese jedoch systematisch auszuführen. Diese normative und ethische Zurückhaltung ist nicht dem Umstand geschuldet, dass das Soziale ohnehin bereits mit normativen Fundamenten überfüllt ist. Sie ist auch nicht darauf zurückzuführen, dass die Autor*innen normative Setzungen als unwichtig erachten. Vielmehr kann eher eine Skepsis gegenüber transzendenten Setzungen universeller Normen vernommen werden. Wenn also ein verbindendes normatives Moment der drei theoretischen Spektren herausgestellt werden kann, dann das einer Kritik an den Fundamentalismen der politischen Theorien und Projekte eines spezifischen historischen Kontexts. Diese postfundamentalistische Kritik- bzw. Emanzipationsbestrebung ist jedoch selbst immer machtvoll und ambivalent gebunden an das, wovon es sich freizumachen versucht (zur partikularen Kontingenz und Machtförmigkeit von Emanzipation vgl. Laclau, 2002). Insofern hebt die Hegemonietheorie nicht auf eine normativ unbegründete und

Modelle, die das Politische und die Möglichkeit des Antagonismus im Sinne eines rationalen Kompromisses zwischen auf Eigennutzen ausgerichteten Individuen (aggregative Position) und eines auf kommunikativer Vernunft basierenden Konsenses (deliberative Position) zu tilgen versuchen (Marchart, 2019, S. 373–375), um so zu einer besseren Demokratie beizutragen.

- 9 Dass die Vorstellung einer universellen Selbstregierung, die von den selbstregierenden Ansprüchen anderer unberührt bleibt, schnell an ihre Grenzen kommt, verdeutlichen etwa die Ausführungen von Laclau (1999, S. 118–121) zum Konzept der Toleranz. So führt er aus, dass Toleranz dem Intoleranten nichts entgegenzusetzen hat, sobald sie als unbedingte, universelle Toleranz konzipiert wird. Toleranz und Intoleranz als auch Selbstregierung und Fremddregierung können nicht vollständig unabhängig voneinander betrachtet werden.

unbestimmte Politik ab, sondern rückt verstärkt die Politizität und Bedingtheit eines jeden Versuchs einer normativ-ethischen Schließung der Offenheit des Sozialen in den Mittelpunkt.

Entsprechend dieser Politizität und Bedingtheit kritisiert Laclau (1999, S. 135) Versuche der Ethisierung von Politik, die von dem Versuch getragen werden, der ontologischen Unmöglichkeit von Gesellschaft mit der Formulierung einer unbedingten und universellen »Ethik als erste Philosophie« zu begegnen (Lévinas, 1987, 2012).¹⁰ Denn in diesem Zuge werde dem Politischen eine unbedingte Ethik vorangestellt, wodurch jene Ethik den Status des Kontingenten und politisch Entschiedenem verliere, das auf seine eigenen Effekte des Differenzierens und Ausschließens befragt werden müsse. Die Ablehnung einer »Ethisierung« ontologischer Ebenen« ist Laclau zufolge (1999, S. 134f.) aber »nicht das Ergebnis irgend einer Unsensibilität gegenüber der Ethik [...], sondern rührt aus der Überzeugung, daß es nichts Ethisches geben kann, das aus der allgemeinen Struktur der Erfahrung bezogen werden kann.« Als allgemeine Struktur der Erfahrung betrachtet Laclau hierbei die Notwendigkeit der kontingent begrenzten Entscheidung des Unentscheidbaren, was bedeutet, dass auch ethische Grundlegungen immer auf der Grundlage begrenzter kontingenter Möglichkeiten entschieden werden und damit nie vollständig universell sein können (ebd.). Auch Ethik beruht laut Laclau immerzu auf einer politischen Entscheidung, die sich nicht ontologisch herleiten lässt. Diese Einwände Laclaus sind allerdings weder als generelle Absage an eine Ethik noch als prinzipielle Zurückweisung der kritisierten Erste-Philosophie-Ethiken zu werten. Wohl aber geht damit eine Aufkündigung einer sich auf einer unbedingten Ethik gründenden Politik einher, die das Primat des Politischen und damit auch den politischen Charakter der eigenen Begrenztheit und Kontingenz im Gewande des Universellen (der Ethik oder der Moral) tilgt. »Denn letztlich wird damit wieder«, so erläutert Marchart (2010, S. 283) mit Bezug auf Derridas Ethik der unbedingten Gastfreundschaft¹¹, »das Bedingte – politisches Handeln unter den einschränkenden Bedingungen ungleicher Machtverhältnisse und der Unmöglichkeit, absolute Verantwortung zu übernehmen – dem Unbedingten untergeordnet«.

Am Horizont der Hegemonietheorie erscheint folglich die Notwendigkeit einer Ethik ohne feste Fundamente. Eine solche Ethik ist eine politische Ethik, die zum einen immer bestimmt werden muss, also kontingentes Produkt einer unentscheidbaren Entscheidung ist, und die sich zum anderen als nie endgültig gründbar erweist. Die Unmöglichkeit, das Soziale in Ethik fest zu begründen und zu verankern, macht die Notwendigkeit normativer Gründungen des Sozialen also nicht obsolet. Sondern sie verweist auf die Notwendigkeit ihrer fortwährenden kontextspezifischen Plausibilisierung unter Berücksichtigung der ontologischen Unbestimmtheit des ontisch Bestimmten (Marchart,

10 Auch Mouffe (2015a, 2015b) sieht ähnliche Bewegungen – etwa im Rahmen deliberativer Begründungen der Demokratie – als rationalistische Tilgung der Konfliktdimension aus dem demokratischen Projekt. Wie Marchart (2010, S. 284) hervorhebt, ist eine solche Tendenz der ethisierenden Inversion der radikalen Unbestimmtheit des Sozialen insbesondere auch in Ansätzen vorzufinden, die auf eine unbedingte, universelle Singularität und Alterität fokussieren und daraus unbedingte ethische Ansprüche ableiten – so auch in den als postfundamentalistisch einzustufenden Ansätzen von Derrida, Badiou und Nancy.

11 Zu den Grenzen des Konzepts der unbedingten Gastfreundschaft vgl. Friese (2014, S. 102–109).

2010, S. 247). Normativität ist folglich nicht nur immer Bestandteil des Sozialen, sondern auch notwendig für jedes politische Projekt. Im Horizont der (Normen der) Hegemonietheorie ist die Normativität eines politischen Projekts aber immer postnormativ bzw. postdogmatisch zu verstehen, womit eine Normativität gemeint ist, die ihre eigenen Gewaltförmigkeiten und Ausschlüsse nicht durch einen Dogmatismus der Norm verdrängt und unreflektiert belässt. Das normative Maß, das eine hegemonietheoretisch fundierte Politik anleitet, steht nie außer Frage und ist immer kontext-, situations- und konstellationsspezifisch zu plausibilisieren.

Normen als postnormativ und der kontextuellen Plausibilisierung bedürftig zu konzipieren, erscheint gerade in Zeiten der multiplen Krise (siehe Kap. 1.1.1) als »Schwächung« eines dringlich benötigten Projekts einer starken normativen Politik und Verantwortung, die sich u. a. für globale Gerechtigkeit und gegen den Klimawandel einsetzt (Beck, 2016). Denn wie will etwa ein Projekt der Rassismuskritik den Ausschluss rassistischer *Demands* plausibilisieren, wenn es im gleichen Zug die Grundlage für die Kritik durch rassistische Positionen offeriert, indem es die eigenen notwendigen Ausschlüsse offenlegt? Diese Betrachtungsweise scheint mir jedoch eine grundlegende Fehlannahme zu beinhalten. Denn steht nicht eine vermeintlich »starke«, universelle Politik vielmehr in der Gefahr, über die eigenen notwendigen Ausschlüsse, so plausibilisierbar diese auch sein mögen, hinwegtäuschen zu müssen? Und ist nicht ausgerechnet die Forderung nach einer erhabenen normativen Position Bestandteil der Schwächung postnormativer und selbstreflexiver Zugänge? Riskiert folglich die dogmatische Setzung einer uneingeschränkt gültigen Politik der Universalität nicht vielmehr die Subversion durch Politiken, die dem Programm der Universalität im Grunde genommen konträr gegenüberstehen? Bspw. indem partikulare, rassistische Forderungen im Namen der universalen Freiheit Dominanz erlangen? Und steht die dogmatische Setzung der uneingeschränkten Legitimität explizit vorgenommener und ausgewiesener Ausschlüsse nicht in der Gefahr, etwaige kontextspezifisch illegitime Ausschlüsse systematisch ausblenden zu müssen bzw. auszublenden? In der Hegemonietheorie ist es deshalb genau die Anerkennung der vermeintlichen Schwäche¹² der eigenen Normativität, die zur »Stärke« gewendet wird, indem (zumindest programmatisch) eine Sensibilität kultiviert wird, die – trotz entschiedener normativer Setzungen – sowohl die permanente Reflexion und Revision der eigenen normativen Bezüge als auch das Bewusstsein über die eigene Fragilität und Vulnerabilität offenhält.

5.2.3 Konturen eines politischen Verantwortungsbegriffs

Was bedeutet das nun für einen hegemonietheoretischen Begriff von Verantwortung? Stellt Verantwortung überhaupt eine relevante hegemonietheoretische Kategorie dar? Und wie kann Verantwortung, die einem höheren Ziel als nur der Einhaltung von Rechten oder allgemeinen Regeln professionellen Handelns dient, bestimmt werden, wenn

12 Mit dieser Bewegung der Anerkennung der eigenen Schwäche verbunden ist gerade auch eine Kritik und Dekonstruktion der normativen Aufgeladenheit der Dichotomie von Stärke und Schwäche, die Stärke durchwegs positiv bewertet, sowie eine kontingente Subversion und »Verschmutzung« des Stärkebegriffs durch die Stärkung seiner »Schwächen«.

nicht auf Grundlage einer Ethik, die das »gute Leben« universell für alle verbürgt (Pleger, 2020)? Wie bereits angedeutet geht aus der Ablehnung einer ontologischen, ethischen Verantwortung kein Abschied vom Nachdenken über Verantwortung und Ethik aus dem Horizont der Hegemonietheorie einher. Es benötigt wohl aber einer politischen Modellierung des allgemeinen Verantwortungsverständnisses hin zu einer un_bedingten Verantwortung.

Hegemonietheoretisch gedacht stellt Verantwortung in einem doppelten Sinne eine politische Entscheidung dar. Zum einen, weil es keine wesenhafte Notwendigkeit gibt, aus der sich ein spezifisches Verantwortungsverhältnis ableitet, weil Verantwortung wie auch Bildung Effekte von Entscheidungen postsouveräner Akteur*innen auf einem Terrain der Unentscheidbarkeit sind. Zum anderen ist Verantwortung niemals unbeding, sondern eine artikulatorische Praxis unter kontingenten Bedingungen auf Basis kontingenter normativer Maßstäbe, für die absolute Unbestimmtheit höchstens ein sakrales Ziel an den Rändern eines sich endlos ausweitenden Universums bleibt. Ziel dieses Kapitels ist es deshalb, die Konturen eines politischen Verantwortungsbegriffs, der weder unethisch noch unhinterfragbar ist, und seiner Konsequenzen herauszustellen.

Verantwortung als politische Entscheidung und nicht als ethische Notwendigkeit zu denken, bedeutet nicht, dass es sich bei dem Phänomen der Verantwortung um eine bewusste, rationale und intentionale Entscheidung eines sich selbst transparenten Subjekts¹³ hinsichtlich transparent einsehbarer Verhältnisse handelt. Ganz im Gegenteil, denn Verantwortung in einer spezifischen Weise zu übernehmen stellt in der »Mannigfaltigkeit der möglichen Züge in dem Terrain des Unentscheidbaren« (Laclau, 1999, S. 114) eine komplexe und uneinsichtige Möglichkeit dar, die auf einer politischen Entscheidung beruht. Die radikale Unbestimmtheit des Sozialen eröffnet hierfür theoretisch ein unendliches Universum an Möglichkeiten, das Verantwortung nicht auf festen Fundamenten gründen lässt. Dass Unbestimmtheit »radikal« ist, bedeutet nun allerdings auch immer, dass diese eine vorläufige und machtvolle Bestimmtheit des Sozialen als Notwendigkeit voraussetzt, die sie beständig subvertiert. Gesellschaft verwandelt so das Terrain der Unentscheidbarkeit »in ein Kriegsgebiet einer Vielzahl von möglichen Entscheidungen« (ebd., S. 117), die schlussendlich immer unmöglich sind. Wie Laclau (ebd.) hervorhebt, heißt das aber nicht, »daß zu jedem Augenblick alles, was logisch möglich ist, auch eine aktuelle politische Möglichkeit wird«. Sondern das unentscheidbare Feld der möglichen Entscheidungen ist immer durch einen spezifischen politischen Kontext begrenzt (s. auch Kap. 2.3.1). Verantwortung als politisch zu konzipieren bedeutet in diesem Sinne einerseits, dass eine spezifische ethische Verantwortung notwendig ist, auch wenn es eine unentscheidbare Notwendigkeit der Antwort auf die Un_Bestimmtheit des Sozialen gibt. Andererseits wird Verantwortung dadurch zu einer ontisch-politischen Praxis, die auf Basis bestehender ethischer Diskurse und der ihr immanenten Kritik sowie in postsouveräner Haltung ein unbestimmtes

13 Da sich die Bildungstheorie vornehmlich auf das singuläre Bildungssubjekt bezieht, rekurriere ich mit dem Subjektbegriff im Folgenden primär *nicht* auf kollektive oder systemische Verantwortungssubjekte, wenngleich Überlegungen mit Bezug auf verantwortungsvolle, gebildete Kollektive und Organisationen sicherlich bedeutsam und spannend wären.

moralisch-ethisches Antwortverhältnis zu den kontingenten Macht- und Herrschaftsverhältnissen *sucht*. Dieses Antwortverhältnis bleibt aufgrund der Unabschließbarkeit des Sozialen permanent aufgeschoben und damit im Kommen.

So wenig, wie Verantwortung infolgedessen ein souveränes Verantwortungssubjekt und transparente soziale Verhältnisse voraussetzen kann, so wenig kann das ethisch-moralische Antwortverhältnis unbedingt und universell sein. Denn »[n]iemals haben wir es mit einer reinen Singularität (*dem* Anderen schlechthin) oder gar mit einer Instanz zu tun, die, wie jene der Wahrheit, Anspruch auf absolute Geltung erheben kann« (Marchart, 2010, S. 285). Sowohl Verantwortungssubjekt als auch Verantwortungsobjekt konstituieren sich auf dem Terrain des Bestimmten, das durch Differenz und Ausschluss geprägt ist. Denn *den* Menschen, dem man universell gerecht werden kann oder muss, gibt es nicht – wie im Anschluss an Gramsci (2012, S. 1341) und ihn wiederholend gesagt werden kann. Vielmehr sind Menschen »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (ebd.), denen sie angehören, und »jeder Vergleich zwischen Menschen in der Zeit [ist] unmöglich [...], weil es sich um unterschiedliche, wenn nicht heterogene Dinge handelt« (ebd.). Dieser Differenzialität ist jedoch, wie ich in dieser Arbeit nachgezeichnet habe, nicht nur in diachroner Betrachtungsweise zuzustimmen, sondern auch in synchroner Perspektive auf die Menschen ein und derselben gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Frage der Verantwortung ist deshalb kontingent und kann nicht in einer Ethik reiner Singularität oder absoluter Gleichheit beantwortet werden. Diese Kontingenz zeigt sich etwa auch in der Frage danach, wer letztlich wie für was und warum welche Verantwortung übernehmen bzw. wem oder was gegenüber von wem wie Verantwortung gezeigt werden kann. Verantwortung ist immer partikular und in diesem Sinne eine position(iertheit)sabhängige, differenzielle und begrenzte politische Entscheidung. Dass Verantwortung nicht absolut und universell sein kann, bedeutet aber auch, dass sie gleichzeitig nie vollständig partikular und von den historisch kontingenten Gegebenheiten bestimmt sein kann. Denn immerhin werden die Gegebenheiten permanent vom Unbestimmten bzw. vom Politischen subvertiert und destabilisiert. Verantwortung changiert daher stets zwischen Anerkennung und Verkennung des Un_Bestimmten (vgl. Bedorf, 2010; Balzer & Ricken, 2010) und findet seine politisch-ethische Bestimmung in einer »Anerkennung der Unbedingtheit des Bedingten« (Marchart, 2010, S. 288). Diese Anerkennung ist jedoch keine Abwendung vom Bestimmten, sondern wendet sich diesem primär zu, allerdings unter der Voraussetzung, dass das Bestimmte letztlich radikal unbestimmt ist.

Was unterscheidet diesen Begriff von Verantwortung nun jedoch von dem etwa in Kapitel 4.3.2 ausgeführten Verständnis einer Bildung, die allgemein soziale Unbestimmtheit anstrebt, ohne die Überwindung sozialer Immanenz als möglich zu denken? Oder was unterscheidet diesen Begriff einer politischen Verantwortung von einem Verantwortungsbegriff, der sich in der Singularität des Anderen gründet (siehe Kap. 4.3.3)? Anders gefragt: Warum kann aus der hier modellierten Perspektive eine politische Verantwortung weder auf die Unbestimmtheit des Eigenen noch auf die Unbestimmtheit eines singulären Anderen reduziert werden? Die Antwort auf diese Fragen liegt m.E. in der hegemonialen Logik selbst begründet. Diese Logik konstituiert sich als unabschließbares und komplexes Spannungsverhältnis von Differenz und Äquivalenz (siehe Kap. 2.3.3) respektive von Autonomie und Hegemonie, Partikularität und Universalität oder

Freiheit und Gleichheit. Dies wird bspw. in der Konzipierung des Klassenbündnisses deutlich, das die verbündeten Klassen nicht einheitlich und gleich macht, sondern immer in ein asymmetrisches Verhältnis der Gleichheit und Andersheit zueinander in ein Verhältnis stellt. Die aus dieser Logik resultierenden Spannungsverhältnisse sind jedoch nicht als dialektische zu verstehen, sondern werden durch Antagonismus und Heterogenität permanent subvertiert (siehe Kap. 2). So ist Hegemonie als vorläufige Fixierung des Sozialen nur möglich als Herrschaft (im Sinne von Universalität, Äquivalenz, Gleichheit) eines partikularen Elements, das die vermeintliche Einheit anderer partikularer Elemente zu repräsentieren vermag, ohne dabei jedoch die eigenen oder die anderen Partikularitäten, Differenzen, Autonomien und Freiheiten vollständig in der Äquivalenzierung tilgen zu können. Da Universalität also nur durch die Entleerung eines partikularen Inhalts repräsentiert werden kann (was auch die Idee eines reinen Singulären verabschiedet, denn ansonsten müsste das für sich genommen universell sein), besteht ein sich selbst subvertierendes Spannungsverhältnis zwischen Autonomie und Hegemonie, dem eine (radikaldemokratische) Verantwortung gerecht werden muss (vgl. Laclau & Mouffe, 2012, S. 222–232). Die Konzeption einer Verantwortung, die besonders die *allgemeine* Unbestimmtheit überbetont, steht in diesem Zusammenhang in der Gefahr, die differenzielle und antagonistische Bestimmtheit des Sozialen aus dem Blick zu verlieren. Während eine einseitige Fokussierung auf die Autonomie und Singularität des Anderen hingegen in der Gefahr einer Essenzialisierung von Differenz und Andersheit steht. Beide Zugangsweisen bleiben dementsprechend einseitig und dem ethischen Spiel der Universalisierung verhaftet. Eine radikaldemokratische Verantwortung muss sich deshalb permanent in der Unauflöslichkeit und Widersprüchlichkeit des Spannungsverhältnisses von Freiheit und Gleichheit bewegen, ohne dieses Spannungsverhältnis endgültig ausbalancieren zu können.

Der von mir in Kapitel 4.3 eingebrachte Einwand gegenüber einer einseitigen Fokussierung von Bildung auf Unbestimmtheit war insbesondere darauf bezogen, dass eine Bildung, die sich vor allem auf die eigene Unbestimmtheit fokussiert, potenziell in der Gefahr steht, eine Bildung privilegierter Subjekte zu sein. Denn die einseitige Fokussierung auf Unbestimmtheit blendet die differenziellen, unverschuldet (de-)privilegierten Positioniertheiten, die auch die Möglichkeiten einer kontingenten, ontischen Unbestimmtheit strukturieren, tendenziell aus. Darum muss hier mein – insbesondere migrationsgesellschaftlich perspektiviertes – Plädoyer für eine unbestimmte und unmögliche Verantwortung der Unbestimmtheit Anderer präzisiert werden: Hinter diesem Plädoyer steht nicht die Idee, Migrationsandere zu universalisieren und zu romantisieren. Und auch folgt es nicht dem Anliegen, für ein paternalistisches Verhältnis der Sorge zu plädieren, d.h. für ein Verhältnis, das sich – aufopfernd, heroisch – für ein besseres Leben der Anderen verantwortlich fühlt. Denn dies wäre letztlich nichts anderes als die gewaltvolle Unterordnung der Anderen unter die eigenen Vorstellungen von Gleichheit und ginge zulasten ihrer Freiheit (Spivak, 2004). Die Idee hinter diesem Plädoyer ist aber, über die Anerkennung von Relationalität, Differenz und Antagonismus nach Möglichkeiten zu suchen, die den spannungsvollen Raum von Freiheit und Gleichheit für alle erweitern könnten. Eine solche Suche ist jedoch weder in Begriffen universeller Andersheit einzuholen, noch kann sie unabhängig der vielfältigen (de-)privilegierten Positioniertheiten und der damit einhergehenden asymmetrischen Möglichkeiten gedacht werden.

Im Kontext dieser Betrachtungen wird Verantwortung vor allem als kontingente artikulatorische Praxis unter den gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen ersichtlich, die schlussendlich auf die Politisierung und Veränderung aller (migrations-)gesellschaftlichen Institutionen zielt, was ihre Begrenzungen sowie illegitimen Ausschlüsse und Einschränkungen anbelangt. Es ist hierbei insbesondere der Aspekt der Illegitimität, der nicht nur darauf verweist, dass sich kontingente Subjekte in ein verantwortungsvolles Verhältnis zu kontingenten Objekten setzen, sondern auch darauf, dass sich Verantwortung immer nur im Verhältnis zu bestimmten Maßstäben artikuliert, die ihrerseits wiederum lediglich als kontingente Referenzen vorgefunden werden können und damit in letzter Konsequenz immer partikular bleiben. Laclau und Mouffe (2012, S. 200) verdeutlichen in diesem Zusammenhang, dass Unterordnungsverhältnisse, die für die hegemoniale Logik unüberwindbar bleiben, immer nur im Lichte eines *bestehenden normativen Rahmens* als illegitime Unterdrückungsverhältnisse ersichtlich werden. Das heißt, wenn bestimmten sozialen Gruppen (im Beispiel von Laclau und Mouffe: Frauen) ein Recht verweigert wird, »das die demokratische Ideologie im Prinzip allen Bürgern zuerkennt, erscheint hier ein Riß in der Konstruktion des untergeordneten weiblichen Subjekts, aus dem ein Antagonismus entstehen kann« (ebd.). Dies bedeutet zwar nicht, dass Unterdrückungsverhältnisse vor dem Vorliegen eines bestimmten normativen Horizonts keine waren, es hebt aber die widersprüchliche Bedeutung ethisch-normativer Diskurse für die Ab- und Einblendung von Unterdrückung hervor. Bestehende normative Diskurse sind in dieser Logik höchst bedeutsam, um hegemoniale Verhältnisse als legitime Unterordnungsverhältnisse (etwa bei der Ausgrenzung von »Neo-Nazis« aus dem demokratischen Horizont; siehe Marchart, 2010, S. 250) oder als illegitime Unterdrückungsverhältnisse zu artikulieren. Und da alle hegemonialen Verhältnisse kontingent sind, gibt es keine Alternative zur Reflexion ihrer legitimen oder illegitimen Ausgrenzungen und Beschränkungen (siehe Kap. 5.2.2). Jeder politischen Verantwortung ist aus diesem Grund auch immer die Notwendigkeit zur Selbstreflexion und -kritik eingeschrieben. Denn diese ermöglicht nicht nur eine entschiedene Inverhältnissetzung zu den gegebenen Verhältnissen, sondern versucht darüber hinaus auch die Begrenzungen der eigenen normativen Maßstäbe selbst permanent zu überwinden. Eine politische Verantwortung antwortet infolgedessen nicht lediglich anhand der vorliegenden normativen Diskurse auf (migrations-)gesellschaftliche Antwortverhältnisse, sondern befragt die zur Verfügung stehenden normativen Horizonte gleichzeitig in Relation zu den aktuellen gesellschaftlichen Antwortverhältnissen und ihren legitimen/illegitimen Ausschlüssen (siehe etwa Kap. 5.3.1 zu den Grenzen und Paradoxien des Demokratischen).

Verantwortung ist in der hier vorgenommenen Modellierung schließlich der unterschiedene Versuch einer ethisch begründeten Antwort auf kontingente Antwortverhältnisse. Dass dieser Versuch prospektiv auf bessere Verhältnisse für alle abzielt, ohne dieses Ziel ontologisch begründen oder sicherstellen zu können, bedeutet, dass Verantwortung selbst ein kontingentes, artikulatorisches Phänomen ist, das begrenzt, ambivalent und unabschließbar bleibt. Ein hegemonietheoretischer Verantwortungsbegriff ist deshalb weder moralisch begründet noch moralisierend. Er ist weder heroisch noch selbstverständlich, weder souverän noch unmöglich, weder essenziell noch ungründbar, weder kommunitär noch selbstbezogen, weder total noch selbstdestruktiv etc. Politische

Verantwortung im Horizont der Hegemonietheorie ist vielmehr sowohl exklusiv als auch inklusiv, sowohl universell als auch partikular, sowohl differenziell als auch äquivalenziell, sowohl bestimmt als auch unbestimmt. Und sie stellt eine ernsthafte Suchbewegung nach »besseren« Verhältnissen für alle dar, ohne dafür auf eine letzte Gewissheit rekurren zu können.

5.3 Un_Bestimmtheit verantworten?

Wie aber kann eine derartige Suchbewegung im Sinne einer migrationspädagogischen Bildung aussehen? Wie kann die migrationsgesellschaftliche Un_Bestimmtheit im Rahmen von Bildungsprozessen angemessen verantwortet werden, ohne dabei dem Politischen eine feste Ethik voranzustellen? Diesen Fragen nähere ich mich, bevor ich auf die konkreteren Schlussfolgerungen für das Bildungsd Denken eingehe (siehe Kap. 5.4), zunächst auf einer allgemeineren Ebene an. Dafür gehe ich in drei Schritten vor. In Kapitel 5.3.1 stelle ich einige derjenigen Antwortverhältnisse heraus, die sich aus der Beschäftigung mit Migrationsgesellschaftlichkeit ergeben, ohne dass diese bereits eine konkrete Antwort implizieren. In Kapitel 5.3.2 gilt mein Blick vorherrschenden Positionen im Feld einer Ethik der Migration, und ich befrage diese aus unbestimmtheitstheoretischer Sicht. Da die un_bestimmtheitstheoretischen Antworten zwar wichtige Perspektiven eröffnen, aber letztlich mit Blick auf das Anliegen der Arbeit nicht zufriedenstellend ausfallen, kehre ich in Kapitel 5.3.3 zum Anliegen der Migrationspädagogik (siehe Kap. 1.3) zurück und frage nach einer angemessenen postnormativen normativen Referenz für eine verantwortungsvolle Antwort einer migrationspädagogischen Bildung im Kommen.

5.3.1 Migrationsgesellschaftliche Antwortverhältnisse

Wenngleich sich aus Migrationsphänomenen keine unumstrittenen verantwortungsvollen Inverhältnissetzungen ableiten lassen (siehe Kap. 5.2.2 zu Ethisierung), verdeutlicht »Migration« doch kontextspezifische Verhältnisse, zu denen sich die Subjekte im eingeschränkten Feld der Unentscheidbarkeit in ein entschiedenes Verhältnis der Antwort setzen müssen. Da ich in Kapitel 3 bereits eine wechselseitige Präzisierung der Perspektiven Migrationsgesellschaft und Hegemonietheorie vorgenommen habe, konzentriere ich mich im Folgenden auf die spezifischen Antwortverhältnisse, die sich aus den gegenwärtigen Migrationsbewegungen und -phänomenen mit einer Fokussierung auf die (Vergesellschaftungs-)Kontexte Deutschland und Europa ergeben.¹⁴

Ich gehe in diesem Kapitel also exemplarisch den unausweichlichen Anfragen an die unverschuldet polydifferenziell (de-)privilegierten Subjekte des globalen Nordens nach, die mit Migration einhergehen: Welche unausweichlichen Fragen stellen etwa die alltägliche Anwesenheit geflüchteter Menschen und das Leid der geopolitisch Anderen in den Innenstädten, an den Bahnhöfen, im Fernsehen und den Zeitungen an »uns«, die

14 Zu dieser Fokussierung siehe auch Kapitel 5.4.1 zum imaginären Subjekt der hier vorgenommenen Überlegungen.

wir einen relativ gesicherten Aufenthalt in Deutschland bzw. in Europa genießen? Welches Antwortverhältnis impliziert die Vermischung von Sprachen, die Einforderung von Rechten, der Protest gegen Diskriminierung, die Migrantisierung des Care-, Pflege- und Reinigungsbereichs für wen? Und was bedeutet die Migrantisierung des Sex-, Leih- und Schichtarbeitsbereichs, des Baugewerbes etc. für wen? In welche Antwortverhältnisse stellen »uns« die Menschen an den griechischen Küsten, die gerade die lebensgefährliche Überfahrt von der Türkei über das Mittelmeer riskiert haben, während »wir«, Europäer*innen mit und ohne Diskriminierungserfahrungen, dort Urlaub machen? Welche unausweichliche Frage stellt die Zurückweisung der doch freundlich gemeinten Nachfrage, wo mein Gegenüber denn eigentlich herkomme, an »mich« selbst, der ich mich womöglich nur aufgrund eines somatischen oder kulturellen Symbols (etwa Hautfarbe oder Name) in Fragen der natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeit von meinem Gegenüber unterscheide?

Aus macht- und differenztheoretischer Perspektive geht mit all diesen Phänomenen die Frage einher, wie »wir« in unseren unterschiedlichen sozialen Positioniertheiten uns zu lokalen und globalen sozialen Ungleichheitsverhältnissen positionieren und verhalten wollen. Und selbst wenn Migrationsphänomene keine notwendige Ethik artikulieren, setzen sie »uns« je nach spezifischer Subjektposition unausweichlich in ethische Antwortverhältnisse zu vielfältigen lokalen und globalen Ungleichheitsverhältnissen. Beispiele dafür sind, die »Herkunftsfrage« (Battaglia, 2007) vermeintlich selbstverständlich stellen zu können, Deutsch als Kommunikationssprache auf dem Schulhof vermeintlich legitim einfordern zu können (Dirim & Mecheril, 2017), aber auch auf »Kosten« Anderer in relativ gesicherten ökonomischen und ökologischen Verhältnissen zu leben (Kleibl & Lutz, 2020), den eigenen Körper nicht zwingend zum Tausch anbieten zu müssen (Boatcă & Roth, 2018), internationale Grenzen weltweit nur durch Vorzeigen des Passes überqueren zu können (Kreide, 2019b, S. 275) und viele mehr. Migration setzt »uns«, die »wir« zwar mit Bezug auf Ungleichheits- und Diskriminierungsverhältnisse ungleich positioniert sind, zugleich aber in der »global relativ privilegierten Region Mitteleuropas« leben (Mecheril, 2017b, o. S.), in ein differenzielles Verhältnis des Antwortgeben-Müssens »[a]uf strukturell bedingte Privilegien und [die] daraus sich vertiefende Ungleichheit« (Mecheril & Messerschmidt, 2016, S. 153), ohne dass Migration die Antworten für die Antwortverhältnisse vorgibt: Gebe ich Privilegien ab und teile ich, drehe ich mich gleichgültig weg oder reagiere ich mit einer spezifischen Wut auf das Leid der Anderen (ebd.)?

Die Gründe dafür, dass Menschen heutzutage – erzwungen oder freiwillig – über nationale Grenzen hinweg migrieren sind vielfältig: etwa aufgrund von Armut, um Arbeit zu finden, zu studieren oder im Zuge des Familiennachzugs, aus Liebe, aus Neugier, aber auch um »vor Umweltproblemen, Katastrophen, Krieg, Gewalt oder Verfolgung [zu] fliehen« (Naujoks, 2020, S. 17). Viele dieser Gründe sind auch Teil einer postkolonialen Situation, in der bspw. – den Klimawandel »als eine der größten Herausforderungen des 21. Jahrhunderts« (Henke & Schnabel, 2018, S. 120) betreffend – die Industrieländer im globalen Norden

»schon historisch die meisten Treibhausgase emittiert haben und weiterhin immer mehr Treibhausgase ausstoßen, [während] es gerade die weitgehend armen

Bevölkerungsschichten in den Ländern des ›globalen Südens‹ [sind], die unter den Folgen besonders leiden und kaum die Mittel und Möglichkeiten haben, sich vor den katastrophalen Auswirkungen zu schützen« (ebd.).

Auch die gegenwärtige internationale Arbeitsteilung trägt nach dem vermeintlichen Ende kolonialer Abhängigkeiten weniger zu einer oftmals von Befürworter*innen der sogenannten Globalisierung behaupteten Angleichung der globalen Lebensstandards bei (Anlauf & Schmalz, 2019). »Vielmehr bestehen Strukturen globaler Ungleichheit fort« (ebd., S. 207), die insbesondere die Kapitalakkumulation im globalen Norden und damit »ungleiche Lebensverhältnisse begünstigen« (ebd.). Wie Castro Varela und Dhawan (2009, S. 11–13) hervorheben, sind es auch hierbei vor allem Frauen sowie alle von einer heteronormativen Ordnung Ausgeschlossenen im globalen Norden und im globalen Süden, über die – in verflochtenen Heteropatriarchaten – die neo-imperialistischen Kämpfe ausgetragen werden und die von globalen sozialen Ungleichheiten in besonderer Weise betroffen sind (siehe auch Vergès, 2020).

Um das koloniale Fortbestehen globaler Ungleichheitsstrukturen auch nach dem offiziellen Ende des Kolonialismus begrifflich zu fassen, schlägt Aníbal Quijano (2019) das Konzept der »Kolonialität der Macht« vor. Für Quijano stellt Kolonialität die abwesend-anwesende Kehrseite der Moderne dar, das heißt die notwendige Konstitutionsbedingung für das, was sich seit der Eroberung der Amerikas im 16. Jahrhundert als »Moderne« herausgebildet hat.

»Eine der grundlegenden Achsen dieses Modells ist die soziale Klassifizierung der Weltbevölkerung anhand der Vorstellung von *raza*, einer mentalen Konstruktion, in der sich die elementare Erfahrung kolonialer Herrschaft ausdrückt, und die seitdem die zentralsten Dimensionen globaler Macht durchdringt, auch ihre spezifische Rationalität: den Eurozentrismus« (ebd., S. 23; Herv. i. Orig.).

Mit dem Konzept der Kolonialität der Macht verweist Quijano auf die koloniale Strukturierung der globalen Macht- und Herrschaftsverhältnisse und ihre Kontinuität auch über den sogenannten Kolonialismus hinaus. Diese Strukturierung beruht insbesondere auf der Konstruktion einer vermeintlich natürlichen Überlegenheit Europas und einer vermeintlichen Unterlegenheit der Anderen (siehe Kap. 3.3.3 zu Rassismus). Zudem gründet sie auf »der Verschränkung aller historisch bekannten Formen der Kontrolle über die Arbeit, ihrer Ressourcen und Produkte in Bezug auf das Kapital und den Weltmarkt« (ebd., S. 25). Über die kolonialrassistische Strukturierung differenziert Quijano (2019, S. 60f.) im Grunde genommen auch die ungleichen Ausbeutungsverhältnisse durch den Kapitalismus »zwischen Westeuropa und dem Rest der Welt« (ebd., S. 60). Im Kontext dieses Ausbeutungsverhältnisses stellt in Westeuropa »die Verdichtung des Verhältnisses Kapital-Lohnarbeit die Hauptachse in den Tendenzen der gesellschaftlichen Klassifizierungsverhältnisse und der entsprechenden Machtstruktur« dar (ebd., S. 60f.), während »die am weitest verbreiteten Kontrollformen über den Faktor Arbeit im Rest der Welt und besonders in Lateinamerika nicht lohnbasiert« sind (ebd., S. 61). Selbst wenn also die Epoche der administrativen Kolonialismen formal beendet ist, »besteht Kolonialität

[...] in Form von politischen und sozialen Hierarchien, ökonomischen Abhängigkeiten und epistemischer Gewalt gegenüber ehemals Kolonisierte fort« (Boatcă, 2020, S. 112).

Neben den von Boatcă (ebd.) erwähnten politischen, sozialen, ökonomischen und epistemischen Dimensionen der globalen Ungleichheitsverhältnisse können weitere, wie etwa ökologische oder militärische Ungleichheitsverhältnisse, ausdifferenziert werden, deren Spuren in die Sedimente der kolonialen Weltordnung zurückführen, die maßgeblich durch Rassismen, Heterosexismen, Klassismen und Ableismen strukturiert sind. Zwar ist keines der erwähnten Ungleichheitsverhältnisse als Gegenstand von Bildung unbedingt als relevanter oder weniger relevant einzustufen, aber trotzdem möchte ich mit Blick auf Bildungsprozesse als durchaus auch wissensgeleitete Subjektivierungsprozesse (siehe Kap. 4.4.2) erstens die Dimension der epistemischen und zweitens die Dimension der demokratischen Ungleichheit als spezifische Antwortverhältnisse für Bildungsprozesse, die sich an dem demokratischen Versprechen der Freiheit und Gleichheit orientieren, exemplarisch herausstellen.

(1) Epistemische Ungleichheit

Unter epistemischer Ungleichheit fasse ich die ungleiche Bedeutung, die verschiedenen Formen des Wissens und der Erkenntnis zukommt, sowie die Gewalt, die mit ihnen verbunden ist (Spivak, 2008).¹⁵ So stellt Edward Said (2009, S. 11f.) mit Bezug auf den »Orientalismus« bspw. heraus, »mit welcher enorm systematischen Disziplin es der europäischen Kultur in nachaufklärerischer Zeit gelang, den Orient gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen – ja sogar erst zu schaffen.« Durch die Auseinandersetzung mit dieser Erschaffung wird zum einen die intensive und hochkonjunkturelle Produktion von Wissen über die Anderen deutlich. Und zum anderen sticht das hervor, was Boaventura de Sousa Santos (2018) als »Epistemizid(e)« bezeichnet, also »die Ermordung des Wissens« (ebd., S. 141) der Anderen. Während Said (2009) darauf verweist, wie die Anderen in den Diskursen und Wissenssystemen des Westens – in der Literatur, der Wissenschaft etc. – als homogene und der Zivilisierung durch den Westen »verlangende« Einheiten konstruiert und hergestellt wurden, verweist de Sousa Santos (2018, S. 141) darauf, dass »[d]er ungleiche Austausch zwischen Kulturen [...] schon immer den Tod der Wissensform der unterworfenen Kultur impliziert [hat] und damit auch den Tod der sozialen Gruppen, in deren Besitz sie sich befand.« Diese Dialektik der epistemischen Produktion und Auslöschung der Anderen ist das, was allgemein unter dem Begriff des Eurozentrismus gefasst wird und epistemisch die Hegemonie »Europas« in der Welt nach der Dichotomie kolonial/modern noch heute stabilisiert (Quijano, 2019; siehe hierzu auch Kap. 5.4.1 mit Bezug auf die Provinzialisierung Europas). Die Dimension der epistemischen Ungleichheit hat zur Folge,

15 Seit dem Erscheinen des vielbeachteten Buchs *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing* von Miranda Fricker (2007), das aus der Perspektive epistemischer Ungerechtigkeit interessanterweise die Vorarbeiten der postkolonialen Theoretiker*innen wie Said (2009 [1978]) oder Spivak (2007 [1988]) unerwähnt lässt, hat sich im öffentlichen Diskurs auch vielfach die Rede von epistemischer Ungerechtigkeit durchgesetzt und stellt inzwischen eine zumindest breit akzeptierte Analysekategorie dar. Eine tiefergehende Diskussion des Werks sowie meines »Seitenhiebs« auf die Ausblendung gewichtiger epistemischer Vorarbeiten kann hier aber leider nicht stattfinden.

dass auch heute noch die euro-amerikanische Wissensproduktion sowie euro-amerikanische Konzepte (etwa über das Subjekt, die Demokratie, Menschenrechte, Emanzipation etc.) den fraglosen Bezugspunkt globaler Rationalität darstellen, zu denen sich die gesamte Welt zu verhalten und in ein Verhältnis zu setzen hat (Chakrabarty, 2008). So sind etwa »TheoretikerInnen der ›Dritten Welt‹«, wie Castro Varela und Dhawan (2009, S. 14f.) hervorheben, »gewissermaßen zu einer Bezugnahme auf die europäische intellektuelle Tradition verpflichtet, während europäische TheoretikerInnen keinerlei vergleichbarem Zwang unterliegen. Die Qualität ihrer Arbeit wird durch ihre relative Ignoranz gegenüber nicht-westlichen Perspektiven nicht geschmälert.«

Das bedeutet, dass die epistemische Hegemonie des Eurozentrismus eine grundlegende Anforderung an Subjektivierungsprozesse in der globalen Weltordnung darstellt. Für eine unbestimmte Bildung in der Migrationsgesellschaft ist es deshalb bedeutsam, sich zu dieser epistemischen Ungleichheit, und dazu, wie diese mit der Produktion ökonomischer, ökologischer und politischer Ungleichheiten verwoben ist, in ein Verhältnis der Verantwortung zu setzen. Diese Notwendigkeit betrifft sowohl lokalere (etwa in Diskursen der Integration) als auch globalere Formen der Wissensproduktion (etwa in Diskursen über ein globales Migrationsregime) über die Ordnung des Sozialen. Darum lauten die zentralen Fragen, die in Bildungsprozessen hinsichtlich der Dimension der epistemischen Ungleichheit an die Subjekte gerichtet werden: Wer spricht eigentlich über wen und was mit welchen Konsequenzen? Und wer sowie was wird systematisch von diesem Sprechen ausgeschlossen? Und wie kann eine angemessene Inverhältnissetzung aus der je spezifischen Subjektposition aussehen, was die vorherrschenden Repräsentationsverhältnisse betrifft?

(2) Demokratische Ungleichheit

Diese Fragen erst mal offenhaltend komme ich zuvor zu dem zweiten exemplarisch herausgestellten Ungleichheitsverhältnis. Mit der Hervorhebung einer demokratischen Ungleichheit rekurriere ich hierbei nicht darauf, dass sich die Weltordnung als demokratisches Verhältnis mit ungleichen Einflüssen (Macht) konstituiert. Dass dem nicht so ist, betont Young (2004), wenn sie im Anschluss an den Krieg gegen den Irak Anfang des 21. Jahrhunderts sogar davon spricht, dass »wir« »[i]n diesem historischen Augenblick [...] unter einer Weltdiktatur« (ebd., S. 3) leben. Mit dieser Formulierung bringt sie zum Ausdruck, »dass die Vereinigten Staaten als militärische Weltmacht und im Bündnis mit bedeutenden internationalen wirtschaftlichen Mächten als autoritärer Herrscher über wichtige internationale Angelegenheiten fungieren« (ebd., S. 3f.). Angesichts der agonistischen Bestrebungen der Stabilisierung einer Weltordnung zwischen sich durchaus antagonistisch gegenüberstehenden Weltmächten (etwa über den UN-Sicherheitsrat) erscheint diese Analyse zwar etwas übertrieben, trotzdem verdeutlichen der Irakkrieg oder auch der aktuelle Krieg in der Ukraine exemplarisch, dass die Beanspruchung »legitimer« globaler Gewalt nicht immer nur auf einem hegemonialen Konsens im Rahmen der globalen militärischen Machtverhältnisse und schon gar nicht auf demokratischen oder rechtsstaatlichen Prinzipien beruht. Wobei im Kontext der gegenwärtigen Verhältnisse generell eine globale Hegemonie »des Westens« festgestellt werden kann (vgl. Zichy, 2022), die sich – vor allem auch unter der ideologischen Berufung auf die »Überlegenheit der liberalen Demokratie« (Mouffe, 2005, S. 77) – spätestens nach dem Fall der

Berliner Mauer im Jahr 1989 und dem Zusammenbruch des sogenannten »Ostblocks« global durchgesetzt hat (Scheffran, 2021, S. 1). Und das obwohl der instituierende »unipolare Moment« längst brüchig geworden ist bzw. der Vergangenheit anzugehören scheint (ebd.; siehe auch Kap. 1.1).

Wenn ich hier also eine demokratische Ungleichheit konstatiere, lege ich insbesondere mit Bezug auf die epistemische globale Ungleichheit den Fokus auf demokratische Paradoxien, die sich aus der – die westliche Vormachtstellung in der Welt legitimierenden und konstituierenden – eurozentrischen Erhabenheitsvorstellung westlich-demokratischer Werte und der undemokratischen Verfasstheit der Weltverhältnisse ergeben. Das heißt, es geht um eine politische Ungleichheit, die aus meiner Sicht mindestens vom sogenannten Westen demokratische Antworten verlangt und die in migrationsgesellschaftlichen Fragen besonders deutlich wird. David Füllekruss und Paul Mecheril (2021, S. 223f.) sehen im Anschluss an Seyla Benhabib (2008) das zentrale politische Antwortverhältnis in dem normativen demokratischen Paradox begründet, dass die vorwiegend nationalstaatlich verfassten (westlichen) Demokratien einerseits die Souveränität des Volkes in der Regierung über sich selbst propagieren, während sie andererseits sowohl innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen als auch mit Bezug auf globale Fragen viele, die von den verhandelten Zusammenhängen und den Gesetzgebungen betroffen sind, aus dem *demos* und von der Teilhabe »an den demokratischen Prozessen« ausschließen (ebd., S. 222). Und auch wenn der Begriff der Volkssouveränität eine Kongruenz zwischen den territorialen bzw. den *demos* betreffenden Grenzen und den Reichweiten demokratischer Entscheidungen suggeriert, entspricht dies schlicht und einfach nicht den Tatsachen real existierender demokratischer Politik (Demirović, 2017, S. 7). »So haben etwa«, schreiben Füllekruss und Mecheril (2021, S. 224), »die politischen Entscheidungen, die im globalen Norden getroffen werden, weitreichende Folgen für Menschen und gesellschaftliche Kontexte des globalen Südens, wie es beispielsweise an Migrations- und Grenzpolitiken oder im Rahmen wirtschaftspolitischer Massnahmen [sic!] deutlich wird.«

Für eine angemessene migrationsgesellschaftliche Bildung stellt die demokratische Ungleichheit deshalb ein besonders relevantes Antwortverhältnis dar, in dem ähnliche Fragen wie oben zum Thema werden: Wer entscheidet eigentlich für wen mit welchen Konsequenzen? Und wer sowie was wird systematisch von diesen Entscheidungen ausgeschlossen? Und wie kann eine angemessene Inverhältnissetzung aus der je spezifischen Subjektposition hinsichtlich der vorherrschenden (un-)demokratischen Repräsentationsverhältnisse aussehen?

5.3.2 Unmögliche Antworten

Eine migrationspädagogische Bildung, die nach angemessenen Antworten auf die komplexen und ambivalenten lokalen und globalen Ungleichheitsverhältnisse sucht, stellt ein schwieriges, wenn nicht sogar unmögliches Unterfangen dar. Diese Unmöglichkeit trifft insbesondere auf (migrations-)gesellschaftlicher und institutioneller Ebene zu (etwa bezogen auf institutionelle Diskriminierung, aber auch bezogen auf globale Ungleichheit und Bewegungsfreiheit). Außerdem betreffen die Antwortverhältnisse eine intersubjektive Ebene (etwa in alltäglichen Interaktionen) und stellen selbst intrasubjektiv eine Her-

ausforderung dar (etwa bezogen auf die eigene Subjektivierung als vermeintlich höher- oder minderwertiges Subjekt). Darum stellt sich nicht nur die Frage danach, wie den globalen Ungleichheitsverhältnissen angemessen begegnet werden kann, sondern es geht auch um eine Auseinandersetzung damit, was die migrationsgesellschaftlichen Verhältnisse in der tatsächlichen und direkten Interaktion zwischen Nicht-Migrationsanderen und Migrationsanderen für Antworten erfordern. Und ebenso um die Erörterung dessen, wie »ich« selbst mich mit Bezug auf meine Deprivilegiertheiten und/oder Privilegiertheiten angemessen subjektiviere. Trotz der grundlegenden Unmöglichkeit ist also die Suche nach angemessenen Inverhältnissetzungen zur Un_Bestimmtheit von Gesellschaft ausgerechnet für ein Bildungsdenken fundamental, das seinen Ausgangspunkt in der Kontingenz sozialer Wirklichkeit nimmt.

Um dem unmöglichen Unterfangen einer angemessenen Inverhältnissetzung zu den globalen und lokalen sozialen Ungleichheitsverhältnissen begegnen zu können, stellt die Ethik eines derjenigen Felder dar, in dem nach Antworten für eine mögliche Bildung gesucht werden kann. Allerdings sind die Antworten, die vorherrschende Diskurse um eine Ethik der Migration anbieten (Casseo & Goppel, 2012; Dietrich, 2017b), nicht wirklich überzeugend (s. unten). Aus un_bestimmtheitstheoretischer Sicht stellen sie sogar im wahrsten Sinne des Wortes unmögliche Antworten dar, setzen sie doch weitestgehend die nationalstaatliche Bestimmtheit der Welt als selbstverständlich gegeben voraus. Dies mag auch daran liegen, dass eine ernsthafte »Philosophie der Migration« (Di Cesare, 2021), die Migration auf ihre grundlegenden Existenzbedingungen und ihre Implikationen für die soziale Wirklichkeit befragt, noch nicht existiert (ebd., S. 27). In der (westlichen) politischen Philosophie beginnt eine erste wahrzunehmende Auseinandersetzung mit normativen Aspekten der Migration in den 1980er-Jahren im angloamerikanischen Kontext. In der deutschsprachigen Philosophie blieb dieser thematische Fokus anfangs jedoch relativ unbeachtet und wurde erst nach dem Sommer 2015 zögerlich in die ethischen Auseinandersetzungen um die gute Ordnung aufgenommen (Dietrich, 2017a, S. 17–19). Wie Di Cesare (2021, S. 28) betont, hat »[d]ie Philosophie [...] die Sesshaftigkeit gewählt, legitimiert diese und übernimmt deren Perspektive«, sodass auch die philosophischen Auseinandersetzungen um eine Ethik der Migration grundlegend von einem methodologischen Nationalismus strukturiert sind:

»Die gegenwärtige Welt ist in eine Vielzahl von Staaten unterteilt, die einander entgegen und zur Seite stehen. Diese staatszentrierte Ordnung wird allgemein als Norm akzeptiert. Alles, was geschieht, wird in den Grenzen der staatlichen Perspektive betrachtet und beurteilt. Auch die Migration wird aus dem Inneren des Staates und seiner territorialen Ortsgebundenheit heraus gesehen und daher für ein kontingentes und marginales Phänomen gehalten.« (ebd., S. 19)

Im Zentrum der Auseinandersetzungen mit Ethiken der Migration stehen vor allem normative und rechtliche Fragen zu den beiden – in der Betrachtung eines methodologischen Nationalismus – »klassischen« Wanderungstypen der Ein- und der Auswande-

rung (Dietrich, 2017a, S. 17f.):¹⁶ Dürfen souveräne Staaten ihre Grenzen sowohl vor Einwanderung als auch vor Auswanderung schließen? Etwa wenn es darum geht, einen sogenannten *Brain-Drain* zu verhindern? Und wenn ja, unter welchen Bedingungen und in welchem Ausmaß? Oder sind souveräne Staaten unter bestimmten Bedingungen sogar dazu verpflichtet, ihre Grenzen offen zu halten bzw. zu schließen? Das sind im Grunde die zentralen Fragen, um die sich der aktuell vorherrschende Diskurs um eine Ethik der Migration dreht. Die Antworten, die auf diese Fragen gegeben werden, sind in der Folge auch wenig vielseitig und können in Argumentationen *für* und *gegen* den souveränen Hoheitsanspruch von Nationalstaaten ausschließlich hinsichtlich der Begrenzung von Bewegungsfreiheit unterschieden werden.

Ich fasse hier zunächst in der gebotenen Kürze diejenigen Begründungen zusammen, die zumindest grundsätzlich für einen souveränen Hoheitsanspruch von Staaten eintreten. Hier argumentiert zum Beispiel Michael Walzer (2006) in einem der zentralen Werke der aktuellen migrationsethischen Debatten gegen ein Recht auf Einwanderung, indem er einen kommunitaristischen Standpunkt einnimmt. Im Zuge seiner Erörterungen von Fragen der Gerechtigkeit versteht er die Zugehörigkeit und Mitgliedschaft zu einer staatlichen Gemeinschaft als eines der höchsten Güter eines Menschen. Wobei er den Staat in eine Analogie zu einem Verein setzt, da laut ihm eine Art natio-ethno-kulturelles Verwandtschaftsprinzip vorliege. Ähnlich argumentiert laut Wellman (2017) auch Christopher Heath, der die »Assoziationsfreiheit« von Vereinen anführt und auf Nationalstaaten überträgt. In dieser Logik besitzt der Staat negative wie positive Rechte, sich mit anderen zu vereinen oder nicht. Auch vertragstheoretische Begründungen im Anschluss an den Liberalismus John Lockes argumentieren in eine ähnliche Richtung wie Walzer und Heath (Steiner, 2017). Dies zeigt sich unter anderem in der Annahme von Hillel Steiner (ebd.), dass jeder Staat prinzipiell einen territorialen Hoheitsanspruch besitzt, insofern er legitimerweise Eigentümer eines bestimmten Territoriums ist. Staatlichen Grenzen kommt ihm zufolge »nicht weniger – und nicht mehr – moralische Bedeutung [zu] [...] als der Grenze zwischen dem Grundstück meines Nachbarn und meinem eigenen« (ebd., S. 58f.). Neben dieser grundsätzlichen Möglichkeit der Reklamation territorialer Hoheitsansprüche generiert die vertragsbasierte Annahme des Liberalismus jedoch auch erhebliche Einwände gegen die Legitimität der Eigentumsrechte, die aktuell von vielen Staaten insbesondere auch in Fragen der Grenzschließungen beansprucht werden, weil sich aus der vertragsbasierten Perspektive keine eigentumsrechtliche Grundlage für diese Ansprüche ableiten lässt (ebd., S. 49–56). Auch Peter Singer (2017) räumt aus utilitaristischer Betrachtungsweise zwar prinzipiell die Möglichkeit ein, dass staatliche Gemeinschaften ihre Grenzen unter bestimmten Bedingungen geschlossen halten können. Allerdings muss ihm zufolge der Maßstab der Begründung die Abwägung von Vor- und Nachteilen für alle Betroffenen sein (ebd., S. 69). In dieser Logik wären die Länder des Globalen Nordens aktuell zwar moralisch dazu angehalten, mehr Geflüchtete aufzunehmen, unter geänderten Voraussetzungen ließe sich

16 Auch das vollständige Ausblenden von Phänomenen der transnationalen Wanderung im vorherrschenden Diskurs der Ethiken der Migration untermauert die Feststellung eines methodologischen Nationalismus in diesem Feld.

aber auch für eine umgekehrte Verpflichtung zur Schließung der Grenzen argumentieren (ebd., S. 69–76).

Diesen Argumentationen, die zumindest grundsätzlich für einen territorialen Hoheitsanspruch von Staaten eintreten, können nun diejenigen Positionen gegenübergestellt werden, die sich gegen das prinzipielle Recht aussprechen, dass Staaten ihre Grenzen vor Einwanderung oder vor Auswanderung schließen dürfen. In diesem Zusammenhang beruft sich bspw. Arash Abizadeh (2017) auf das demokratische Ungleichheitsverhältnis (s. Kap. 5.3.1), welches darin besteht, dass die real existierenden Formen der Demokratie einen Großteil derjenigen aus dem Demos und damit der Entscheidung über Grenzsicherungen ausschließen, die von den staatlichen Entscheidungen betroffen sind. Aus demokratietheoretischer Sicht kann »eine Einreisepolitik der geschlossenen Grenzen nur demokratisch legitim sein [...], wenn sich ihre Rechtfertigung sowohl an Mitglieder als auch Nichtmitglieder richtet oder wenn sie sich an Mitglieder richtet, deren hoheitliches Recht, die Einreisepolitik zu kontrollieren, selbst eine Rechtfertigung erfährt, die an alle gerichtet ist« (ebd., S. 115). Eine andere Argumentationslinie wählt Joseph H. Carens (2017, S. 168), wenn er auf die unverdienten *strukturellen* Geburtsprivilegien rekurriert, die »nicht nur Vorteile auf Grundlage der Geburt [gewähren], sondern [...] diese Vorteile auch durch rechtliche Beschränkungen der Mobilität [zementieren]«. Staatliche Abschottung, die dem Erhalt unverdienter struktureller Privilegien und Deprivilegierungen dient, hält er für ungerecht, weil sie soziale Ungleichheit fortschreibt, obwohl dies den demokratischen Grundprinzipien (wie dem Recht auf Freizügigkeit) widerspricht (ebd., S. 196–210). In eine ähnliche Richtung geht Andreas Cassee (2016, S. 216), der an das international verbrieft »Recht auf innerstaatliche Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit an[schließt], das heute nahezu universell ist.« Im Sinne des Anspruchs auf dahingehende Autonomie, »ohne äußeren Zwang unter allen verfügbaren Optionen zu wählen« (ebd., S. 233), spricht er sich für eine Ausweitung auf ein bedingtes globales Recht auf zwischenstaatliche Bewegungsfreiheit aus.

Die skizzierten Positionen, und zwar sowohl diejenigen für als auch diejenigen gegen die Möglichkeit von Grenzsicherungen, sind in unbestimmtheitstheoretischer Betrachtung allerdings zu hinterfragen und durchaus auch zu kritisieren. Denn nicht nur lassen sie die nationalstaatliche Ordnung der Welt unproblematisiert oder setzen sie sogar als selbstverständliches Fundament sozialer Wirklichkeit voraus, sondern darüber hinaus sind die in den Ethiken angebotenen Orientierungen auch deshalb unbestimmtheitstheoretisch nicht überzeugend, da sie Migration auf Fragen der legitimen und illegitimen Bewegung über internationale Grenzen reduzieren. Migration problematisiert allerdings nicht lediglich moralisch-rechtliche Fragen der Legitimität staatlicher Hoheitsansprüche und der Einschränkung von internationaler Mobilität. Sondern es geht in einem viel umfassenderen Sinne darum, dass Migrationsphänomene die grundlegenden Ordnungen sozialer Wirklichkeit infrage stellen, bspw. eindeutige und von Rassevorstellungen vermittelte Vorstellungen, Praktiken und Strukturen nationethno-kultureller Zugehörigkeit oder auch der Reinheit von Sprachen, der Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden, der Legitimität von Geburtsprivilegien etc. Es benötigt deshalb ein anderes normatives Maß, um eine politische Ethik der migrationsgesellschaftlichen Verantwortung anzuleiten. Eines, das weder eine na-

tionalstaatliche Ordnung selbstverständlich voraussetzt noch Angelegenheiten der Migration auf Fragen der rechtmäßigen Bewegungsfreiheit reduziert. Eine derartige Orientierung schließt eine nationalstaatliche Organisiertheit der Welt nicht per se aus, muss aber auch imstande sein, diese zu kritisieren und außer Kraft zu setzen. Es gilt also nach einem Maß zu suchen, das über einen methodologischen Nationalismus hinausgeht.

5.3.3 Würde als universell-partikulares Konzept einer politischen Ethik

Wie in der Einleitung (Kap. 1.3) dargelegt, finden sich in der Migrationspädagogik unterschiedliche normative Maßstäbe wieder, die sowohl negativ (weniger Macht über Andere) als auch positiv bestimmt werden (ein würdevolleres Leben aller, mehr Gerechtigkeit, mehr Handlungsfähigkeit). Letztendlich kulminieren diese unterschiedlichen Bestimmungsversuche in dem leeren Signifikanten der menschlichen Würde, der auch im Kontext der Bildungstheorie eine bedeutsame normative Orientierungsgröße darstellt (im Hinblick auf Humboldts Bildungsbegriff siehe Pleger, 2020). Aus diesem Grund erkunde ich im Folgenden den normativen Horizont der Würde aller Menschen und bestimme einen hegemonietheoretischen Würdebegriff, ohne jedoch den Anspruch zu haben, das Problem der Grundlosigkeit einer unbestimmten Bildung endgültig überwinden zu können, denn, wie mehrfach argumentiert, käme dies hegemonietheoretisch einem totalitären und letztlich nur mit Gewalt aufrechtzuerhaltendem Schließungsversuch gleich.

»Würde« als richtungsweisendes Konzept einer rassismuskritisch und postkolonial ausgerichteten migrationspädagogischen Bildung ins Spiel zu bringen, mag zu Recht auf den ersten Blick irritieren. Denn nicht nur findet sich der Begriff doch ausgerechnet in einer langen Tradition kolonialistischer Repräsentationen und Instrumentalisierungen wieder (Dhawan, 2014; Samson, 2020), sondern der Begriff bleibt auch in gegenwärtigen Diskursen zumeist einer eurozentristischen Tradition verhaftet und lässt sich gleichzeitig nicht auf einen klaren Bedeutungsgebrauch, der dekonstruiert werden könnte, reduzieren. So besteht etwa das »Wörterbuch der Würde« (Gröschner et al., 2013) aus 241 Einträgen zum Würdebegriff, die diesen in äußerst vielfältiger und anregender Weise beleuchten. Gleichzeitig bleiben die Beiträge allerdings auf eine europäische Ideengeschichte reduziert: von der antiken Philosophie über den deutschen Idealismus zum Materialismus und Existenzialismus; von Aristoteles über Immanuel Kant hin zu Michael Walzer¹⁷. Über diese eurozentristische Tradition hinaus wird der Würdebegriff häufig unproblematisiert eingereiht in die »Tradition der kantischen Ethik« (Scherr, 2007, S. 72). In dieser Tradition steht er »für die Anerkennung jedes Einzelnen als ein Wesen, das zu einer selbstbestimmten Lebensführung in der Lage ist

17 Dass Michael Walzer als Sohn jüdischer Migrant*innen in den USA gilt, würde ich nicht als Gegenargument gegen meine Lesart der eurozentristischen Geschichtsschreibung verstehen, sondern eher auch als Ausdruck des ambivalenten Verhältnisses von Einverleibung und Ausschluss der Wissensproduktion von in irgendeiner Weise jüdisch positionierter Intellektueller innerhalb der europäisch-westlichen Ideengeschichte.

und das deshalb nicht zum bloßen Objekt externer Zwecksetzungen und externer Eingriffe in seine Lebensführung degradiert werden soll« (ebd.). Doch war es ausgerechnet Kant, der vermittels der expliziten Artikulation rassentheoretischer Grundlagen die ideologischen Fundamente für einen Ausschluss *vieler* aus dem Konzept des Menschen und der menschlichen Würde legte (Eze, 1995; McCarthy, 2015).¹⁸ Und selbst wenn diese Korrelation zwischen der Begründung der allgemeinen Menschenwürde und der Begründung von Rassentheorien durch Kant zuweilen unsichtbar gemacht oder bagatellisiert wird, stellt auch die grundlegende Verortung des Würdebegriffs im Kontext der freiheitlich-universellen Menschenrechte keinen Anlass zu dessen fragloser Affirmation dar (Bielefeldt, 2008). So waren auch die Menschenrechte im Verlauf ihrer bisherigen Geschichte immer exklusiv und dien(t)en der Legitimation imperialistischer Herrschaft über Andere (Kreide, 2014; Leicht et al., 2016; Roth, 2007). Darüber hinaus findet sich der Signifikant der Menschenwürde gegenwärtig zunehmend auch in Debatten über »[v]erbrauchende Embryonenforschung, Präimplantationsdiagnostik, reproduktives Klonen und assistierte[n] Suizid bzw. aktive Sterbehilfe« wieder (Baranzke, 2009, S. 132). In diesen Zusammenhängen dient er sowohl Gegner*innen als auch Befürworter*innen als zentrale Legitimationsformel ihrer Positionen, sodass er »in den Verdacht geraten [ist], eine zutiefst in Paradoxien verstrickte, logisch inkonsistente, unrettbar vieldeutige, beliebige, nicht theoriefähige, aber pathetisch klingende ›Leerformel‹ oder gar ein ideologiebehaftetes ›Totschlagargument‹ zur moralischen Verunglimpfung des Gegners zu sein« (ebd.).

Der Würdebegriff kann folglich nicht unstrittig den Rang einer ethischen Grundkategorie einnehmen, eben weil Würde weder als ein klar bestimmbarer noch als ein gewaltfreier Signifikant definierbar ist. Und doch verbürgt das universalistische Konzept der menschlichen Würde ein Versprechen, das den »Wert« des Menschen unabhängig von vermeintlich universellen Konzepten wie Leistung und Nutzen, aber auch jenseits der Partikularität von Rechten und Zwecken zu benennen vermag. Der Würdebegriff ist – vermutlich aufgrund seiner ausgeprägten Unbestimmtheit – konstitutiv umstritten und spannungsvoll. Allerdings sind es ausgerechnet das permanente Ringen um ihn und sein fast schon fundamentalontologischer Charakter, die aus meiner Sicht den Würdebegriff hegemonietheoretisch interessant machen. Aus Sicht der Hegemonietheorie benötigt es allerdings einen Würdebegriff, der zum einen offen für die Un_Bestimmtheit des Sozialen ist und der zum anderen nicht für den illegitimen Ausschluss Anderer instrumentalisiert werden kann. Einem solchen Verständnis gilt es im Folgenden nachzugehen.

In der Beschäftigung mit einem zeitgemäßen Würdebegriff unterscheidet Avishai Margalit (2012) im vorherrschenden Diskurs einen stoischen von einem anarchischen

18 Ich möchte hervorheben, dass bei Kant sowohl der Signifikant der Menschenwürde (Baranzke, 2009, S. 150) als auch der Signifikant der »Rasse(n)« (Eze, 1995, S. 227) wesentlich mit den Signifikanten der Sittlichkeit und der Vernunft artikuliert ist. Dies weist m.E. auch auf ein gewisses konzeptuelles Näheverhältnis zwischen Kants Verständnis von Menschenwürde und seinem Rassendenken hin. Und diese Nähe steht zumindest in der Gefahr in der unreflektierten Tradierung des Kantschen Würdebegriffs subtil fortgeschrieben zu werden.

Würdebegriff. Während der Anarchismus bereits »die bloße Existenz von herrschenden Institutionen« (ebd., S. 14) als entwürdigend oder demütigend versteht (vgl. ebd., S. 24–33), kann der stoischen Position zufolge die Würde des Menschen grundsätzlich nicht durch andere eingeschränkt werden, weil sie das Wesen eines jeden Menschen ausmacht, das ihm nicht genommen werden kann (vgl. ebd., S. 33–38). Aus der relationalen Perspektive der Hegemonietheorie liegt Würde aber weder einfach vor noch kann davon ausgegangen werden, dass andere Individuen oder gesellschaftliche Institutionen diese zwangsläufig gewährleisten oder einschränken können, obwohl sie zu Letzterem »durchaus in der Lage sind« (ebd., S. 14). So setzen zwar auch die Menschenrechte die Unantastbarkeit der Würde eines jeden Menschen – unabhängig »von Leistung oder Verdienst« (Bielefeldt, 2008, S. 105) – rhetorisch voraus, stellen jedoch – zumindest von ihrem normativen Anspruch her – explizit eine Institution dar, die sich für die Gewährleistung und den Schutz der grundsätzlichen Würde jedes Menschen einsetzt. Was allerdings konkret unter der Würde des Menschen zu verstehen ist, bleibt Heiner Bielefeldt (ebd.) zufolge »in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft« immer unbestimmt und kann nur in Form politisch-rechtlicher Regelungen verbürgt werden (ebd., S. 106). In ähnlicher Weise knüpft auch Rainer Forst seine indirekte Bestimmung von Würde an das Recht auf die Möglichkeit, Rechtfertigungsansprüche stellen zu können. »In meiner Würde als Mensch anerkannt zu sein heißt generell, in Fragen, die mich wesentlich betreffen, nicht übergangen zu werden« (Forst, 2009, S. 15). Hegemonietheoretisch erscheint dies insbesondere für die Ermöglichung der wirksamen Repräsentation subalternen *Demands* als durchaus interessant (etwa um Rechtfertigungsansprüche stellen zu können). Es stellt sich sogleich aber auch die Frage, ob die Operationalisierung von Würde in dem Recht auf das Stellen von Rechtfertigungsansprüchen nicht zwangsläufig die Fähigkeit voraussetzt, die Rechtfertigungsansprüche in den Kategorien und Begriffen der bestehenden hegemonialen Ordnung formulieren zu können. Die Möglichkeit von Würde wird dann wiederum an die Erfüllung hegemonialer Normen des Stellens von Rechtfertigungsansprüchen sowie die Anerkennung im hegemonialen Raum der Repräsentation gebunden. Die Vorstellung, Würde auf ein oder in ein Set allgemeingültiger Rechte überführen zu können, beruht folglich auf der idealistisch-rationalen Annahme, »[v]on einem moralischen Standpunkt ausgehend, [...] universalistische normative Prinzipien [konstruieren zu können], [...] die dann in einem zweiten Schritt auf die politische Realität ›angewendet‹ werden« (Kreide, 2019a, S. 637). Dieser Vorstellung liegt außerdem eine nicht-relationale Sicht zugrunde, die die Kontextrelationalität der Zuerkennung oder der Verwehrung des Anspruchs auf gleiche Rechte bzw. Rechtfertigungsansprüche aller tendenziell ausblendet (ebd., S. 639). Die Gefahr der positiven und universalen Bestimmung von Würde in Form der sie inkorporierenden Menschenrechte oder in Form von Rechtfertigungsansprüchen besteht dann in der Konstruktion eines egalitären Raums der Repräsentation von Menschenrechtsansprüchen, in den die Ansprüche, egal ob selbstständig oder durch andere, lediglich eingebracht werden müssen. Diese Sichtweise riskiert schlussendlich eine Individualisierung oder auch Externalisierung der Verantwortung unwürdiger Existenzbedingungen in die Verantwortung derjenigen, die *strukturell* nicht in der Lage sind, ihre Menschenrechts- oder Rechtfertigungsansprüche geltend zu machen (ebd., S. 640).

Eine Möglichkeit des Umgangs mit den Gefahren positiver und universeller Bestimmungen des Würdebegriffs liegt in der negativen Konstruktion menschlicher Würde (Butler, 2018a; Kreide, 2016; Margalit, 2012). Denn selbst wenn jedem Menschen von einem moralischen Standpunkt aus dieselbe Würde zugesprochen wird, können wir es »nicht als gegeben voraussetzen, dass jeder lebende Mensch den Status eines [würdevollen] Subjekts hat, welches Rechte und Schutz verdient, in Freiheit lebt und sich politisch zugehörig fühlt« (Butler, 2018a, S. 252). Von hier ausgehend wird Würde als kontextrelationales Phänomen betrachtet, das zwar allgemein vorausgesetzt, aber letztendlich nur negativ sowie zeit- und kontextspezifisch bestimmt werden kann. Einer negativen Betrachtungsweise folgend konzipiert Margalit (2012) Würde im Kontrast zu Praktiken der Demütigung von Menschen und Menschengruppen mittels der partiellen oder totalen Degradierung, Aberkennung und Exklusion aus dem allgemeinen Menschheitsstatus – bspw. als Tiere oder Untermenschen – und der damit einhergehenden partikularen Einschränkung und Behinderung ihrer kontextrelationalen Handlungsfähigkeiten. Butler (2018a, S. 152f.) schlägt demgegenüber vor, in einem ersten Schritt die Frage danach zu stellen, wessen Leben unter den vorherrschenden Bedingungen überhaupt als würdevoll und lebenswert *gilt* und wessen nicht. Menschliche Würde artikuliert sich also nicht nur historisch in spezifischer Weise, sondern immer auch in den differenziellen Macht- und Herrschaftsverhältnissen eines jeweiligen Kontexts. Ein negativer Würdebegriff nimmt deshalb die ungleiche Verteilung würdevoller Lebensbedingungen in den Blick, um von hier ausgehend einen Maßstab dessen zu gewinnen, was zu einem historisch spezifischen Zeitpunkt als universelle Würde zu gelten hat.

Nun benötigt eine würdevolle Existenz Bedingungen, die eine solche erst ermöglichen, und diese Bedingungen können weder individuell verantwortet noch universell sichergestellt werden, sind sie doch ein relationales und von Differenz und Ausschluss geprägtes Phänomen. Wie in Anlehnung an Spivaks (2004) Ausführungen zu *Righting Wrongs* im Hinblick auf die transnationale Praxis der Menschenrechte herausgestellt werden kann, kann etwa der Einsatz für würdevollere Bedingungen aller im Sinne der Menschenrechte nicht in eine Praxis des stellvertretenden Unrecht-Richtens durch privilegierte Subjekte münden. Denn das privilegierte Unrecht-Richten schreibt das paternalistische und entmündigende Verhältnis zwischen Privilegierten und Subalternen weiter fort, festigt also die Hierarchie zwischen Privilegierten und Deprivilegierten und ihrer epistemischen Voraussetzungen. »[W]ährend Verbrechen gegen die Menschheit vor allem von Europa ausgingen«, so bringen María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2020, S. 217) das Paradox der vorherrschenden Menschenrechtspraxis auf den Punkt, »denkt auch heute die Mehrheit der Menschen im globalen Norden bei Menschenrechtsverletzungen nicht an Europa, sondern eben an jene Länder, die Europa angeblich zu ›zivilisieren‹ trachtet(e).« Für Spivak (2004) folgt daraus aber weder eine Abkehr von der Verantwortung *hinsichtlich*¹⁹ der globalen postkolonialen Verhältnisse noch eine kontextrelativistische Aufkündigung eines universell formulierten Würdebegriffs. Stattdessen geht es ihr darum, dass die auf Differenz und Ausschluss

19 Spivak (2004, S. 537) unterscheidet explizit zwischen einer Verantwortung für (*for*) und einer Verantwortung hinsichtlich/gegenüber (*to*) etwas.

gründenden globalen Verhältnisse – zumindest von den global privilegierten Subjekten –, eine Verantwortungsübernahme erfordern, die vor allem auf die Ermöglichung von würdevolleren Existenzbedingungen derjenigen ausgerichtet ist, die von den vorherrschenden Verhältnissen degradiert und ausgeschlossen sind.

Bei diesem Verständnis handelt es sich letztendlich um einen politischen Würdebegriff (Kreide 2016), der Würde zwar allgemein an »die Trias von ›Freiheit, Gleichheit, Solidarität« knüpft (Bielefeldt, 2008, S. 114), die Frage nach dem Würdevolleren aber weder jenseits der kontextspezifischen Bedingungen in Form einer universellen Rationalität noch ein für alle Mal abschließend beantwortet. Für ein Bildungsverständnis, das sich für die Hinwendung zu dem (radikal-)demokratischen Versprechen der Freiheit und Gleichheit aller entscheidet, zeichnet sich folglich eine politische Ethik der Solidarität ab, die auf einem universell-partikularen Würdebegriff gründet. Universell-partikular ist dieser, weil er zwar von einem universellen Motiv der Gewährleistung des paradoxen Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit angeleitet ist, aber gleichzeitig die eigene kontingente Partikularität nicht verkennt, sondern diese zum Ausgang selbstreflexiver Befragungen nach würdevolleren Verhältnissen aller nimmt. Letzteres hat zur Folge, dass die Partikularität, die die Würde aller kontingent repräsentiert, keine komunitäre sein kann, sondern ihren Ausgang bei der Ermöglichung der würdevollen Unbestimmtheit und damit verbunden der Handlungsfähigkeit Anderer nimmt. Ein derartiger Würdebegriff und eine damit verbundene Ethik sind nicht nur deshalb politisch, da sie immer auf Entscheidungen in einem Feld der Unentscheidbarkeit beruhen, die es permanent zu reflektieren gilt. Sondern sie sind auch deshalb politisch, weil sie den entschiedenen Einsatz radikaldemokratischer Subjekte und Institutionen bedürfen und nicht einfach vorausgesetzt werden können.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob ein derartiger politischer Würdebegriff letztlich nicht einfach über die Hintertür einer »eurozentristische[n] Kritik des Eurozentrismus« (Grosfoguel, 2019, S. 134) einen eurozentristischen Universalitätsbegriff wieder in den hegemonialen Diskurs einführt. Diesen Einwand bringt Ramón Grosfoguel (2019) zumindest allgemein gegenüber dem partikularistischen Universalitätsbegriff der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe vor. Und sicherlich ist der Einwand, dass sich die Hegemonietheorie der beiden insbesondere »innerhalb des Bedeutungshorizonts westlicher Kosmologie und Epistemologie« (ebd., S. 134) bewegt, nicht von der Hand zu weisen, auch nicht für den oben konstruierten Würdebegriff. Der Einwand ist darum auch für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den (eurozentristischen) Grenzen sowohl des konzeptionellen Gebäudes der Hegemonietheorie als auch des Programms einer radikalen Demokratie von großer Bedeutung. Die zentrale Kritik Grosfoguels an dem Universalitätskonzept bei Laclau und Mouffe beinhaltet jedoch m. E. einen kategorialen Interpretationsfehler, der insbesondere darin liegt, dass für Grosfoguel die begrenzte Partikularität, die den Rang der Repräsentation des Universellen einnimmt, in der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe immer ein partikularer bzw. komunitärer *Demand* ist, der andere *Demands* vollständig ausschließt und unterwirft (ebd., S. 135). Konkret geht er davon aus, dass die Logik der Hegemonie lediglich die Universalisierung einer *monoversellen* Politik zulässt, die nur partikulare, elitäre Gruppen repräsentiert. Denn eine *pluriverselle* Politik, wie etwa die der Zapatistas in Mexiko, wird laut Grosfoguel von dem hegemonietheoretischen Verständnis von Universalität radikal ausge-

geschlossen (ebd., S. 135f.).²⁰ Der Interpretationsfehler liegt m.E. nun darin, dass der Partikularismus der Hegemonietheorie nicht die Universalisierung einer *pluriversellen* Ordnung von unten ausschließt, sondern lediglich auch eine pluriverselle Ordnung in ihrer Partikularität bzw. in ihrer Unmöglichkeit, umfassend allgemeingültig zu sein, betrachtet.²¹ Wie ich mit Spivak (2004) und der radikalen Demokratietheorie von Laclau und Mouffe (2012) argumentiert habe, ist das Anliegen und Ziel eines politischen Würdebegriffs jedoch nicht die Festlegung einer Programmatik der würdevollen Existenz von oben. Sondern es geht einer verantwortungsvollen Praxis im Sinne eines politischen Würdebegriffs darum, den Raum der würdevollen Existenz und damit verknüpft der Repräsentation unterschiedlicher *Demands* auf Basis der Kritik illegitimer Ausschlüsse permanent zu erweitern. Dass dieser Würdebegriff über die Kritik an dem Eurozentrismus des hegemonialen Würdebegriffs schlussendlich nicht doch wieder über die Hintertür einen eurozentristischen Würdebegriff einführt, bleibt hegemonietheoretisch nicht ausgeschlossen. Die Anerkennung der Unmöglichkeit schreibt jedoch die permanente

-
- 20 Die Zapatistas, so Grosfoguel (2019, S. 135f.), streben nicht danach, ein vorgefertigtes uni- bzw. monoverselles politisches Programm zu hegemonisieren und von oben zu etablieren (wie es ihm zufolge auch der Kommunismus tat), sondern folgen der Idee einer pluriversellen Ordnung von unten, indem sie einer Politik des Unterwegs-Fragenstellens folgen.
- 21 Grosfoguel (2019, S. 134–136) geht davon aus, dass in dem Prozess der Entleerung und Universalisierung eines Signifikanten im Rahmen einer hegemonialen Operation die Besonderheiten der repräsentierten Momente vollständig aufgelöst und von dem universellen Repräsentanten getilgt werden, sodass »das neue Universelle [...] nicht aus der Aushandlung zwischen Besonderen entstehen [kann]« (ebd., S. 135). Mit Bezug auf das von Laclau häufig herangezogene Beispiel des Perónismus geht Grosfoguel davon aus, dass die hegemoniale Schließung des Feldes der Politik in dem leeren Signifikanten »Perón« die einzige Weise darstellt, wie sich Laclau und Mouffe die Logik der hegemonialen Universalisierung vorstellen. Demgegenüber stellt er die Politik der Zapatistas in Mexiko (siehe Fußnote oben). Die damit verbundene Lesart Grosfoguels, dass ein Besonderes die anderen Besonderen zwangsläufig und vollständig tilgt, geht jedoch in mehrfacher Weise an dem Konzept einer relationalen Hegemonietheorie vorbei und missinterpretiert diese Theoretisierung zudem als politisches Programm. Entgegen Grosfoguels Gegenüberstellung von Zapatistas und Perónismus kann auch die pluriverselle Politik der Zapatistas in der Logik hegemonialer Politik betrachtet werden. Sie unterscheidet sich zwar von klassischen Formen westlich-hegemonialer Politiken, allerdings nur als eine Form der radikaldemokratischen Politik, die eine Universalisierung einer pluriversellen Politik anstrebt. Die Hegemonisierung einer pluriversellen Politik ist aus radikaldemokratischer Sicht jedenfalls ein interessantes Programm. Und der Kritik an vorgefertigten politischen Programmen (Sozialismus, Kommunismus...), die den Subalternen gepredigt und aufgedrückt werden (ebd., S. 136), ist in radikaldemokratischer Hinsicht sicherlich zuzustimmen. Die Gleichsetzung des Elements des leeren Signifikanten mit einem vorgefertigten politischen Programm stellt jedoch einen deutlichen Kategorienfehler im Rahmen von Grosfoguels Interpretation der Hegemonietheorie dar. Denn auch die Zapatistas haben mit dem Subcomandante Insurgente Marcos ihren »Perón«. Dieser repräsentiert zwar ein anderes politisches Projekt als der Signifikant Perón, bewegt sich aber nicht außerhalb der Logik hegemonialer Politik – wobei diese Feststellung auch unabhängig davon gilt, dass die Politik der Zapatistas nicht im Feld hegemonialer Politiken repräsentiert ist. Die Güte eines politischen Projekts bemisst sich in dieser Betrachtung nicht an ihrer hegemonialen Logik, sondern vielmehr an einem normativen Maß (etwa der Würde aller) und wie gut das jeweilige Projekt diesen nicht nur in seinem imaginären Programm, sondern auch in seiner symbolischen Praxis einlösen kann.

Befragung im Sinne illegitimer Ausschlüsse konstitutiv in die Programmatik eines politischen Würdebegriffs ein.

5.4 Bildung als Suche nach würdevolleren Verhältnissen für alle

Welche Konsequenzen hat die systematische Berücksichtigung der Differenzialität (migrations-)gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse nun für das (subjektivierungstheoretische) Bildungsdenken? Was können Bedingungen sein, die Bildung als eine Suche nach »angemessenen« Inverhältnissetzungen zur Un_Bestimmtheit von Gesellschaft mit größerer Wahrscheinlichkeit ermöglichen? Diesen Fragen gehe ich nun abschließend nach. Dafür präzisiere ich im Folgenden drei Elemente einer hegemonietheoretisch informierten migrationspädagogischen Bildung. Die drei Elemente verstehe ich als Ermöglichungsbedingungen einer migrationspädagogischen Bildung, die sich zum einen an dem normativen Bezugspunkt einer würdevolleren Existenz aller orientieren (siehe Kap. 5.3.3) und die zum anderen die lokalen wie auch die globalen sozialen Ungleichheitsverhältnisse differenziert berücksichtigen (siehe Kap. 5.3.1), ohne diese statisch vorauszusetzen. Als erstes Element (Kap. 5.4.1) hebe ich in Anlehnung an Dipesh Chakrabarty's (2008) Konzept einer »Provinzialisierung Europas« die Provinzialisierung des Selbst hervor, welche sich einer Logik der schrittweisen Zentrierung des Subjekts durch Bildung entgegenstellt. Dabei dient Provinzialisierung nicht lediglich der subjekttheoretisch angemessenen Anerkennung der eigenen Begrenztheit und Dezentriertheit, sondern wird von mir vor allem als Grundlage für die »angemessene«, weil bspw. nicht paternalistische, Ermöglichung einer freieren, würdevolleren Handlungsfähigkeit Anderer erachtet. Als zweites Element (Kap. 5.4.2) stelle ich die Praxisform der kollaborativen Kollektivität als ermöglichende Grundlage für Bildungsprozesse unter postsouveränen Bedingungen von Un_Bestimmtheit heraus. Damit soll der Postsouveränität von Bildungsprozessen mit einer spezifischen Form der Kollektivität begegnet werden, die Bildungsprozesse zwar nicht garantieren kann, diese aber zumindest mit höherer Wahrscheinlichkeit ermöglichen soll. Als drittes Element (Kap. 5.4.3) hebe ich die Bedeutung einer postkommunitären Solidarität hervor, wie sie im Horizont der Migrationspädagogik bereits herausgearbeitet wurde (Mecheril, 2014b). Postkommunitäre Solidarität stellt eine pragmatische Handlungsorientierung dar, die Bildung an dem Leid Anderer ausrichtet, anstatt an dem, was unter den kontingenten Bedingungen als das Eigene gilt. Alle drei Elemente sind zwar bereits im migrationspädagogischen Horizont angelegt. Jedoch kann die von mir vorgenommene hegemonietheoretische Übersetzung auf die Bildungsvokabel hoffentlich einen anregenden Beitrag leisten, der über die bloße Replikation bereits vorliegender Konzepte und Überlegungen hinausgeht, indem sie ihnen interessante Nuancen und Betrachtungsweisen hinzufügt.

5.4.1 Provinzialisierung des Selbst

Wenn Bildung als ein Subjektivierungsgeschehen beschrieben wird, in dem sich ein Selbst in ein Verhältnis zur Welt und zu Anderen setzt, ist die Frage von hoher Bedeutung, wie ein Selbst aussehen kann, das in hegemonietheoretischer Hinsicht »ange-

messen« auf die subjektbezogenen Anfragen migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse antwortet. Dass diese Frage nicht endgültig und in klaren Umrissen bestimmt werden kann, liegt unter Anbetracht der radikalen Unbestimmtheit des Sozialen auf der Hand. Dementsprechend erfordert der hegemonietheoretische Horizont den Entwurf eines imaginären Subjekts, das sowohl bestimmt wird als auch unbestimmt bleibt, um dennoch über eine angemessene Bildung nachdenken zu können. Das Nachdenken über Bildung benötigt also auch eine vorläufige und kontingente Bestimmung des imaginären Subjekts, auf das sich die konkreten Überlegungen nach den Möglichkeiten gebildeter Inverhältnissetzungen beziehen. Notwendig ist diese kontingente Bestimmung, damit das Nachdenken nicht in abstrakte Gedankenspiele über eine allgemeine Unbestimmtheit ableitet. Im Gegensatz zur kontingenten Bestimmung steht nämlich der ausschließliche Fokus auf eine allgemeine Unbestimmtheit in der Gefahr, die kontingente differenzielle Bestimmtheit des Sozialen aus dem Blick zu verlieren und im selben Zuge die partikularen Normen des vermeintlich Allgemeinen subtil zu reproduzieren. Doch trotz der Notwendigkeit der kontingenten Bestimmung eines imaginären Bezugspunkts, muss es aus hegemonietheoretischer Sicht gleichzeitig darum gehen, diesen Bezugspunkt in gewisser Weise unbestimmt zu halten. Denn weder eine konkrete Subjektposition noch die komplexen und ambivalenten Verhältnisse (siehe auch Kap. 3.3.5), die den Kontext der Subjektivierung mitbestimmen, liegen endgültig und unverändert vor (zum forschungspragmatischen Paradox der verallgemeinerten Spezifizierung der Betrachtungen siehe etwa auch Kap. 1.1). Es lässt sich also schlussfolgern, dass aufgrund der Kontingenz der Verhältnisse das, was eine differenzielle Subjektivierungsweise als gebildet auszeichnen mag, nicht anhand eines festen Bezugspunkts (vorher-)bestimmt werden kann. Denn Bildung zeigt sich, wenn überhaupt, lediglich im Vollzug der komplexen und ambivalenten sozialen Praxis. Möglich ist allerdings ein Nachdenken über Bedingungen, die unter Berücksichtigung der unbestimmten Bestimmtheit (migrations-)gesellschaftlicher Wirklichkeit Bildungsprozesse mit höherer Wahrscheinlichkeit ermöglichen als andere.

Das imaginäre Subjekt, auf das sich meine nachfolgenden Überlegungen beziehen, stellt primär ein im weitesten Sinne europäisches Subjekt dar. Dies hat nicht nur mit der lokal- und globalgesellschaftlich hohen Privilegiertheit von mir als Verfasser und mit meiner Erkenntnisposition zu tun, sondern liegen auch den für die vorliegende Arbeit grundlegenden Überlegungen zu Migrationsgesellschaft(-lichkeit) unübersehbar die kontextuellen Referenzen Deutschland und Europa zugrunde (siehe Kap. 3). Und trotzdem stellt die Verallgemeinerung eines imaginären europäischen Subjekts, wie in Kapitel 3.4.2 bereits hervorgehoben wurde, eine unangemessene Vereinheitlichung dar und es müssen im Grunde auch die europäischen Subjekte mit Bezug auf ihre polydifferenziellen (De-)Privilegiertheiten, die sie kontextspezifisch erfahren, ausdifferenziert werden. Denn es macht bspw. einen signifikanten Unterschied, in den vorherrschenden migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen als männlich-weiß-europäisch oder als Schwarz-queer-europäisch zu gelten. Dieser Unterschied ist jedoch weder eindeutig noch ist er endgültig und für alle Kontexte und Situationen in gleicher Weise bestimmbar, sondern bleibt zu einem gewissen Grad unbestimmt – wobei eine solche kontextrelationale Betrachtung keine Umkehrung/Umkehrbarkeit von Diskriminierungsverhältnissen suggerieren soll. Der Notwendigkeit der Bestimmung eines

imaginären Bezugssubjekts steht also die Notwendigkeit gegenüber, diese Bestimmung gleichzeitig zu einem gewissen Grad unbestimmt zu lassen. Um diese Spannung zwischen den beiden Notwendigkeiten aufrechtzuerhalten, stellen in den nachfolgenden Auseinandersetzungen diejenigen Subjekte den imaginären und paradox unbestimmten Bezugspunkt dar, die sich in dem weit gefassten Vergesellschaftungskontext Europa subjektivieren und migrationsgesellschaftlich in polydifferenzieller Weise unterschiedliche (De-)Privilegiertheiten erfahren. Allerdings bleibt selbst diese Spezifikation der Bezugssubjekte auf polydifferenziell (de-)privilegierte europäische Subjekte unpräzise, da bspw. Menschen, die in Europa als illegalisierte Migrant*innen leben (siehe Kap. 3.2), nicht so einfach unter den folgenden bildungstheoretischen Reflexionen repräsentiert werden können.

Die idealtypisch imaginierten Subjekte stehen global betrachtet in einem Verhältnis der relativen Privilegierung zu vielen anderen Subjektpositionen der gegenwärtigen Welt (Spivak, 2004, S. 525), auch wenn sich diese relative Privilegierung kontextspezifisch und im globalen Maßstab unterschiedlich artikuliert. Neben der relativen globalen Privilegiertheit aufgrund des legitimierten Aufenthalts in dem Vergesellschaftungskontext Europa ist folglich auch das Verhältnis zwischen den als europäisch markierten Subjekten ebenfalls als durch polydifferenzielle Deprivilegiertheit und Privilegiertheit charakterisiert zu verstehen (siehe Kap. 3.4.2). Trotz dieser polydifferenziellen (De-)Privilegiertheit des imaginären Subjekts ist der Blickwinkel der weiteren Überlegungen hinsichtlich der Bedingungen der Ermöglichung von mehr Unbestimmtheit Anderer (als Grundlage für mehr Unbestimmtheit aller) auf eine global betrachtet relativ privilegierte Subjektposition ausgerichtet. Wie Spivak (2004) in dem bereits herangezogenen Beitrag *Righting Wrongs* herausstellt, ist Bildung nicht nur als ein Phänomen relativ privilegierter Subjekte zu denken. Jedoch macht es einen Unterschied, ob über Bildungsprozesse von privilegierten oder deprivilegierten Subjekten nachgedacht wird. Im Kontext der privilegierten Erkenntnisposition, von der die vorliegende Untersuchung auf Bildung in der Migrationsgesellschaft blickt, würde m.E. eine Fokussierung auf die Bildung von Subalternen zurecht als anmaßend, zynisch und einer Hybris verfallen betrachtet werden. Aber auch wenn ich die potenziellen Bedingungen der Ermöglichung von mehr Unbestimmtheit Anderer aus einer global betrachtet relativ privilegierten Subjektposition fokussiere, gilt es, die polydifferenziellen Positioniertheiten sowie eine verantwortungsvolle, differenzielle Inverhältnissetzung zu diesen von den Überlegungen nicht auszublenden (siehe unten). Denn es macht unter anderem im lokalen Kontext einen signifikanten Unterschied, ob über die Bildung verhältnismäßig deprivilegierter oder privilegierter Subjekte nachgedacht wird.

In *Righting Wrongs* hebt Spivak (2004) unter anderem hervor, dass eine verantwortungsvolle Antwort im Rahmen des globalen Nord-Süd-Verhältnisses keine des stellvertretenden Richtens von Unrecht, das den Subalternen dieser Welt widerfährt, sein kann. Ihres Erachtens geht es vor allem um eine radikale Veränderung des paternalistischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses und seiner strukturellen Bedingungen. Deshalb lege ich meinem Nachdenken über grundlegende Ermöglichungsbedingungen für mehr Unbestimmtheit aller ein Subjektverständnis zugrunde, das auf Bedingungen abzielt, die Andere als handlungsfähige Subjekte zulassen und sie dadurch weniger paternalistisch entmündigen. Um ein solches Subjektverständnis zu formulieren, abstrahiere

ich allgemein und unabhängig von den polydifferenziellen (De-)Privilegiertheiten der imaginierten Subjekte in einem ersten Schritt die Notwendigkeit der Provinzialisierung des Selbst.²² Mit dieser Formulierung schließe ich an Dipesh Chakrabartys (2008) Konzept des *Provincializing Europe* an. Aber während Chakrabarty sein Konzept, in dem es darum geht, Europa als Repräsentant der universellen Rationalität zu dezentrieren, als eine Strategie aus der Position deprivilegierter, (post-)kolonisierter Subjekte formuliert, wende ich die Figur der Provinzialisierung auf die global betrachtet privilegiere Position europäischer Subjekte. In dieser Wendung bezeichne ich mit der Provinzialisierung des Selbst ein Subjekt, das die eigene Provinzialität anerkennt. Denn die Anerkennung der eigenen Provinzialität betrachte ich als Voraussetzung der angemessenen Anerkennung der eigenen differenziellen Involviertheit in Herrschafts- und Gewaltverhältnisse sowie auch der Würde (im Sinne von Freiheit, Gleichheit und Solidarität), der Ansprüche und Lebensweisen differenzieller und antagonistischer Anderer.

In den Überlegungen zur Provinzialisierung des Selbst dient mir »Europa« als Metonymie für ein Denken, das sich selbst als Zentrum der universellen Vernunft begreift. Diese imaginäre Figur »Europa« referiert auf den Entstehungs-, Verwertungs- und Bezugskontext sowie die imaginären Bezugssubjekte des bildungstheoretischen Nachdenkens in dieser Arbeit. Und damit verbunden bringt die Rede von der Provinzialisierung Europas einen besonderen Charme mit sich.²³ Diesen Charme führe ich im Folgenden im Zusammenhang und im Kontrast zu Chakrabartys (2008) Konzept der Provinzialisierung Europas näher aus. Chakrabarty (ebd., S. 3) beginnt seine Auseinandersetzungen mit der Provinzialisierung Europas mit der Feststellung, dass es ihm nicht um eine Region auf dem Planeten Erde gehe, die Europa genannt wird. Denn dieses (geopolitische) Europa wurde ihm zufolge schon längst durch die Geschichte provinzialisiert (ebd.). Das Europa, das Chakrabarty (ebd., S. 4; Herv. i. Orig.) zu provinzialisieren und zu dezentrieren versucht, ist vielmehr »an imaginary figure that remains deeply embedded in *clichéd and shorthand forms* in some everyday habits of thought that invariably subtend attempts in the social sciences to address questions of political modernity in South Asia.« Im Zuge

22 Vermeintlich im Widerspruch dazu fordern Mecheril und Füllekruss (2023) dazu auf, politische Bildung in der Migrationsgesellschaft als Entprovinzialisierung zu verstehen. Der Widerspruch scheint mir aber nur ein vermeintlicher zu sein, fassen sie unter Entprovinzialisierung doch vor allem das Moment der postkommunitären Solidarität (siehe Kap. 5.4.3) und binden ihren Entprovinzialisierungsbegriff – weder aufbauend noch abgrenzend – an das theoretische Konzept des *Provincializing Europe* von Chakrabarty zurück.

23 Fernando Coronil (2019, S. 418) stellt der Provinzialisierung Europas, die er aus der Sicht Asiens als notwendig erachtet, aus lateinamerikanischer Position eine »Globalisierung der Peripherie« entgegen. Darunter versteht er eine dekonstruktive Auseinandersetzung mit der hegemonialen Differenz von scheinbar selbst hervorgebrachten modernen Metropolen und rückständigen Peripherien und hebt auf die relationalen Verwobenheiten der globalen Verhältnisse ab (ebd.). In meiner Lesart unterscheidet sich das hinter den unterschiedlichen Begriffen von Chakrabarty und Coronil befindliche Programm jedoch nicht kategorisch voneinander (bei Coronil bleibt das Programm jedoch lediglich angedeutet), denn auch bei Chakrabarty geht die Provinzialisierung Europas aus Sicht »indischer« Subjekte mit einer Aufwertung subalternierter Positionen einher. Mit Bezug auf den epistemischen Ort der vorliegenden Arbeit sowie des Autors (»Europa«) überzeugt die Figur der Provinzialisierung Europas m.E. jedoch mehr.

der europäischen Kolonisierung der Welt, so könnte mit und in Erweiterung von Chakrabarty's Auseinandersetzung mit den Sozial- und Geschichtswissenschaften des globalen Südens gesagt werden, hat sich die imaginäre Figur »Europa« als stillschweigende Referentin (*silent referent*), die sowohl für das erstrebenswerte Ideal als auch für das abzuwehrende Imperium steht, in die weltweiten Wissensproduktionen und Repräsentationen sowie in die Alltagsbewusstseine der Subjekte eingelagert (ebd., S. 28). Europa stellt den verdeckten leeren Signifikanten dar, in dessen Verhältnis sich die globale soziale Wirklichkeit konstituiert. Und in der hinter diesem Signifikanten stehenden hegemonialen, eurozentristischen Epistemologie wird, so Chakrabarty (2008) in einem weiten Sinne, die menschliche Geschichte als fortschreitende, aufsteigend-teleologische Entwicklung repräsentiert, in der Europa das zivilisatorische Maß aller Dinge ist. Was zur Folge hat, dass die europäische Moderne als die logische und fortschrittlichste Entwicklung der Menschen betrachtet wurde und wird, anstatt diese nur als eine Möglichkeit menschlicher Entwicklungen unter vielen zu begreifen.

Die vielen anderen Geschichten und Entwicklungen, die aus dieser Sichtweise als nicht- oder vormodern gesehen und behandelt werden, rücken bei Chakrabarty – weder romantisch noch atavistisch – als andere und zugleich zutiefst mit der hegemonialen Moderne verwobene Geschichten und Entwicklungen in den Blick (siehe auch Randeria, 1999). Deshalb geht die intellektuelle Provinzialisierung Europas im Denken der Menschen weder mit einer vereinfachten Zurückweisung europäischen Denkens oder von Universalismen per se einher (Chakrabarty 2008, 2013). Noch geht es der Provinzialisierung um eine vereinfachte Umkehrung des universalisierend-provinzialisierenden eurozentristischen Narrativs zugunsten einer Privilegierung anderer Episteme oder eines Kulturrelativismus, in dem allen Erzählungen derselbe Wahrheitsgehalt zugewiesen wird. Die Praxis der Provinzialisierung stellt für Chakrabarty vielmehr eine Anstrengung dar, zwei widersprüchliche Standpunkte in einer unüberwindbaren Spannung zueinander zu halten: auf der einen Seite den universalistisch-aufklärerischen Standpunkt, der sowohl eine Kritik des kapitalistischen Imperialismus ermöglicht als auch anregende Positionen einer abstrakten, universellen, aber niemals verwirklichbaren Menschheit anbietet. Und auf der anderen Seite den partikularistisch-provinziellen Standpunkt, der die verschiedenen Arten des Menschseins respektive des In-der-Welt-Seins, ihre Begrenztheiten, Prekaritäten, Inkommensurabilitäten und Verwobenheiten in den Fokus der Betrachtung rückt (Chakrabarty, 2008, S. 254). Wie Chakrabarty (2013, S. 155) herausstellt, geht es folglich »nicht darum«,

»dass der Rationalismus der Aufklärung in sich unvernünftig ist, sondern es soll vielmehr dokumentiert werden, wie und durch welchen historischen Prozess der Eindruck – der schließlich nicht für jeden zu allen Zeiten evident war – erweckt werden konnte, dass die ›Vernunft‹ der Aufklärung auch weit über den Ort hinaus, an dem sie entwickelt wurde, ›offenkundig‹ sei.«

Das Programm der Provinzialisierung Europas stellt jedoch mehr als nur eine Dekonstruktion des imaginären Charakters der vermeintlichen Erhabenheit und Vollkommenheit Europas dar. Sondern das Projekt der Provinzialisierung beinhaltet,

»(a) das Eingeständnis, dass bereits Europas Aneignung des Adjektivs ›modern‹ ein Stück globale Geschichte ist, von der die Geschichte des europäischen Imperialismus einen untrennbaren Teil bildet, und (b) die Einsicht, dass diese Gleichsetzung einer bestimmten Version von Europa mit der ›Moderne‹ nicht allein das Werk von Europäern ist« (ebd.).

Die Provinzialisierung Europas als Programm schließt schlussendlich die spannungsvolle De- und Rekonstruktion partikularer Universalismen ein, die von der Anerkennung sowohl der Ambivalenzen, Widersprüche und Gewaltanwendung sowie der Tragödien und Ironien des Projekts der (europäischen) Moderne (ebd., S. 156) als auch der Bedeutung nicht-europäischer Wissensarchive (ebd., S. 154) getragen und permanent subvertiert wird. Wie dieses Projekt gelingen kann, ist laut Chakrabarty höchst ungewiss. Wenn es aber gelingen kann, dann nur als Projekt, das »in sich selbst seine eigene Unmöglichkeit« erkennt (ebd., S. 158).

Gewendet auf das »europäische« Bildungssubjekt muss eine Provinzialisierung, wie sie bis hierhin skizziert wurde, als eine gedacht werden, die das Subjekt in seiner (provinziellen) sozialen Positioniertheit und seinem »Dilettantismus« (Reichenbach, 2001, S. 344–361) zum Thema macht. Eine solche Provinzialisierung folgt den Grundsätzen einer demokratischen Ethik der Selbstentfremdung (Marchart, 2010, S. 342), welche die Tatsache anerkennt, dass »[j]ede soziale Identität [...] die Bedingungen ihrer Möglichkeit nur außerhalb ihrer selbst finden« kann (ebd., S. 343). Das Selbst zu provinzialisieren bedeutet in diesem Sinne, eine Kontextualisierung des Subjekts bezogen auf die gegebenen, unbestimmten Verhältnisse zu vollziehen. Diese Kontextualisierung nimmt ihren Ausgangspunkt in einer universell-partikularen Bewegung der Anerkennung der eigenen unverschuldeten (De-)Privilegiertheit sowie der nicht-souveränen Begrenztheit und Relationalität. Wobei diese Bewegung gleichzeitig mit der Anerkennung anderer Geschichten und Temporalitäten einhergeht, die in der hegemonialen Ordnung des europäischen Geschichts- und Bildungsdenkens nicht repräsentiert sind. Die Provinzialisierung des Selbst ist in diesem Verständnis eine de-subjektivierende Bewegung, die nach Wegen weg von den hegemonialen Vorstellungen souveräner, eurozentristischer Subjektivität hin zu post-souveränen, universell-partikularen Subjektivitäten sucht.

Bei dieser Suche geht es aber auch nicht darum, in einen essenziellistisch-monadischen Pluralismus der Kulturen oder Ethnien abzudriften, wie dies der Begriff der Provinzialisierung womöglich suggerieren mag. Zumindest verweisen unterschiedliche Kritiken an Chakrabartys Konzept der Provinzialisierung Europas indirekt oder direkt auf die Gefahr, dass diese in einem Denken des Rückzugs zu monadischen Differenzpositionen (gedacht als wesenhafte Unterschiede) münden kann. Bspw. stellt Meera Nanda (2003, S. 153) heraus, dass die Programmatik der Provinzialisierung Europas nicht nur mit emanzipatorischen Projekten (etwa dem Feminismus) kompatibel ist, sondern unwillentlich auch rechtspopulistischen Strömungen und Parteien in die Hände spielt. Es scheint deshalb wichtig zu sein, das Projekt in einem radikaldemokratischen Horizont zu verankern und hervorzuheben, dass Provinzialisierung keine Begrenzung der essenziellen Grenzen eines Selbst, einer Nation etc. meint, sondern auf die Anerkennung der eigenen relationalen Dezentriertheit, Nicht-Notwendigkeit und Begrenztheit abzielt, die nichts mit wesenhaften Subjektpositionen zu tun hat. Einen ähnlichen Kri-

tikpunkt wie Nanda äußert auch Jean-Loup Amselle (zit. n. Glasman, 2011, S. 232). Er kritisiert an Chakrabartys Konzept, dass sich dieser »auf eine binäre Opposition zwischen Indien und Europa [stütze], die selbst ein europäisches Produkt sei« (ebd.). Amselle befürchtet, dass in diesem Zugang die indische Kultur als abgeschlossene Entität betrachtet wird, die sich nicht relational in Kontakten mit anderen Kulturen herausgebildet habe. Für Glasman (ebd.) verkennen jedoch sowohl die Kritik von Nanda als auch diejenige von Amselle »die Nuancen in Chakrabartys Werk, der Europa-Indien gerade nicht als binäre Opposition versteht und somit auch nicht bei einer geschlossenen kontinentalen Geschichtsschreibung Indiens enden kann.« Entgegen derjenigen Interpretationen der Provinzialisierung im Sinne einer Rückkehr zu monadischen Positionen ist daher dringend hervorzuheben, dass die Bewegung der Provinzialisierung kein Programm der Rückkehr zu einem Ursprung verfolgt, sondern vielmehr auf die Anerkennung der konstitutiven Einbettung in partikulare und universelle Hegemonien als Ausgangspunkt für verantwortungsvolle Inverhältnissetzungen abzielt. Für eine derartige Provinzialisierung des Selbst erscheinen mir migrationsgesellschaftlich betrachtet fünf Momente bedeutsam zu sein:

(1) Anerkennung der eigenen Begrenztheit

»Die Tatsache, dass die westlichen Europäer sich vorstellten, sie seien der Höhepunkt einer im Naturzustand begonnenen Zivilisationsentwicklung«, schreibt Aníbal Quijano (2019, S. 47; Herv. i. Orig.), »führte dazu, dass sie sich auch als die *Modernen* der Menschheit und ihrer Geschichte sahen, das heißt als *das Neue und zugleich das am weitesten Entwickelte der Spezies*.« Da die Kolonisierung der Welt maßgeblich von einem Bildungsverständnis und einer Bildungspolitik getragen war, die auf der hier etwa von Quijano dargestellten Hybris des fortschrittlichen, rationalen europäischen Subjekts gründete (Castro Varela, 2016, S. 50f.), setzt die Provinzialisierung des Selbst eine Dekonstruktion und Abwendung historisch sedimentierter Vorstellungen allmächtiger, rationaler Subjektivitäten und ihrer differenziellen Grundierungen voraus (siehe unten zur *Kritik an Fundamentalismen und ihrer Legitimität*). Um dies zu erreichen, sind de_subjektivierende Suchbewegungen notwendig, die auf Wege der Dezentrierung eurozentristischer Vorstellungen eines souveränen und universellen Subjekts der Vernunft zielen, das dessen Stimme im Namen aller in der Welt erheben kann und vermeintlich – als *Bürde der Privilegierten* (Spivak, 2008, S. 524; eigene Übersetzung) – auch muss. Diese Dezentrierung verortet die eurozentristischen Subjektvorstellungen in ihrer regionalen Herkunft kontextspezifischer Episteme (Chakrabarty, 2008, S. xiii). Wie bereits oben mit Chakrabarty angesprochen wurde, bedeutet die Bewegung der Dezentrierung allerdings nicht zwangsläufig eine Verabschiedung europäischer Wissensformen und Subjektvorstellungen zugunsten einer kulturelrelativistischen Position, sondern Dezentrierung stellt vielmehr eine affirmative Sabotage der entsprechenden Wissens- und Subjektivierungsformen dar (Spivak, 2013, S. 510). Diese affirmative Sabotage formt »die Instrumente des Kolonialismus in Werkzeuge für dessen Überschreitung um« (Castro Varela & Dhawan, 2020, S. 214) und geht mit einer paradoxen Suchstrategie der gleichzeitigen Affirmation und Sabotage eurozentristischen Wissens einher. Diese Suchstrategie ist Nikita Dhawan (2019, S. 195) zufolge der »paradoxen Beziehung zur Aufklärung« geschuldet, die für sie darin besteht, »dass unser Kritikmodus genau wie

unsere Konstitution als kritische Subjekte ein Erbe der Aufklärung« (ebd.) sind, das nicht einfach geleugnet werden kann. Die epistemische Hegemonie »Europas«, die sich auch in den materiellen globalen Ungleichheitsverhältnissen zeigt, ist darum nicht einfach aus der Geschichte zu löschen, sondern muss von innen her sabotiert und geöffnet werden. Dieser Akt der Sabotage »zielt auf eine Unterwanderung durch Blockierung und Unterbrechung« (ebd., S. 197) mittels einer »radikale[n] Kontextualisierung [...], die die Annahme des universellen Charakters von Wissen effektiv untergräbt« (Castro Varela, 2016, S. 51). Mit dieser Kontextualisierung sollen Rekonfigurationen und Neuarrangements ermöglicht werden, die das Selbst als begrenzt und relational zu erkennen geben.

(2) Anerkennung polydifferenziell unverschuldeter (De-)Privilegiertheiten

Eine hegemonietheoretisch informierte Bildung im Sinne der eben ausgeführten Anerkennung der eigenen Begrenztheiten setzt die Auseinandersetzung mit der abwesenden Anwesenheit derjenigen subjektkonstitutiven Elemente voraus, die von hegemonialen Subjekt- und Bildungsprozessen tendenziell ausgeblendet bzw. ausgeschlossen werden. Nach Castro Varela (2016, S. 52), die sich an Spivak (2013) anlehnt, geht es in dieser Auseinandersetzung unter anderem darum, »die andere Seite des Wissens, die [erlernte] Ignoranz nämlich, in den Blick zu nehmen.« Mit dem Begriff erlernter Ignoranz bezieht sich Spivak nicht lediglich auf Nicht-Wissen, sondern sie versteht darunter eine strukturell produzierte »Ahnungslosigkeit, die Machtstrukturen stabilisiert und an der festgehalten wird, weil sie beispielsweise Schutz vor Selbstkritik bietet« (Castro Varela 2016, S. 52). Für die migrationsgesellschaftlichen Verhältnisse bedeutet dies, dass insbesondere die unverschuldeten polydifferenziellen (De-)Privilegiertheiten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken (siehe Kap. 3.4.2). Aus diesem Grund erfordert eine migrationspädagogische Bildung die Beschäftigung mit Wissen über die eigene(n) Subjektposition(en) und die Privilegierungen und Deprivilegierungen, die – im lokalen und im globalen Maßstab – tendenziell mit diesen unterschiedlichen Positionierungen einhergehen (siehe Kap. 3.4 und 5.3.1). Und dies trotz oder sogar aufgrund der ambivalenten, ermöglichend-unterwerfenden Funktion von Wissen im Rahmen der Konstituierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen (siehe Kap. 4.4.2). Denn von dieser ungewissen Position der eigenen polydifferenziellen (De-)Privilegiertheit aus kann die Suche nach der angemessenen Verantwortung der Unbestimmtheit deprivilegierter Anderer ihren Ausgangspunkt nehmen.

(3) Kritik an Fundamentalismen und ihrer Legitimität

Neben der Anerkennung polydifferenzieller (De-)Privilegiertheiten ist für die Anerkennung der eigenen Begrenztheit im Zuge der Provinzialisierung des Selbst jedoch auch die Kritik an den ideologischen Diskursen bedeutsam, die die erlernte strukturelle Ignoranz erst ermöglichen. Denn die systematische Ausblendung der eigenen unverschuldeten (De-)Privilegiertheiten bzw. von lokalen und globalen sozialen Ungleichheitsverhältnissen kann nicht allein über den expliziten Ausschluss ungleichheitskritischer Diskurse aus dem Raum des Möglichen gewährleistet werden. Die systematische, strukturelle Ausblendung von Diskursen, die das organische Funktionieren einer (migrations-)gesellschaftlichen Ordnung behindern, basiert Saphira Shure (2021, S. 97) zufolge

ge auf einer paradoxen Bewegung der De_Thematisierung, in der »bestimmte Praktiken der Thematisierung, [...] etwas Bestimmtes zum Verschwinden und es in diesem Akt zugleich zur Wirksamkeit bringen.« Für diese paradoxe Praxis der De_Thematisierung sind fundamentalistische Diskurse – etwa »der Universalisierung (des Partikularen), der Naturalisierung (des Kulturellen), der Vernotwendigung (des Kontingenten), der Normativierung (des Empirischen) oder der Essentialisierung (des Relationalen)« (Mecheril & Rangger, 2022c, S. 248) – in hohem Maße funktional. Diese fundamentalistischen Diskurse weisen kontingente Gründe als notwendige Fundamente aus. In dieser Betrachtungsweise stellen Diskurse der Leistungsgerechtigkeit, der selbstverschuldeten Unmündigkeit und insbesondere des Rassismus bzw. der natio-ethno-kulturell bedingten Ungleichheit herrschaftsfunktionale Fundamentalismen dar, die das Fortbestehen der vorherrschenden migrationsgesellschaftlichen Verhältnisse durch den systematischen diskursiven Ausschluss der eigenen unverschuldeten (De-)Privilegiertheiten fördert.

(4) Anerkennung anderer Wissensformen

Zugleich kann die Provinzialisierung des Selbst auch nicht lediglich auf die Erkundung der Grenzen des Selbst begrenzt bleiben. Vielmehr eröffnet die Anerkennung der kontextgebundenen Begrenztheit des westlich-universalistischen Wissens auch einen Möglichkeitsraum zur Anerkennung anderer Wissensformen, die im Denken des Eurozentrismus als nicht-rationale, partikuläre und traditionelle Formen des Wissens ausgeschlossen oder marginalisiert werden (Chakrabarty, 2008). Eine solche Anerkennung ist aber nicht nur als eine selbstbezügliche Perspektiverweiterung wichtig, sondern wird auch von einer Vorstellung migrationsgesellschaftlicher Verantwortung angeleitet, die von der Annahme ausgeht, »dass es keine globale soziale Gerechtigkeit ohne eine globale kognitive Gerechtigkeit geben kann, sprich, dass zwischen den verschiedenen Arten und Weisen des Wissens Gerechtigkeit bestehen muss« (Sousa Santos, 2018, S. 349). Eine derartige Gerechtigkeit geht weder mit einer essenzialistischen, fundamentalistischen und anti-europäischen Ablehnung westlicher Episteme einher noch tritt sie für die bedingungslose Anerkennung fundamentalistischer und/oder nationalistischer Episteme des Globalen Südens ein (Grosfoguel, 2007, S. 212). Im Gegenteil eröffnet das Programm der kognitiven Gerechtigkeit einen Raum jenseits des »hegemoniale[n] westliche[n] Modell[s] der Rationalität« (Sousa Santos, 2018, S. 245), das auf einer »*Monokultur des Wissens und der Genauigkeit des Wissens*« (ebd., S. 256; Herv. i. Orig.), einer »*Monokultur der linearen Zeit*« (ebd., S. 257; Herv. i. Orig.), einer »*Monokultur der Naturalisierung der Differenzen*« (ebd.), einer »*Monokultur der Logik des herrschenden Maßstabs*« (ebd., S. 258; Herv. i. Orig.) sowie einer »*Monokultur der kapitalistischen Produktivitätslogik*« (ebd.) beruht. Dieser monokulturellen Rationalität gegenüber schlägt de Sousa Santos (ebd., S. 279–313) eine »Ökologie der Wissensformen« vor, die auf Basis der Anerkennung »der Unvollständigkeit aller Wissensformen [auf] epistemologische Dialoge und Debatten zwischen den verschiedenen Wissensformen« abzielt (ebd., S. 281). Wobei allerdings zu bedenken ist, dass das Moment der Anerkennung anderer Wissensformen weder zur Relativierung des ungleichen Geltungsanspruchs unterschiedlicher Wissensformen noch als Selbstzweck im Sinne der eigenen Potenzierung erfolgt. Das Moment folgt vielmehr einem Projekt der globalen kognitiven Gerechtigkeit, an dem sich auch die unterschiedlichen

Wissensformen zu bemessen haben (ebd., S. 282). Darüber hinaus findet die Ökologie der Wissensformen in keinem egalitären und machtfreien Raum statt, sondern bleibt selbst auch immer an die hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisse gebunden und ist letztlich nur durch die Anerkennung seiner begrenzten Möglichkeiten erreichbar (ebd., S. 282f.; siehe auch Kap. 6.3).

(5) Orientierung an der Würde und (prinzipiellen) Handlungsfähigkeit Anderer

So notwendig die Anerkennung anderer Wissensformen ist, so unmöglich und widersprüchlich ist sie zugleich in hegemonietheoretischer Hinsicht. Auf der einen Seite ist sie unmöglich und widersprüchlich, da die Anerkennung anderer Episteme immer eine Übersetzung darstellt, die nie vollständig transparent und jenseits asymmetrischer Verhältnisse realisiert werden kann (Spivak, 2012). Weshalb die Praxis der Anerkennung zu einem gewissen Grad immer auch eine Praxis der Verkennung darstellt. Auf der anderen Seite ist die Anerkennung aber auch unmöglich, da – wie oben erwähnt – auch die notwendige Anerkennung anderer Wissensformen niemals bedingungslos erfolgen kann, bspw. dadurch dass die anzuerkennenden Wissensformen selbst unterdrückend gegenüber subalternen Gruppen sind. In diesem Zusammenhang geht es allerdings nicht nur um die Schwierigkeit einer bedingungslosen Anerkennung, sondern die Unmöglichkeit besteht auch darin, dass der Ausschluss und die Kritik an bspw. rassistischen Wissensformen – besonders aus privilegierter Subjektposition – gleichzeitig immer in der Gefahr steht, die Logik einer erhabenen, westlich-universalistischen und paternalistischen Praxis des Unrecht-Richtens zu reproduzieren, die die Einschränkungen der Autonomie und Freiheit der Anderen nur weiter fortschreibt (Spivak, 2004). Die Anerkennung anderer Wissensformen aber ist eine kontingente Anerkennung innerhalb der vorherrschenden komplexen und ambivalenten Macht- und Herrschaftsverhältnisse – weshalb sich die Provinzialisierung des Selbst allgemein an den Kriterien der Würde und der prinzipiellen Handlungsfähigkeit Anderer orientieren und diese – soweit wie möglich – auch ermöglichen muss (Sousa Santos, 2018; Spivak, 2004), ohne dabei in einen universalistischen Paternalismus abzugleiten oder einen naiven Individualismus zu forcieren. Demgegenüber werden die prinzipielle Zuschreibung von Handlungsfähigkeit und die Orientierung an der Ermöglichung ebendieser von der »Fruchtbarkeit« (a) der Anerkennung des Widerspruchs von Notwendigkeit und Unmöglichkeit, (b) der Anerkennung der eigenen Begrenztheit sowie (c) der Anerkennung Anderer getragen. Der Mehrwert der Anerkennung eines Widerspruchs und seiner Grenzen liegt für de Sousa Santos (2018, S. 351) allerdings nicht darin, »sich Möglichkeiten zu seiner Überwindung vorzustellen, sondern in den Arten und Weisen, mit ihm und durch ihn zu arbeiten.« Für ihn ist ein Widerspruch nicht zwingend destruktiv, sondern wird zu einem ermöglichenden Widerspruch, indem man »die Grenzen des Denkens und Handelns in einem bestimmten Moment oder Kontext erkennt und sich dennoch weigert, diese aus der Distanz oder voller Ehrfurcht zu betrachten« (ebd.). Ein Widerspruch wird also besonders ermöglichend, wenn man versucht, »so nah wie möglich an die Grenzen heranzukommen, um so gut wie möglich ihre eigenen Widersprüche zu erforschen« (ebd.) und so auch wirkliche – und nicht nur deklarierte – Handlungsfähigkeit der Anderen zu ermöglichen (Spivak, 2004).

5.4.2 Kollaborative Kollektivität

Da hegemonietheoretisch kein rationales und souveränes Handlungssubjekt vorausgesetzt werden kann, kann auch die Verantwortung migrationsgesellschaftlicher Un-Bestimmtheit weder bei der Provinzialisierung des Selbst stehen bleiben noch lediglich bei den individuellen Subjekten verortet werden. Sondern die Provinzialisierung des Selbst muss um die Dimension des Kollektiven ergänzt bzw. präzisiert werden, um die Möglichkeit einer angemessenen Verantwortung migrationsgesellschaftlicher Antwortverhältnisse zu schaffen. Kollektivität ist bedeutsam, weil sie die grundlegende und damit unumgängliche Ermöglichungsbedingung für eine migrationsgesellschaftliche Verantwortung jenseits eines rationalen Willenssubjekts darstellt, selbst wenn sie allgemein den Möglichkeitsraum für Handeln auch begrenzt. Begrenzend wirkt Kollektivität, da sie – aufgrund von Relationalität und Rekursivität – immer bereits in die subjektivierende Logik der Ermöglichung und Unterwerfung eingebunden ist und damit nicht einseitig positiv (als ermöglichend) bestimmt werden kann. Aus demselben Grund ist Kollektivität aber auch grundlegend und unumgänglich, weil die Subjekte prinzipiell nur in Relation zu Anderen und den ihnen vorgängigen Normen handlungsfähig werden. Denn das Selbst ist grundsätzlich ein »Kollektivwesen« (Assadi, 2013, S. 192), »da sich die Vermittlung von Normen im Rahmen intersubjektiver Abhängigkeitsbeziehungen vollzieht, innerhalb derer das Subjekt durch die Ansprache des/der Anderen in einer bestimmten Form adressiert und geformt wird« (ebd., S. 191). Kollektivität in einem weiten Sinne steht in subjektivierungstheoretischer Hinsicht also am Ursprung des Subjekts, sodass das Individuum immer ein kollektives Subjekt ist (Butler, 2012). Kollektivität betrifft folglich nicht nur Formen der Kollektivsubjektivierung wie bspw. auf Basis nation-ethno-kultureller oder heterosexistischer Zugehörigkeitsordnungen, sondern sie ist vielmehr selbst dann relevant, wenn das Subjekt als eigenverantwortliches Individuum (kollektiv) in die individuelle Verantwortung genommen wird.

Im Gegensatz zu einer individualisierenden Perspektive auf die Subjekte kann die ermöglichende Seite von Kollektivität auf mindestens vier Dimensionen bezogen werden:

(1) Ermöglichung von Grenzerfahrungen

Wie bereits mit Bezug auf die Provinzialisierung des Selbst verdeutlicht wurde, erfordert die Anerkennung der eigenen Begrenztheit und der Postsouveränität auch die Anerkennung Anderer (sowohl anderer Wissensformen als auch der Handlungsfähigkeit Anderer), um die eigene Begrenztheit als kollektives, relationales und abhängiges Wesen erkennen zu können. Kollektivität stellt in dieser Betrachtungsweise also eine Ermöglichungsbedingung der Erfahrung der eigenen Begrenztheiten sowie der Grenzen der eigenen Grenzerfahrungen dar (Maurer, 2014, S. 254–257). Die möglichen Grenzerfahrungen in kollektiven Prozessen unterscheidet Susanne Maurer (ebd., S. 255) erstens in »in sich oder an sich selbst erlebte(.) Grenzen der eigenen Möglichkeiten, Fähigkeiten oder Haltungen sowie die subjektiven Einstellungen gegenüber diesen eigenen Möglichkeiten oder Fähigkeiten«, zweitens in »die erfahrenen Grenzen in sozialen Beziehungen der verschiedenen ›Intimitätszonen« sowie drittens in »die strukturellen Grenzen der ›gesellschaftlichen Verhältnisse« sowie der Denkverhältnisse und der Denkmöglichkei-

ten«. Diese Grenzerfahrungen sind dem Kollektiven allerdings nicht bedingungslos oder transparent eingeschrieben, sondern stellen lediglich eine Möglichkeit der Erfahrung neben den diskursiv häufiger wahrgenommenen Erfahrungen der Einschränkung durch Kollektivität dar. Dass zumeist die damit einhergehenden Beschränkungen in den Blick genommen werden, ergibt mit einem Blick auf die gesellschaftliche Relevanz und Macht von Rassismen, Heterosexismen, Ableismen und Klassismen durchaus Sinn. Kollektivität jedoch grundsätzlich auch als Praxis der Ermöglichung von Grenzerfahrungen zu betrachten, ist bedeutsam für eine Bildungspraxis, die von der ernsthaften Suche nach besseren Verhältnissen für alle angeleitet wird. Es geht in dieser Sichtweise also nicht um eine naive Romantisierung von Kollektivität, sondern um die Anerkennung des Widerspruchs von Ermöglichung und Beschränkung durch Kollektivität und die Wendung zu einem ermöglichenden Widerspruch.

(2) Ermöglichung von Perspektiverweiterungen

Das ermöglichende Potenzial von Kollektivität liegt aber nicht nur in der Ermöglichung von Grenzerfahrungen, sondern Erfahrungen in Kollektiven können »[u]nter bestimmten Umständen [...] auch zu Bildungserfahrungen der ›besonderen Art‹ werden« (Maurer, 2014, S. 255). Da die Provinzialisierung sowie die Erweiterung des Selbst in der Anerkennung Anderer wechselseitig miteinander zusammenhängen, bedarf eine Politik radikaler Kollektivität einer sensiblen und nicht-essenzialistischen Übersetzungsarbeit als »eine kollektive intellektuelle und politische Arbeit« (Sousa Santos, 2018, S. 336),

»[die] als Voraussetzung sowohl eine nichtkonformistische Haltung gegenüber den Grenzen des eigenen Wissens und der eigenen Praxis hat als auch die Bereitschaft, sich überraschen zu lassen und vom Wissen und von der Praxis der anderen zu lernen, um gemeinsame Aktionen mit gegenseitigem Nutzen hervorzubringen.«

Spivak (2003) hebt in diesem Zusammenhang nicht nur die Bedeutung hervor, die dem Imaginären im Rahmen der machtvollen Produktion Anderer zukommt. Sondern sie stellt mit Bezug auf Literatur (die auch als eine Möglichkeit der Kollektivierung des Selbst in all ihren begrenzenden und ermöglichenden Aspekten betrachtet werden kann) auch heraus, dass das Einlassen auf Andere zudem mit einer Erweiterung, Befragung und Überraschung bestehender Imaginäre einhergehen kann (Shure, 2023, S. 120–122). Sich auf Erfahrungen der Kollektivität einzulassen, um sowohl die eigene Provinzialisierung als auch die Suche nach besseren Verhältnissen für alle anzustreben, kann in der dargelegten Betrachtung also eine Erweiterung von Perspektiven sowie eine Sensibilisierung für die Lebensrealitäten und das Leid Anderer ermöglichen.

(3) Ermöglichung geteilter Erfahrungen

Feministische und antirassistische Projekte und Methoden basieren vielfach auf dem Moment der Kollektivität (Haug, 2005; hooks, 1984), da sie davon ausgehen, dass Kollektivität nicht nur einen Raum der Pluralisierung und Vervielfältigung eröffnet, sondern auch geteilte Erfahrungsräume ermöglicht, also sowohl die Reflexion geteilter Erfahrungen unter den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen als auch die Produktion gemeinsamer Erfahrungen politischer Artikulation und Wirkmächtigkeit. In der Aner-

kennung der Voraussetzung einer Spannung zwischen einer allgemeinen unbestimmten Andersheit und einer differenziell und antagonistisch bestimmten (Nicht-)Andersheit geht es nicht mehr darum, so könnte mit Butler (2018b, S. 177f.; Herv. i. Orig.) gesagt werden, »ob ich dich *erkennen* kann oder ob ich *erkannt* werden kann, [sondern] dann sind wir gleichermaßen gezwungen zu begreifen, dass ›du‹ zum Schema des Menschlichen gehörst, in dem ich mich bewege.« Die Anerkennung einer *geteilten* kontingenten und das heißt: einer kontextuell unbestimmten und bestimmten Menschlichkeit scheint zwar keine zwangsläufige ethische Erfahrung zu sein, die in Räumen der Kollektivität entsteht, sie ist aber eine mögliche Erfahrung unter der Voraussetzung eines provinziellen Einlassens auf Kollektivität, die das Kollektive und das Selbst nicht zu universalisieren versucht.

(4) Ermöglichung politischer Handlungsfähigkeit

Ein weiterer und bedeutsamer Aspekt, der die ermöglichende Seite der Kollektivität betont, liegt darin begründet, dass auch politisches Handeln (Marchart, 2010, S. 311–314) und die Verantwortung komplexer und historisch sedimentierter sozialer Ungleichheitsverhältnisse (Young, 2008) Kollektivität voraussetzen und erst durch Kollektivität ermöglicht werden. Im Zusammenhang mit politischer Handlungsfähigkeit als Voraussetzung für Politik setzt Gramsci bspw. die Notwendigkeit der Konstruktion eines Kollektivwillens voraus. Dieser Kollektivwille artikuliert sich bei ihm, wie Marchart (2010, S. 313) mit Bezug auf Gramsci ausführt, im modernen Fürsten der keine konkrete Person sein kann, sondern ein komplexes Element darstellt, das einen kollektiven Willen hervorzubringen und zu repräsentieren vermag.

Laclau und Mouffe übersetzen diese Konstruktion eines Kollektivwillens in die radikal-demokratische Konstruktion einer Äquivalenzkette, die unterschiedliche demokratische soziale Bewegungen bzw. deren *Demands* artikuliert und in einem leeren Signifikanten repräsentiert, um so hegemoniale Wirksamkeit zu erreichen. In einem ähnlichen Verständnis sieht auch Young (2008) Verantwortung in global ungleichen sozialen Verhältnissen als eine politische Verantwortung, die mit der Voraussetzung einhergeht, sich mit anderen zusammenzuschließen. Für sie ist die Organisation kollektiven Handelns notwendig, um die bestehenden Bedingungen ändern zu können. Denn die gesellschaftlichen Verhältnisse werden auch nicht durch eine*n Einzelne*n, sondern durch das Handeln einer Vielzahl an Akteur*innen (re-)produziert (ebd., S. 156): »The structural processes can be altered only if many actors in diverse social positions work together to intervene in them to produce different outcomes.« So sehr also das Kollektive in Form von Normen, Erwartungen und Begrenzungen auf dem Partikularen lastet, so wenig ist das Partikulare ohne das Kollektive denkbar und so wenig ist ein politisches und verantwortliches Handeln, Denken und Wahrnehmen denkbar, das nicht auch durch das Kollektive ermöglicht wird.

Es stellt sich allerdings die Frage nach der angemessenen Form von Kollektivität, die eine gebildete Verantwortung migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse ermöglichen kann und nicht herrschaftsstabilisierend, kommunitär-ausschließend oder disziplinierend wirkt (siehe Kap. 5.4.3). Zugleich geht es aber auch nicht darum, die unterwerfenden Seiten des Kollektiven auszublenden. Denn wie bereits herausgestellt wurde, ist die Anerkennung der Begrenztheit, der Gewaltförmigkeit und der Unmög-

lichkeit von Kollektivität bzw. die Anerkennung ihres konstitutiven Widerspruchs von Ermöglichung und Unterwerfung eine wichtige Voraussetzung für einen produktiven Umgang mit Kollektivität. Für de Sousa Santos (2018, S. 17) ist die radikale Anerkennung der konstitutiven Unmöglichkeit sogar »alles, was vom Radikalismus der westlichen Moderne übrig geblieben ist«, sodass es sie zu bewahren gilt. Denn »[d]ieses Überbleibsel«, so führt er (ebd.) weiter aus, »ist nicht unbedeutend und darf daher nicht mit Nostalgie belegt werden. Es ist vielmehr der einzige Weg, sich etwas Neues vorzustellen.« Die Suche nach besseren Verhältnissen für alle ist für ihn deshalb keine Rückkehr zu einem Ort, an dem noch alles gut war und von dem das Schlechte seinen Ausgang nahm. Das Alte müsse weder beseitigt werden, um an irgendeinen Ursprung zurückzukehren, noch sei ihre Rekonstruktion anhand ihrer ehemaligen Prinzipien erstrebenswert (ebd.). Sondern es gehe darum, Räume des Kollektiven auf dem »Schutthaufen« der westlichen Moderne zu errichten, die Wege der »Kreativität und Unterbrechung« (ebd.) anstatt der fortwährenden »Reproduktion und Wiederholung« (ebd.) möglich machen. Diese Form der Kollektivität setzt bei ihrer widersprüchlichen Involviertheit in die sedimentierten gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse an und baut auf das Potenzial des Kollektiven.

Bei der Form von Kollektivität hingegen, die das politische Projekt der Suche nach Möglichkeiten einer besseren Welt für alle erfordert, handelt es sich weniger um eine Kollektivität, die mit dem Begriff der Kooperation gefasst wird, sondern es geht vielmehr um Formen kollaborativer Kollektivität. Wobei Mark Terkessidis (2015, S. 14) den Unterschied zwischen Kooperation und Kollaboration darin sieht, dass bei Kooperation unterschiedliche Akteur*innen aufeinandertreffen, »die zusammenarbeiten und die sich nach der gemeinsamen Tätigkeit wieder in intakte Einheiten auflösen« (ebd.), während im Kontrast dazu Kollaboration eine Zusammenarbeit darstellt, »bei der die Akteure einsehen, dass sie selbst im Prozess verändert werden, und diesen Wandel sogar begrüßen« (ebd.). Kollaboration bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur, sich die Mühen einer angemessenen Verantwortung untereinander aufzuteilen, sondern meint vielmehr, etwas gemeinsam zu tun, das alleine nicht gelänge (Marquardt, 2016, S. 264). Der Begriff der Kollaboration ist allerdings, wie Terkessidis (2015, S. 7) verdeutlicht, besonders in Kontinentaleuropa zu Recht meist negativ konnotiert, da er häufig mit »Personen, die sich aus Überzeugung oder Feigheit mit dem Dritten Reich eingelassen haben« (ebd.), in Verbindung gebracht wird. Im Zuge der hier vorgenommenen bildungstheoretischen Überlegungen wird in keinerlei Hinsicht an diese Art der kollektiven Zusammenarbeit angeschlossen, dieser historische Bezug kann aber – insbesondere in Hinsicht auf postkoloniale und postnationalsozialistische migrationsgesellschaftliche Verhältnisse – auch nicht einfach ausgeblendet werden.

So sehr Kollaboration aber durch die Verstrickung in unterschiedliche Herrschaftsprojekte begrifflich vorbelastet ist, so wenig kann ihr politisches Potenzial für emanzipative Projekte der Zukunft vernachlässigt werden. Denn, wie Christine Thon (2013, S. 114) betont, braucht radikale Demokratie Kollektivität, »um sich angesichts der neoliberalen Entpolitisierung als ›demokratische Gegenhegemonie‹ zu artikulieren.« Und »Kollektivität braucht radikale Demokratie, um sich nicht selbst essentialistisch misszuverstehen« (ebd.). Insofern sind Politiken der Kollaboration und des Kollektiven immer auch schon in feministische und antirassistische Politiken und Bewegungen

eingeschrieben (Haug, 2005; hooks, 2015; Vergès, 2020). Auch in die Bildungstheorie werden die Momente der Kollaboration und Kollektivität in den vergangenen Jahren zunehmend explizit aufgenommen (Bunk, 2016; Dander, 2020; Marquardt, 2016; Maurer, 2014; Miethe & Roth, 2016; Ortner & Thuswald, 2013). Und diese stärkere Berücksichtigung von Kollektivität im Rahmen der Bildungstheorie begründet Valentin Dander (2020, S. 38) zum Beispiel mit dem Potenzial, die individualistischen Engführungen des Bildungsbegriffs zugunsten einer »dezidiert politische[n] Perspektive« zu überwinden, »welche die Bildungsprozesse Einzelner in enger Verschränkung mit der Transformation von Gesellschaft bzw. von einzelnen gesellschaftlichen Feldern oder sozialen Räumen in den Blick nimmt.« Radikaldemokratische Kollaborationen setzen also weder individuelle noch kollektive Identitäten voraus und sie steuern auch auf keinen konkreten Ort zu. Sondern sie werden von einer gemeinsamen Suchbewegung getragen, »kollektive Identitäten im Sinne und als Voraussetzung einer radikalen und pluralen Demokratie« (Thon, 2013, S. 114) politisch zu artikulieren, die würdevollere (Lebens-)Bedingungen für alle ermöglichen.

5.4.3 Postkommunitäre Solidarität

Die Suche nach würdevolleren Bedingungen für alle kann allerdings auch nicht ohne eine konkretere normative Orientierung erfolgen. Denn die Suche erfordert schlussendlich ein politisches (Handlungs-)Konzept, das Bildungsprozesse in der Migrationsgesellschaft in angemessener Weise zu navigieren vermag. Für die Migrationspädagogik schlägt Mecheril (2014b) hierfür das Konzept einer postkommunitären Solidarität vor (siehe mit Bezug auf Bildung Gardi et al., 2019; Mecheril, 2014a; Mecheril & Messerschmidt, 2016). Und auch für Marchart (2010, S. 357) ist aus hegemonietheoretischer Sicht kein politischer Begriff besser geeignet als der Begriff der Solidarität, um den unüberbrückbaren Spalt zwischen einer demokratischen Ethik und den symbolischen Schließungen von Demokratie zu überbrücken. Denn immerhin geht der Solidaritätsbegriff »weder in dem [Begriff] der Gleichheit noch in dem der Freiheit auf« (ebd.). Wie Mecheril plädiert auch Marchart letztendlich für ein Solidaritätsverständnis, das postkommunitär und anti-paternalistisch verfasst ist (ebd., S. 358–360).

Um verschiedene normative Konzepte unterscheiden zu können, eignen sich allgemein die Differenzierung zwischen partikularen und universellen Orientierungen. Partikulare normative Konzepte beziehen sich »auf die Funktionsfähigkeit [eines] Gesamtzusammenhangs« (Brodén & Mecheril, 2014, S. 11), wie etwa das Paradigma der Integration (siehe Kap. 3.2.3). In diesen Verständnissen steht das Funktionieren eines partikularen Zusammenhangs über universellen Zielen, das Funktionieren eines bestehenden Systems wird also bspw. als bedeutsamer erachtet als würdevolle Lebensverhältnisse aller. Demgegenüber beziehen sich universelle Konzepte, denen auch das Konzept der Solidarität zugerechnet werden kann, »auf die Ermöglichung der Integrität des und der Einzelnen« (Brodén & Mecheril, 2014, S. 11). Sie fragen weniger nach der funktionalen Modellierung migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse für eine hegemoniale Ordnung als danach, »wie migrationsgesellschaftliche Verhältnisse geschaffen werden können, die die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass Individuen sich selbst als würdevolle Wesen erfahren, darstellen und verändern können« (ebd., S. 12). Im Gegensatz zu anderen univer-

sellen Konzepten, wie etwa des Rechts oder der Gerechtigkeit, ist Solidarität »supererogatorisch« (Wildt, 1998, S. 213), da sie sowohl »jenseits des Forderbaren« (ebd., S. 214) als auch jenseits des Zweckrationalen liegt. Die Nicht-Einforderbarkeit von Solidarität bedeutet jedoch nicht, dass »wir« uns nicht »für Verhältnisse einsetzen« (Mecheril, 2014b, S. 80) können, die den Beziehungstyp der Solidarität fördern. Vielmehr ist es, wie Lea Susemichel und Jens Kastner (2021, S. 47) pointiert formulieren, nämlich »viel lohnender, darüber nachzudenken, welche gesellschaftlichen Verhältnisse für gutes Handeln und Leben nötig sind, was also die Bedingungen der Möglichkeit von Solidarität sind«, anstatt unentwegt »der müßigen moralphilosophischen Gretchenfrage [nachzugehen], ob Menschen von Natur aus kooperativ sind« oder nicht. Die Betonung des supererogatorischen Charakters von Solidarität ist jedoch dennoch bedeutsam, um der historischen Reduktion von Moral auf eine Gerechtigkeit, die sich aus dem gleichen Recht für alle ableitet, mit einem Konzept zu begegnen, das Gleichheit und Freiheit *nicht* lediglich imaginär als Ausgangsbedingung voraussetzt. Unter den gegebenen migrationsgesellschaftlichen Bedingungen ist dementsprechend ein normatives Konzept nötig, das die ungleichen sozialen (Existenz-)Bedingungen zum Ausgangspunkt seines Handelns nimmt und Gleichheit und Freiheit als Ziel anstrebt, wie dies für den Gedanken der Solidarität charakteristisch ist (Marchart, 2010, S. 356f.; Mecheril, 2014b, S. 80f.; Wildt, 1998, S. 213f.).

Im Kontext der (hegemonialen) europäischen Begriffsgeschichte ist der Solidaritätsbegriff vorwiegend kommunitär geprägt und wird üblicherweise im Sinne von Brüderlichkeit an die Seite von Freiheit und Gleichheit in die bürgerlich-revolutionäre Trias gesetzt (Bayertz, 1998; Zoll, 2000). Aufgrund dieser begriffsgeschichtlichen Herkunft »brachte Solidarität eine ursprünglich kommunitaristische, wenn nicht familiaristische Komponente in den politischen Diskurs [ein]« (Marchart, 2010, S. 357). Solidarität wird auf diese Weise vornehmlich als ein Zusammenhalt unter Gleichen respektive unter Vertrauten konzipiert (Honneth, 2012; Rorty, 2018). Dieser Zusammenhalt setzt zwar soziale Ungleichheit voraus, bezieht sich aber lediglich auf eine Verbundenheit innerhalb eines sozialen Zusammenhangs (Mecheril, 2014b, S. 80f.). Neben diesen kommunitaristischen Spielformen eines kommunitären, also auf das Eigene bezogenen Solidaritätsbegriffs können aber auch individualistische und kulturalistische Tendenzen ausdifferenziert werden. Individualistische Spielformen, wie etwa idealtypisch Honneths »symmetrische(.) Wertschätzung zwischen individualisierten (und autonomen) Subjekten« (Honneth, 2012, S. 209), setzen im Gegensatz zu kommunitaristischen Verständnissen ein festes Individuum voraus, das es solidarisch anzuerkennen und positiv zu bestärken gilt. In dieser Betrachtung wird jedoch zum einen tendenziell die verkennende Seite der Anerkennung eher ausgeblendet (Bedorf, 2010), und zum anderen droht »[d]ie Unterstellung, der Andere besäße wertzuschätzende Eigenschaften, die es zu fördern gilt, [...] Solidarität eine paternalistische Färbung zu geben« (Marchart, 2010, S. 358). Kulturalistische Spielformen, die sich etwa in einer »Solidarität mit Fremden« (Zoll, 2000, S. 167) bzw. einer »Erschaffung eines immer größeren und bunteren *ethnos*« (Rorty, 2018, S. 319; Herv. i. Orig.) artikulieren, sind diesbezüglich ähnlich ausgerichtet. Jedoch kehren sie das individualistische Prinzip um, indem sie – idealtypisch – den Anderen als Kollektiv einen (relativ) feststehenden Wesenskern zuschreiben, der zum Ausgangspunkt einer Praxis der positiven Anerkennung

wird. Kulturalistische Modelle pluralisieren so letztlich »nur einen substanzialistischen Begriff kultureller Identität zu einer Art Benetton-Modell von Solidarität« (Marchart, 2010, S. 358). Letztlich stellen also alle drei lediglich Artikulationen eines Essenzialismus dar, die sich auf eine imaginierte Wesenhaftigkeit als Bezugspunkt des Kommunitären beziehen.

Es scheint mir an dieser Stelle nicht weiter begründet werden zu müssen, dass im postfundamentalistischen Horizont der Hegemonietheorie kein Platz für substanzialistisch-essenzialistische Verständnisse von Solidarität ist (siehe hierfür etwa Kap. 2.2). Und dass diese Ablehnung auch auf die soeben herausgestellten kommunitären Spielformen von Solidarität zutrifft, besonders wenn diese den sozialen Zusammenhang, den sie als Bezugspunkt solidarischer Praktiken setzen, essenzialisieren. Zugleich kann eine solche Essenzialisierung jedoch nicht für alle Formen kommunitärer Solidarität behauptet werden, denn für einen Großteil gewerkschaftlicher, feministischer und/oder antirassistischer Praxen der Solidarität weist das Kommunitäre zumeist auch einen anderen ontologischen Status und eine andere politische Legitimität auf als dies bspw. in nationalistischen Ausrichtungen solidarischer Praxis der Fall ist. Unter migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen bzw. in einem politischen Denken von Äquivalenz und Differenz sind schließlich »Solidaritätskonzepte, die auf die Figur einer ›Solidarität unter Vertrauten‹ beschränkt bleiben, nur begrenzt überzeugend« (Mecheril, 2014b, S. 82). Denn zum einen problematisieren Migrationsphänomene ausgerechnet die vermeintliche Notwendigkeit einfacher, autonomer und puristischer Verbundenheitskonzepte, indem sie diese infrage stellen und deren Gewaltförmigkeit aufzeigen. Und zum anderen sind kommunitäre Solidaritätskonzepte in der Regel nicht überzeugend, weil Migrationsphänomene gerade die komplexe und ambivalente Relationalität von lokalen und globalen Ungleichheitsverhältnissen (also eine asymmetrische Verbundenheit) verdeutlichen. Für Mecheril (ebd., S. 85) besteht deshalb

»[d]er Sinn jenes als Solidarität bezeichneten Beziehungstypus, der auch jenseits enger Zusammengehörigkeitsgefühle wirksam ist, nicht nur darin, dass er empirisch anzutreffen ist und ein gewissermaßen integratives Potenzial besitzt, sondern auch in dem Moment, dass er unter Bedingungen zunehmender Differenzierung von Lebensformen wünschenswert ist.«

Postkommunitäre Solidarität bringt also eine Suchbewegung zum Ausdruck, die »nach den Bedingungen der Entstehung und den Möglichkeiten der Veränderung solcher Verhältnisse [fragt], in denen sich die mir je fremden und vertrauten sozialen Kooperationspartner_innen nicht entfalten und entwickeln können« (ebd., S. 90).

Ein solches Verständnis von Solidarität, das sich nur auf jemanden beziehen kann, »dessen Position sich von meiner unterscheidet« (Marchart, 2010, S. 359), setzt für Marchart eine »Entsolidarisierung mit dem Eigenen« (ebd.) voraus, die zum Teil auch den eigenen Interessen widersprechen mag. Dies führt er wie folgt aus: »Um überhaupt solidarisch mit jemand sein zu können, der meine Position nicht teilt, muss ich von der Identifikation mit meiner eigenen Position teilweise abrücken und mich von der Gemeinschaft, zu der ich gezählt werde, entsolidarisieren« (ebd.). Diese Art der Entsolidarisierung wird im postkommunitären Solidaritätsbegriff durch folgende weitere drei

Kennzeichen ausgedrückt: *Erstens* ist postkommunitäre Solidarität strikt »anti-anti-essentialistisch« (Grossberg, 1999, S. 65), was in artikulationstheoretischer Einstellung vor allem darauf verweist, »daß es Beziehungen in der Geschichte gibt, diese aber nicht unvermeidlich sind« (ebd.). Diese Beziehungen »hätten nicht so sein müssen, aber da sie nun so sind, sind sie real und haben reale Auswirkungen« (ebd.). Für postkommunitäre Solidarität ist deshalb – im Gegensatz zu einer naiven Anerkennungspraxis, die die bestehenden Differenzen und Ausschlüsse reproduziert – die Praxis einer reflexiven Anerkennung des Leids Anderer bedeutsam (Mecheril, 2005b, 2010a). Die Praxis der reflexiven Anerkennung setzt sich entschieden gegen soziale Ordnungen ein, die andere als Andere festlegen und diese in ihrer Würde einschränken, ohne in dieser Anerkennungspraxis die Anderen essentialistisch vorauszusetzen (Mecheril, 2014b). Einer postkommunitären Solidarität als Praxis der reflexiven Anerkennung geht es um die Suche nach der Ermöglichung würdevollere (Existenz-)Bedingungen für alle, und zwar nicht nur unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen, sondern auch in der Veränderung und Überwindung dieser. In dieser Ausrichtung ist postkommunitäre Solidarität *zweitens* auch anti-paternalistisch angelegt (Marchart, 2010, S. 360). Was vor allem bedeutet, dass es unter Bedingungen ungleicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse nur auf Basis einer Provinzialisierung bzw. einer Einschränkung des eigenen Wirksamkeitsbereichs möglich ist, die Handlungsspielräume der Anderen zu erweitern (Spivak, 2004). Deshalb zielen Formen postkommunitärer Solidarität im Sinne eines Anti-Paternalismus »nicht länger darauf ab, das Ausgeschlossene oder Fremde zu »integrieren« (und damit in Wahrheit zu assimilieren und auszulöschen), sondern lassen ihm Raum, indem sie die Selbstentfremdung des eigenen politischen Gemeinwesens einklagen« (Marchart, 2010, S. 360). Die Provinzialisierung des Selbst als Anerkennung des Anderen, »der ich mir selbst bin, sofern mein Ich zuallererst von einer Spaltung konstituiert wurde« (ebd.), stellt ein *grund-*legendes Fundament dafür dar, »dem Anderen Raum [zuzugestehen], für sich selbst zu sprechen, ohne dass dessen Selbst deshalb schon umgekehrt mit Identitätserwartungen belästigt werden müsste« (ebd.). Neben dem programmatischen Anti-anti-Essenzialismus und dem programmatischen Anti-Paternalismus ist postkommunitäre Solidarität letztendlich und *drittens* eine un_bedingte Praxis.²⁴ Unbedingt ist sie in dem Sinne, dass sie sich für würdevollere Bedingungen all jener einsetzt, die nicht der eigenen gesellschaftlichen Position und Zugehörigkeit angehören, unabhängig davon, ob die Anderen die eigenen Werte und Normen zwangsläufig teilen oder nicht. Trotzdem ist postkommunitäre Solidarität in diesem Zusammenhang m.E. auch immer insofern bedingt, als sie keine Beziehungs- oder Loyalitätsverpflichtungen gegenüber irgendjemandem eingeht (vgl. Mecheril, 2014b, S. 78f.) oder darauf abzielt, »alles«, etwa

24 Ich schließe bei meiner Hervorhebung der Un_Bedingtheit von Solidarität an einen Aspekt unter mehreren an, wie er von Susemichel und Kastner (2021) für ihren Begriff einer »unbedingten Solidarität« formuliert wird. Der Begriff einer unbedingten Solidarität bei Susemichel und Kastner entspricht in seiner Bedeutung im Großen und Ganzen den von mir unter dem Begriff der postkommunitären Solidarität ausgeführten Bedeutungsfacetten. Für die Summe der Bedeutungsfacetten bevorzuge ich allerdings das Etikett postkommunitäre Solidarität, da ich die Rede von einer unbedingten Solidarität für missverständlich(er) halte, weil sie m.E. begrifflich die Seite der Unbestimmtheit und Unbedingtheit überbetont.

rassistische Praktiken, anzuerkennen und zu tolerieren²⁵. Unbedingt geht es um eine Kritik an Ordnungen, die Andere in ihrer Würde einschränken, sowie um die Ermöglichung von Handlungsfähigkeit aller. Letzteres stellt aber nicht nur eine (Minimal-)Bedingung für die Handlungsmöglichkeiten aller dar. Sondern der un_bedingte Charakter postkommunitärer Solidarität kann auch darin ausgemacht werden, dass sie »[e]ndlos und kontingent« ist (Susemichel & Kastner, 2021, S. 15) – das heißt, dass »Solidarität zu einer ständig aufs Neue zu erkämpfenden Beziehung zwischen Menschen [wird], die vor allem praktisch zu verwirklichen ist und deren Institutionalisierungen immer neu zu verhandeln sind« (ebd.). Ihre Kämpfe sind jedoch nie unabhängig der bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu führen (ebd.). Un_bedingt ist postkommunitäre Solidarität schließlich aber auch, weil eine ihrer grundlegenden Bedingungen darin besteht, dass »sie kein Tauschgeschäft von Rechten und Pflichten und Pflichten oder Kosten und Nutzen ist« (ebd.), mit Ausnahme der Bedingung, dass sie nicht exklusiv, sondern eben postkommunitär ist (ebd., S. 46).

25 Wie in Kapitel 5.2.2 angedeutet, betrachte ich absolute Toleranz wie auch absolute Unbedingtheit als unmöglich.