

6. Ausgewählte (post-)moderne Theorien

Die Diskurse um Moderne, Postmoderne, den Übergang vom einen zum anderen sowie explizit Fragen von Erziehung innerhalb dieser Diskurse werden von den Autor*innen der *Critical Pedagogy* beziehungsweise benachbarter Disziplinen kontrovers diskutiert.¹ Zwar stützt sich Giroux in seinen Arbeiten auf eine Vielzahl von Autor*innen, meines Erachtens stechen jedoch zwei Autoren heraus, wenn es darum geht, Moderne und Postmoderne im Hinblick auf Möglichkeiten der Realisierung radikaler Demokratie sowie der Begründung einer radikalen, postmodernen Pädagogik zu untersuchen: Jürgen Habermas und Zygmunt Bauman.

Im Folgenden werden die Grundbegriffe und zentralen Auseinandersetzungen dieser beiden Autoren dargestellt und anschließend jeweils bezüglich ihrer Rezeption und Wirkung in der *Critical Pedagogy* befragt. Bei Habermas wird hier insbesondere die kritische Auseinandersetzung mit seinem Ansatz aufgenommen, die sich bei der politischen Theoretikerin Nancy Fraser findet, da sie zum einen großen Einfluss auf den Diskurs hat und sie zum anderen eine bis heute wichtige Stimme kritisch-feministischer Theoriebildung ist, auch und gerade im Kontext radikaler Demokratie. Die Arbeiten Zygmunt Baumans gelten als äußerst einflussreich sowohl in der Soziologie, als auch darüber hinaus und werden von Giroux breit rezipiert. Zudem bieten Baumans Arbeiten äußerst fruchtbare Ansätze für die Analyse bildungsphilosophischer sowie erziehungs-wissenschaftlicher Diskurse heute.

6.1 Habermas und seine Kritiker*innen

Jürgen Habermas (*1929) ist einer der bedeutendsten und meistrezipiertesten Philosophen unserer Zeit. Er war Schüler Adornos und zählt im Kontext der Frankfurter Schule zur jüngeren Kritischen Theorie.² Im Folgenden wird zunächst seine bedeutende Theorie des kommunikativen Handelns vorgestellt sowie auf seinen Begriff der Öffentlich-

1 Vgl. beispielsweise Aronowitz/Giroux (1991), Baudrillard (1987), Lyotard (1984), Jameson (1984), Kellner (1988), Rorty (1985), Eagleton (1985/1986).

2 Vgl. Teil III, Kapitel 2 in dieser Arbeit.

keit eingegangen, woran auch die später aufgenommene Auseinandersetzung mit Nancy Fraser anknüpfen wird.

6.1.1 Grundzüge der Theorie des kommunikativen Handelns und des Konzepts der Öffentlichkeit

Mit seinem Hauptwerk »Theorie des kommunikativen Handelns« (1981) legt Habermas eine mikrosoziologische Handlungstheorie, eine makrosoziologische Gesellschaftstheorie sowie eine Theorie der Moderne vor (vgl. Habermas 1985a, 8). Dies stellt unter anderem eine sprachtheoretische sowie intersubjektive Wende der Kritischen Theorie dar, bei der die Rationalität kommunikativen Handelns im Vordergrund steht. So geht es Habermas unter anderem um eine kritische Gesellschaftstheorie, die im Gegensatz zu der von Adorno und Horkheimer konstatierten instrumentellen Vernunft und dem damit verbundenen Resümee einer gescheiterten Aufklärung, das Projekt der Moderne als unvollendet betrachtet. Seine Theorie kann als Rationalitätstheorie bezeichnet werden, da er das Projekt der Moderne anhand verschiedener Rationalisierungsentwicklungen nachzeichnet, wobei er unter anderem Piaget, Popper, Weber, Horkheimer/Adorno, Mead, Durkheim und Parsons aufgreift und diskutiert.

Aufbauend auf der Theorie des kommunikativen Handelns entwickelt Habermas später die Diskursethik. Die Diskursethik formuliert Regeln, wie in der gesellschaftlichen Situation verfahren werden soll, damit diese möglichst gerecht und damit moralisch gut ist. Als moralisch gut gilt das, was alle am Diskurs Beteiligten ohne Zwang beschließen. Zentrale Aspekte der Theorie kommunikativen Handelns arbeitet Habermas später unter anderem in Faktizität und Geltung (1992) anhand des Systems des Rechts und der Idee des Rechtsstaats weiter aus. Hier entfaltet er zudem das Modell der deliberativen Demokratie, das in der Auseinandersetzung um (radikale) Demokratietheorien in dieser Arbeit bedeutsam wird.

Im Folgenden werden zunächst die Grundbegriffe und Grundzüge der Habermas'schen Theorie kommunikativen Handelns dargestellt, die sich in 1) die Handlungstheorie, 2) die Gesellschaftstheorie und 3) die Theorie der Moderne gliedert. Anschließend wird vor diesem Hintergrund das Konzept der politischen Öffentlichkeit, gekoppelt mit Habermas' Modell deliberativer Demokratie dargestellt, bevor im zweiten Unterkapitel die daran geübte Kritik sowie Implikationen für die *Critical Pedagogy* erörtert werden. Dabei bedingen die hohe Komplexität sowie der sehr weite theoriegeschichtliche Hintergrund der Habermas'schen Begründungen eine Reduktion auf die für diese Arbeit zentralen Aussagen und Ergebnisse.

Handlungstheorie

Zunächst unterscheidet Habermas, ausgehend von Max Weber, zwei Handlungstypen, die jeweils zwei Rationalitäten folgen: 1) das instrumentelle/teleologische (zweckrationale) Handeln, das der instrumentellen Rationalität folgt und 2) das kommunikative Handeln, das der kommunikativen Rationalität folgt. Das Konzept der kommunikativen Rationalität führt er sodann anhand vier vorgängiger Handlungsbegriffe ein: des durch Aristoteles begründeten *teleologischen* Handlungsbegriffs, des durch Durkheim und Parsons eingeführten *normenregulierten* Handlungsbegriffs, des von Goffman stammenden

dramaturgischen sowie des auf Mead zurückgehenden Begriffs des *kommunikativen* Handelns.

Der teleologische Handlungsbegriff verweist auf ein primär zweckgerichtetes Handeln, das zum *strategischen Handeln* wird, wenn in die Handlung mindestens ein weiterer zielgerichteter Akteur einbezogen ist (vgl. Habermas 1985a, 126f.). Das *normenregulierte* Handeln bezieht sich auf das Verhalten von Mitgliedern in einer Gruppe, die dieses an gemeinsamen Werten und Normen orientieren (vgl. ebd., 127). Der Begriff des *dramaturgischen* Handelns rekurriert auf die (subjektivierenden) Wirkungsabsichten der Handlungen eines Akteurs vor anderen, bzw. einem Publikum (vgl. ebd., 128). Das *kommunikative* Handeln schließlich bezieht sich auf die Beziehung und Interaktion mindestens zweier Subjekte und deren »Aushandeln konsensfähiger Situationsdefinitionen« (ebd.). Während das teleologische/strategische Handeln als instrumentell gilt, werden die drei letzteren als soziales Handeln begriffen.³

Hier schließt sich der Bezug zur Sprache an und es zeigt sich, dass die drei ersten Modelle ein einseitiges Sprachkonzept innehaben, nämlich erstens als indirekte Kommunikation, zur Realisierung der eigenen Zwecke; zweitens als Aktualisierung eines bereits bestehenden normativen Verständnisses und drittens als »zuschauerbezogene Selbstinszenierung« (Habermas 1985a, 143). Nur das kommunikative Handlungsmodell »setzt Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung [voraus], wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame Situationsdefinitionen auszuhandeln« (ebd., 142).

Hier deuten sich bereits die von Habermas, auf Grundlage der Dreiweltentheorie Karl Poppers, formulierten Weltbezüge an, auf die die kommunikativ Handelnden Bezug nehmen: die subjektive Welt, die soziale Welt und die objektive Welt (vgl. ebd., 115). Verständigung funktioniert darüber hinaus aber nur, wenn die Interaktions-teilnehmer*innen sich gemeinsam auf die Gültigkeit ihrer Aussagen einigen, d.h. Geltungsansprüche akzeptiert werden. Ein*e an Verständigung orientierte*r Akteur*in muss folgende drei Geltungsansprüche mit seiner/ihrer Aussage erheben: die *Wahrheit* einer Aussage, die (normative) *Richtigkeit* und die (subjektive) *Wahrhaftigkeit* (vgl. ebd., 149).

Anknüpfend an Max Webers (zweck)rationaler Handlungstheorie sowie dem oben erwähnten kommunikativen Handlungsbegriff unterscheidet Habermas zunächst zwischen instrumentellem, strategischem und kommunikativem Handeln. Ziel ist »die Erfassung allgemeiner Strukturen von Verständigungsprozessen, aus denen sich formal zu charakterisierende Teilnahmebedingungen ableiten lassen« (Habermas 1985a, 386).

Gegenüber dem Weberschen zweckrationalen Handeln, das sich an der Erreichung eines Zweckes orientiert, ist eine erfolgsorientierte Handlung *instrumentell*, wenn sie »unter dem Aspekt der Befolgung technischer Handlungsregeln« betrachtet wird und der »Wirkungsgrad einer Intervention in eine[m] Zusammenhang von Zuständen und Ereignissen« bewertet wird (ebd., 384). Eine erfolgsorientierte Handlung ist *strategisch*, wenn sie »unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl« betrachtet wird

3 Habermas schließt an Webers Dualismus zwischen instrumentellem und sozialem Handeln an, der aber (auch durch Habermas selbst) in später verwendeten Bezugstheorien des Pragmatismus sowie der *Cultural Studies* aufgehoben wird.

und der »Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers« bewertet wird (ebd.). Beide Formen sind Typen zweckrationalen Handelns, wobei strategisches Handeln sozial ist, da es die Interaktion mit Gegenspielern einschließt, instrumentelles Handeln dagegen nicht-sozial (vgl. Dorschel 1990, 221). Demgegenüber ist eine Handlung *kommunikativ*, wenn nicht »egozentrische Erfolgskalküle, sondern [...] Akte der Verständigung koordiniert werden« (Habermas 1985, 385).

Abb. 8: Handlungstheorie nach Habermas (1985a, 384)

Handlungs- situation \ Handlungs- orientierung	erfolgsorientiert	verständigungsorientiert
	nicht-sozial	sozial
nicht-sozial	instrumentelles Handeln	---
sozial	strategisches Handeln	kommunikatives Handeln

Somit ist kommunikatives Handeln verständigungsorientiert, das heißt Sprechakte dienen der Erzeugung eines Einverständnisses auf der Grundlage von Geltungsansprüchen. Kommunikatives Handeln wird allerdings nicht mit sprachlicher Kommunikation gleichgesetzt, denn »Sprache ist ein Kommunikationsmedium, das der Verständigung dient, während Akteure, indem sie sich verständigen, um ihre Handlungen zu koordinieren, jeweils bestimmte Ziele verfolgen« (Habermas 1985a, 150). Das heißt, kommunikatives Handeln »bezeichnet einen Typus von Interaktionen, die durch Sprechhandlungen koordiniert werden, [aber] nicht mit ihnen zusammenfallen« (ebd., 151).

Bedeutend ist darüber hinaus die an Austin (1962) angelehnte Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen der Handlungskoordination, d.h. der Absicht des Sprechaktes. Differenziert wird zwischen *lokutionärem* Akt, *illokutionärem* Akt und *perlokutionärem* Akt. Mit *lokutionären* Akten drückt der/die Sprecher*in Sachverhalte aus, das heißt er/sie tätigt eine sprachliche Äußerung (von Lauten, Wörtern, Sätzen). Mit *illokutionären* Akten vollzieht der/die Sprecher*in eine Handlung, indem er/sie etwas sagt. Dies kann in der Äußerung selbst ausgedrückt werden, zum Beispiel »hiermit verspreche ich dir« oder indirekt erfolgen, zum Beispiel »Es zieht« als indirekte Aufforderung für »Schließe das Fenster!«. Mit *perlokutionären* Akten erzielt der/die Sprecher*in schließlich einen Effekt bei dem/der Hörer*in, das heißt dadurch, dass er/sie eine Sprechhandlung ausführt, bewirkt er/sie etwas (vgl. Habermas 1985a, 388f.).

Abb. 9: Handlungskoordination nach Habermas (1985a, 489)

Formal- pragmatische Merkmale Handlungs- typen	kennzeichnende Sprechakte	Sprach- funktionen	Handlungs- orientierungen	Grund- einstellungen	Geltungs- ansprüche	Welt- bezüge
strategisches Handeln	Perlokutionen, Imperative	Beeinflussung des Gegenspielers	erfolgsorientiert	objekti- vierend	[Wirk- samkeit]	objektive Welt
Konversation	Konstative	Darstellung von Sachverhalten	verständigungs- orientiert	objekti- vierend	Wahrheit	objektive Welt
normenreguliertes Handeln	Regulative	Herstellung interpersonaler Beziehungen	verständigungs- orientiert	normen- konform	Richtigkeit	soziale Welt
dramaturgisches Handeln	Expressive	Selbstreprä- sentation	verständigungs- orientiert	expressiv	Wahrhaftig- keit	subjektive Welt

Im Schaubild zeigen sich die verschiedenen Handlungstypen, die mit Sprechakten verbunden sind, die wiederum verschiedene Geltungsansprüche einfordern und sich je auf unterschiedliche Welten beziehen. Beispielsweise zeugt das strategische Handeln von einem perlokutiven Sprechakt, durch den etwas in der objektiven Welt bewirkt werden soll (vgl. ebd., 435). In der Konversation wird objektiv über die Welt bzw. Sachverhalte gesprochen, wobei den Aussagen Wahrheit als Geltungsanspruch unterstellt wird. Demgegenüber bezieht sich ein Sprecher mit regulativen Sprechhandlungen auf etwas in der sozialen Welt, wobei eine interpersonale Beziehung hergestellt wird (vgl. ebd., 435f.).

Schließlich zielt das dramaturgische Handeln auf Wahrhaftigkeit des Gesagten ab, das heißt ein Sprecher bezieht sich mit einer expressiven Sprechhandlung auf etwas in seiner subjektiven Welt, wobei die Wahrhaftigkeit der Selbstrepräsentation geltend gemacht wird (vgl. ebd., 436). In diesen verschiedenen Geltungsansprüchen situiert Habermas nun »die ideale Sprechsituation«, womit er eine »in Diskursen unvermeidliche, reziprok vorgenommene Unterstellung« meint, die an sich »kontrafaktisch« ist, das heißt (noch) nicht realisiert, aber als Utopie möglich (Habermas 1972, 180).

Als Diskurs bezeichnet Habermas ein vernünftiges, von Argumenten geleitetes Gespräch, in dem folgende Regeln gelten sollen:

- 1) Alle Betroffenen müssen am Diskurs teilnehmen.
- 2) Alle Teilnehmer*innen müssen gleichberechtigt und frei sprechen dürfen.
- 3) Jede/r Teilnehmer*in muss die Argumente des anderen ernst nehmen und bereit sein, sich überzeugen zu lassen (vgl. Habermas 1991, 157).

So soll im Diskurs nur der »Zwang des besseren Arguments« gelten (Habermas 1991, 154). Die Folgen, die sich aus der diskursiv gefassten Entscheidung ergeben, müssen jedoch von allen Betroffenen akzeptiert werden können, das heißt Entscheidungen müssen im Konsens getroffen werden. Dieser Konsensanspruch ist seinerseits allerdings auch als kontrafaktisch zu verstehen, das heißt als notwendige Annahme aller Diskursteilneh-

mer*innen, dass ein Konsens über etwas grundsätzlich erreicht werden könnte (vgl. ebd., 133f.).

Kommunikative Rationalität verweist nun auf das durch Verständigungsprozesse erzielende Einverständnis, das eine rationale Grundlage erfordert. Die Rationalität einer kommunikativen Praxis zeigt sich darin, dass sich ein »kommunikativ erzieltes Einverständnis *letztlich* auf Gründe stützen muss«, während sich die Rationalität derer, die sich beteiligen, daran bemisst, »ob sie ihre Äußerungen *unter geeigneten Umständen* begründen können« (Habermas 1985a, 37; Herv. i. Orig.). Die Grundlage rationaler Verständigung ist somit die Argumentationspraxis. Eine Argumentation ist wiederum jene Praxis, bei der sich die Teilnehmer*innen argumentativ mit strittigen Geltungsansprüchen auseinandersetzen, das heißt »kontroverse Wahrheitsansprüche« thematisiert werden (ebd., 38). So lässt sich schlussfolgern, dass Rationalität als »Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte« verstanden werden kann (ebd., 44).

Gesellschaftstheorie

Neben der kommunikativen Rationalität, auf die Habermas in der intersubjektiven Verständigung verweist, bezieht er sich in seinen gesellschaftstheoretischen Überlegungen außerdem auf die Rationalisierung der *Lebenswelt* vor dem Hintergrund zunehmend komplexerer und differenzierterer *Systeme* in modernen Gesellschaften. Dafür entwickelt er Webers (Zweck-)Rationalitätsbegriff kommunikationstheoretisch durch Rückgriff auf Mead und Durkheim weiter. Während bei Mead und Durkheim Gesellschaft allerdings aus Sicht der handelnden (teilnehmenden) Subjekte einerseits als Lebenswelt einer sozialen Gruppe angesehen wird, aus Sicht eines/einer (unbeteiligten) Beobachters/Beobachterin andererseits als System von Handlungen, schlägt Habermas nun vor, Gesellschaften *gleichzeitig* als System und Lebenswelt zu betrachten (vgl. Habermas 1985b, 179f.; Herv. i. Orig.).

Lebenswelt begreift Habermas zunächst als einen »kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern« (Habermas 1985b, 189). Als Komplementärbegriff zu dem des kommunikativen Handelns bezieht sich die Lebenswelt auf ein geteiltes Hintergrundwissen und geteilte Überzeugungen (vgl. Habermas 1985a, 107). Insofern ist eine gemeinsame Lebenswelt konstitutiv für erfolgreiche Verständigung. Habermas knüpft in seiner Theorie eingangs an Schütz' und Luckmanns (1979) phänomenologische Auseinandersetzungen an, überschreitet diese jedoch hinsichtlich des kulturalistisch verengten Lebensweltbegriffs, bei dem die Reproduktion kulturellen Wissens im Vordergrund steht (vgl. Habermas 1985b, 203). Unter Rückgriff unter anderem auf Durkheim und Mead weitet er den Begriff kommunikationstheoretisch auf die Aspekte der sozialen Integration und der Herstellung von Solidarität sowie der Sozialisation und der Herstellung von Identitäten aus (vgl. ebd., 208).

»Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt reproduzieren sich auf dem Wege der Kontinuierung von gültigem Wissen, der Stabilisierung von Gruppensolidarität und der Heranbildung zurechnungsfähiger Akteure. [...] Diesen Vorgängen der *kulturellen Reproduktion*, der *sozialen Integration* und der *Sozialisation* entsprechen die *strukturellen Komponenten* der Lebenswelt Kultur, Gesellschaft und Person.« (Habermas 1985b, 208f.; Herv. i. Orig.)

Kultur nennt Habermas den Wissensvorrat, aus dem Kommunikationsteilnehmer*innen schöpfen, Gesellschaft verweist auf die regulativen Ordnungen sozialer Gruppen und unter Persönlichkeit thematisiert er unter anderem die sprach- und handlungsfähigen Kompetenzen eines Subjekts (vgl. ebd., 209). Kommunikatives Handeln dient dabei 1) der Überlieferung und dem Erwerb kulturellen Wissens, 2) der sozialen Integration sowie 3) der Identitätsbildung (vgl. ebd., 208).

Abb. 10: Gesellschaftstheorie nach Habermas (1985b, 217)

<div>strukturelle Komponenten</div> <div>Reproduktions- prozesse</div>	Kultur	Gesellschaft	Person
kulturelle Reproduktion	Überlieferung, Kritik, Erwerb von kulturellem Wissen	Erneuerung legitimationswirksamen Wissens	Reproduktion von Bildungswissen
soziale Integration	Immunisierung eines Kern- bestandes von Wertorientierung	Koordinierung von Handlungen über intersubjektiv anerkannte Geltungsansprüche	Reproduktion von Mustern sozialer Zugehörigkeit
Sozialisation	Enkulturation	Wertinternalisierung	Identitätsbildung

Abhängig vom Grad der strukturellen Differenzierung der Lebenswelt ist sodann der Bedarf an »konsentiertem Wissen, an legitimen Ordnungen und an persönlicher Autonomie« (Habermas 1985b, 216). Mit anderen Worten, »je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, umso mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Arguments stützt« (ebd., 218; Herv. i. Orig.).

Gesellschaft verstanden als »Netz kommunikativ vermittelter Kooperation« (ebd., 223) ist jedoch nicht allein durch verständigungsorientiertes Handeln koordiniert, sondern auch über funktionale Zusammenhänge, wie etwa die Marktregulierung (vgl. ebd., 226). Folgend unterscheidet Habermas zwischen Sozial- und Systemintegration und stellt fest, dass »Gesellschaften *systemisch stabilisierte* Handlungszusammenhänge *sozial integrierter* Gruppen« darstellen (ebd., 228; Herv. i. Orig.). Um die Entkoppelung von System und Lebenswelt bzw. die Zusammenhänge zwischen der Komplexitätssteigerung des Systems und der Rationalisierung der Lebenswelt darzustellen, bezieht sich Habermas zunächst auf Stammesgesellschaften, um die »enge Verschränkung von System- und Sozialintegration, die auf diesem Entwicklungsniveau noch besteht, nachzuweisen« (ebd., 232). Hier deutet sich ein von unter anderem Giroux später stark kritisierter evolutionistischer Eurozentrismus an.⁴ In Habermas' folgender Analyse fällt zudem eine tendenziell homogenisierende und essentialisierende Betrachtung auf, obgleich er

4 Vgl. Teil III, Kapitel 1.2 in dieser Arbeit.

die Konzeption einer »kollektiv geteilten homogenen Lebenswelt« selbst als »Idealisierung« kennzeichnet (ebd., 234). Die in archaischen Gesellschaften vorherrschende enge Verschränkung von System- und Sozialintegration (insbesondere durch das Verhaftetsein in Verwandtschaftsstrukturen) nimmt mit zunehmender Ausdifferenzierung der Strukturen der Lebenswelt ab und es bilden sich vermehrt staatlich organisierte Gesellschaften bzw. moderne Gesellschaften heraus (vgl. ebd., 246f.). Merkmal dieser ist unter anderem eine Differenzierung der (funktionalen) Systeme von Wirtschaft (marktregrulierte Ökonomie) und Politik (Staat) mit deren Steuerungsmedien Geld und Macht (vgl. ebd., 255f.). Letztere ersetzen Sprache in ihrer Funktion der Handlungskoordination und dienen somit als »Entlastung von Kommunikationsaufwand und -risiko« (ebd., 273).

Zudem können »in der sozialen Evolution höhere Integrationsniveaus« nicht erreicht werden, solange sich keine Rechtsinstitutionen mit einem entsprechenden moralischen Bewusstsein etablieren (vgl. ebd., 261). Moral und Recht stellen dabei die Grundlage verständigungsorientierten Handelns dar und sichern die soziale Integration der Lebenswelt (vgl. ebd., 261f.).

Gegenüber den systemisch integrierten Handlungsbereichen von Wirtschaft, Recht und Politik formieren sich in der Lebenswelt komplementär dazu sozial integrierte Handlungsbereiche in Form von Privatsphäre und Öffentlichkeit (vgl. ebd., 471). Die Kleinfamilie, die von produktiven Funktionen entlastet und auf Sozialisationsaufgaben spezialisiert ist, bildet den institutionellen Kern der Privatsphäre. Dem gegenüber stellen Kommunikationsnetze, die sich zum Beispiel aus Kulturbetrieb, Presse und Massenmedien zusammensetzen, den institutionellen Kern der Öffentlichkeit dar. Sie ermöglichen »die Teilnahme eines Publikums der kunstgenießenden Privatleute an der Reproduktion der Kultur und die Teilnahme des Staatsbürgerpublikums an der durch öffentliche Meinung vermittelten sozialen Integration« (ebd., 471f.). Die Interaktion zwischen Lebenswelt und System funktioniert sodann über folgende Austauschbeziehungen: auf wirtschaftlicher Ebene als Austausch zwischen Arbeitskraft und Gütern/Diensten (Beschäftigte und Konsumenten), auf staatlicher Ebene zwischen Steuerabgaben und Loyalität gegen Organisationsleistungen (Klienten und Staatsbürger) (vgl. ebd., 472ff.). Das heißt, in der Moderne dringen ökonomische und administrative Zwänge der Wirtschaft- und Staatssysteme von außen in die Lebenswelt ein, die dadurch »kolonialisiert« wird (ebd., 488). Dies führt zur Deformation des in der Alltagspraxis entfalteten kommunikativen Vernunftpotentials.

»In dem Maße, wie das ökonomische System die Lebensform der privaten Haushalte und die Lebensführung von Konsumenten und Beschäftigten seinen Imperativen unterwirft, gewinnen Konsumismus und Besitzindividualismus, Leistungs- und Wetbewerbsmotive prägende Kraft. [...] Wie die Privatsphäre vom Wirtschaftssystem, so wird die Öffentlichkeit vom Verwaltungssystem unterlaufen und ausgehöhlt.« (Habermas 1985b, 480)

Das Ergebnis ist eine gesellschaftliche Bipolarität von einer einerseits funktionalistischen Systemstruktur und andererseits einer kommunikativen Lebenswelt. Während letztere von ersterer zunehmend kolonialisiert, das heißt ökonomisch und bürokratisch

durchdrungen wird, kann es entgegengesetzt zu Reaktionen oder Revolten aus der Lebenswelt, zum Beispiel in Form von sozialen Bewegungen, kommen.

Theorie der Moderne

Im Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns formuliert Habermas eine Theorie der Moderne, die unter anderem aus der Kritik an der Kritischen Theorie entwickelt wird. Dabei gilt die »Dialektik der Aufklärung« von Horkheimer und Adorno (1969) sowie »Zur Kritik der instrumentellen Vernunft« von Horkheimer (1967) als Hauptbezugspunkte, wobei Habermas' Kritik an der subjekt- und bewusstseinsphilosophischen Auslegung der Moderne im Zentrum steht, die zugunsten des intersubjektivistischen Paradigmas kommunikativen Handelns verworfen wird (vgl. Habermas 1985a, 217f.). Die Theorie des kommunikativen Handelns »soll [...] eine Konzeptualisierung des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, die auf die Paradoxien der Moderne zugeschnitten ist, ermöglichen« (Habermas 1985a, 8).

In der »Dialektik der Aufklärung« begründen die Autoren zwei Thesen, die das Scheitern der Aufklärung begründen, nämlich, dass schon der Mythos Aufklärung ist und dass der Prozess der Aufklärung, der vom Mythos in Gang gesetzt wird, in Mythologie zurückschlägt (Horkheimer/Adorno 2001, 6). Damit wollen sie den Selbsterstörungsprozess der Aufklärung darlegen (vgl. Habermas 1985c, 130). Gerade dieses Vorhaben verstrickt sich für Habermas jedoch in ein unlösbares Paradox.

»Das Ich, das sich in der Auseinandersetzung mit den Gewalten der äußeren Natur bildet, ist das Produkt erfolgreicher Selbstbehauptung, Resultat der Leistungen instrumenteller Vernunft in doppelter Hinsicht: es ist das unaufhaltsam im Aufklärungsprozeß voranstürmende Subjekt, das sich die Natur unterwirft, die Produktivkräfte entwickelt, die Welt um sich herum entzaubert; aber es ist zugleich das Subjekt, das sich selbst zu beherrschen lernt, das die eigene Natur unterdrückt, die Selbstobjektivierung ins Innere vorantreibt und darüber sich selbst immer undurchsichtiger wird. Die Siege über die äußere Natur werden mit den Niederlagen der inneren erkaufte. Diese Dialektik der Rationalisierung erklärt sich aus der Struktur einer Vernunft, die für den absolut gesetzten Zweck der Selbsterhaltung instrumentalisiert wird.« (Habermas 1985a, 508f.)

Für Habermas ist das Programm der frühen Kritischen Theorie an der »Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie gescheitert« (Habermas 1985a, 517f.). Horkheimer und Adorno begreifen die subjektive Vernunft als instrumentelle in dem Sinn, dass objektivierendes Denken und zweckrationales Handeln als einzigem Zweck der Selbsterhaltung dienen (vgl. Habermas 1985a, 520). So werde die Vernunftkritik absolut. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekte wird für Habermas bei Horkheimer und Adorno ausschließlich aus der Perspektive des erkennenden und handelnden Subjekts gedeutet, nicht aus der des »wahrgenommen und manipulierten Gegenstandes« (ebd., 522). So kann nicht erklärt werden, was die Instrumentalisierung gesellschaftlicher und intrapsychischer Beziehungen aus der Perspektive der »vergewaltigten und deformierten Lebenszusammenhänge« (ebd., Herv. i. Orig.) bedeutet, so dass die Zerstörung der instru-

mentalisierten Gesellschaft nicht erörtert werden kann (vgl. Habermas 1985a, 522). Laut Wellmer

»[ist] das Grundargument von Habermas einfach wie überzeugend: zur Sphäre eines an Sprache gebundenen Geistes gehört die intersubjektivität der Verständigung ebenso wie die Objektivierung der Wirklichkeit in Zusammenhängen instrumentellen Handelns; gehört die symmetrisch-kommunikative Beziehung zwischen Subjekt und Subjekt ebenso wie die asymmetrisch-distanzierende zwischen Subjekt und Objekt. Im Paradigma einer Bewußtseinsphilosophie, die die welterschließende Funktion der Sprache aus einem asymmetrischen Subjekt-Objekt-Modell des Erkennens und Handelns erklären muß, bleibt dagegen für das kommunikative Moment des Geistes kein Raum; dieses muß gleichsam exterritorial zur Sphäre des begrifflichen Denkens werden« (Wellmer 1985, 20f.).

Für Habermas bedeutet das

»[...] einerseits einen Paradigmawechsel [sic!] in der Handlungstheorie: vom zielgerichteten zum kommunikativen Handeln; andererseits einen Wechsel der Strategie [sic!] beim Versuch, den modernen, mit einer Dezentrierung des Weltverständnisses möglich gewordenen Rationalitätsbegriff zu rekonstruieren. Nicht mehr Erkenntnis und *Verfügbarmachung* einer objektivierten Natur sind, für sich genommen, das explikationsbedürftige Phänomen, sondern die intersubjektivität möglicher *Verständigung* – sowohl auf interpersonaler wie auf intrapsychischer Ebene. Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der *kognitiv-instrumentellen* zur *kommunikativen Rationalität*. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen. Dabei bewegen sich die kommunikativ Handelnden im Medium einer natürlichen Sprache, machen von kulturell überlieferten Interpretationen Gebrauch und beziehen sich gleichzeitig auf etwas in der einen objektiven, ihrer gemeinsamen sozialen und jeweils einer subjektiven Welt.« (Habermas 1985a, 524f.; Herv. i. Orig.)

Ferner geht es in der Theorie der Moderne, die Habermas im Anschluss an unter anderem Adorno und Horkheimer sowie Weber und Marx entwickelt, vereinfacht ausgedrückt darum, aufzuzeigen, dass moderne Sozialpathologien wie Sinn- und Freiheitsverlust nicht aus Rationalisierungsprozessen als solchen resultieren, sondern durch die kapitalistische Modernisierung verursacht sind.

»Nicht die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertsphären führen zur kulturellen Verarmung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern die elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns. Nicht die Entkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme, und ihrer Organisationsformen, von der Lebenswelt führt zu einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf

kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben.« (Habermas 1985b, 488)

Insgesamt identifiziert Habermas mittels der Theorie der Moderne Ausdrucksformen einer »vernünftigen Moderne«, die an den Nahtstellen zwischen System und Lebenswelt die systemisch bedingten Lebensweltpathologien zurückweist. Habermas hält eine Selbstbegründung der Vernunft weiterhin für möglich, diese jedoch nicht durch eine Subjektzentrierung, sondern mittels der kommunikativen Vernunft.

In »Faktizität und Geltung« fügt Habermas das Recht als Verbindung zwischen Lebenswelt und System ein, wobei die Annahme leitend ist, dass »im Zeichen einer vollständig säkularisierten Politik der Rechtsstaat ohne radikale Demokratie nicht zu haben und nicht zu erhalten ist« (Habermas 1992, 13). Habermas rettet den Vernunftbegriff und stellt fest, dass »[...] die Moderne, die sich ihrer Kontingenzen bewußt geworden ist, auf eine prozedurale, und das heißt auch: auf eine gegen sich selbst prozessierende Vernunft angewiesen [bleibt]« (ebd., 11). Mit Begriffen der Diskursethik zeigt er, dass »sich die *Legitimität* von Regeln und der diskursiven Einlösbarkeit ihres normativen Geltungsanspruchs letztlich daran [bemisst], ob sie in einem rationalen Gesetzgebungsverfahren zustande gekommen sind – oder wenigstens unter pragmatischen, ethischen und moralischen Gesichtspunkten hätten gerechtfertigt werden können« (ebd., 47f.; Herv. i. Orig.). Und so kann die Legitimität nur »durch die sozialintegrative Kraft des »übereinstimmenden und vereinigten Willens aller« freien und gleichen Staatsbürger eingelöst werden [...]« (ebd., 50). Den normativen Sinn »erhält das Recht nicht *per se* durch seine Form, auch nicht durch einen a priori gegebenen *Inhalt*, sondern durch ein *Verfahren* der Rechtsetzung, das Legitimität erzeugt« (ebd., 169; Herv. i. Orig.).

Deliberative Demokratie und politische Öffentlichkeiten

Das Konzept der deliberativen Demokratie entwickelt Habermas durch eine kritische Synthese aus Liberalismus und Republikanismus mittels der Diskurstheorie, die

»Elemente von beiden Seiten auf[nimmt] und [sie] im Begriff einer idealen Prozedur für Beratung und Beschlußfassung [integriert]. Dieses demokratische Verfahren stellt einen internen Zusammenhang zwischen pragmatischen Überlegungen, Kompromissen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her und begründet die Vermutung, daß unter Bedingungen eines problembezogenen Informationsflusses und sachgerechter Informationsverarbeitung vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden.« (Habermas 1992, 359f.).

Dabei bildet die öffentliche Debatte den wichtigsten Faktor, weil die deliberative Politik »ihre legitimierende Kraft aus der diskursiven Struktur einer Meinungs- und Willensbildung [...] [gewinnt]« (ebd., 369). Die demokratisch verfasste Meinungs- und Willensbildung ist sodann auf den Zufluss informeller öffentlicher Meinungen angewiesen, die

sich für Habermas idealerweise in Strukturen einer machtfreien politischen Öffentlichkeit⁵ bilden (vgl. ebd., 374).

Die Öffentlichkeit stellt ein Kommunikationsnetzwerk dar, in dem Probleme identifiziert und thematisiert werden, die vom politischen System aufgenommen und bearbeitet werden müssen (vgl. ebd., 435). Dieser sprachlich konstituierte öffentliche Raum steht für potentielle Gesprächspartner*innen prinzipiell offen (vgl. ebd., 437). In der Öffentlichkeit bildet sich politischer Einfluss, den die Akteur*innen über öffentliche Kommunikation durch Zustimmung eines egalitär zusammengesetzten Publikums gewinnen (vgl. ebd., 439f.). Über ihre zivilgesellschaftliche Basis ist die politische Öffentlichkeit in der Lebenswelt verankert, wobei sich die Zivilgesellschaft

»aus [...] spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen[setzt], welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten« (Habermas 1992, 443). Um politische Macht erzeugen zu können, muss sich der Einfluss der politischen Öffentlichkeit letztlich »auf die Beratungen demokratisch verfaßter Institutionen der Meinungs- und Willensbildung auswirken und in formellen Beschlüssen eine autorisierte Gestalt annehmen« (ebd., 450).

Zusammenfassend stellt Habermas' Konzept der Öffentlichkeit einen Raum dar, in dem Privatpersonen öffentlich Belange oder Fragen vernünftig diskutieren, wobei die Diskussion prinzipiell für alle zugänglich sein muss, Privatinteressen sowie Statusungleichheiten ausgeklammert werden und sich alle als Gleiche beraten. Das Ergebnis ist sodann eine konsensuelle öffentliche Meinung. Hier schließt sich explizit Nancy Frasers kritische Auseinandersetzung an. Ihre Auseinandersetzung mit Habermas ist für meine Arbeit besonders wichtig, weil sie die Kritik zum einen aus einer feministischen (und dadurch tendenziell verallgemeinernden marginalisierten) Position heraus übt, zum anderen da Giroux die Diskussion zwischen Fraser und Habermas selbst in seiner Arbeit aufnimmt (vgl. bspw. Giroux 1992c).

6.1.2 Kritik und Implikationen für die *Critical Pedagogy*

Zentral für Habermas' Diskurstheorie sowie für sein Demokratieverständnis ist das Konzept politischer Öffentlichkeit, das als »institutionalisierte Arena diskursiver Interaktion« (Fraser 1994, 75) bezeichnet werden kann. Im Hinblick auf die von Giroux intendierte Vermittlung moderner und postmoderner Aspekte erscheint in diesem Zusammenhang Nancy Frasers (*1947) postmodern-feministische Kritik an dem Konzept der Öffentlichkeit fruchtbar, um eine radikale Demokratisierung voranzubringen. Damit hat sie zu einer Revision des liberalen Modells bürgerlicher Öffentlichkeit beigetragen.

Zunächst stellt sie fest, dass Habermas' Konzeption der bürgerlichen Öffentlichkeit grundsätzlich auf Ausschlussmechanismen beruht, die diesen öffentlichen Raum als männlich, vernünftig, weiß und bürgerlich, das heißt unter anderem entlang von *class*,

5 Den Begriff der »Öffentlichkeit« entwickelt Habermas bereits im 1962 erschienenen »Strukturwandel der Öffentlichkeit«.

gender und *race* konstruieren (vgl. Fraser 1994, 77). Vor dem Hintergrund des Ideals einer partizipatorischen Gleichstellung nimmt Fraser vier Annahmen von Habermas' Konzept kritisch in den Blick, um dessen Grenzen sowohl für die heutige postmoderne, plurale Gesellschaft, als auch für eine heutige kritische Theorie aufzuzeigen. Diese Annahmen sind:

- 1) Die Vorstellung des freien Zugangs und des Ausklammerns von Statusunterschieden.
- 2) Die Annahme, dass eine einzige Öffentlichkeit besser ist als viele Öffentlichkeiten.
- 3) Die Vorstellung, dass es ein Gemeinwohl der Diskussionsinhalte gibt, wobei private Interessen ausgeschlossen werden.
- 4) Die Annahme, dass eine funktionierende demokratische Öffentlichkeit eine scharfe Trennung zwischen Zivilgesellschaft und Staat erfordere.

Die erste Annahme behauptet eine Offenheit der politischen Öffentlichkeit und Inklusion aller bei tatsächlicher Exklusion insbesondere von Frauen und ethnischen Minoritäten. Insofern soziale Ungleichheiten nur ausgeklammert, jedoch nicht beseitigt werden, kehren diese in den Interaktionen, beispielsweise in Form sozialer Distinktionen, stets zurück oder verstärken sich sogar (vgl. Fraser 1994, 81f.). So dient »Beratung als Maske der Herrschaft« (ebd.). Stattdessen schlägt Fraser, ganz im Sinne Habermas' späterer »kommunikativer Ethik«, eine explizite Offenlegung und Thematisierung von Ungleichheitsverhältnissen vor (vgl. ebd., 82).

Gegenüber der zweiten Annahme, dass eine singuläre Öffentlichkeit im Gegensatz zu einer Vielzahl von Öffentlichkeiten Demokratie begünstigt, formuliert Fraser die These, dass sowohl in stratifizierten als auch in (hypothetischen) egalitären, multikulturellen Gesellschaften eine Zunahme an Öffentlichkeiten stets das Ideal einer partizipativen Parität befördere (vgl. ebd., 83). Im Falle hierarchischer Gesellschaften können subordinierte Gruppen (wie Frauen, Arbeiter*innen, *People of Color* sowie Homosexuelle) nur durch die Möglichkeit der Organisation von Gegenöffentlichkeiten ihre Bedürfnisse, Interessen und Denkweisen formulieren und verteidigen (vgl. ebd., 84). Gäbe es nur eine einzelne, alles umfassende Öffentlichkeit, hätten untergeordnete Gruppen keinen Raum, um sich untereinander bezüglich ihrer Interessen, Bedürfnisse, Ziele und Strategien zu beraten sowie bestehende Herrschaftsverhältnisse zu hinterfragen und anzufechten. Diese von Fraser als *subalterne Gegenöffentlichkeiten* bezeichnete Gruppen erweitern den diskursiven Raum, da nun Inhalte diskutiert werden, die vorher ausgeklammert oder unterdrückt wurden. Dadurch beziehungsweise durch die Dialektik zwischen Zurückziehen und Neugruppieren einerseits und der Ausdehnung und Umgestaltung andererseits liegt ein emanzipatives Potential (vgl. ebd., 85).

Im Falle (fiktiver) egalitärer, multikultureller Gesellschaften ist eine Vielzahl von Öffentlichkeiten notwendig oder unumgänglich, da Öffentlichkeiten immer auch Orte der Identitätsbildung sind und sich hier Identitäten sowie Gruppen unterschiedlicher kultureller Hintergründe konstituieren. So ist es denkbar, dass es einen zusätzlichen Raum gibt, in dem Menschen aus unterschiedlichen anderen Öffentlichkeiten, über Grenzen hinweg, teilnehmen oder aber Menschen an mehr als an einer Öffentlichkeit teilnehmen, das heißt sie sich mehrfach zugehörig fühlen. Zusammenfassend geht es für Fraser bei

der Bejahung einer Vielzahl von Öffentlichkeiten im Falle hierarchischer Gesellschaften um die Stärkung subalternen Gegenöffentlichkeiten, im Falle egalitärer, multikultureller Gesellschaften um die Möglichkeit der Vereinbarkeit von sozialer Gleichheit, kultureller Vielfalt und Demokratie (vgl. Fraser 1994, 87).

Die dritte Annahme behauptet nicht nur definieren zu können, was als gemeinsames Gutes gilt, sondern auch *per se* differenzieren zu können, was als »öffentlich« und was als »privat« gilt und dementsprechend Gegenstand diskursiver Aushandlung sein kann. Fraser bekräftigt, dass es weder a priori Grenzen der Aushandlung geben kann, noch Identitäten, Präferenzen und Interessen im Vorhinein festgelegt werden können (vgl. ebd., 88). Stattdessen muss das, was als gemeinsames Gutes gelten soll, ebenso wie die Frage, was als »öffentlich« und was als »privat« gilt, im und durch den Diskurs verhandelt werden, wobei sich keine Abgeschlossenheit von Diskursen einstellen kann, sondern diese stets Möglichkeiten der hegemonialen Auseinandersetzung bieten. In dem Moment, wo das Gemeinwohl im und durch den Diskurs erst konstruiert wird, ist es nicht möglich, vorab Interessen oder Themen festzulegen. Ebenso bleibt stets verhandelbar, was als »öffentlich« und was als »privat« gilt und eine Festlegung und hegemoniale Schließung birgt deshalb die Gefahr, durch ungleiche Machtverteilungen bestehende Unterordnungsverhältnisse zu reproduzieren und zu festigen.

Die vierte Annahme ist schließlich unhaltbar, da moderne Gesellschaften längst zwischen dem, was Fraser »schwache Öffentlichkeiten« der Meinungsbildung (wie Medien) und »starke Öffentlichkeiten« der Meinungsbildung sowie Entscheidungsfindung (wie Parlamente) nennt, unterscheiden. Stattdessen müsse es um eine Theoretisierung der möglichen Beziehungen zwischen ihnen gehen, um unsere Vorstellung demokratischer Möglichkeiten über die bestehenden hinaus zu erweitern (vgl. ebd., 93). Hier plädiert sie beispielsweise für die Ausdehnung starker Öffentlichkeiten beziehungsweise Mischformen zwischen beratenden und beschlussfassenden Öffentlichkeiten in Form von selbstverwalteten Arbeitsplätzen, Kinderbetreuungsstätten oder Wohnanlagen (vgl. ebd., 92).

Fraser zeigt auf, dass Habermas' Konzeption der Öffentlichkeit in seiner Komplexität gesteigert werden muss, soll das Ziel ein radikaldemokratisches sein. In post-marxistischer Position im Anschluss an Laclau/Mouffe muss das antagonistische Potential in der Auseinandersetzung mitgedacht werden, während die liberal-universalisierenden Perspektiven einer Dekonstruktion unterzogen werden. Trotz der Kritik, die auch Giroux an mehreren Stellen äußert, ist Habermas ein sehr wichtiger Bezug für Giroux. Während Giroux beispielsweise Habermas' Kritik an postmodernen Theorien sowie am poststrukturalistischen Wahrheitsbegriff zurückweist, bezieht er sich positiv auf Habermas, wenn demokratische Grundwerte als Teil des Diskurses der Moderne verteidigt werden.⁶

6.2 Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman wurde 1925 in Posen, Polen in eine jüdische Familie geboren, die mit Kriegsausbruch 1939 in die Sowjetunion fliehen musste. Zunächst begann Bauman 1942 ein Hochschulstudium, musste dies jedoch aufgrund seines folgenden Militäreinsatzes,

6 Vgl. weitere Auseinandersetzungen mit Habermas in Teil III, Kapitel 1.2 in dieser Arbeit.

den er bis 1953 ausübte, unterbrechen. Anschließend nahm er ein Masterstudium der Sozialwissenschaften an der Universität Warschau auf, wo er auch promovierte und von 1964–1968 den Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie innehatte (vgl. Tester 2004, 2ff.). Mit den März-Unruhen 1968 emigrierte er nach Israel und folgte 1971 schließlich einem Ruf der Universität Leeds in Großbritannien für den Lehrstuhl für Soziologie. Dort lebte er bis zu seinem Tod in 2017. Bauman erhielt 1989 den Amalfi-Preis für Soziologie sowie 1998 den Theodor-W.-Adorno-Preis und gilt als einer der renommiertesten Soziologen unserer Zeit. Sein umfassendes Werk beinhaltet mehr als 50 Monographien in Englisch und Polnisch sowie vielzählige Artikel. Darüber hinaus war er jeher intensiv an öffentlichen Diskussionen und Debatten beteiligt und durch seine umfangreiche Vortragstätigkeit bekannt.

Seine eigenen Erlebnisse unter anderem mit Krieg, dem Nationalsozialismus und den damit zusammenhängenden Fluchterfahrungen thematisiert er in seinen Theorien vor dem Hintergrund aktueller Transformationsprozesse, wobei das Phänomen der Ambivalenz im Kontext von Moderne und Postmoderne richtungsgebend ist.

»It is through the sociological condition of exile that Bauman has written works which, first, reflect the costs of being thrown into ambivalence and, second, express the possibilities of that condition which is rarely chosen in the first instance but can nevertheless be turned into distinctively and distinctly human aspirations. It is on account of his own exile, building on the experiences of the problems and the possibilities of ambivalence, that Bauman's work is so provocative and able to speak to anyone who is prepared to spend time with it.« (Tester 2004, 7)

In seinen Arbeiten steht unter anderem die Frage im Mittelpunkt, welche Auswirkungen der sich auflösende Vergesellschaftungszusammenhang im Übergang zur Postmoderne auf politische, soziale, individuelle und kulturelle Wirklichkeiten hat. Dabei fokussiert er neben den Prozessen der Globalisierung vor allem auch die Bedeutung und Folgen dieser Auflösung für die Demokratie und die Möglichkeiten zivilgesellschaftlicher *agency* und *civility*. Sein berühmtes Konzept der *Liquid Modernity* löst ab 2000 den von ihm bis dato selbst gebrauchten Begriff der Postmoderne ab, da der für die Moderne referentielle Ordnungsentwurf sich nun in der Postmoderne aufzulösen beginnt, und sich die neuen Fragen und Probleme nur vor dem Hintergrund der Anerkennung der Verflüssigung dieser Ordnung analysieren lassen (vgl. Junge/Kron 2014, 4).

Theoretisch bezieht sich Bauman sowohl auf Karl Marx, Antonio Gramsci und die Kritische Theorie, als auch auf die Soziologien Georg Simmels und Max Webers, die Dekonstruktion Jacques Derridas und unter anderem auf die Arbeiten Michel Foucaults, Norbert Elias' sowie Benedict Andersons. Diese Bandbreite an Referenzen deutet die gleichsam massive und herausfordernde thematische Breite an, die sich unter anderem auf Klasse und Arbeit, Kultur, den Holocaust, Moderne und Postmoderne, Neoliberalismus und Globalisierung, Ethik, Fremdheit und Ausgrenzung, Demokratie und *citizenship* sowie auf die Verflüssigung vielzähliger Phänomene wie unter anderem Arbeit und Liebe bezieht. Dabei zeugt Baumans Schreiben von einer hohen Komplexität und Innovationskraft, die sich unter anderem in seinem vielfältigen Gebrauch von Metaphern

und Vergleichen niederschlägt, wobei der Tourist, Pilger und Vagabund mit zu den bekanntesten gehören.

Im Folgenden werden die für diese Arbeit zentralen Theorien und Konzepte Baumanns dargestellt, wobei zunächst die Moderne und ihre charakteristische Ordnung sowie die Schlüsselkategorie der Ambivalenz beleuchtet wird. Daran anschließend wird die Konzeption der *Liquid Modernity* dargestellt, bevor das Kapitel mit der Erörterung der Implikationen für eine Kritische Pädagogik und der Darstellung der Rezeption in der *Critical Pedagogy* schließt.

6.2.1 Theoretische Grundbegriffe der Soziologie Baumanns

Nachdem sich Bauman in seinen frühen Arbeiten der 1970er und 80er vornehmlich mit den Verhältnissen von Arbeit, Arbeiterbewegung, Klasse und sozialer Schichtung beschäftigt hat, tritt in den 90ern die Frage des Verhältnisses von Moderne, Rationalität und Ausgrenzung in den Vordergrund. So stellt er beispielsweise im Anschluss an die »Dialektik der Aufklärung« von Adorno und Horkheimer in seiner »Dialektik der Ordnung« (1991) (im Original »Modernity and the Holocaust«, 1989) die These auf, die Rationalisierung und bürokratische Strukturierung aller Lebensbereiche habe den Holocaust erst möglich gemacht, so dass die Shoa letztlich ein modernes Phänomen sei. Dieses alles durchdringende Ordnungsbestreben, die damit eng verbundene Vorstellung von Reinheit und der reziproke Mangel an Freiheit sind zentrale Merkmale der Moderne (vgl. Bauman 1999a, 14ff.). Im Folgenden wird Baumanns Konzeption der Moderne und die Folgerungen daraus für das Individuum und die Gesellschaft dargestellt sowie damit eng im Zusammenhang stehend das Phänomen der Ambivalenz betrachtet. Anschließend folgt die Betrachtung des zentralen Konzeptes der *Liquid Modernity*.

Die moderne Ordnung und die Frage der Ambivalenz

Bauman bezeichnet mit Moderne eine historische Periode, die sowohl mit soziokulturellen, als auch intellektuellen Transformationen in Westeuropa, wie etwa der Aufklärung und der industriellen Revolution einhergeht (vgl. Bauman 2012, 15f.). Als primäres charakteristisches Merkmal dieser Phase bestimmt er das Bestreben nach Ordnung, das sich reziprok mit dem Vermeiden von Chaos verbindet (vgl. ebd., 16). Ordnung bedeutet Eindeutigkeit, Klarheit, Reinheit, Klassifikation und klare Zuordnung innerhalb eines dichotomen Systems bei gleichzeitiger Abwendung, Vermeidung, gar Leugnung von Mehrdeutigkeit, Kontingenz und Ambivalenz. Ordnung bedeutet Sicherheit, während Unordnung, das Ungewisse, das Chaos Angst macht (vgl. ebd. 20). Ordnung wird vornehmlich mittels und durch Kultur hergestellt, die Bauman als soziale Praxis versteht (vgl. Bauman 1999b, 96).

Unter anderem auf Claude Lévi-Strauss Bezug nehmend zeigt er, dass Klassifikationen, und damit durch Ein- und Ausschluss hergestellte soziale Ordnungen, für Bedeutungsherstellungen notwendig sind und Orientierung und Stabilität vermitteln. Gleichzeitig besteht in der Herstellung solch symbolischer Ordnungen aber immer auch die Gefahr, das »Andere«, Fremde auszuschließen und zu stigmatisieren (vgl. Bauman 2012, 113). So dient die Einordnung in Schemata wie Freund/Feind einer solchen Herstellung von Ordnung, dessen »Abfallprodukt« die Ambivalenz ist, personifiziert im

Fremden (Bauman 2012, 34). Im »behaglichen Antagonismus« (ebd., 95) von Freund und Feind stellt der Fremde das Unentscheidbare und damit eine Bedrohung dar. Er ist weder Freund noch Feind, ja kann beides sein und steht somit zwischen Ordnung und Chaos. Der Nationalstaat stellt dabei eine Instanz dar, die Freunde als Einheimische definiert und dadurch eine »ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle Homogenität« (ebd., 100) herzustellen forciert. Wie Benedict Anderson zeigt, wird über die Konstruktion einer imaginären Gemeinschaft Solidarität und Loyalität dem Nationalstaat gegenüber beschworen, das heißt Nationalismus produziert (vgl. Anderson 1988, 15). Bauman schreibt:

»Nationalismus ist eine Religion der Freundschaft; der Nationalstaat ist die Kirche, die die künftige Herde zwingt, den Kult zu praktizieren. Die staatlich erzwungene Homogenität ist die Praxis der nationalistischen Ideologie.« (Bauman 2012, 109)

Dem gegenüber gilt es, die Fremden, das heißt die Bedrohung der vermeintlichen Einheit, das Ambivalente, möglichst zu beseitigen. Da eine territoriale Entfernung in seiner Radikalität nicht immer möglich sei, gelte es, den Fremden kulturell auszuschließen, das heißt als permanent Anderen zu konstruieren (vgl. Bauman 2012, 113). Hier verhilft die Betonung der Differenz mittels eines Stigmas der Diskreditierung des Anderen, wie Bauman im Anschluss an Erving Goffman zeigt. Ein Stigma kann nicht ausgelöscht werden, es kann lediglich dazu kommen, dass der Stigmatisierte als unschuldig uminterpretiert wird und sozial unsichtbar gemacht wird, indem er sich assimiliert. Dass die Produktion der Fremdheit sowie der Unsichtbarkeit eine kollektive Aufgabe ist, das Assimilieren dagegen eine individuelle Angelegenheit, deutet darauf hin, dass dem Fremden an sich keine Individualität zugesprochen wird, dieser ausschließlich im Kollektiv einer Gruppe Fremder existiert und mittels der Gruppe verobjektiviert wird (vgl. ebd., 122). Aus der Sicht des Einheimischen ist der Fremde stets heimatlos.

»Er ist ein *ewiger Wanderer*, der immer und überall heimatlos ist, ohne Hoffnung darauf, jemals »anzukommen«. Die »Objektivität« (Kosmopolitismus, Antipatriotismus, Nicht-Gebundenheit, Anpassungsfähigkeit) seiner Ansicht besteht genau in seiner Unfähigkeit, einen Unterschied zwischen den Stationen seiner unaufhörlichen Pilgerreise zu machen: Für ihn sind es einfach alle Orte, die räumlich beschränkt sind und bald der Vergangenheit angehören werden. Durchlaufen und früher oder später zurückgelassen sehen sie für ihn alle gleich aus; sie sind alle identisch in ihrer *Negativität*, da keiner von ihnen eine Heimat ist.« (Bauman 2012, 131; Herv. i. Orig.)

Nun ist allerdings mit dem Prozess der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft jede Person plötzlich ortlos, das heißt kann nie vollständig unter ein Subsystem gefasst werden.

»In Relation zu jedem der Subsysteme ist das Individuum eine Einheit von vielen Bedeutungen, eine ambivalente Verbindung – immer ein *partieller Fremder*.« (Ebd., 156; Herv. i. Orig.)

Einem Übermaß an Ordnung steht ein Mangel an Freiheit gegenüber, damit diese Ordnung gewährleistet ist (vgl. Bauman 1999a, 9). Kultur, die Bauman als soziale Praxis versteht, ist somit immer mit Macht verbunden, das heißt das Denken und Handeln der Menschen muss gelenkt und kontrolliert werden, wofür in der Moderne das von Bentham entwickelte und durch Foucault rezipierte Panoptikum steht (vgl. Bauman 2000, 9f.). Das Panoptikum stellt eine Kontrollstruktur dar (in Form eines Turms im Zentrum eines runden Gefängnisses), das den Wärtern die Beobachtung und Kontrolle der Gefangenen erlaubt, ohne selbst durch sie gesehen zu werden. Folglich müssen die Wärter nicht notwendigerweise anwesend sein, um die Kontrolle über die Gefangenen auszuüben. Durch dieses von Foucault als »Disziplinarmacht« bezeichnete Phänomen werden ganze Kollektive verwaltet, überwacht und diszipliniert, während das Individuum gleichzeitig zunehmend isoliert und individualisiert wird. In der Moderne ist es der Staat, der durch die bürokratischen Institutionen diese Kontrolle und Macht ausübt.

Im Übergang zur Postmoderne wird das Individuum weiter fragmentiert und die Idee des vormals einheitlichen cartesianischen Subjekts wird zugunsten eines Patchworks an Identitäten in der zunehmend komplexen und ausdifferenzierten Gesellschaft aufgegeben. Während in der Moderne ein Unbehagen aufgrund von Massenvergesellschaftung und fehlender Individualität vorherrscht, kommt es in der Postmoderne zu einem Unbehagen aufgrund von Orientierungslosigkeit und mangelnder Sicherheit (vgl. Reese-Schäfer 2014, 272). Übertragen auf die Konstituierung und Verortung des Subjekts geht es in der Moderne folglich um die Erlangung von Bedeutung und Identität, »um die wahre Existenz, die noch nicht erreicht und deshalb Aufgabe, Mission, Verpflichtung ist« (Bauman 1999a, 127). Das Leben gleicht einer lebenslangen Pilgerschaft, deren Ziel jedoch nie erreicht wird. Dem gegenüber ist das postmoderne Subjekt bestrebt, jegliche identitätsstiftenden Festschreibungen möglichst abzuwenden. Wie ein Tourist ist der postmoderne Mensch in erster Linie unterwegs, ohne feste Stationen oder Ziele und immer erst in der Rückschau sinnstiftend (vgl. ebd., 161).

Die zunehmende Ambivalenz in der Postmoderne hat unter anderem durch Privatisierung, Deregulierung und Dezentralisierung eine Zunahme an Unsicherheit zur Folge, während sich die Narrative und Versprechungen der Moderne als nicht haltbar erwiesen haben. So bricht die ehemals ordnungsstiftende Trinität von Territorium, Nation und Staat durch Prozesse der Globalisierung auseinander und mit ihr die vermeintlichen Sicherheiten unter anderem von Zugehörigkeit, Gemeinschaft und Solidarität (vgl. Tester 2004, 165). Mit dem Konzept der *Liquid Modernity* konzentriert sich Bauman ab den 2000er Jahren auf die Analyse dieses sich »auflösenden Vergesellschaftungszusammenhangs«, sich »verflüchtigenden gesellschaftlichen Ordnungsentwurfs« (Junge/Kron 2014, 2) sowie der Widersprüche und Ambivalenzen zwischen noch bestehenden festen Strukturen der *Solid Modernity* und bereits verflüssigten der *Liquid Modernity*.

Liquid Modernity

Mit dem Konzept der *Liquid Modernity* untersucht Bauman die Verfassung von Individuum und Gesellschaft im Kontext zunehmender Deregulierung, Flexibilisierung, Kapitalisierung und Privatisierung aufgrund der rasanten Globalisierungsprozesse und einem immer aggressiver werdenden Neoliberalismus (vgl. Bauman 2003, 12). Im Gegensatz zur traditionellen, »festen« (solid) Moderne, in der die von Menschen geschaffenen

Strukturen und Ordnungen als stabil galten, kommt es in der flüssigen Moderne zur Entbettung vieler sozialer Kräfte und zur »Demontage aller sozialen Verbindungsglieder« (Bauman 2003, 12). So kommt es sowohl zu zunehmenden Gefühlen der Unsicherheit und Ambivalenz für die Individuen, als auch zum Abbau und zur Verflüssigung kollektiver Organisation und kollektiven politischen Handelns (vgl. ebd.).

Bauman zeigt in *Liquid Modernity* auf, wie in Zeiten sozialer Prekarität und extraterritorialer Machtstrukturen Emanzipation und demokratische Organisation mit grundlegenden Herausforderungen und Gefahren konfrontiert sind. Während zu Beginn der Moderne unter Individualisierung die Emanzipation von den engen und oft bedrohlichen Strukturen der Abhängigkeiten, Ausbeutung und Überwachung verstanden wurde, besteht Individualisierung heute in der »Transformation der menschlichen ›Identität‹, die sich von einer ›Vorgabe‹ zu einer ›Aufgabe‹ wandelt [...]« (Bauman 2003, 43). Identität wird zum unvollendeten Projekt und das befreite Individuum *de jure* muss selbst dafür sorgen, ein Individuum *de facto* zu werden, das heißt die Kontrolle über das eigene Leben zu haben, Selbstwirksamkeit und Handlungsmacht zu erfahren (vgl. ebd.). Hier sieht Bauman den Hauptwiderspruch der flüssigen Moderne: einerseits das Recht auf Selbstbestimmung bei gleichzeitiger Schwächung der Möglichkeiten, »die sozialen Bedingungen, die diese [Selbstbestimmung] ermöglichen oder verhindern, zu kontrollieren [...]« (ebd., 50). Letztere, also die Möglichkeiten der Kontrolle, schwinden zusehends, wobei er konstatiert, dass zur Verwirklichung des Individuums als eines *de facto* der Status des Bürgers notwendig sei, während das Individuum heute vornehmlich den Status des Konsumenten innehat (vgl. ebd., 53).

Die Stärkung der Kategorie des Bürgers würde grundsätzlich einer Ausweitung des öffentlichen Raumes bedürfen, wobei jedoch festgestellt werden muss, dass die Öffentlichkeit heute zunehmend durch die Privatsphäre kolonisiert wird, das heißt im öffentlichen Diskurs private Anliegen und Interessen überwiegen. Das Überhöhen der Individualität wird zusätzlich durch das neoliberale Mantra der Eigenverantwortung begleitet und die öffentliche Sphäre degradiert zu einem Ort, wo der private Status eher noch gestärkt wird (vgl. ebd., 85). Mit der exzessiven Zunahme von Möglichkeiten in der postmodernen Gesellschaft treffen enorm ambivalente Werte aufeinander: auf der einen Seite wachsen die Freiheitsspielräume für die Erfindung und Konstitution des Selbst, auf der anderen Seite erstarken damit gleichzeitig Prozesse der Fragmentierung und Entkopplung, die für das Individuum wiederum sehr konfliktbeladen sein können.

In kritischer Auseinandersetzung mit kommunitaristischen Argumenten erörtert Bauman die Frage, welche Rolle Gemeinschaften in der *Liquid Modernity* spielen und wie diese vor dem Hintergrund der Verflüssigung der Identitäten konstituiert sind. So stellt er fest, dass der Kommunitarismus mit seinem Versprechen von Sicherheit durch die Gemeinschaft eine verständliche Reaktion auf die Verflüssigungstendenzen und insbesondere die wachsende Diskrepanz zwischen individueller Freiheit und Sicherheit ist (vgl. Bauman 2003, 200). Während es zunehmend zu Erfahrungen von Unsicherheit kommt, beispielsweise durch prekäre Arbeitsverhältnisse oder durch die steigende Gefahr der Altersarmut, inszeniert sich der Kommunitarismus als »sicherer Hafen« (ebd., 201), indem er unter anderem eine Einheit im Inneren, basierend auf ethnischer Homogenität und Nationalität, beschwört. Doch laut Bauman sei die einzige Form von Einheit, die unter den Bedingungen der *Liquid Modernity* als kompatibel,

plausibel und realistisch erscheint, diejenige, die grundsätzlich auf Pluralität und der Aushandlung sowie Anerkennung von Differenzen beruht (vgl. ebd., 209). Bei der vom Kommunitarismus propagierten Einheit handele es sich aber um ein »Kryptonym für eine händeringend gesuchte, doch nie greifbare ›Identität‹« (ebd., 201). Während in der Moderne der Nationalstaat für die Konstitution der Gemeinschaft auf dem Prinzip der ethnischen Einheit fungierte, wird die staatliche Souveränität in der *Liquid Modernity* unsicher und Werte sowie Lebensstile privatisiert. So ist die flüssige Moderne zunächst als eine Konsumgesellschaft zu kennzeichnen, die sich dadurch auszeichnet, dass der politische Raum sich schrittweise auflöst und einer privatisierten Öffentlichkeit weicht.

In diesem Zusammenhang untersucht Bauman in »In Search of Politics« die Möglichkeiten, einen öffentlichen Raum zu finden oder zu etablieren, in dem sich Bürger*innen organisieren und Einfluss ausüben, Formen der Handlungsfähigkeit erproben und eine Vision verfolgen können. Dabei seien die Gemeinschaften heute aber eher Symptom und Ursache für die sozialen Unordnungen, als deren Lösung (vgl. Bauman 2003, 236). Dies ist darauf zurückzuführen, dass diese, von Bauman als »Gemeinschaft[en] der Herausgeputzten« bezeichnet, genauso verflüssigt sind wie heutige Identitäten. Diese Gemeinschaft, die sich nur zu besonderen Anlässen oder Spektakeln zusammenfindet, zeugt nicht von einem gemeinsamen Gruppeninteresse, sondern konstruiert sich lediglich temporär über das Spektakel. Sie haben dadurch eher den Effekt, wirkliche Gemeinschaft zu verhindern (vgl. ebd., 234f.).

Daneben kommt es durch die zunehmende Deregulierung von Gewalt durch den Staat zu einer Neuformierung der Gewaltregulation auf der Ebene von Gemeinschaften. Diese von Bauman als »explosive Gemeinschaften« bezeichnete Formationen konstituieren sich über Gewalt nach innen und außen (vgl. ebd., 226–231). Gewalt nach innen heißt, dass beispielsweise interner Streit über die Konstruktion eines gemeinsamen Opfers unterdrückt wird, um die Einheit nach innen herzustellen; Gewalt nach außen heißt, dass über die Konstruktion eines Feindes nach außen, die eigene gemeinschaftliche Einheit demgegenüber bekräftigt wird. Aufgrund fehlender institutioneller Sicherungen solcher Gruppen, müssen die Gemeinschaften über stete Wiederholungen von Gewaltverbrechen den Zusammenhalt erneuern und bekräftigen (vgl. Bauman 2003, 231).

Daneben konstatiert Bauman, dass die Zunahme der individuellen Freiheit in der *Liquid Modernity* mit einer Zunahme der kollektiven Ohnmacht einhergeht, wenn die Brücken zwischen privatem und öffentlichem Leben abgebaut werden (vgl. Bauman 2006, 2). Deswegen bedarf es einer Neubelebung der *Agora* – des sozialen Raumes, der weder privat noch öffentlich ist, sondern genau genommen privat und öffentlich zugleich. Als Ort Da-zwischen ist er stets ambivalent: gezeichnet durch sowohl Spannungen und Auseinandersetzungen, als auch durch Dialog, Zusammenarbeit und Kompromiss (vgl. Bauman 2006, 87). Für eine Neubelebung der Agora ist es notwendig, deren Privatisierung und Entpolitisierung aufzuhalten und die Übersetzung des Privaten in das Öffentliche wiederherzustellen, wofür in erster Linie der Diskurs des Gemeinwohls wieder aufgenommen werden muss (vgl. Bauman 2006, 107).

6.2.2 Rezeption und Wirkung in der *Critical Pedagogy*

Nachdem Bauman im Zuge seiner Migration nach Großbritannien ab 1972 beginnt, auf Englisch zu publizieren, erfährt er schließlich 1987 mit seiner ersten Monographie »Legislators and Interpreters« internationale Aufmerksamkeit, jedoch erst in den 1990ern, als er mit 65 Jahren emeritiert wird, wird ihm extensive internationale Reputation zuteil (vgl. Tabet 2017, 111). Er wird von seinen Verlegern der *Polity Press* fortlaufend als »Soziologe der Postmoderne« bezeichnet und sein Denken wird in den 2000ern schließlich in drei beachteten Publikationen zugänglich gemacht, wodurch sich die Bedeutung Baumans abermals steigert (vgl. ebd., 113).⁷

Auch im Kontext der *Critical Pedagogy* wird Bauman erst um die Jahrtausendwende rezipiert, ist dann aber als Bezugspunkt für eine Vielzahl von Phänomenen in Giroux' Arbeiten präsent.⁸ So stellt Giroux in der Auseinandersetzung um die Krise der Demokratie sowohl in Zeiten der Militarisierung durch Bush, als auch durch den aggressiven Neoliberalismus Zusammenhänge zu Baumans »In Search of Politics« (1999) her, worin Bauman das Auseinanderdriften privater und öffentlicher Räume und Diskurse kritisiert und feststellt, dass

»[...] the growth of individual freedom may coincide with the growth of collective impotence in as far as the bridges between private and public life are dismantled or were never built to start with; or, to put it differently, in as far as there is no easy and obvious way to translate private worries into public issues and, conversely, to discern and pinpoint public issues in private troubles.« (Bauman 2006, 2).

Laut Giroux ist die Invasion im Irak 2003 von einem massiven Patriotismus innerhalb der amerikanischen Bevölkerung begleitet, wodurch demokratische Ideale ausgehöhlt und durch eine Kultur der Angst ersetzt werden, die die Militarisierung legitimiert und gleichzeitig die Bevölkerung in Passivität und kollektive Ohnmacht hüllt (vgl. Giroux 2004c, 181). Zusätzlich fördert die neoliberale Ideologie des Konsums und des Individualismus eine depolitisierte Bürgerschaft, wie Giroux mit Verweis auf Bauman feststellt, während die kollektive Vorstellungskraft von demokratischen öffentlichen Räumen verschwindet (vgl. Giroux 2001, 149). Laut Bauman bedarf es dieser öffentlichen Räume unbedingt, da hier

»[...] occupants of different residential areas [can] meet face-to-face, engage in casual encounters, accost and challenge one another, talk, quarrel, argue or agree, lifting their private problems to the level of public issues and making public issues into matters of private concerns« (Bauman 1998, 21).

Mit Verweis auf Castoriadis, auf den sich sowohl Bauman, als auch Giroux immer wieder berufen gilt, was Tester zu Bauman schreibt, nämlich, dass

7 Vgl. Smith (1999), Beilharz (2000) und Tester (2001).

8 Vgl. u.a. Giroux 2000b; 2004a; 2004c, 2006b; 2011; 2019a; 2021a.

»[...] any viable notion of democracy is dependent upon a culture of questioning, whose purpose [...] is to keep the forever unexhausted and unfulfilled human potential open, fighting back all attempts to foreclose and preempt the further unravelling of human possibilities, prodding human society to go on questioning itself and preventing that questioning from ever stalling or being declared finished« (Tester 2001, 4).

Um diese Kultur des Hinterfragens zu etablieren, müssen die Bürger*innen »[...] be educated in every aspect (of leadership and politics) in order to be able to participate« (Castoriadis 1996, 24).

Hier deutet sich die Bedeutung von Bildung für eine aufgeklärte, kritische und aktive Zivilgesellschaft an, die in der pluralen Demokratie unumgänglich ist. So zitiert Giroux Bauman erneut, wenn dieser aufzeigt, dass Schulen eine der wenigen verbliebenen öffentlichen Räume darstellen, wo Menschen »[learn] the skills for citizen participation and effective political action. And where there is no [such] institution, there is no ›citizenship‹ either« (Bauman 2006, 170). Hier finden sich große Parallelen zwischen den beiden Autoren und es zeigt sich, dass Giroux Bauman insbesondere im Kontext des Abbaus demokratischer Strukturen in Folge der Globalisierung und des Neoliberalismus rezipiert. Erstaunlich ist, dass die zentrale Figur der Ambivalenz und die damit einhergehenden Überlegungen unter anderem zu Fremdheit von Giroux nicht aufgenommen werden. Giroux selbst behandelt intensiv den Übergang von der Moderne zur Postmoderne und die damit zusammenhängenden Veränderungen. Hier könnte die Aufnahme der Analyse Baumans zu Ambivalenz dazu beitragen, die auch für Giroux bestehende Notwendigkeit der Akzeptanz beziehungsweise Würdigung und Fruchtbarmachung von Diversität, Kontingenz und Ambivalenz zu untermauern. Insgesamt aber zeigt die durchgängig bis heute stattfindende Rezeption in Giroux' Werken dessen Würdigung und die hohe Bedeutung der Arbeiten Baumans für die *Critical Pedagogy*.