

Markus Rieger-Ladich | Malte Brinkmann |
Christiane Thompson (Hrsg.)

Öffentlichkeiten

Urteilsbildung in fragmentierten
pädagogischen Räumen

Markus Rieger-Ladich | Malte Brinkmann | Christiane Thompson (Hrsg.)
Öffentlichkeiten

Schriftenreihe der DGfE-Kommission
Bildungs- und Erziehungsphilosophie

Herausgegeben von der
Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie
der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft

Herausgeberkollegium:
Malte Brinkmann | Markus Rieger-Ladich | Christiane Thompson

Markus Rieger-Ladich | Malte Brinkmann |
Christiane Thompson (Hrsg.)

Öffentlichkeiten

Urteilsbildung in fragmentierten
pädagogischen Räumen

BELTZ JUVENTA

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de>. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/ Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Dieses Buch ist erhältlich als:
ISBN 978-3-7799-7003-3 Print
ISBN 978-3-7799-7004-0 E-Book (PDF)

1. Auflage 2022

© 2022, 2023 Beltz Juventa
in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel
Werderstraße 10, 69469 Weinheim
Einige Rechte vorbehalten

Herstellung: Myriam Frericks
Satz: Datagrafix, Berlin
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-100)
Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor_innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhalt

Von moralisierenden Bildungsbürgern, schreibenden Arbeiterinnen und einem unbekümmerten Assistenten: Zur Einleitung <i>Markus Rieger-Ladich</i>	7
I Artikulation und Dissoziation	15
Artikulation und Öffentlichkeit <i>Julia Golle & Steffen Wittig</i>	16
Öffentlichkeiten und Verletzbarkeit <i>Britta Hoffarth</i>	39
Habitusspaltung als Aktualkonflikt: Dissoziierte Öffentlichkeiten und das Fragmentarische des öffentlichen Lebens <i>Mai-Anh Boger</i>	56
Bildungstheorie als Kulturpolitik. Zur öffentlichen Relevanz dessen, was wir machen <i>Kai Wortmann</i>	76
II Rationalität und Souveränität	101
Polarisation, Bildung und ein Blick auf die Geschichte der politischen Öffentlichkeit <i>Jürgen Oelkers</i>	102
Öffentliche Vernunft qua Religion? Das <i>Going Public</i> von Theologie und Religionspädagogik <i>Ulrich Binder</i>	128
Digitale Öffentlichkeiten zwischen Produktion, Umdeutung und Negation – Eine bildungstheoretische Perspektive auf den Umgang mit Welt im Horizont des Digitalen <i>Dan Verständig</i>	140
„Digitale Souveränität“ als pädagogisches Programm – Ein bildungsphilosophischer Einspruch <i>Miguel Zulaica y Mugica</i>	157

III Pluralität und Urteilsbildung	177
Empathischer Perspektivenwechsel, soziale Aufmerksamkeit und politische Urteilsbildung <i>Susanne Schmetkamp</i>	178
epoché & sensus communis. Eine bildungs- und lerntheoretische Verortung temporärer Urteilssuspendierung und erweiterter Denkungsart <i>Jan Christoph Heiser</i>	195
Bildung auf den Bühnen der Öffentlichkeit <i>Maren Schüll</i>	214
Über Rechtspopulismus reden <i>Markus Rieger-Ladich</i>	233
IV Medienbildung und Streitkultur	253
Die digitale Öffentlichkeit und ihre Probleme. Herausforderungen für den Journalismus und die Medienbildung <i>Tanjev Schultz</i>	254
30 Jahre „Tank Man“. Bild-Ereignisse und die Spannungsfelder der digitalen Öffentlichkeiten des WWW <i>Sabrina Schenk</i>	267
Erziehung von Kindern als Suche nach ‚Öffentlichkeit‘: Anmerkungen zur Initiation in Sprache und Welt <i>Stefan Ramaekers & Naomi Hodgson</i>	290
„Im Fortgang eines friedlichen und gelassenen Protests...“: Ethnographische und theoretische Erkundungen an den Grenzen universitärer Öffentlichkeit <i>Christiane Thompson, Anke Engemann & Judith Mahnert</i>	310
Die Autor*innen	327

Von moralisierenden Bildungsbürgern, schreibenden Arbeiterinnen und einem unbekümmerten Assistenten: Zur Einleitung

Markus Rieger-Ladich

1958 erschien bei University of Chicago Press nicht nur Hannah Arendts Studie „The Human Condition“, in der sie den „Raum des Öffentlichen“ streng von der Sphäre des Privaten schied und zu diesem Zweck den Blick auf die antike Polis lenkte (vgl. Arendt 1958). In demselben Jahr büßte Jürgen Habermas – auf der anderen Seite des Atlantiks – die Unterstützung Max Horkheimers ein. Der langjährige Direktor des Instituts für Sozialforschung war nicht nur von der Marx-Rezeption des jüngeren Kollegen irritiert, auch dessen Neufassung des Öffentlichkeitsbegriffs missfiel ihm. Horkheimer ließ dies umgehend auch Theodor W. Adorno wissen, mit dem er etwa zehn Jahre zuvor die „Dialektik der Aufklärung“ publiziert hatte. In einem Brief hielt er fest, augenscheinlich in Sorge um das Renommee der Frankfurter Schule: „Aber wir dürfen durch die wahrlich unbekümmerte Art dieses Assistenten das Institut nicht ruinieren lassen“ (Horkheimer 1996, S. 448).

Habermas, der erst zwei Jahre zuvor durch die Förderung Adornos an das Institut für Sozialforschung gekommen war, entgingen diese Vorbehalte nicht – und er zog daraus seine Konsequenzen. Er verließ schon bald darauf das Institut für Sozialforschung, wechselte an die nahegelegene Universität Marburg und reichte hier, in enger Absprache mit Wolfgang Abendroth, seine Habilitationsschrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (Habermas 1990) ein.

Mehr als fünfzig Jahre später nehmen die beiden Soziologen Martin Seeliger und Sebastian Sevnigani das zurückliegende Jubiläum zum Anlass, der immer wieder neu aufgelegten Schrift ein Sonderheft des Leviathan zu widmen (vgl. Seeliger/Sevnigani 2021) und die Frage aufzuwerfen, ob es im Verhältnis von Öffentlichkeit und Demokratie derzeit nicht zu einem neuerlichen Strukturwandel komme. In einem umfangreichen Gastbeitrag für diese Publikation prüft Habermas erneut die eigene, lang zurückliegende Untersuchung zur bürgerlichen Öffentlichkeit. Allen systematischen Mängeln zum Trotz, die er schon 1990, im Vorwort zur Neuauflage, selbstkritisch eingeräumt hatte (vgl. Habermas 1990), sondiert er, was die hier entwickelten begrifflichen Unterscheidungen leisten, um auch noch den zeitgenössischen, sich rasch verändernden und immer weiter pluralisierenden Formen von Öffentlichkeit auf die Spur zu kommen. Dabei lenkt er das Augenmerk auf den „Plattformcharakter der neuen Medien“ und hält fest, dass hier „Leser, Hörer und Zuschauer spontan die Rolle von Autoren ergreifen

können“ (Habermas 2021, S. 471). Ohne auf Bertolt Brecht (1992), der schon in den 1930er Jahren eine radikaldemokratische Theorie des Radios vorgelegt hatte, zu verweisen oder auf Hans Magnus Enzensberger (1970), der 1970 seinen viel diskutierten „Baukasten zu einer Theorie der Medien“ vorgestellt hatte, sucht auch Habermas nach Möglichkeiten, die strukturelle Asymmetrie, welche die unterschiedlichen Öffentlichkeiten prägen, zu überwinden und spricht sich für die Etablierung reziproker Beziehungen aus.

Weshalb Habermas' Buch, das 1990 bereits in der 17. Auflage vorlag, schon früh das Interesse von Erziehungswissenschaftler*innen weckte, liegt auf der Hand (vgl. etwa: Schaller 1983; Oelkers/Ruhloff/Peukert 1989; Masschelein 1991). Wenn davon ausgegangen wird, dass das „öffentliche Raisonement der Privatleute überzeugend den Charakter einer gewaltlosen Ermittlung des zugleich Richtigen und Rechten behauptet“ (Habermas 1990, S. 152), stellt sich unmittelbar die Frage nach der Befähigung derer, die sich an solchen Verhandlungen beteiligen. Die Diskursteilnehmer*innen müssen hinreichend *gebildet* sein – sie müssen über Kenntnisse und Wissen verfügen, sie müssen sachkundig und kompetent sein; sie müssen überdies auch von partikularen Interessen absehen und universalistische Perspektiven einnehmen können. Sich an einem Diskurs *sensu* Habermas zu beteiligen, ist also überaus voraussetzungsreich.

Demokratien sind aus diesem Grund zwingend auf Bildungseinrichtungen angewiesen, die genau das leisten – die also sicherstellen, dass immer wieder aufs Neue hinreichend qualifizierte Bürger*innen das Wort zu ergreifen und ihre Interessen zu artikulieren vermögen. Diese Einschätzung teilen – neben vielen anderen Fachkolleg*innen – auch Ulrich Binder und Jürgen Oelkers (2017, S. 10): „Die öffentliche Bildung sollte gewährleisten, dass die Staatsbürger sich an den politischen Geschäften beteiligen und ihre Anliegen öffentlich zum Ausdruck bringen können.“

Hegt man nun den Verdacht – von marxistischen, feministischen oder postkolonialen Beiträgen informiert (vgl. Rancière 2002; Butler 2016; Spivak 2008) –, dass der Zugang zu dem viel gepriesenen öffentlichen Raisonement nicht nur in der Vergangenheit durchaus nicht allen offen stand, sondern es auch in der Gegenwart noch zu Restriktionen und Ausschlüssen kommt, und dass überdies auch der Diskurs selbst fortwährend reguliert wird (vgl. Foucault 1991), muss man Habermas dennoch ein gewisses Problembewusstsein attestieren: Obschon er an manchen Stellen bereits die Melodie seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Habermas 1988) anklingen lässt und zu plausibilisieren sucht, dass sich in der Öffentlichkeit „Herrschaft überhaupt auflöst“ und sich die „Kraft des besseren Arguments“ (ders. 1990, S. 153, 119) durchsetzt, rechnet er an anderer Stelle sehr wohl mit einer „Refeudalisierung“ der Öffentlichkeit (ebd., S. 292). Und er räumt selbstkritisch ein, in der Habilitationsschrift sein Augenmerk zu sehr auf die „gebildeten Stände“ gelenkt und jene Formen sträflich vernachlässigt zu haben, in denen sich das „ungebildete Volk“ organisierte (ebd., S. 52).

Genau dieser Klasse wandte sich indes Jacques Rancière zu, als er sich Ende der 1960er aus dem Kreis um Louis Althusser löste und dessen orthodoxer Variante der Ideologiekritik eine scharfe Absage erteilte (vgl. Rieger-Ladich/Grabau 2019). Er begab sich in die Archive, um Zeugnisse aufzuspüren, in denen sich jene Hoffnungen und Sehnsüchte sedimentierten, die seinerzeit an die Julirevolution 1830 geknüpft worden waren. Rancière interessierte sich in der „Nacht der Proletarier“ (2013) mithin für Gedichte und Liedtexte, für Aufrufe und Postillen, für Zusammenkünfte und Zeitschriftenprojekte. Und legte dabei das frei, was heute – im Rückgriff auf einen von Antonio Gramsci geprägten Begriff (vgl. Janczyk 2022) – als „gegenhegemoniales Projekt“ bezeichnet werden kann: „Eine kaum wahrnehmbare Unterbrechung des normalen Ganges der Dinge, scheinbar harmlos, in der das Unmögliche sich vorbereitet, träumt, bereits lebt [...]. Nächte des Studiums und des Rausches. Arbeitsreiche Tage, die verlängert werden, um die Rede eines Apostels oder den Unterricht der Volksunterweiser zu hören, um zu lernen, zu träumen, zu diskutieren oder zu schreiben“ (Rancière 2013, S. 8).

Einer Erziehungswissenschaft, die notorisch um Anerkennung ringt und nun auch die Arbeiten Rancières intensiv diskutiert (vgl. Ricken 2007; Rieger-Ladich 2007; Meyer/Schäfer/Wittig 2019), sind Habermas' Hinweise auf die notwendige Befähigung zur Teilnahme an Diskursen ersichtlich hochwillkommen. Sie kann sich dergestalt als wissenschaftliche Disziplin profilieren, die mit der Reflexion des pädagogischen Feldes betraut ist – also genau jener Einrichtungen, die dafür sorgen, dass aus vernunftbegabten Zweibeinern passable Diskursteilnehmer*innen werden, also Individuen, die nicht davor zurückscheuen, die Arenen zu betreten, in denen öffentliche Angelegenheiten verhandelt werden, und hier ihre Stimme zu erheben.

Und doch ist die hohe Wertschätzung, die der Bildung in diesem Zusammenhang allenthalben entgegengebracht wird, nicht unproblematisch. Auf diesen Umstand, der gegenwärtig noch viel zu wenig diskutiert wird, hat der Politikwissenschaftler Frank Nullmeier (2019) hingewiesen. In einem pointierten, scharfsinnigen Beitrag warnt er davor, dass die politische Kultur von der fortschreitenden Akademisierung wie auch der zunehmenden Szientifizierung öffentlicher Debatten beschädigt werden könnte. So verdienstvoll die Bildungsexpansion der 1960er und 1970er Jahre war, weil sie eben auch ganz maßgeblich dazu beigetragen hat, dass die Gruppe derer, die hinreichend informiert und qualifiziert an öffentlich ausgetragenen Debatten teilnehmen kann, deutlich größer geworden ist, so wichtig ist Nullmeiers Hinweis darauf, dass es dabei leicht zu neuen Formen sozialer Schließung kommt.

Auch wenn diese Praktiken der Ausgrenzung in der Vergangenheit immer wieder einmal problematisiert wurden – erinnert sei nur an Karin Hausens einschlägigen Artikel zur Polarisierung der Geschlechtscharaktere (1976) –, geraten Demokratien westlicher Prägung in ein gefährliches Fahrwasser, wenn sie

die Bedingungen zur Teilnahme am politischen Diskurs immer anspruchsvoller gestalten und die Vertrautheit mit wissenschaftlich geführten Auseinandersetzungen stillschweigend voraussetzen: „Demokratie wird durch Schließungs- und Exklusionsprozesse sowie die Oligopolisierung des Raumes öffentlicher Auseinandersetzungen zugunsten akademisch gebildeter sozialer Schichten und wissenschaftlicher Eliten gefährdet.“ Und Nullmeier (2019) fährt fort: „Wenn wissenschaftliche Wahrheit zu dem ausschlaggebenden Medium politischer Auseinandersetzungen erklärt [...] wird, schwindet der Raum des Meinens, in dem es politische Gleichheit geben kann.“

Die Arenen öffentlicher Auseinandersetzungen werden daher nicht nur von jenen bedroht, die eine Politik des Ressentiments betreiben, die Verschwörungsmythen zirkulieren lassen und autoritären Ordnungen das Wort reden (vgl. Brumlik 2016; Wagner 2017), sondern auch von solchen Angehörigen des Bildungsbürgertums, welche die eigenen Argumentationsstile, Überzeugungen und medialen Vorlieben umstandslos generalisieren – und sich darin gefallen, einen *Cordon sanitaire* um jene Positionen zu errichten, die (ihnen) als „anstößig“, als „unschicklich“ und als nicht „diskussionswürdig“ gelten (vgl. Wittpoth 1999; Jörke/Selke 2017; Manow 2018).

Vor dem Hintergrund dieser Herausforderungen hatte die Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie im Herbst 2019 an die Bergische Universität Wuppertal eingeladen. Von Rita Casale, Jeannette Windheuser und Matina Schürhoff organisiert, diskutierte die Kommission unter dem Titel „Öffentlichkeit(en). Umstrittenheit und Legitimität pädagogischer Räume und Ordnungen“ über drei Tage hinweg ausgewählte Facetten der skizzierten Thematik. Die Beiträge dieser Tagung werden in diesem Band vorgelegt. Ergänzt wurden sie um solche, die uns geeignet erschienen, weitere, bei der Tagung nicht hinreichend thematisierte Perspektiven in den Blick zu nehmen.

Eröffnet wird der Band mit dem Themenfeld „Artikulation und Dissoziation“. *Julia Golle* und *Steffen Wittig* problematisieren eingangs den Begriff der Öffentlichkeit, indem sie die Frage aufwerfen, wie diese hervorgebracht und handelnd erzeugt wird. Sie loten dessen Ambivalenzen aus und greifen zu diesem Zweck auf Hannah Arendt, Ernesto Laclau/Chantal Mouffe sowie auf Judith Butler zurück. *Britta Hoffarth* mustert das Feld von Denkfiguren, die es ermöglichen, Öffentlichkeit jenseits der Dichotomie von Rationalität und Emotionalität zu denken. Und sie wirbt dafür – ebenfalls im Rückgriff auf Mouffe und Butler –, der engen Verschränkung von Öffentlichkeit und Verletzbarkeit nachzugehen. *Mai-Anh Boger* akzentuiert in ihrem Beitrag den fragmentarischen Charakter des öffentlichen Lebens und lotet aus einer psychoanalytisch-postkolonialen Perspektive aus, wie sich das gemeinsame Bewohnen eines Raumes begrifflich fassen lässt, ohne die für das westliche Denken typischen Binarismen zu wiederholen. Auch *Kai Wortmann* stellt in seinem Artikel die politische Bedeutung erziehungswissenschaftlicher Theoriebildung heraus. Im Rückgriff auf neo-pragmatistische und

praxistheoretische Konzepte fasst er Bildungstheorie als eine Form der „Kulturpolitik“ und spricht sich dafür aus, nicht länger vor öffentlichen Interventionen zurückzuschrecken.

Der Bereich „Rationalität und Souveränität“ wird eingeleitet durch einen Beitrag von *Jürgen Oelkers*. Ausgehend von David Hume rekonstruiert er die Geschichte der Öffentlichkeit, zeichnet am Beispiel Englands die Bedeutung der „public education“ nach und arbeitet schließlich heraus, wie sehr Öffentlichkeit und Demokratie auf diese angewiesen sind. Der Bedeutung der Religion geht *Ulrich Binder* nach: In seinem Beitrag, der Niklas Luhmanns Variante der Systemtheorie wichtige Inspirationen verdankt, beobachtet er, mit welchen Folgen zu rechnen ist, wenn religiöse Überzeugungen innerhalb des öffentlichen Raumes vertreten und mit Blick auf etablierte Rationalitätsstandards artikuliert werden. *Dan Verständig* wiederum lenkt das Augenmerk auf digitale Öffentlichkeiten: Er interessiert sich nicht allein für deren Verfasstheit und Eigenlogik, sondern auch für die Bedingungen, unter denen sich künftig Praktiken der Subjektivierung entwickeln. *Miguel Zulaica y Mugica* knüpft an ähnliche Befunde zur Digitalität an, stellt allerdings den Begriff der Souveränität ins Zentrum: Einer Engführung, die er in der technischen Lesart des Begriffs ausmacht, stellt er eine erweiterte Lesart gegenüber, die er in Auseinandersetzung mit ästhetischen Konzepten entwickelt.

Das dritte Themenfeld trägt den Titel „Pluralität und Urteilsbildung“. Eingangs wendet sich *Susanne Schmetkamp* philosophischen Konzepten der Empathie zu und erläutert, weshalb der Perspektivenwechsel nicht allein für die Ausbildung der politischen Urteilskraft von elementarer Bedeutung ist, sondern auch für demokratisch organisierte Gesellschaften. *Jan Christoph Heiser* zeigt sich ebenfalls an der Urteilsbildung interessiert. Er wählt allerdings einen anderen Zugang: Um Pluralismus zu wahren, bedürfe es bisweilen gerade der Zurückhaltung im Urteilen sowie der Kultivierung des Gemeinnsinns. Dies zu zeigen, greift er auf kantianische sowie skeptisch-phänomenologische Theoreme zurück. *Maren Schüll* knüpft gleichfalls an Überlegungen Kants an und lässt ein Interesse an der Kultivierung von Pluralität erkennen. Partizipation und Repräsentation, so eine These ihres Beitrags, lassen sich erst dann garantieren und weiterentwickeln, wenn die agonale Dimension der Öffentlichkeit wieder stärker herausgestellt und den Imperativen der Transparenz widersprochen wird. Die Gefährdung der Öffentlichkeit steht auch im Zentrum der Überlegungen, die *Markus Rieger-Ladich* anstellt. Mit Blick auf die wissenschaftliche Thematisierung des Populismus wirft er die Frage auf, ob sich dabei reflexive und selbstkritische Momente erkennen lassen. Weisen hier jene, zu deren Beruf es gehört, öffentlich zu sprechen, den Unbotmäßigen lediglich die Plätze zu – oder befragen sie auch die eigene wissenschaftliche Praxis?

Das letzte Themenfeld versammelt Beiträge, die „Medienbildung und Streitkultur“ zum Gegenstand machen. *Tanjev Schultz* knüpft an Überlegungen John Deweys zur „public sphere“ an und skizziert einige jener Herausforderungen,

vor denen gegenwärtig nicht allein der Journalismus steht, sondern auch solche Unternehmungen, welche Partizipation stärken und die Medienbildung fördern wollen. *Sabrina Schenk* wendet sich der Rezeption des „Tank Man“ im Internet zu, das innerhalb der Bildungsphilosophie erst mit einer charakteristischen Verzögerung zum Gegenstand gemacht wurde. Das überaus populäre Bildmotiv wird ihr gleichsam zur Sonde, um das komplizierte Spannungsverhältnis von „offenem Netz“ und „Personalisierung“, von Globalität und Lokalität auszuloten. *Stefan Ramaekers* und *Naomi Hodgson* suchen Elternschaft neu zu denken. Angeregt von Stanley Cavells Arbeiten zur Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins, nehmen sie die Herausforderungen von Elternschaft in den Blick und sensibilisieren für unterschiedliche Praktiken der Initiation. Dabei wird deutlich, dass Öffentlichkeit auch in jenen Momenten entsteht, in denen wir die Welt mit anderen teilen. *Christiane Thompson*, *Anke Engemann* und *Judith Mahnern* beschließen den Band. Mit Blick auf eine ethnographische Vignette warnen sie davor, die universitäre Öffentlichkeit zu idealisieren. Vielmehr zeigt der diskutierte Fall, bei dem es vor den Toren der Universität zu Protesten gegen einen Vortragenden, der dem rechten Spektrum zuzurechnen ist, kam, wie anspruchsvoll es ist, das Verhältnis von universitärer Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit näher zu bestimmen. Und wie herausfordernd es ist, dabei die gebotene wissenschaftliche Reflexivität zu praktizieren.

Unser Dank gilt den Autor*innen der hier vorgelegten Beiträge sowie dem Wuppertaler Organisationsteam – namentlich Rita Casale, Matina Schürhoff und Jeannette Windheuser. Zu Dank verpflichtet sind wir auch Herrn Bronberger von Beltz Juventa, der das Entstehen des Buches von Beginn an gefördert und mit Interesse verfolgt hat. Und, nicht zuletzt, jenen Mitarbeiter*innen aus Tübingen und Trier, die mit einer bemerkenswerten Mischung aus Leidenschaft und Gewissenhaftigkeit die Beiträge lektoriert, kommentiert und in einem Falle auch übersetzt haben. Die Credits gehen an: Milena Feldmann, Carlo Heimisch, Linnéa Hoffmann und Saskia Langer!

Literatur

- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Binder, Ulrich/Oelkers, Jürgen (2017): *Bildung, Öffentlichkeit und Demokratie im Wandel – Einleitung*. In: Dies. (Hrsg.): *Der neue Strukturwandel von Öffentlichkeit. Reflexionen in pädagogischer Perspektive*. Weinheim-Basel: Beltz.
- Brecht, Bertolt (1992): *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat*. In: Ders.: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Band 18, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 127–134.
- Brumlik, Micha (2016): *Das alte Denken der neuen Rechten. Mit Heidegger und Evola gegen die offene Gesellschaft*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3, S. 81–92.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp.
- Enzensberger, Hans Magnus (1970): *Baukasten zu einer Theorie der Medien*. In: *Kursbuch* 20, S. 159–186.

- Foucault, Michel (1991): Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt/Main: Fischer.
- Habermas, Jürgen (1988): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2021): Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit. In: Leviathan 49, Sonderband 37, S. 470–500.
- Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hrsg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 363–393.
- Horkheimer, Max (1996): 1958. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 18, Briefwechsel 1949–1973, Frankfurt/Main: Fischer, S. 411–452.
- Janczyk, Jule (2022): Hegemonie. Erscheint in: Feldmann, Milena/Rieger-Ladich, Markus/Voss, Carlotta/Wortmann, Kai (Hrsg.): Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Pädagogisches Vokabular in Bewegung. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Jörke, Dirk/Selk, Veith (2017): Populismus zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Manow, Philip (2018): Die Politische Ökonomie des Populismus. Berlin: Suhrkamp.
- Masschelein, Jan (1991): Pädagogisches und kommunikatives Handeln. Die Bedeutung der Habermasschen kommunikationstheoretische Wende für die Pädagogik. Weinheim/Leuven: Deutscher Studien Verlag/Leuven University Press.
- Mayer, Ralf/Schäfer, Alfred/Wittig, Steffen (Hrsg.) (2019): Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: Springer VS.
- Nullmeier, Frank (2019): „Bloße Meinung“. Über Demokratie, Öffentlichkeit und die Abwertung der Meinung als Gegenteil von Wahrheit. In: Soziopolis vom 28.05.2019.
- Oelkers, Jürgen/Peukert, Helmut/Ruhloff, Jörg (Hrsg.) (1989): Öffentlichkeit und Bildung in erziehungsphilosophischer Sicht. Köln: Janus.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2013): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums. Aus dem Französischen von Brita Pohl. Wien: Turia + Kant.
- Ricken, Norbert (Hrsg.) (2007): Verachtung der Pädagogik. Analysen – Materialien – Perspektiven. Wiesbaden: VS.
- Rieger-Ladich, Markus (2007): Akzeptanzkrisen und Anerkennungsdefizite: Die Erziehungswissenschaft als subalterne Disziplin? In: Ricken, Norbert (Hrsg.): Verachtung der Pädagogik. Analysen – Materialien – Perspektiven. Wiesbaden: VS, S. 159–182.
- Rieger-Ladich, Markus/Grabau, Christian (2019): Formexperimente als Theoriepolitik. Zu den Schreibstrategien Jacques Rancières. In: Mayer, Ralf/Schäfer, Alfred/Wittig, Steffen (Hrsg.): Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: Springer VS, S. 71–89.
- Schaller, Klaus (1983): Pädagogik der Kommunikation. Annäherungen, Erprobungen. Sankt Augustin: Academia.
- Seeliger, Martin/Sevignani, Sebastian (Hrsg.) (2021): Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? Leviathan 49, Sonderband 37.
- Spviak, Gayatri Chakravorti (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.
- Wagner, Thomas (2017): Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten. Berlin: Aufbau.
- Wittpoth, Jürgen (1999): Gute Medien, schlechte Medien? Ästhetische Einstellung, Milieu und Generation. In: Gogolin, Ingrid/Lenzen, Dieter (Hrsg.): Medien-Generation. Schriften der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 209–222.

I Artikulation und Dissoziation

Artikulation und Öffentlichkeit

Julia Golle & Steffen Wittig

1. Das ‚Man‘ und die Öffentlichkeit

„Das wird man wohl noch sagen dürfen. Dieser Satz wird gegenwärtig des Öfteren angerissen. Er erscheint insofern eigentümlich, verweist er doch auf eine Ambivalenz, die, so zumindest unsere These, den Begriff der Öffentlichkeit in unterschiedlichen terminologischen Konstellationen umkreist. Folgt man Heideggers¹ Ausführungen in *Sein und Zeit* (2006, S. 127), so ist es gerade dieses kleine Wörtchen ‚Man‘, welches in dieser Formulierung jene Problematik der Öffentlichkeit zu umreißen scheint. Zum einen wird mit dem ‚Man‘ darauf verwiesen, dass scheinbar eine Instanz existiert, die über eine beliebige Artikulation urteilt und damit den Raum des Sagens und Handelns auf spezifische Weise begrenzt. Dabei qualifiziert Heidegger dieses ‚Man‘ als etwas, das sich „faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen [hält], was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht“; es zeichnet vor, „was gewagt werden kann und darf“ und „wacht über jede sich vordrängende Ausnahme“ (ebd.). Zum anderen aber konstituiert sich der Raum der Artikulation gerade erst in der handelnden Auseinandersetzung mit dieser Machtförmigkeit des ‚Man‘ (ebd., S. 126). „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung“ bilden dabei „als Seinsweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen“ (ebd., S. 127). Gleichsam aber scheint sich dieser Begriff der Öffentlichkeit in der eben gezeigten Ambivalenz *erst zu konstituieren*,

1 Der Bezug auf Heidegger scheint alles andere als unproblematisch. Soll man einen Beitrag mit der Referenz auf einen bekennenden Faschisten beginnen? Spätestens in seinen ‚Schwarzen Heften‘ tritt diese Gesinnung deutlich zutage. Andererseits bilden seine Arbeiten aber eben auch Ansatzpunkte kritischer Auseinandersetzungen mit dem Sozialen. Für Bourdieu, Derrida, Nancy, Foucault u. a. spannt Heideggers Phänomenologie insbesondere aus *Sein und Zeit* jene Leinwand, auf der sie ihre unterschiedlichen kritischen Ansätze entwickeln. Folgt man Heinz/Kellerer (2016, S. 13) so wird Heidegger einerseits für eine Kritik am „Herrschaftscharakter der Vernunft“ nicht unwesentlich. Es stellt sich aber andererseits die Frage, ob nicht das in den ‚Schwarzen Heften‘ entfaltete Konzept der ‚Seinsgeschichte‘, dessen Verbindung zur nationalsozialistischen Ideologie seit deren Publikation unbestritten erscheint, auch die Dekonstruktionen der „Vernunftprinzipien“ (ebd.) der Moderne durchzieht. Ein prinzipielles Ausgrenzen des ‚Destruierens‘ „theoretischer und praktischer Vernunft“ als Bedingung der Möglichkeit der Herrschaft des Vernunftcharakters einer aufgeklärten Moderne als Ergebnisse des Heideggerschen Ansatzes würden allerdings einem Rückfall in eine Metaphysik gleichkommen (vgl. ebd., S. 28). Es ist dahingehend notwendig, jene problematische Ambivalenz der „Formen“ des Heideggerschen „Sprechens und Denkens“ (ebd., S. 28) einer „philosophischen Kritik“ (ebd., S. 27) zu unterziehen, um nicht einfach apriorischen „Denkverboten“ (ebd.) zu erliegen.

da ihm sowohl eine Machtförmigkeit, die den Raum des Sag- und Machbaren limitiert, als auch eine Dimension der Praxis inhärent sind, die in Auseinandersetzung mit jenen machtförmigen Begrenzungen einen Raum der Artikulation erst eröffnet.

Für Heidegger geht es bei seinem ambivalenten Öffentlichkeitsbegriff in erster Linie um einen ontologischen Terminus. Wenn er seine Überlegungen zum ‚Man‘ in dem berühmt gewordenen Satz kulminieren lässt: „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles“ (ebd.) – so denkt er dies immer in Bezug auf das zwischen der Machtförmigkeit des ‚Man‘ und der handelnden Abgrenzung zu dieser sich artikulierende Sein selbst. Der „Pluralität des Politischen“ gegenüber bleibt er jedoch „feindselig“ (Großmann 2005, S. 91). Kontrastiert man eine solche Perspektive aber kritisch mit einer Position wie der Hannah Arendts, die versucht den Begriff der Öffentlichkeit (u. a. in Referenz auf Heidegger) unter dem Primat des Politischen zu lesen, so rückt das *handelnde Bezugnehmen* auf jene Ambivalenz des Öffentlichen in den Fokus. Wir wollen im Folgenden nach der Rolle dieses Handlungsbegriffs im Rahmen der Konstitution des Öffentlichen fragen, wird dieser Terminus des Handelns doch einerseits zum Angriffspunkt machtvoller Präskriptionen des Öffentlichen, andererseits aber eben auch zum umwälzenden Faktor desselben. Diesbezüglich wollen wir der bei Heidegger angedeuteten Spur der Ambivalenz des Öffentlichen in die Sphäre des Politischen vor dem Hintergrund der Frage folgen: Wie artikuliert sich das Öffentliche *handelnd*, wenn es sich zugleich als Bedingung der Möglichkeiten des Handelns hervorbringt? Hierfür soll anhand der Ansätze Arendts (2.), Laclaus und Mouffes (3.) sowie Butlers und Bhabhas (4.) den unterschiedlichen Akzentuierungen dieses Spannungsfeldes nachspürt werden.

2. Arendt: Die Ambivalenz des Öffentlich-Politischen und das Handeln

Unser erster Einsatz artikuliert sich bei Arendt. Sie setzt in ihrem Essay-Band *Menschen in finsternen Zeiten* an eben jener auf das ‚Man‘ fokussierenden Aussage Heideggers an: ‚Die Öffentlichkeit verdunkelt alles‘.² Arendt folgt ihm dahingehend, dass für sie dieser Satz „die prägnanteste Zusammenfassung bestehender Bedingungen“ (2017, S. 9) ist. Denn mit ihm wird darauf hingewiesen, dass das Öffentliche eine direkte Wirkung auf die menschliche Existenz zeitigt: Es „antizipiert und nihiliert den Sinn oder Unsinn all dessen, was die Zukunft

2 Interessanterweise markiert diese 1927 in *Sein und Zeit* eingebrachte These der Verdunkelung durch die Öffentlichkeit nicht nur Arendts den Handlungsbegriff fokussierenden Überlegungen hinsichtlich des Politischen, sondern auch Deweys pragmatistischen Vorstoß bezüglich der Auseinandersetzung mit dem Öffentlichkeitsbegriff in *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (2001).

bringen mag“ (ebd.). Gleichsam aber verschiebt sie Heideggers Aussage auf fast unmerkliche, aber entscheidende Weise, indem sie der Verdunkelungsthese die für ihren Öffentlichkeitsbegriff zentrale Lichtmetaphorik hinzufügt: „Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles“ schreibt sie, wie sie sagt, in sarkastisch-widersinnigem Ton, um damit auf die „Ambivalenz des Öffentlichen“ (Großmann 2005, S. 93) zu verweisen, die sie in ihrer *Vita Activa* (2016) entwickelt. Diese Ambivalenz des verdunkelnden Lichts der Öffentlichkeit ist jedoch eine mehrschichtige und uneindeutige. Straßenberger (2015, S. 92) versucht eben diese systematisch zu fassen. So artikuliert sich für sie Arendts Konzept des öffentlich-politischen Raums entlang zweier komplementärer Perspektiven: Einerseits durch den Bezug auf die Differenzierung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit (2.1), andererseits qua Referenz auf den Begriff des Handelns (2.2).

2.1 Privatheit und Öffentlichkeit

Zentral für unsere Fragestellung nach der praktischen Konstitution des Öffentlichen ist in Arendts Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem vor allem ihr Rückgriff auf das aristotelische Verständnis der Polis. Für Arendt knüpft sich diese allerdings noch an eine Bedingung: An die anthropologische Unterscheidung zwischen *zoon politikon* und *homo socialis*, also einer Differenzierung des Menschen als politischem und sozialem Wesen. Handeln ist für sie zwar generell „an das menschliche Zusammen“ (ebd., S. 34) gebunden; das heißt aber nicht notwendigerweise, dass der Mensch gleichermaßen *zoon politikon* und *homo socialis* ist. Sie widerspricht damit der von ihr historisch beobachteten „Selbstverständlichkeit, mit der hier das Gesellschaftliche an die Stelle des Politischen tritt“ (ebd., S. 34). Vielmehr versucht sie analytisch beide Begriffe voneinander zu trennen. Einerseits leitet sie den Begriff des Gesellschaftlichen, und damit den *homo socialis*, vom lateinischen *societas* ab und bezeichnet damit „ein Bündnis, in das Menschen miteinander für einen bestimmten Zweck traten“ – so zum Beispiel um gemeinsam „ein Verbrechen zu begehen“ (ebd., S. 34), eine Familie zu gründen, sich wechselseitig mit Nahrung zu versorgen usw. Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Entstehung der griechischen Polis, wie sie beispielsweise in Aristoteles' *Politik* (2003) dargestellt wird, so entspricht diese Definition des Sozialen vor allem jenen Gebilden, die des „Lebens wegen entstanden“, nämlich zum Zweck der Befriedigung der Bedürfnisse der Lebenserhaltung – die ‚Brot- und Krippengenossenschaften‘ des Haushalts (*oikos*). Andererseits bildet sich die Polis als politisches Gebilde zwar vor dem Hintergrund einer Gemeinschaft, aber nicht aufgrund des Verfolgens bestimmter Zwecke, sondern „um des guten Lebens willen“ (ebd., S. 77). Der Bürger eben jener Polis gehört damit „zwei Seinsordnungen“ an. Sein „Leben“ war dabei „genau aufgeteilt [...] zwischen dem, was er sein eigen nannte“, dem

zweckmäßigen Handeln im *oikos*, „und dem, was gemeinsam war“ (Arendt 2016, S. 35), einer handelnden Seinsweise also, die die Ebene des Politischen affiziert. Die Differenzierung zwischen privat und öffentlich beruht damit auf der von ihr in der Polis in Referenz auf Aristoteles ausgemachten Unterscheidung zwischen „dem Bereich des Haushalts auf der einen, dem Raum des Politischen“, als Verfolgen einer gemeinsamen (und damit aber auch machtvollen) Definition des ‚guten Lebens‘ auf der anderen Seite (ebd., S. 38). Das Private, der Bereich des *oikos*, kennzeichnet sich dabei durch Tätigkeiten, die auf die „Erhaltung des Lebens“ zielen, während das Öffentliche Handlungen fokussiert, die sich „auf eine allen gemeinsame Welt richten“ (ebd., S. 39). Die Sphäre des Privaten scheint dabei für Arendt vor allem dadurch gekennzeichnet zu sein, dass es die Menschen in eine Diktatur der „Lebensnotwendigkeiten“ und „Bedürfnisse“ einspannt; demgegenüber artikuliert sich das Öffentliche als Sphäre der Freiheit (vgl. ebd., S. 40), was sich durch den Bezug beider Bereiche zueinander erklärt. Denn: „sofern es überhaupt einen Bezug zwischen diesen beiden Bereichen gab, so galt für ihn natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushaltes die Bedingungen für die Freiheit der Polis bereitstellte“ (ebd., S. 40 f.).

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist hier, dass eben jener Bereich der Notwendigkeit des Privaten für Arendt ein „präpolitisches Phänomen“ (ebd., S. 41) darstellt, das durch seine Abgrenzung vom Bereich des Politischen die Sphäre des Öffentlich-Politischen gerade erst konstituiert. Der Zwang, der in der antiken Polis auf Sklaven und Frauen ausgeübt wurde, diente der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse (einiger) und somit gerade der Konstitution der politischen Sphäre der Öffentlichkeit.³ An dieser Stelle eröffnen sich nun aber zwei Fragen: Erstens, was heißt es hier diese Sphäre des Öffentlich-Politischen als Raum der Freiheit zu verstehen? Und zweitens, wie artikuliert sich in diesem Zusammenhang ein Gemeinsames, auf das ein solchermaßen aufgerufenes Öffentlich-Politisches bei Arendt Bezug nehmen soll?

3 Die hierdurch sich artikulierende Ungleichheit im Privaten gilt damit für Arendt nicht als möglicher politischer Auseinandersetzungspunkt. Diese Ausgrenzung von Konflikten um soziale Ungleichheitsverhältnisse kritisiert auch Straßenberger und verweist hierbei auf Arendts Skepsis gegenüber der „Dissensfähigkeit politischer Arrangements“ (Straßenberger 2015, S. 121). Die Sphäre des Öffentlichen ist, in diesem antiken Verständnis, für Arendt dahingehend ein Raum der Gleichen, weil diese Subjekte gleichermaßen von den Zwängen ihres Lebens befreit worden sind. Insofern kann sich das Öffentlich-Politische als ein Raum der Freiheit nur konstituieren, indem ein Raum der Ungleichheit (zwischen Männern und Frauen, Bürgern und Sklaven) mittels einer politischen Geste als Präpolitisches ausgegrenzt wird.

2.2 Handeln oder: Einen-Anfang-Setzen

Was sich mit dieser, vom *oikos* differenzierten, Sphäre des Öffentlichen entgegen der abendländischen Tradition als Politik eröffnet, ist, wie Heuer (2006, S. 8) feststellt, ein Raum politischer Praxis. Es sind insbesondere die beiden Tätigkeiten der ‚Handlung‘ und des ‚Sprechens‘, die für Arendt im Rahmen menschlichen Zusammenlebens explizite politische Bedeutung erlangen und den Bereich des Öffentlich-Politischen kennzeichnen. Sie sind es, die sich von den zweckgebundenen Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens abgrenzen und sich jenseits jeglicher Notwendigkeit situieren (vgl. Arendt 2016, S. 35). Sie sind es aber auch, die sich wechselseitig zu bedingen scheinen, denn „wortloses Handeln“ bzw. tatenloses Sprechen existieren für Arendt letztlich nicht (ebd., S. 218). Erst „durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang“ (ebd.). Benhabib (2006) weist allerdings darauf hin, dass dies nicht heißt, dass Sprechen, ähnlich wie bei Searle oder Austin, selbst als Handlung zu verstehen ist. Arendt geht nur so weit zu sagen, dass „menschliche[s] Handeln [...] sprachlich strukturiert“ sei (ebd., S. 311). In diese sprachliche Strukturiertheit des Handelns in der Welt wird der Mensch *hineingeboren*.

Eben ein solches *Hineingeboren-Sein* in den handelnden Zusammenhang der Welt kennzeichnet das, was Arendt „Bezugsgewebe“ nennt. Arendt versucht diese *Natalität* anhand der Doppeldeutigkeit aufzuzeigen, die sich auftut, wenn das Wort Handeln latinisiert wird: Einerseits umreißt das Verb *agere* ein „in Bewegung setzen“ (Arendt 2016, S. 235) im Sinne von „etwas Neues anfangen“. Anfangen heißt in diesem Sinne jedoch nicht, die Welt gänzlich neu zu erschaffen; vielmehr heißt es auf „Gewesenes und Geschehens“ Bezug zu nehmen (ebd., S. 215). Das Handeln bezieht sich damit auf die dingliche Welt, die als *Zwischen* die Menschen gleichermaßen verbindet als auch trennt, jene Problematiken also, welche diejenigen, die sich zu dieser dinglichen Welt verhalten, etwas angehen (vgl. ebd., S. 224). Zugleich aber ist dieses *Zwischen* einer dinglichen Welt von einem weiteren *Zwischen*

„[...] durchwachsen und überwuchert, dem Bezugssystem nämlich, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendigen Handeln und Sprechen entsteht, in dem Menschen sich direkt, über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen.“ (Ebd., S. 225)

Die Metapher des „Gewebes“ scheint hier entscheidend: Die Materialität der dinglichen Welt und die handelnden Bezüge scheinen sich hier unentwirrbar *in actu* zu verweben. Zugleich aber ist jenes Gewebe schon mit unserem Hineingeboren-Sein da, womit jegliches Handeln dahingehend einen Anfang setzt, indem es versucht einen Faden „in ein bereits vorgewebtes Muster“ einzufädeln, der „das Gewebe so veränder[t]“ (ebd., S. 226). Insofern verweist Arendt auf die zweite Seite der Bedeutung des Wortes Handeln, übersetzt man es mit dem lateinischen *gerere*,

was soviel meint wie ‚etwas vollziehen, etwas Begonnenes vollenden‘ (vgl. ebd., S. 235). Indem also versucht wird, etwas neu beginnend, einen Faden in ein bestehendes Gewebe einzuweben, so wird immer auch ein schon bestehendes Gewebe der Handlungen anderer weitergeführt. Hierdurch aber ergibt sich das Bild eines Gewebes, in dem zum einen die Anzahl „derer, die so affiziert werden“ (ebd., S. 237) nicht mehr begrenzt werden kann. Zum anderen wird Handlung zu etwas, das durch ein anderes Handeln – in der Form einer „Kettenreaktion“ (ebd.) – induziert wird und das Handeln anderer wiederum anstößt, ohne dass die Ursache des Handelns auf irgendeinen genauen Grund zurückgeführt werden könnte.

2.3 Das Öffentlich-Politische als *Zwischen* von machtvoller Bezugnahme und Neuanfang

Für Marchart (2006, S. 34) liegt die eigentliche „Radikalität des Arendtschen Denkens“ des Politischen als öffentlichem Raum genau in jener „ständig präsent[e] Möglichkeit“ einen Neuanfang in diesem Bezugsgewebe zu setzen. In ihrem Nachdenken *Über die Revolution* (2013) wird das deutlich, denn diese permanente Möglichkeit eines Neuanfangs ‚durchbricht‘ die „Kausalketten“ des Bezugsgewebes, indem sie aus dem Nichts heraus etwas Neues im Nimbus eines „Rätsels des Anfangs“ hervorbringt (ebd., S. 35). Wie aber kann Arendt diesen Begriff des ‚Neu-Anfangens‘ innerhalb einer Ordnung denken, wenn sich ein solches in einem überdeterminierten Bezugsgewebe verortet, dessen Kontingenz nur durch von außen gesetzte „Schranken und Grenzen“ (Arendt 2016, S. 238) stabilisiert werden kann? Es bedarf einer Grenzsetzung, um einen Raum zu schaffen, in dem „Zusammenleben überhaupt [...] möglich“ (ebd.) ist, und damit einer Differenzierung zwischen einem Präpolitischen und der Sphäre des Politischen, in dem dann Subjekte als politische Körper erst in Erscheinung treten können (vgl. ebd., S. 239). Erst so konstituiert sich das Öffentlich-Politische als Topos einer „Arena des Handelns“ (Benhabib 2006, S. 312). Der Begriff des Öffentlich-Politischen artikuliert sich dahingehend als „Erscheinungsraum“, in dem „Menschen voreinander erscheinen“, aber eben auch in Verhandlung darüber sind, welche Sachverhalte auf welche Art und Weise in diesem Raum „ausdrücklich in Erscheinung treten“ (Arendt 2016, S. 250).

Diese ‚Arena des Handelns‘ scheint dadurch, dass sie sich nur durch die Ausgrenzung eines Bereichs des Präpolitischen überhaupt als Sphäre des Politischen konstituieren kann, keinen Raum zu bieten, in dem jeder auf die gleiche Weise dem anderen handelnd in Erscheinung treten kann. Das zeigt sich an der Ambivalenz, mit der Arendt den öffentlichen Raum versieht. Erstens konstituiert er sich als ein Erscheinen *vor* einer Allgemeinheit, d.h. als ein Gehört- und Gesehen-Werden durch andere (ebd., S. 62). Entscheidend ist: Ein derartig sich artikulierendes Allgemeines scheint darüber zu urteilen, „was [...] als relevant anerkannt“ wird,

„würdig, von allen betrachtet oder angehört zu werden“, so dass, was diesem Allgemeinen „irrelevant ist, automatisch“ (ebd., S. 64) aus dem machtvollen Lichtkegel des Öffentlichen ins Dunkel des Privaten verbannt wird. Zweitens bezeichnet der Begriff der Öffentlichkeit „die Welt selbst“ (ebd., S. 65) als eine Art allgemeiner Bezugspunkt des Handelns. Arendt ruft damit etwas auf, um das herum sich das Handeln der Subjekte „versammelt“; eine „gemeinsame Welt“ also, die von unterschiedlichen Seiten her als relevant artikuliert wird. Sie findet hierfür das Bild eines Tisches, um den herum sich Menschen versammeln, um über etwas zu diskutieren. Ähnlich wie dieser Tisch bildet auch die Öffentlichkeit als allgemeiner Bezugspunkt des Handelns dabei ein *Zwischen* und „wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“ (ebd., S. 66). Zentral ist: Dieser allgemeine Bezugspunkt konstituiert sich erst dadurch, dass sich diejenigen, die durch ihn als Differenz getrennt werden, sich über ihn auseinandersetzen. Er verhindert für Arendt, dass sich die Menschen, die sich in dieser gemeinsamen Referenz versammeln, „über- und ineinanderfallen“ (ebd.). Ein Zerwürfnis über diese Welt aber, das nicht – notfalls auch revolutionär – verhandelt werden könnte, scheint in dieser Agonalität des Öffentlich-Politischen für Arendt kaum vorstellbar (vgl. Straßenberger 2015, S. 121).

Wir wollen hier aber zurückfragen: Unterschätzt Arendt nicht den Konfliktcharakter des Politischen in seiner desintegrativen Wirkung? Und: Überschätzt sie nicht zugleich jenes (unscharf konturierte) Allgemeine, das als gemeinsamer handelnder Bezug auf die Welt, die Sphäre dieses Handelns scheinbar begrenzt, indem es bestimmte Handlungen und sprachliche Artikulationen vor einer Allgemeinheit erscheinen, andere aber wiederum durch die ‚Helle der Öffentlichkeit‘ in der ‚Finsternis des Präpolitischen‘ verschwinden lässt? Offen bleibt damit, *wie dieses Allgemeine selbst im Öffentlich-Politischen durch partikuläre Einsätze des Handelns hervorgebracht wird*. Diese Frage nach der partikularen Artikulation des Universalen im Spannungsfeld zwischen Macht und Freiheit, wollen wir an die Hegemonietheorie Ernesto Laclau und Chantal Mouffes richten: Was verändert sich, wenn diese ‚Arena des Handelns‘ als eine ‚Arena der Artikulation‘ aufgerufen wird?⁴

4 Wir gehen dabei allerdings nicht davon aus, dass der Arendtsche Begriff der Handlung und der Terminus der Artikulation, den Laclau und Mouffe entwickeln, inhaltlich zusammenfallen könnten. Es gibt zwar Nähen zwischen dem ‚Bezugsgewebe‘ bei Arendt und dem ‚Diskurs‘ bei Laclau und Mouffe, zwischen jenen Konzepten also, in denen sich ‚Handlung‘ und ‚Artikulation‘ hervorbringen: Während Arendt betont, dass sich eine Handlung in einem Bezugsgewebe situiert und so zugleich an die Handlungen anderer anschließen muss sowie die Anordnung/Ausgerichtetheit des Bezugsgewebes verschiebt, schlagen Laclau und Mouffe einen Weg ein, der an manchen Stellen ähnlich anmutet. So beschreibt der Terminus der Artikulation „eine Praxis, die Knotenpunkte“ in einem diskursiven Netz „instituiert, die in einem organisierten Differenzensystem die Bedeutung des Sozialen teilweise fixieren.“ (Laclau/Mouffe 2012, S. 176). Sie ‚vernäht‘ sozusagen diskursive Elemente miteinander zu Momenten eines Diskursnetzes und fixiert dieses trotz seiner Unfixierbarkeit zumindest

3. Laclau und Mouffe: Das Politische als ‚Arena der Artikulation‘

Laclau und Mouffe konzipieren kein explizites Konzept von Öffentlichkeit. Dennoch entwerfen sie eine Perspektive auf das Politische, die durchaus dazu in der Lage scheint, eine Optik auf das Öffentlich-Politische zu irritieren. Es ist dabei insbesondere das, was beide ‚Artikulation‘ nennen, das erlaubt einen Blick darauf zu werfen, wie antagonistisch um die Beantwortung der Frage nach dem Allgemeinen gekämpft wird.

3.1 Artikulation

Um diesen Begriff der Artikulation zu konstellieren, bedarf es jedoch zunächst der Klärung der Frage, was für Laclau und Mouffe ‚Gesellschaft‘ heißen kann. Arendt erzählt in Bezug auf ihr Konzept des öffentlichen Raums eine Verfallsgeschichte, die sie gerade durch ihre Beobachtung einleitet, dass in der „Massengesellschaft“ das Gesellschaftliche das Politische überlagert hätte (Arendt 2016, S. 34). Es gibt für sie nichts mehr, was „außerhalb der Gesellschaft“ steht, selbst die Öffentlichkeit ist von dieser ununterscheidbar geworden (ebd., S. 52). Laclau und Mouffe (2012) dagegen setzen ein Fragezeichen hinter den Begriff der Gesellschaft selbst. Für sie existiert „die Gesellschaft [...] als fundierende Totalität“ (ebd., S. 130) nicht. Das „Objekt ‚Gesellschaft‘“ als „rationale einheitliche Totalität“ ist zu einer „Unmöglichkeit“ (ebd., S. 135) geworden. Vielmehr besteht Gesellschaft eher aus „fehlgeschlagenen Versuchen, sich selbst als universalen und hegemonialen Horizont zu etablieren“ (Stäheli 2000, S. 34). Laclau und Mouffe setzen dagegen den Begriff des ‚Sozialen‘, der als permanent scheiternder Versuch aufgerufen werden kann gesellschaftlichen Zusammenhängen eine Identität zu verleihen. Dahingehend wird das Soziale, wie man in Referenz auf de Saussure sagen könnte, zu einem „Gemenge [...] unterschiedlicher diskursiver Praktiken“ (ebd., S. 35), in denen Sinn erst hervorgebracht wird.⁵

temporär, indem (artikulativ) an manchen Stellen dieses Netzes ‚Knoten‘ gebildet werden (vgl. Marchart 2007, S. 182). Die Art und Weise dieses Verwebens/-knotens unterscheidet sich dann aber wiederum bei Arendt und Laclau und Mouffe stark: Während Arendt Handlung nicht performanztheoretisch denkt, tun dies Laclau und Mouffe sehr wohl. Interessant wäre es vor diesem Hintergrund Foucaults Perspektive auf das Dispositiv als eine Art Zwischenglied zwischen Arendtschem Bezugsgewebe und Laclau/Mouffeschem Diskurs zu betrachten. So könnten unseres Erachtens weitere Funken aus dem pädagogisch relevanten Begriff der Handlung geschlagen werden.

- 5 Mit Diskursivität ist hierbei ein Referieren auf die strukturalistische Differenzierung bei de Saussure zwischen langue und parole aufgerufen. Vgl. de Saussure 2016, S. 26 ff., hierzu aber auch Stäheli 2006; Nonhoff 2007, S. 36; Reckwitz 2006, S. 302 und 2008, S. 19.

In diesem Kontext entwickeln sie den Begriff der Artikulation als eine Praxis einer diskursiven Sinnproduktion durch ein „In-Beziehung-Setzen“ (Nonhoff 2007, S. 36) von Elementen qua Differenzierung (vgl. Laclau/Mouffe 2012, S. 141). Hierdurch aber wird ein Begriff von Praxis entwickelt, der über den Arendtschen Begriff der Handlung hinausgeht, da neben der sozialen Dimension der Handlung zugleich eine sprachlich-performative Ebene mitgedacht wird. Laclau gibt in seinen *New Reflections* zwei Beispiele. Sein erstes entleiht er Wittgenstein: „Let us suppose that I am building a wall with another bricklayer. At a certain moment I ask my workmate to pass me a brick and then I add it to the wall.“ (Laclau 1990, S. 100) Für Laclau gibt es hier zwei Ebenen der Hervorbringung von Sinn innerhalb des diskursiven Sets: Zum einen gibt es sprachliche Praxis: „asking for the brick“, zum anderen eine Ebene, die er als „extralinguistic“ bezeichnet: „adding the brick to the wall“ (ebd.). Dadurch, dass beide Ebenen, die sprachlich-performative und die materiale, aufeinander bezogen werden, wird die Situation „*meaningful*“ (ebd.). Ein Stein, so Laclau, existiert zwar unabhängig von jedem System sozialer Relationen. Er kann als Geschoss bei Demonstrationen benutzt werden, ein Objekt ästhetischer Kontemplation o. ä. sein. Erst durch seine sprachlich-handelnd vollzogene Relationierung zu anderen Objekten wird ihm Sinn zugeschrieben. Gleichzeitig aber bewegt sich diese Möglichkeit, Relationen zwischen Elementen zu artikulieren, immer schon diskursiv in einer Verwobenheit mit „socially constructed rules“ (ebd., S. 100f.), was an Laclaus zweitem Beispiel deutlich wird:

„If I kick a spherical object in the street or if I kick a ball in a football match, the *physical* fact is the same, but *its meaning* is different. The object is a football only to the extent that it establishes a system of relations with other objects, and these relations are not given by the mere referential materiality of the objects, but are, rather, socially constructed.“ (Ebd., S. 100, Herv. J.G./S.W.)

D.h. erstens, dass die Identität eines Elements, je nachdem, in welchem System von Relationen sie hervorgebracht wird, instabil ist. Zwischen dem Signifikanten ‚Stein‘ und seinen Signifikationen klafft eine unschließbare Differenz (vgl. Stäheli 2006, S. 256 ff.). Jeder Versuch der Stabilisierung schlägt fehl, weil für Laclau und Mouffe (2012, S. 133) gesellschaftliche Verhältnisse notwendigerweise überdeterminiert sind, was beinhaltet, „daß sie keine letzte Buchstäblichkeit besitzen“. Diese Konstellation einer durch den Antagonismus verunmöglichten aber immer wieder in seinen Versuchen angetriebenen Fixierung von Identität einerseits und einer bereits bestehenden Art und Weise, wie man Relationen artikulatив herzustellen hat, andererseits, birgt nun aber jenes Potenzial, den Begriff des öffentlichen Raums zu irritieren.

3.2 Das Politische als Arena der Artikulation

Gerade dies war der Punkt, an den Arendt mit ihrem *Bezugsgewebe* als Qualifikationsweise des Öffentlich-Politischen gestoßen ist, den sie aber zugunsten eines auf das Neuanfangen bezogenen Begriffs des Handelns in seinen letzten Konsequenzen nicht diskutierte. Laclau und Mouffe setzen genau hier aber mit dem Begriff der Hegemonie ein. Wenn der Antagonismus jegliche Form von Identität verunmöglicht, dann eröffnet sich der Raum des Politischen als ein Bereich, in dem Versuche der Instituierung von Ordnung ständig miteinander im Konflikt liegen. Entscheidend für uns ist dabei, dass jene Ambivalenz, die das Öffentlich-Politische bei Arendt qualifizierte, bei Laclau und Mouffe als hegemonialer Kampf um die Füllung der „Leerstelle der Universalität“ (Žižek 2013, S. 114) artikuliert wird, der nur partikular geführt werden kann.

Für Laclau und Mouffe steht dahingehend die Frage im Raum, warum dieses Soziale nicht von seinen Antagonismen desintegriert wird. Hegemonie artikuliert deshalb etwas, das diese Unmöglichkeit der Identifikation überbrückt, indem die ‚Leere des Ortes der Macht‘ temporär besetzt wird (ebd., S. 80). Bei ihr handelt es sich um einen „Typus politischer Beziehung“ (ebd., S. 184), der bestimmte Artikulationsweisen von Identität innerhalb des Raumes der Politik als rationaler, wahrer, normaler etc. erscheinen lässt als andere. Jedoch kann „keine hegemoniale Logik [...] die Totalität des Sozialen begründen“ (ebd.) und so den das Soziale durchlaufenden Riss wieder endgültig ‚vernähen‘. Vielmehr ist jede hegemoniale Naht eine fragile, weil sie Identitäten bezeichnet, die in diesen Bezeichnungen nicht aufgehen. Laclau stellt sich die Frage nach der Fragilität der hegemonialen ‚Naht‘ im Nachdenken über die Ambiguität des Wortes „social demand“: Ein *demand* kann, so Laclau, sowohl als *request* als auch als *claim* aufgerufen werden. Laclau benutzt das Beispiel einer Slumsiedlung am Rande einer Stadt, die sich bilden kann, wenn mehr und mehr Landbevölkerung in die Stadt zieht. Mit der Zeit entwickeln sich Probleme im Wohnungsbau: der Wohnraum reicht nicht, die Mieten steigen, „and the group of people affected by them request some kind of solution from the local authorities“. Diese Form des *demands* würde Laclau als *request* umreißen. Wird dieses *demand* nicht befriedigt, so besteht die Chance, dass „people can start to perceive that their neighbours have other, equally unsatisfied demands“ (Laclau 2007, S. 73). Es stellt sich allerdings die Frage, wie diese partikularen Einsätze zu etwas Universalem werden können.

Ein gutes Beispiel für die Transformation von *requests* in *claims* qua partikularer Universalisierung liefert die #metoo-Bewegung. Gleichsam kann hieran gut beobachtet werden wie diese universalisierten Partikularismen spezifische politische Einsätze aber auch marginalisieren. Bekannt geworden ist jene Bewegung vor allem durch die Reaktion der Schauspielerin Alyssa Milano auf

das Offenkundig-Werden des Skandals um den sexuellen Missbrauch von Frauen durch den Produzenten Harvey Weinstein. Durch eine simple Frage thematisierte und globalisierte sie das Problem sexueller Übergriffigkeit an Frauen durch Männer; sie schrieb: „If you’ve been sexually harassed or assaulted write ‚me too‘ as a reply to this tweet“ (vgl. Bergey/Favennec/Vogler 2017, o. S.; Povoledo/Minder/Joseph 2018, o. S.). Interessant ist allerdings, dass jener Hashtag #metoo bereits vor zwölf Jahren durch die Aktivistin Tarana Burke in einem etwas anderen Kontext artikuliert wurde: Im Jahr 2006 rief sie eben jenen bei Myspace ins Leben, um *girls of color*, die sexuelle Gewalt erfahren hatten, einen Raum zu bieten, um das über jenen traumatischen Ereignissen liegende Tabu brechen zu können. Burke ging es dabei explizit darum, jenes Problem partikular bei „women and girls of color in underprivileged communities“ thematisieren zu können, „where rape crisis centers and sexual assault workers weren’t going“ (Hill 2017, o. S.). Für sie handelt es sich dabei auch und vor allem um einen Sonderfall rassistischer Gewalt auf *people of color*. Dementsprechend reagierte sie im Jahre 2017 ambivalent auf das Großwerden ihres Hashtags #metoo. Was Burke hier gefährdet sieht, ist ihre Arbeit mit von sexualisierter Gewalt betroffenen *girls of color* als eine Arbeit an einem partikularen Problem. Was sie also bemerkt, ist jene Gefahr, die sich gerade dadurch stellt, dass ihr #metoo-Hashtag ein Problem universalisiert hat, das als – wie Laclau sagen würde – „common denominator“ (Laclau 2007, S. 71) nun droht die Partikularität ihres Einsatzes auszulöschen.

Wie aber kann das passieren? In *Identität und Hegemonie* nähert sich Laclau genau jenem Problem, indem er ausführt, wie sich Hegemonie konstituiert. Für Laclau ist, bezogen auf die Hegemonie, „[d]ie Ungleichverteilung der Macht [...] konstitutiv“ (ebd., S. 69f.). Eine hegemoniale Artikulation kann sich überhaupt erst konstituieren, wenn sich ein Feld „antagonistischer Kräfte“ um eine bestimmte Problemstellung herum herausbildet (Laclau/Mouffe 2012, S. 177). Da aber weder eine Gleich- noch eine Ungleichverteilung von Macht den Artikulationen präexistent sein kann, muss man davon ausgehen, dass diese selbst erst durch die sich herstellende Äquivalenz artikulatив produziert wird. Auf einem Transparent auf einer Demonstration in Frankreich wird zumindest angedeutet, wie diese Ungleichverteilung im Falle von #metoo artikuliert wird; dort ist zu lesen: „le patriarcat nique son père“ (Bergey/Favennec/Vogler 2017, o. S.). Das worauf der Einsatz dieser Bewegung zunächst zielte, war die Abgrenzung von patriarchaler Hegemonie und die Diskussion über den Stand der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau. Was jetzt hier artikuliert wird, ist einerseits ein sich als unterdrückt hervorbringendes Innen: sexuell missbrauchte und belästigte Frauen; Frauen, die von einer männlichen Hegemonie auf der Ebene einer sozialen Hierarchie unterworfen werden, aber eben auch Männer, die sexuell missbraucht und belästigt wurden, die vielleicht auch wegen ihrer sexuellen Orientierung vom Patriarchat unterworfen wurden. Die Grenzen dieses Innen artikulieren sich vollkommen unscharf. Andersherum bringen sich

auch die Grenzen eines sich in diesem Zusammenhang artikulierten repressiven, patriarchalen Außen undeutlich hervor. Um die für uns im Raum stehende Frage nach der Konstitution von Öffentlichkeit zu bearbeiten, möchten wir auf zwei systematische Linien oder Fäden der Dynamik der Hegemonie verweisen.

Dieses Außen wird erstens rhetorisch so artikuliert, dass es als „das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät“ aufgerufen wird, so dass die Emanzipation von diesem als die Emanzipation des gesamten Sozialen in Erscheinung treten muss (Laclau 2007, S. 70). Damit wird die Ebene eines „allgemeinen Verbrechens“ errichtet, die sich ihren Namen „von der Partikularität des unterdrückenden Regimes [leiht]“ und „dadurch teilweise universalisiert wird“ (ebd., S. 71). Der Name Harvey Weinstein wäre ein Beispiel für eine solche partikuläre Leihgabe, die nichts als ein Platzhalter ist. Zweitens geht jedoch mit dieser Artikulation des allgemeinen Verbrechens eine Artikulation eines „allgemeinen Opfers“ einher (ebd.). Sie ermöglicht die Konstitution einer Äquivalenzkette von Momenten der Ähnlichkeit, die wiederum für eine solche Dimension des „allgemeinen Opfers“ (ebd.) stehen. Auch an der #metoo-Debatte ist derartiges zu beobachten: Sie ist zu etwas entleert ‚Ubiquitärem‘ geworden, das sich – durch die Abgrenzung von einer *als gewaltförmig artikulierten* patriarchalen Hegemonie – als Äquivalenzkette ausgedehnt hat (vgl. Villa 2018, S. 82). Hierdurch konstituieren sich einerseits „zwei Lager“ (Laclau/Mouffe 2012, S. 177), zwei sich als gegenüberstehend artikulierende Äquivalenzketten, d.h. zwei sich innerhalb des Raumes der Politik als Opfer und Täter einer patriarchalen Hegemonie performativ hervorbringende Positionen, die jeweils um die Definition eines zentralen Problems der Identität kämpfen müssen, weil jede artikuliert Position in diesem Raum notwendigerweise kontingent bleiben muss. Andererseits muss damit die Äquivalenzbeziehung der Glieder in einer Differenzierung vom jeweils immer wieder neu auszuschließenden Anderen hervorgebracht werden, weil die Grenzen der ‚Arena‘, der Beziehung des jeweiligen Innen zum artikulierten Außen unüberwindlich unklar sind. Hegemonie wird unter dieser Bedingung einerseits erst als „Durchgang durch die Partikularität“ möglich „wenn die Dichotomie Universalität/Partikularität überwunden wird“ (Laclau 2007, S. 72): Eine Sprechweise über einen konkreten Gegenstand (wie #metoo) setzt sich gegenüber einer anderen durch (#metoo als *black matter*).⁶ Die Partikularität einzelner Einsätze wird aber so andererseits vor dem Hintergrund einer solchen Entleerung durch die Universalisierung eines bestimmten partikularen Inhalts zunehmend machtvoll ausgeschlossen. Im Falle unseres #metoo-Beispiels sind diese Universalisierungen am Beispiel Harvey Weinsteins als Symbol des absolut Bösen bzw. an Milanos #metoo-tweet als Symbol des Opfers gut zu beobachten.

6 Ganz im Sinne Gramscis (1991, S. 101) ruft Hegemonie damit die Gleichzeitigkeit von ‚Führung‘ und ‚Herrschaft‘ auf. Zentral für Gramsci ist dabei die Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses unter Antagonisten, die es ermöglicht „führend gegenüber den verbündeten Klassen“ und „herrschend gegenüber den gegnerischen Klassen“ zu sein.

Wenn dieser Begriff der Hegemonie nun aber die Sphäre des Politischen als einen umkämpften Raum eröffnet, der nicht geschlossen werden kann und dessen Grenzen selbst nicht genau bestimmt werden können, dann bildet sich hier ein Netz von Relationen, das mit Arendt als Öffentlichkeit bezeichnet werden könnte. In ihren Artikulationen treten hier Äquivalenzketten in Kämpfe miteinander um das Universale ein; sie kämpfen um die Besetzung des ‚leeren Ortes der Macht‘. Zugleich aber erscheinen sie vor einem bereits bestehenden hegemonialen Universalen, zu dem sie sich verhalten müssen (und das sie in verschobener Weise auch anders wieder re-produzieren). Das Problem, an das wir mit einer solchen Verschiebung hin zu einem Verständnis des Öffentlich-Politischen als einer ‚Arena der Artikulation‘ gestoßen sind, liegt aber in dem die internen Differenzen auslöschenden Charakter der Laclauschen Äquivalenzketten. Kann Burkes (partikulare) #metoo-Artikulation überhaupt nur öffentlich werden, indem sie hegemonial (qua Universalisierung) zum Verschwinden gebracht wird? Inwiefern kann Burkes Einsatz überhaupt noch gehört werden, wenn sie darauf beharrt, dass #metoo ein partikulares Problem von *women and girls of color* ist? Diesen Punkt problematisiert Žižek an Laclau und Mouffe, indem er fragt, ob nicht gerade in ihrer Auffassung des Politischen als „ontological primacy“ (Hutagalung/Lubis 2018, S. 195) selbst eine politische Geste liegt, die das „Politische vom Nicht-Politischen trennt“ (Žižek 2013, S. 120), eine Geste also, die wir schon bei Arendt und ihrer Abtrennung des a-politischen Privaten vom Öffentlich-Politischen gefunden haben. Mit erstens einem Blick auf Judith Butler und zweitens Homi K. Bhabha sollen in einem letzten Schritt die Bedingungen des Erscheinens und Gehörtwerdens im Raum der Öffentlichkeit nochmals von anderen Seiten her betrachtet werden.

4. Übersetzung und Verhandlung

Sowohl Butler als auch Bhabha setzen sich intensiv mit sozialen Bewegungen sowie Fragen von Ungleichheits- und Machtverhältnissen auseinander. Bei Butler sind es vor allem geschlechtspolitische und queer-feministische und bei Bhabha postkoloniale Problemstellungen, die in den theoretischen Arbeiten eine zentrale Rolle einnehmen und ohne diese ihre jeweiligen theoretischen Einsatzpunkte nur schwer lesbar sind. Dies soll mitbedacht werden, wenn im Folgenden zunächst mit Butler der Begriff der ‚Übersetzung‘, wie sie ihn in *Konkurrierende Universalitäten* formuliert, diskutiert und im Anschluss mit Bhabha die ‚politischen Verhandlung‘, wie sie in *Die Verortung der Kultur* beschrieben wird. Diese beiden Zugänge fokussieren nochmals spezifische Punkte in den Fragen nach der Macht der Öffentlichkeit, den Differenzierungen oder dem Handeln in dieser. Insbesondere soll es im Folgenden darum gehen, nach dem Status von politischer Subjektivität in den ‚Arenen der Artikulation‘ sowie deren Funktion in der Konstitution des Öffentlichen zu fragen.

4.1 Judith Butler: Übersetzung als Einsatz Intellektueller

Butler nimmt zunächst die Überlegungen Laclaus auf, der das Ringen der partikularen Positionen darum, ihre Forderung als universell, als potentielle Realisierung einer allgemeinen Forderung darzustellen, um die Hervorbringung eines leeren Signifikanten – wie in unserem Beispiel dem Hashtag #metoo – zentriert sieht. Der leere Signifikant ist der imaginäre Repräsentant für die verschiedenen partikularen Forderungen, die sich zu einer Äquivalenzkette zusammenschließen. Er ist jedoch, wie weiter oben gezeigt wurde, eine paradoxe Figur, da er in der gleichzeitigen Bewegung von Partikularisierung und Universalisierung entsteht. Er ist somit auch Ausdruck für die ungleiche Verteilung von Macht, die konstitutiv für hegemoniale Prozesse ist (vgl. Laclau 2013, S. 256) und es manchen sozialen Gruppen eher gelingen lässt, die Rolle des Repräsentanten zu übernehmen als anderen. An diesem Punkt setzt Butler ein und problematisiert diese Marginalisierung partikularer Positionen im Hinblick auf die Möglichkeit eines Zusammenschlusses verschiedener sozialer Forderungen in einer linken emanzipatorischen Bewegung. Dieser sollte es gerade nicht darum gehen, einzelne Positionen zu unterdrücken. Sie sollte vielmehr „semantisch dissonante Diskurse“ (Butler 2013, S. 207) enthalten können. Daraus folgt unter anderem für Butler, dass es „eine Aufgabe der heutigen Intellektuellen [sei, J.G./S.W.], herauszufinden, wie zwischen diesen konkurrierenden Arten von Universalitätsanforderungen – mit einem kritischen Begriff der Übersetzung bei der Hand – zu navigieren ist“ (ebd.). Einem hegemonialen linken Projekt müsste es gelingen, sowohl einen gemeinsamen Bezugspunkt zu finden, als auch „interne Differenzen, die ihre eigene Definition im Fluss halten, aufrechtzuhalten, ohne sie zu domestizieren“ (ebd., S. 213). Was Butler vorschlägt, könnte man als die Idee von Agonismen in den Antagonismen, als ein Offenhalten des Streits um die Repräsentation der Äquivalenzkette verstehen, die sie als einen fortwährenden Prozess der Übersetzung des Unübersetzbaren (vgl. ebd., S. 204) beschreibt.⁷ Ihr Vorschlag lässt auch an Gramscis ‚organischen Intellektuellen‘ denken, obgleich Butler die Übersetzungsaufgabe anders justieren möchte (vgl. Butler 2013, S. 213 f.). Mittels Übersetzungen müsste es aus ihrer Sicht möglich sein, nach gemeinsamen Zielen oder Bezugspunkten unterschiedlicher

7 Butlers Auseinandersetzungen in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (2016) rücken die Frage nach der Übersetzung in ein anderes Licht, da darin die Notwendigkeit partikulare Positionen zu bündeln, um politisch gehört zu werden, hinter dem ‚Erscheinen der Körper‘ als pluralem Kollektiv zurücktritt. Politische Kämpfe werden dabei nicht in erster Linie über Zugehörigkeiten, sondern „im gemeinsamen Tun und der affektiven Verbundenheit der Beteiligten“ (Thonhauser 2018, S. 254) ausgetragen und angestoßen. Darin findet sich eine Verschiebung „von einem *reiterativ-resignifikativen* Modell des Performativen hin zu einem *rezeptiv-responsiven* Modell einer verkörperten, pluralen Performativität“ (Posselt 2018, S. 48, Herv. i. O.), der wir an dieser Stelle jedoch nicht genauer nachgehen werden.

sozialer Kämpfe zu fragen, ohne jedoch einzelne Forderungen auszuschließen oder einen dieser Kämpfe als Grundkonflikt all der Kämpfe zu setzen. Diese Übersetzungsarbeiten selbst – und das scheint einer der zentralen oder sogar notwendigen Punkte zu sein – gehören dabei aber keiner dieser Seiten an (vgl. ebd., S. 226), sondern nehmen einen Standpunkt ein, von dem aus die unterschiedlichen Ansprüche zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden können. Der politische Einsatz der Intellektuellen besteht also darin, eine vermittelnde Funktion in der Etablierung eines gemeinsamen politischen Projektes einzunehmen. Doch wie lässt sich diese Funktion genauer fassen?

Auf der einen Seite verweist die engagierte Unterstützung eines politischen Anliegens durch Intellektuelle gerade auf eine Standortgebundenheit und einen spezifischen Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, sodass bestimmte Anliegen mehr in den Fokus rücken als andere und soziale Problemlagen auf eine spezifische Weise betrachtet werden, etwa als Ausdruck ausbeuterischer kapitalistischer oder rassistischer Verhältnisse. Auf der anderen Seite aber kommt der kritischen Analyse die Bedeutung zu, zwischen verschiedenen Anliegen zu übersetzen, die als Teil einer – wenn auch nicht einheitlich orientierten, so doch ähnlichen Zielen verpflichteten – Bewegung begriffen werden. Hierfür bedürfte es eines äußeren Standpunkts, der von den eigenen Anliegen abstrahieren kann, dabei ist es jedoch gerade das eigene Engagement für ein politisches Ziel, welches den Intellektuellen erst die Rolle einer vermittelnden Instanz zuweist. Der Ort, von dem aus diese Intellektuellen sprechen sollen, ist damit gespalten: Er erweist sich als zugleich ausgehend von der eigenen Engagiertheit, wie ebenso der kritischen Analyse, die keinem spezifischen partikularen Anliegen verpflichtet sein soll.

Doch nicht nur die Idee eines äußeren, vermittelnden Standpunktes, sondern auch die normativen Implikationen, die mit dieser einhergehen, können kritisch betrachtet werden. Denn Butler fordert, dass alle emanzipatorischen Forderungen gleichermaßen gehört werden und gleichberechtigt nebeneinander bestehen sollen. Sie stellt damit die Forderung der Gleichheit und der Gerechtigkeit der mit der Hegemonie einhergehenden Ungleichverteilung von Macht gegenüber. Daran könnte zunächst problematisiert werden, dass Butler die Bedingungen für die Entstehung einer hegemonialen Position, nämlich die ungleiche Verteilung von Macht, an sich in Frage stellt, indem sie so weit geht, im Namen der Heterogenität emanzipatorischer Bewegungen, wie den Kämpfen gegen Rassismus, Homophobie, Nationalismus usw., einen ‚reinen Partikularismus‘ zu fordern (vgl. Laclau 2013, S. 256 und 259). Eine zweite Kritik würde an der Rolle der Intellektuellen selbst ansetzen, denn diese sollen auf die Durchsetzung einer bestimmten Vorstellung von Gleichheit oder Gerechtigkeit innerhalb der politischen Auseinandersetzung achten. Sie erhalten damit gleichsam eine ordnende, polizeiliche Funktion, da es ihr übersetzender Einsatz garantieren soll, dass alle emanzipatorischen Forderungen gleichermaßen gehört werden. Von wem aber die Intellektuellen legitimiert werden dies einzufordern, woran sie

den Grad der Gleichheit oder Gerechtigkeit genau messen sollen und wie sie in die Lage versetzt werden sollen, es auch durchzusetzen, bleibt unklar.

Der übersetzende Einsatz, von woher auch immer er sich zu legitimieren versucht, wird stets aber zu einem Einsatz *in* den ‚Arenen der Artikulation‘ und ist damit in die politischen Auseinandersetzungen involviert. Die Forderung nach intellektueller Übersetzungsarbeit scheint so eher einen Versuch darzustellen, die widersprüchliche Verwickeltheit des eigenen Standpunktes rhetorisch zu entproblematisieren oder wenigstens zu umschiffen. Sie ist jedoch insofern nicht ganz unschuldig, als sie ja gerade behauptet, das machtvolle Ringen partikularer Forderungen bis zu einem gewissen Grad aushebeln zu können.

Über die Frage nach der widersprüchlichen Rolle von Intellektuellen hinaus soll an dieser Stelle nochmals danach gefragt werden, auf welche Schwierigkeiten eine ‚Übersetzung des Unübersetzbaren‘, eine Vermittlung zwischen verschiedenen, auf Universalisierung zielenden Anliegen verweist. Laclaus Position macht deutlich, dass eine „Forderung, Subjektposition, Identität usw., um politisch werden zu können, *etwas anderes* als sie selbst sein muss“ (Laclau 2013, S. 259). Transformierende ‚Übersetzungen‘ – aber in einem anderen Sinne als dies bei Butler der Fall ist – wären aus dieser Sicht stets notwendig, damit eine bestimmte Position überhaupt im politischen Raum dargestellt, mit anderen in ein Verhältnis gesetzt und Teil einer Äquivalenzkette werden kann. Sie sind damit aber nicht etwas, das kritische Intellektuelle gleichsam von außen zu leisten hätten, sondern etwas, das sich vollzieht, damit eine Sache als eine öffentlich-politische Artikulation überhaupt Gehör finden kann. Die Frage nach Öffentlichkeit und der Differenz zwischen Politischem und vom politischen Raum Ausgeschlossenem stellt sich dann aber nochmals auf eine andere Weise, denn sie richtet den Blick auf das Entstehen oder die Identifikation einer politischen Artikulation als solcher, die sich in einer bestimmten Weise transformieren oder verschieben muss, um zuallererst politisch zu werden. Dies kann nun aber nicht bedeuten, die Differenz von Privatem und Öffentlichem, wie dies bei Arendt der Fall war, wieder einzuziehen. Vielmehr soll es im Folgenden in einem dekonstruktiven Modus darum gehen, zu fragen, inwiefern die Konstitution des Öffentlichen auf die Performativität und Heterogenität politischer Artikulationen und ebenso auf die Unbestimmtheit politischer Subjektivität verweist. Dieser Punkt wird an Bhabhas Konzept der ‚Verhandlung‘ entfaltet.

4.2 Homi K. Bhabha: Politische Verhandlung

Bhabha führt in seinem Text *Das theoretische Engagement* (1988/2011a) die uns im Folgenden interessierenden Begriffe der Verhandlung bzw. der Übersetzung⁸

8 Mit Bhabha wird auch das Konzept der ‚kulturellen Übersetzung‘ (Bhabha 2011b) verbunden. Dieses kreist um das Problem der Aneignung, Umwendung oder Verschiebung

ein, die wir in einem ersten Schritt bezüglich der Hervorbringung eines ‚Dritten‘, sodann unter den Blickpunkten Diskursivität und Performativität und schließlich bezogen auf die Frage nach der politischen Subjektivität diskutieren möchten.

Das Dritte

Eine Antwort darauf, wie sich Bhabhas Begriff der Verhandlung genauer beschreiben lässt, findet sich in dessen Analyse des Streiks der Bergarbeiter in England in den Jahren 1984 und 1985, in welchem die bis dahin gesellschaftlich fest etablierten Gewerkschaften und die Arbeiterbewegung gegen die neoliberale Umstrukturierung im Sinne der Regierung Thatcher ankämpften. Die Frauen der Bergarbeiter taten sich in besonderer Weise in der Unterstützung ihrer Männer hervor, obwohl der „revolutionäre Impuls“ in der öffentlichen Diskussion „ganz klar auf seiten des männlichen Arbeiters“ (ebd., S. 42) verortet wurde. Als jedoch die Perspektive der Frauen mit Hilfe einiger Interviews des *Guardian* dargestellt wurde, zeigte sich, dass die Frauen eine ganz andere, komplexere Sicht auf die gesellschaftlichen Kämpfe hatten als die vorwiegend männlichen, weißen Bergarbeiter:

„Viele Frauen begannen, ihre Rolle innerhalb der Familie und der Gemeinschaft in Frage zu stellen – also der beiden zentralen Institutionen, in denen sich die Inhalte und Sitten der *Tradition* der arbeitenden Klassen artikulierten, die dem ideologischen Kampf als Kristallisationspunkt diente.“ (Ebd.)

Bhabha stellt weiter fest, dass sich diese grundlegenden Veränderungen weder einfach als Abkehr von der Klassen- hin zur Geschlechterpolitik oder nur als Nebeneffekt des Klassenkampfes verstehen lassen. Stattdessen betont er:

„Der transformatorische Wert der Veränderung liegt hier in der Neuartikulation – oder Übersetzung – von Elementen, die *weder das Eine* (mit der Einheit der Arbeiterklasse als Ausgangspunkt) *noch das Andere* (die Politik des Geschlechts) sind, *sondern etwas weiteres neben ihnen*, das die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt.“ (Ebd., Herv. i. O.)

Neben oder zwischen zwei gängige Kategorien der Identifizierung von sozialer Position und politischem Interesse tritt somit etwas ‚Drittes‘. Dieses steht für die

kultureller Praktiken von Individuen in einer postkolonialen, globalisierten Welt. Es geht dabei sowohl darum, emanzipatorische und Machtverhältnisse verschiebende Momente auszumachen, als auch darum, das Problem des Verschwimmens klarer Identitäten oder fester Marker der Bestimmung zu fassen. Diese Aspekte deuten sich auch in dem Übersetzungs- bzw. Verhandlungsbegriff an, wie er im Folgenden entfaltet wird.

Entstehung eines Neuen oder einer Heterogenität, die nicht in den bisherigen gesellschaftlichen Verstehenshorizont einsortiert werden kann. Die Äußerungen und Kritiken der Bergarbeiterfrauen können so zwar unter den Gesichtspunkten Klassenkampf, Geschlechtergerechtigkeit oder der Kritik an traditionellen Familienverhältnissen und der Kultur der Arbeiterbewegung gelesen werden, zugleich jedoch gehen sie nicht darin auf. Sie verweisen stattdessen auf die heterogenen Bedeutungsmomente, die vielfältige Artikulationen eröffnen. Sie können daher auch nicht auf *ein* bestimmtes politisches Interesse oder Anliegen reduziert oder von einem sozialen Ort (Klasse oder Geschlecht) abgeleitet werden. Vielmehr zeigt sich für Bhabha – und dies ist sein dekonstruktiver Impuls –, dass jede Artikulation erst in ihrem spezifischen sozialen und historischen Kontext und in Bezug auf andere diskursive Auseinandersetzung ihre jeweilige politische Gestalt gewinnt. Dies wird deutlich in dem, was in diesem Zusammenhang als eine politische Verhandlung beschrieben wird.

Diskursivität und Performativität der politischen Verhandlung

Der Blick auf die Entstehung einer politischen Rede oder eines Textes, hinsichtlich der Rhetorik oder der Praxis des Schreibens, zeigt für Bhabha, dass eine „diskursive Ambivalenz“ (ebd., S. 37) erst die Formulierung und Formierung einer politischen Position möglich macht. So braucht es eine Verhandlung mit gegnerischen Positionen oder auf der eigenen Seite angesiedelten Positionen, damit die eigene Argumentation in ihrer konkreten Gestalt entwickelt werden kann. Die eigene Position ist damit nicht *vor* der Rede oder dem Schreiben einer politischen Schrift vorhanden, sondern resultiert aus einer „politischen Projektion“ (ebd., S. 36), einer imaginären Auseinandersetzung mit verschiedenen eigenen, fremden oder dritten Einsätzen und Positionen, in deren Kontext die Rede oder Schrift Gestalt gewinnt. Daher ist der Streit, das Ringen um eine Positionierung zentral für eine politische Verhandlung, denn, so Bhabha, „[e]ine Erkenntnis kann nur durch einen agonistischen Prozeß hindurch politisch werden: Dissens, Alterität und Andersheit sind die diskursiven Bedingungen für die Zirkulation und Anerkennung eines politisierten Subjekts und einer öffentlichen ‚Wahrheit‘“ (ebd., S. 35). Das bedeutet weiter, dass eine politische Artikulation ein diskursives Ereignis ist, das etwas hervorbringt, ein ‚Drittes‘, das vorher in dieser spezifischen Gestalt nicht da war. Die Verhandlung lenkt so auch den Blick auf die „Zeitlichkeit“ (ebd., S. 38), auf das Nicht-Mehr oder das Noch-Nicht, auf das Werden oder anders ausgedrückt: die Performativität sich praktisch vollziehender Artikulationsprozesse. Bhabha spricht hierbei auch von der „Struktur der *Iteration* [...], welche die Form politischer Bewegungen bestimmt“ (ebd., S. 39, Herv. i. O.). Die Dynamik politischer Auseinandersetzung lebt so gerade davon, dass sich die Bedeutungen und Relationierungen immer wieder verschieben (können) und dieser Prozess innerhalb des Artikulationsgeschehen nicht stillgestellt werden kann, da diese Bewegungen nicht auf einen einenden Grund zurückgeführt oder an einer

„wahren“ Sicht der Dinge geprüft werden können, die das Artikulationsgeschehen zu ordnen und zu fixieren vermag. Grundlage dessen ist – ähnlich wie es mit Laclau und Mouffe (3.1) diskutiert wurde – die Annahme, dass *die* Gesellschaft als Totalität nicht bestimmt werden kann. „Das ‚Wahre‘ trägt“, wie Bhabha betont, „immer die Kennzeichen der Ambivalenz seines Entstehungsprozesses selbst und wird immer erst durch die Produktivität der Bedeutungen herausgebildet“, sodass es nicht möglich ist, „politische Positionen schon vor dem Akt der *critique engagée* oder außerhalb der Rahmenbedingungen ihrer diskursiven Ausrichtung einfach als progressive oder reaktionär, bürgerliche oder radikal zu identifizieren“ (ebd., S. 34 f., Herv. i. O.). Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die politische Subjektivität?

Zur Gespaltenheit politischer Subjektivität

Bhabha richtet sich in seiner Dekonstruktion des Verhandlungsgeschehens gegen zwei wirkmächtige Fassungen politischer Subjektivität. Denn indem er auf den performativen Charakter politischer Positionierungen und Artikulationsprozesse insistiert, kritisiert er *erstens* den „Mythos der ‚Transparenz‘“ (ebd., S. 37), die Annahme, im politischen Raum agierende Individuen seien Personen, die in erster Linie nach rationalen und artikulierbaren Gründen urteilen. Dabei verweisen nicht zuletzt auch die projektiven oder imaginativen Elemente von politischen Verhandlungen darauf, dass der politische Streit nicht allein im Blick auf die Vernünftigkeit der Agierenden verstanden werden kann. Viel eher werden rationale Begründungen, die innerhalb einer Auseinandersetzung angeführt werden, als ‚Rationalisierungen‘ verstehbar, die (nachträglich) den eigenen Standpunkt legitimieren, obwohl dieser Bhabha zufolge Resultat eines kontingenten Verhandlungsgeschehens ist.

Zweitens problematisiert er die Vorstellung, dass politische Artikulationen auf vorgefertigten Identitäten beruhen, wie sich dies gegenwärtig in manchen identitätspolitischen Positionen andeutet (vgl. Richardt 2018). Es wird hierbei angenommen, dass zwischen der Verortung in einer sozialen Formation oder Identität (Klasse, Ethnie, Geschlecht) und den politischen Positionierungen oder Forderungen ein direkter (Ableitungs-)Zusammenhang besteht. Dagegen beharrt Bhabha auf den heterogenen Entstehungsprozessen – nicht Ursprüngen – politischer Artikulationen (vgl. Bhabha 2011a, S. 40) und kritisiert auf diese Weise Formen der Essentialisierung und Naturalisierung politischer Subjektivität.⁹ Denn die Analyse des Geschehens der Verhandlung macht für ihn deutlich,

9 Dass dies auch Nähen zu Butlers Perspektive besitzt, wird deutlich, indem sie feststellt, „dass Identifikationen vielfältig sein können, dass man sich mit verschiedenen Positionen innerhalb ein und derselben Szene identifizieren kann und dass keine Identifikation auf Identität reduziert werden kann“ (Butler 2013, S. 189).

„[...] daß unsere politischen Bezugspunkte und Prioritäten – das Volk, die Gemeinschaft, der Klassenkampf, der Antirassismus, die Geschlechterdifferenz, das Einnehmen einer antiimperialistischen, schwarzen oder dritten Perspektive – nicht in irgendeinem ursprünglichen, naturalistischen Sinn gegeben sind und auch kein einheitliches oder homogenes politisches Objekt widerspiegeln.“ (Ebd., S. 40)

Es wird damit deutlich, dass individuelle Artikulationen stets *interpretiert* werden müssen. Nur so können diese als spezifische Forderungen, Subjektpositionen oder auch als Ausdruck eines *gemeinsamen* Problems einer bestimmten sozialen Gruppe gelesen werden (vgl. Menke 2000, S. 143 ff.). Dieser Prozess schließt jedoch ein, dass bestehende Ambivalenzen oder alternative Varianten der Deutung aus dem Blick geraten. Bhabhas Auseinandersetzung mit der politischen Verhandlung in ihrer Performativität und Kontingenz versucht gerade diese Prozesse wieder sichtbar zu machen. Aus dieser Perspektive zeigt sich politische Subjektivität gerade in ihrer Gespaltenheit, Brüchigkeit und Nicht-Identität – ohne die Möglichkeit der Identifikation eines natürlichen Ursprungs. Politische Subjektivität kann auf diese Weise als etwas verstanden werden, das sich in Bezug auf ganz verschiedene Identifizierungsangebote konstituiert und in Prozessen der Artikulation auch immer wieder neu und anders sichtbar wird.

5. Abschluss und Anschlussfragen

Mit Butler und Bhabha lassen sich ‚Übersetzung‘ und ‚Verhandlung‘ als Bezugspunkte aufzeigen, mit denen sich Handlungen und Artikulationen im öffentlich-politischen Raum betrachten lassen. Wie im Vorangegangenen aufgezeigt, lässt sich hiermit ein Blick auf das Öffentlich-Politische gerade vor dem Hintergrund hegemonialer Differenzierungen werfen, die zwischen denjenigen, die sprechen und gehört werden können und denen die ungehört und stumm bleiben, denjenigen, die in den Lichtkegel des Öffentlichen, die Arena der Artikulation gerückt werden und denjenigen, die ausgeschlossen werden, unterscheiden. Spätestens bei Laclau und Mouffes Perspektivierung des Politischen wurde aber deutlich, dass – weil jene Ausschlussoperation qua Artikulation sich des Modus der partikularen Universalisierung bedienen muss – jene Exklusionen aus dem Raum des Öffentlichen alles andere als eindeutig sind. Was geschieht beispielsweise, wenn – wie am #metoo-Beispiel aufzuzeigen versucht wurde – sich unterschiedliche Kämpfe in bestimmten Subjektpositionen bündeln, wenn zum Beispiel mit den Positionierungen als ‚working class women‘ und ‚girl of color‘ zugleich gegen eine patriarchale und eine ethnische artikulierte Hegemonie der ‚weißen Bourgeoisie‘ gekämpft wird? Butler und Bhabha setzen genau hier an und verweisen auf die Multiplikation der Öffentlichkeiten im Begriff der politischen Subjektivität.

Butlers Einsatz wurde verstanden, als ein Plädoyer für ‚Übersetzungen‘, die zwischen verschiedenen politischen Bewegungen im Namen des gleichen Rechts gehört zu werden vermitteln sollen. Gezeigt wurde hierbei, dass ebenso die eigene Involviertheit wie auch normative Orientierungen eine Rolle spielen, da der übersetzende Einsatz nicht von einem neutralen Ort aus erfolgt, sondern etwa eine bestimmte Form der Gleichheit oder eine spezifische Deutung der gesellschaftlichen Verhältnisse – und von dem was daran zu ändern wäre – zum Ausgangspunkt hat.

Mit Bhabha verweist nun die Betrachtung der ‚politischen Verhandlung‘ stärker auf das Problem der Herstellung und Verschiebung von Positionierungen innerhalb eines diskursiven Geschehens. Artikulationen werden im Anschluss daran gerade in ihren vieldeutigen Verweisen auf differente hegemoniale Diskurse oder Subjektpositionen in ihrer Unbestimmtheit, Ausdeutbarkeit und Umstrittenheit betrachtet. Dabei wird sowohl mit Zugehörigkeiten und hegemonialen Positionen argumentiert wie zugleich auch die Möglichkeit ihres Scheiterns aufgeworfen oder zumindest ihre Eindeutigkeit und Bestimmtheit in Frage gestellt wird. Es ist dabei deutlich geworden, dass eine politische Positionierung Ergebnis eines kontingenten Prozesses ist, d. h. sich zwar rhetorisch durch die Berufung auf bestimmte individuelle und soziale Dispositionen oder eine bestimmte Vorstellung von Gleichheit zu autorisieren versuchen kann, dafür jedoch keinen ‚wahren‘ Grund besitzt.

Dies wirft auch für die Betrachtung der #metoo-Debatte einige Fragen auf, die durchaus pädagogische Anschläge implizieren: Wer kann diesen Hashtag für sich veranschlagen? Welche individuellen Erfahrungen oder sozialen Zugehörigkeiten werden dabei geltend gemacht? Inwiefern ist es entscheidend, soziale Probleme als die einer bestimmten Gruppe zu artikulieren, um auf bestehende Macht- und Ungleichheitsverhältnisse aufmerksam zu machen? So stellen beispielsweise sogenannte ‚safespaces‘ oder Schutzräume, die auf Tagungen oder Festivals eingerichtet werden, einen Versuch dar, nur bestimmten Menschen beispielsweise ‚people of color‘, Frauen oder queeren Personen einen exklusiven Raum des Austausches zur Verfügung zu stellen, von dem andere Gruppen von Menschen ausgeschlossen werden (vgl. Furedi 2018). Inwieweit stellt ein solches rhetorisch inszeniertes *coram publico* (deren Nachhall von der im Vorangegangenen aufgeworfene Komplexität von Öffentlichkeit durchsetzt ist) nicht eine Intervention dar, deren übersetzende und verhandelnde Implikationen sich als ‚pädagogisch‘ artikulieren? Inwiefern sind Essentialisierungen dieser Menschen bzw. sozialer Gruppen am Werk, die sie für diesen Kontext auf eine spezifische soziale Zugehörigkeit reduzieren könnten? Oder sind diese Engführungen notwendig, um gesellschaftliche Verhältnisse thematisieren und verändern zu können? Zeigt nicht aber die ‚Universalisierung‘ von #metoo, dass ein möglichst umfassender Kreis von Personen adressiert werden muss, damit ein Problem gesellschaftlich Gehör findet? Und errichten die Anschläge und Marginalisierungen, die in der Universalisierung eines Signifikanten

geschehen, erneut eine Differenz zwischen Politischem und vom politischen Raum Ausgeschlossenem? Oder ist es nicht viel eher so, dass diese Ausschlüsse selbst wiederum in politischen Auseinandersetzungen verhandelt werden? In diesem Fall würde eine Arena der Artikulation neue Arenen oder Öffentlichkeiten eröffnen, in welchen Ungleichheits- und Machtverhältnisse, aber auch das Geschehen der Artikulation selbst, den Streit in Gang halten.

Literatur

- Arendt, Hannah (2013): *Über die Revolution*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2016): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2017): *Menschen in finsternen Zeiten*. München: Piper.
- Aristoteles (2003): *Politik*. Stuttgart: Reclam.
- Bhabha, Homi K. (2011a): *Das theoretische Engagement*. In: Ders. (Hrsg.): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, S. 29–58.
- Bhabha, Homi K. (2011b): *Wie das Neue in die Welt kommt: Postmoderner Raum, postkoloniale Zeiten und die Prozesse kultureller Übersetzung*. In: Ders. (Hrsg.): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, S. 317–352.
- Benhabib, Seyla (2006): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bergey, Margeaux/Favennec, Pierre/Vogler, Jörg (2017): „#MeToo- aus dem Internet in die reale Welt“. www.faz.net/aktuell/gesellschaft/metoo-protest-erreicht-in-frankreich-die-strasse-15270178.html (Abfrage: 05.05.2018).
- Butler, Judith (2013): *Konkurrierende Universalitäten*. In: Dies./Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (Hrsg.): *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 171–226.
- Dewey, John (2001): *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Berlin/Wien: Philo.
- Furedi, Frank (2018): *Die verborgene Geschichte der Identitätspolitik*. In: Richardt, Johannes (Hrsg.): *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*. Frankfurt/Main: Novo Argumente, S. 13–25.
- Gramsci, Antonio (1991): *Gefängnishefte. Band 1*. Hamburg: Argument.
- Großmann, Andreas (2005): *Heidegger Lektüren*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heidegger, Martin (1927/2006): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heinz, Marion/Kellerer, Sidonie (2016): *Einleitung: Die neue Heidegger-Debatte*. In: Dies. (Hrsg.): *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“*. Eine philosophisch-politische Debatte. Berlin: Suhrkamp, S. 9–39.
- Heuer, Wolfgang (2006): *Politik und Verantwortung*. In: APuZ 39, S. 8–15.
- Hill, Zahara (2017): „A Black Woman Created the ‚Me Too‘ Campaign Against Sexual Assault 10 Years Ago“. www.ebony.com/news-views/black-woman-me-too-movement-tarana-burke-alyssa-milano (Abfrage: 05.05.2018).
- Hutagalung, Daniel/Lubis, A. Y. (2018): *The political as the ontological primacy: On Ernesto Laclau's Thoughts*. In: Budianta; Melania/Budiman, Manneke/Kusno, Abidin/Moriyama, Mikihiro (Hrsg.): *Cultural Dynamics in a Globalized World*. London/New York: Routledge, S. 195–201.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (2007): *On Populist Reason*. London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (2013): *Struktur, Geschichte und das Politische*. In: Butler, Judith/Ders./Žižek, Slavoj (Hrsg.): *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 227–264.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2012): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Marchart, Oliver (2006): *Die Welt und die Revolution*. In: APuZ 39, S. 33–38.

- Marchart, Oliver (2007): Gramsci und die diskursanalytische Hegemonietheorie. In: Merken, Andreas/Rego Diaz, Victor (Hrsg.): *Mit Gramsci arbeiten*. Hamburg: Argument, S. 157–174.
- Menke, Christoph (2000): Die Permanenz der Revolution. In: Ders. (Hrsg.): *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin: Akademie, S. 132–156.
- Nonhoff, Martin (Hrsg.) (2007): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript.
- Posselt, Gerald (2018): Politiken des Performativen. Butlers Theorie politischer Performativität. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hrsg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, S. 45–70.
- Povoledo, Elisabetta/Minder, Raphael/Joseph, Yonette (2018): „International Women’s Day 2018: Beyond #MeToo, With Pride, Protests and Pressure“. www.nytimes.com/2018/03/08/world/international-womens-day-2018.html (Abfrage: 05.05.2018).
- Reckwitz, Andreas (2006): Diskurse, Hegemonien, Antagonismen. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hrsg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. 1. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 339–349.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Subjekt*. Bielefeld: transcript.
- Richardt, Johannes (Hrsg.) (2018): *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*. Frankfurt/Main: Novo Argumente.
- Saussure, Ferdinand de (2016): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Stuttgart: Reclam.
- Stäheli, Urs (2000): *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld: transcript.
- Stäheli, Urs (2006): Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: Brodacz, Andre/Schaal, Gary S. (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*. Opladen/Farmington Hills: UTB, S. 254–284.
- Straßenberger, Grit (2015): *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Thonhauser, Gerhard (2018): Plurale Performativität. Butler und Arendt über die Macht spontaner Versammlungen. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hrsg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, Bielefeld: transcript, S. 251–267.
- Villa, Paula-Irene (2018): Die #MeToo-Debatte. In: *POP. Kultur und Kritik* 12, S. 79–85.
- Žižek, Slavoj (2013): Klassenkampf oder Postmodernismus? Ja, bitte! In: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Ders. (Hrsg.): *Kontingenz, Hegemonie, Universalität*. Wien: Turia + Kant, S. 57–112.

Öffentlichkeiten und Verletzbarkeit

Britta Hoffarth

„In Bezug auf Ethik wie auch Demokratie gilt: da geht immer noch mehr“
(Andreas Hetzel, Diskussionsbeitrag 2020)

Nicht lediglich die Tatsache und Kontinuität gesellschaftlicher Veränderungen, sondern auch die Unmöglichkeit, Letztbegründungen zu formulieren, welche das Soziale erklären oder auch nur regulieren, machen „immer wieder eine Reflexion der normativen Grundlagen von Öffentlichkeitstheorien“ (Klaus/Drüeke 2017, S. 10) erforderlich. Marker der gegenwärtigen Vergewisserung über Fragen der Öffentlichkeit im Feld der Erziehungswissenschaft lassen sich sowohl in kulturtechnologischer Hinsicht als auch in Bezug auf gegenwärtige politische Praxis entdecken. Prozesse der Digitalisierung als kulturell erlebbare Verschiebungen der Vorstellung von Öffentlichkeiten sowie (Ver)Spannungen demokratischer Ordnungen aufgrund rechtspopulistischer *Entrationalisierungen* gesellschaftlich relevanter Topoi machen gegenwärtig die Beschäftigung mit dem Begriff Öffentlichkeit verbindlich. Vorstellungen von universal gedachter politischer Subjektivität wie von geteilten Räumen werden vor diesem Hintergrund der Diffundierung von Wirklichkeitsgrenzen sowie der „Legitimitätskrise[n] westlicher Demokratien“ (Mouffe 2018), die nach Chantal Mouffe wesentlich auf das paradoxe, jedoch kaum ersetzbare Verhältnis von Liberalismus und Demokratie zurückgeht (vgl. Marchart 2018, S. 13), problematisch.

An den Begriff der Öffentlichkeit ist das demokratische Ideal der Institution eines Konfliktfeldes geknüpft und zugleich, insbesondere in der Auseinandersetzung von deliberativen mit liberalistischen Motiven, die Idee der Möglichkeit des Konsenses. Diese Vorstellung allerdings tendiert dazu, so soll im Beitrag argumentiert werden, die Unmöglichkeit von Einheit und eine grundsätzliche Unentscheidbarkeit im Feld des Politischen zu negieren, Rationalität zu priorisieren sowie die Kategorie der Emotionalität zu suspendieren.

Bringt man bürgerliche Demokratie- respektive Öffentlichkeitstheorien in einen Dialog mit feministischen oder radikaldemokratischen Projekten, so werden in ersteren Leerstellen sichtbar, welche insbesondere eine Hegemonie des Rationalen fortzuschreiben scheinen. Eine dieser Leerstellen möchte ich mit dem Begriff der Verletzbarkeit im vorliegenden Beitrag inspizieren. Wie Stöhr et al. (2019) festhalten, fungiert Vulnerabilität vornehmlich als Frage nach der Verfasstheit des Subjekts, allerdings in grundlegender Weise sowohl sozial- als auch affekttheoretisch gewendet.

Die Denkfiguren, um die es mir im Folgenden geht, befassen sich zum Teil mit der Frage der Dichotomie von Rationalität und Emotionalität von Öffentlichkeiten, mit dem Anspruch, Verletzbarkeit im Sinne einer grundsätzlichen Angewiesenheit in der Konzeption von Öffentlichkeiten mitzudenken, und der Frage, inwiefern Öffentlichkeit jenseits einer Dichotomie von Rationalität/Emotionalität denkbar wäre.

Ich werde mich im ersten Schritt mit dem Mehr-Ebenen-Modell der Öffentlichkeit von Elisabeth Klaus befassen, welches ich als Auseinandersetzung mit sowohl deliberativen als auch feministischen Öffentlichkeitskonzepten verstehe. Ausgehend von diesem Modell erörtere ich anschließend, welche Herausforderung die Berücksichtigung sozialer Relationalität als Moment von Verletzbarkeit für eine Differenzierung des Konzepts mit sich bringt. Mit einer Diskussion von Chantal Mouffes Konzept einer agonalen Öffentlichkeit und Judith Butlers Versuch einer Theorie der Versammlung rahme ich meine Überlegungen radikaldemokratie- sowie diskriminierungstheoretisch, um einige Gedanken zu einer Ethik der Öffentlichkeit zu formulieren, die jedoch keinen Schluss darstellen sollen oder können.

Das Mehr-Ebenen-Modell von Öffentlichkeit nach Klaus

Im Rahmen liberalistischer politischer Theorie besitzt das Konzept der Öffentlichkeit die Funktion, „zu einer normativen, politischen Demokratietheorie“ (Fraser 2008, S. 18) beizutragen und bezeichnet in diesem Zusammenhang ein Instrument der Ermächtigung der Bürger_innen gegenüber „privaten Mächten“ (ebd., S. 21) sowie dem Staat. Damit ist es in paradoxer Weise zugleich auf Momente von Gleichheit und Ungleichheit angelegt und mit der Idee des Dissenses verbunden, auf die sich in Öffentlichkeitstheorien je unterschiedlich bezogen wird. Während Fragen der Teilhabe und ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen als Grundmomente spätmoderner Öffentlichkeits- wie auch Demokratietheorien gelten, beobachten Ricarda Drüeke und Elisabeth Klaus aktuell, einen Strukturwandel öffentlicher Kommunikation in der Loslösung von „politischen Geltungsbereichen“ und „physischen Bezügen“ (2017, S. 10). Der Anspruch von Öffentlichkeitstheorien scheint demnach als zwischen dem universalistischen Moment der Teilhabe aller und einer gewissen ‚Ent-Ortung‘ und ‚Ent-Körperlichung‘ als dezentalisierendem Moment aufgespannt zu sein. Im Folgenden wird herausgearbeitet, inwiefern Klaus’ Mehr-Ebenen-Modell der Öffentlichkeit darauf zu antworten sucht.

In der sich mit Fragen von Öffentlichkeit befassenden Geschlechterforschung hat Elisabeth Klaus mit dem in den 1990er Jahren entfalteten Mehr-Ebenen-Modell von Öffentlichkeit – angelehnt an das Arenen-Modell nach Gerhards und Neidhardt, allerdings statt einer systemtheoretischen Begründung eher

„kritisch [...], handlungstheoretisch [...]“ (ebd., S. 7) fundiert – eine Konzeption von Öffentlichkeit im Verhältnis zu Gegenöffentlichkeit vorgeschlagen. Damit schließt sie an Nancy Frasers Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas an. „Öffentlichkeit ist demzufolge ein Selbstverständigungsprozess der Gesellschaft, der mittels Deliberation in verschiedenen sich gegenseitig durchdringenden Diskursphären von statten geht“ (ebd.).

Einen bedeutsamen Ausgangspunkt nimmt Klaus' Auseinandersetzung mit dem Öffentlichkeitskonzept in der Diskussion des Ausschlusses von Frauen aus der hegemonialen bürgerlichen Öffentlichkeit, das „besonders augenfällig im fehlenden Wahlrecht für Frauen dokumentiert“ (ebd.) war.¹ Aspekte feministischer Politik, die zur Entwicklung des Modells beigetragen haben, bestanden etwa in der Wahrnehmung des Widerspruchs, dass Frauen (sowohl in den ersten Frauenbewegungen als auch in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts) zwar aus relevanten Öffentlichkeiten ausgeschlossen waren, es ihnen jedoch trotzdem möglich war, diese zu beeinflussen. Empirisch wurden *weibliche* bzw. „kleine“ (Klaus 2017, S. 18) Alltags-Öffentlichkeiten sichtbar: Krabbelgruppen, Kindergartentreffen, Gymnastikkurse, die Klaus vornehmlich als normativierende Verhandlungsräume von gelingender Mutter- und Elternschaft (vgl. ebd., S. 18f.) wahrnahm. Dafür prägte die Autorin den Begriff der „heimlichen Öffentlichkeit“ (Klaus 1994), der sowohl die Ortsungebundenheit als auch die Losgelöstheit von politischen Institutionen berücksichtigt. In ihrer Beobachtung gesellschaftlicher Krisen der Öffentlichkeit sah sie einen Anlass zur Weiterentwicklungen ihrer Konzeption, vor allem unter der Fragestellung, „wer die öffentliche Meinung bestimmen kann“ (ebd., S. 21).

Neben einer feministischen Analyse bestimmen Grundannahmen deliberativer Modelle der Demokratie, insbesondere von Jürgen Habermas, Klaus' Konzeption von Öffentlichkeit. Habermas' Untersuchung des Strukturwandels bürgerlicher Öffentlichkeiten führt in einem Dreischritt (vgl. Romahn 2017) zu einer Idee der Public Sphere als Ideal eines demokratischen, herrschaftsfreien Raums, in welchem der Status der Gleichheit aller vorausgesetzt ist und ein „vernunftgeleiteter öffentlicher Konsens unter rationalem Diskurs“ (Romahn 2017, S. 225) möglich ist. Zugleich müssen alle dazugehören können (vgl. Habermas 1990, S. 98): „Eine Öffentlichkeit, von der angebbare Gruppen eo ipso ausgeschlossen wären, ist nicht etwa nur unvollständig, sie ist viel mehr gar keine Öffentlichkeit“ (Habermas 1990, S. 156). Damit kritisiert Habermas eine vor allem marktförmig ausgerichtete Arena gesellschaftlicher Kommunikation, in welche sich seiner Analyse nach die bürgerliche Gesellschaft transformiert hat. Die Überführung

1 „Da Frauen zu Beginn der bürgerlichen Demokratie im späten 18. Jahrhundert nicht als Staatsbürgerinnen anerkannt sind, bleiben sie in einer durch den politischen Raum definierten Öffentlichkeit marginal. [...] Frauen [...] haben an der Entstehung der bürgerlichen Öffentlichkeit keinen Anteil“ (Klaus 1994, S. 73).

von Kultur in Warenform generierte laut seiner Analyse Kommunikationsprozesse (über Gesellschaft, das Politische, den Menschen, sich selbst), welche die Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit (in welcher die Bürger_innen letztlich zu einem Publikum zusammengeschlossene Privatpersonen darstellten) erst ermöglichte. Das sein Verhältnis zur Welt rasonierende bürgerliche Subjekt, so kritisiert Habermas, entwickelte sich in diesem Zusammenhang aufgrund der Ausbreitung der Massenmedien zu einem konsumierenden Subjekt. Die „ökonomisch notwendig gewordene Invasion“ (Romahn 2017, S. 224) der öffentlichen Sphäre durch den Konsum stellte eine Deformation (vgl. ebd.) der bürgerlichen Öffentlichkeit dar. Klaus schließt laut Romahn in Folgendem an Habermas an: Öffentlichkeit wird als unabgeschlossener Prozess imaginiert, nicht als Raum oder Ort, sondern vielmehr als Netzwerk (vgl. ebd., S. 228).

Klaus versteht Öffentlichkeit in ihrem Modell in Abgrenzung zu systemtheoretischen Ansätzen als Prozess,

„[...] in dem sich Mitglieder einer Gesellschaft darüber verständigen, wie sie leben wollen. Dies geschieht wesentlich auf der Basis ihrer Lebenserfahrungen [...]. Durch die Thematisierung, Verallgemeinerung und Bewertung von Erfahrungen werden im Prozess Öffentlichkeit: gesellschaftliche Wirklichkeitskonstruktionen verhandelt, gefestigt, ent- oder verworfen; die gesellschaftlichen Bedeutungen von Themen herausgearbeitet; die Regeln und Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens bestätigt oder modifiziert; kulturelle Ziele überprüft und kulturelle Identitätsvorlagen geliefert, nicht zuletzt auch die politische ökonomische und juristische Verfasstheit der Gesellschaft diskutiert und legitimiert.“ (Klaus 2017, S. 22)

Die geschilderten Prozesse ereignen sich nach Klaus auf drei verschiedenen, aufeinander aufgeschichteten Ebenen. Die einfache, unterste Ebene beschreibt eine voraussetzungslose interpersonale Kommunikation, die vor allem die Funktion besitzt, Erfahrungen und „Gefühlskulturen“ (ebd., S. 23) auszudrücken (individuelle Akteur_innen). Die mittleren Ebenen, auch mittlere Öffentlichkeiten genannt, dient der Bündelung der Themen aus den einfachen Öffentlichkeiten und „stellen sie für die komplexen, politischen Institutionen und Massenmedien zur Verfügung“ (ebd.) (Protestbewegungen, Organisationen). Damit vermittelt sie diese Themen auch an die dritte Ebene der komplexen Öffentlichkeiten (bspw. Parlament, Parteien). Diese Ebene dient der professionellen Bearbeitung der vermittelten Themen auf Basis einer hegemonialen Ordnung. Differenzierend beschreibt Klaus Teil- und Gegenöffentlichkeiten. Teilöffentlichkeiten entstehen im Zusammenhang „gemeinsamer sozialer Erfahrungen, sich überschneidender Handlungsräume oder geteilter Interessen, das heißt, sie sind u. a. schicht-, generationen-, geschlechts- und kulturgebunden“ (Klaus 2017, S. 25). Als Beispiele für Gegenöffentlichkeiten bezeichnet Klaus etwa liberale oder antidemokratische „gegenhegemoniale Bewegungen“ (ebd.).

Die Ebenen von Öffentlichkeit, auch als Diskursräume bezeichnet (ebd., S. 30), visualisiert Klaus in der Form einer Pyramide, um zu zeigen, dass der Zugang zu und damit die Möglichkeit der Gestaltung der jeweiligen Ebenen unterschiedlich verteilt ist: „Je komplexer die Kommunikationsstruktur, umso kleiner die Zahl der kommunikativen Foren und umso geringer die Partizipationsmöglichkeiten der Bürger_innen“ (ebd., S. 26).

Hier schließt Klaus an ein Moment einer feministischen Kritik an Habermas an: Zugänglichkeit wird bei Habermas in der Kategorie des bürgerlichen Subjekts gedacht, wodurch die Frage des Zugangs nicht-bürgerlicher Subjekte (etwa Frauen) zur polis unproblematisiert bleibt (vgl. Romahn 2017, S. 228). Diese Kritik an einer angenommenen Zugänglichkeit aller zur Sphäre öffentlicher Kommunikation bildet sich im Mehr-Ebenen-Modell in der Figur der einfachen Ebene ab: Hier stehen die interpersonale Kommunikation sowie die Erfahrungen der Individuen im Fokus. Habermas' Begriff der „episodischen Öffentlichkeit“ (vgl. Fey 2017) fasst in diesem Zusammenhang ungeplant sich eröffnende Alltagssituationen als Momente gemeinsamen Rasonierens, einen Aspekt, den Klaus im Mehr-Ebenen-Modell zu systematisieren versucht. Die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit, die ein zentrales Merkmal der Habermasschen Konzeption darstellt, wird in der feministischen Konzeption bei Klaus durch die Berücksichtigung von heimlichen und Alltagsöffentlichkeiten bearbeitet², wodurch sie sowohl ihre lebensweltliche Relevanz als auch ihre analytische Dialektik zu berücksichtigen sucht.

Die feministische Öffentlichkeitstheorie, die in Klaus' Konzeption Ausdruck findet, weist somit auf zentrale Leerstellen des deliberativen Modells hin. Kritisiert werden insbesondere der Einsatz der Kategorie der Gleichheit und die damit einhergehende Negierung faktischer Ungleichheiten, welche zu deren Naturalisierung tendiert. Diese Kritik soll im Folgenden noch differenziert werden. Die Differenzierung dient erstens dazu, das dilemmatische Verhältnis von demokratischer Öffentlichkeit und Gleichheitsideal genauer zu betrachten, und zweitens, die Bedeutung der Ausblendung der Kategorie der Verletzbarkeit aus der Theorie der Öffentlichkeit zu problematisieren.

Öffentlichkeit als Raum reziproker Relationalität

Schaal und Heidenreich (2013) weisen darauf hin, dass die „Rolle von Emotionen in der Demokratie“ wenigstens ambivalent ist: (Zu starke) emotionale Involviertheit unterstellt immer auch die Unzugänglichkeit für rationale Argumentation.

2 Sie verweist mit Hausen kritisch auf den ideologischen Gehalt der Dichotomie: „Die Spaltung von Gesellschaftlichkeit und Privatheit spaltet die einzelne Frau“ (Hausen 1987, S. 58, zit. nach Klaus 1994, S. 72 [fehlt in Klaus' Literaturverzeichnis]).

Für die Autoren führt dies auf eine grundsätzliche demokratietheoretische Differenz zurück:

„Westliche Demokratien sind in der Bearbeitung von Emotionen in der Politik und in der Sphäre des Politischen durch zwei sich widersprechende Paradigmen geprägt, den Liberalismus und den Republikanismus. Der bislang dominante, tendenziell emotionsaverse Liberalismus erweist sich dabei heute als ergänzungs- und korrekturbedürftig durch den prinzipiell emotionsaffineren Republikanismus“ (ebd., S. 3).³

Im republikanischen Subjektverständnis spielen Emotionen eine ganz zentrale Rolle: Der Mensch ist politisch, wenn er „leidenschaftlich um das Gemeinwohl“ (ebd.) streitet und sich dabei mit dem gemeinschaftlichen Ideal identifiziert. Der Liberalismus setzt eher auf eine Rationalisierung politischer Prozesse und damit auch auf eine Privatisierung des Emotionalen (vgl. ebd. oder auch Breit/Reichenbach 2005, S. 17). Dieses Denken des Politischen orientiert sich maßgeblich an einer Dichotomie von Emotionalität und Rationalität: „Ideengeschichtlich wird diese meist auf Platon und die von ihm stilbildend formulierte Leitdifferenz von Körper und Seele zurückgeführt [...]. Die normativen Probleme einer solchen Konzeption der Emotionen offenbaren sich im Lichte egalitärer Ansprüche“ (ebd.).

Das Politische ist hier nicht als Sammelbegriff für staatliche Regierungsinstitutionen zu verstehen. Entgegen einer engen Konzeption des Politischen, welche institutionelle und staatliche Aspekte umfasst und dabei zugleich Politik und Öffentlichkeit gleichsetzt, bezieht ein offenerer Begriff des Politischen auch individuelles, außerinstitutionelles auf ‚das Gemeinsame‘ bezogenes Handeln als politisch ein und generiert eher einen ‚situierten‘ und prozessualen Öffentlichkeitsbegriff (vgl. Celikates/Gosepath 2013). Diese Öffnung soll allerdings nicht zu dem Fehlschluss führen, das Politische und das Öffentliche miteinander sowie mit einem Verständnis souveräner Widerständigkeit gleichzusetzen. Vielmehr geht es in der Auseinandersetzung um die Affektivität von Öffentlichkeit, um Fragen der Relationalität des Subjekts und der Verhandelbarkeit seiner Angewiesenheit.

Mit dem Topos der Affektivität steht hier in grundsätzlicher Weise eine Annahme der Gegenüberstellung von Subjektivität und Objektivität zur Disposition. Es ergibt sich keine Souveränität des Subjekts, welche aus einer grundsätzlichen Getrenntheit vom Objekt, aus einer Autonomie erwächst und das Subjekt zu einer ‚Nutzung‘ und Besetzung des Öffentlichen befähigt. Für Hanna Meißner

3 „Während die liberale Tradition Politik als System der Ermöglichung des privaten Glücksstrebens konzipiert, geht die republikanische Tradition idealtypisch davon aus, dass Emotionen sowohl passiv vom politischen System aufgenommen und verarbeitet werden müssen, als auch aktiv gefördert, ja hergestellt werden sollen.“ (ebd.).

liegt das Problem an der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt in Subjekt-Werdungs-Prozessen in der Bindung des Subjekts an eine Subjektkonzeption, die Verletzlichkeit und Souveränität der Subjektivität zusammendenkt:

„Diese Form der Subjektwerdung setzt eine Äußerlichkeit von Subjekt und Objekt (Andere, Natur, Dinge) voraus und ist mit einer gewissen Souveränität des Subjekts verbunden, die allerdings genau an den Grenzen der Selbsttransparenz und den/m sich der Kontrolle dieses Subjekts immer wieder entziehenden Anderen/m beständig scheitert“ (Meißner 2013, S. 174).

Dieses Subjekt, so Meißner, kann seine Souveränität nur behaupten, weil es Motive von „Abhängigkeit und Verletzbarkeit verleugnen und regulieren [muss], indem es sie an Andere delegiert“ (ebd.). Dabei ist Verletzbarkeit nicht als anthropologisches Grundkonzept zu verstehen, sondern als radikal situiertes Moment, das sich historisch und kontextuell

„reguliert und materialisiert. Souveränität wird auf diese Weise als ein Privileg deutlich, das auf der Indienstnahme der Verletzbarkeit von Anderen und Anderem beruht. Eine Indienstnahme, die als Ausbeutung dieser Verletzbarkeit zugleich die spezifische Konstituierung dieser Verletzbarkeit bedeutet“ (ebd.).

Da es Meißner zentral um Fragen der „Ver-Antwortlichkeit“⁴ geht, befasst sich ihr Beitrag mit dem Verhältnis von Relationalität und Ethik. Mit Butler geht sie davon aus, dass die Frage, was eine lebenswerte Welt ausmacht (oder was ein gutes Leben ist), dann zu einer ethischen Frage wird, wenn wir uns fragen, was das Leben anderer erträglicher macht (vgl. Butler 2003, S. 35). Für Meißner ergibt sich daraus der Anspruch, „dass angesichts unserer fundamentalen Relationalität auch jede Antwort auf die Frage, was mein Leben erträglich oder gut macht, immer zugleich eine Antwort im Hinblick auf Andere/s impliziert“ (Meißner 2013, S. 177).

Die folgende Diskussion von Öffentlichkeitskonzeptionen im weiteren Umfeld feministischer wie radikaldemokratischer Theorien schließt an die mit den vorangehenden Überlegungen vorbereitete Annahme an, dass die Integration von Affektivität und Angewiesenheit auf die Andere in ein Öffentlichkeitkonzept zur Verabschiedung sowohl der Behauptung der auf der Abspaltung des Emotionalen beruhenden Souveränität des politischen Subjekts als auch der Idealisierung einer Rationalität des Diskurses führt. Im Kontext des Feminismus' stand die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit zunächst im Vordergrund, um die ungleiche Verteilung von Arbeit und Affektivität in der bürgerlichen Gesellschaft kritisch markieren zu können (Gruppe Feministische

4 Vgl. Bath: „Ver-antwortliche Digitalisierung“, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

Öffentlichkeit 1992). Ausgehend von dieser Grundfigur, auf die ich kurz mit Seyla Benhabibs Lesart des Verhältnisses von Privatheit und Öffentlichkeit bei Hannah Arendt eingehe, um zu verdeutlichen, inwiefern Affektivität mit einem Denken des Öffentlichen zusammengebracht wird, wird anschließend zunächst mit Frasers intersektionaler Ergänzung einer liberalistischen Öffentlichkeitstheorie und darauf mit Chantal Mouffe und Judith Butler ein Öffentlichkeitsbegriff entfaltet, der das beschriebene Moment der Verwiesenheit auf die Andere berücksichtigt und dabei von der Unterscheidung von Rationalität und Emotionalität zur Dialektik der Begriffe führt.

In sowohl problematisierender als auch erkundender Weise setzt sich Benhabib aus feministischer Perspektive mit Arendts Konzept der Öffentlichkeit als einem der zentralen Begriffe der zeitgenössischen Politischen Philosophie auseinander. Benhabib verweist auf die ambivalente Rezeption Arendts in der feministischen Theorie und formuliert in ihrer „Modifizierung“ von Arendts Öffentlichkeitskonzeption (vgl. Benhabib 1994, S. 276) die These, dass vom Feminismus vor schnell die Idee eines positiv besetzten Privaten verworfen wurde. Damit werde, so Benhabib, wie auch bei Arendt eine Aufwertung des Begriffes des Öffentlichen vorgenommen. Arendts aristotelisches Konzept des öffentlichen Raums (vgl. Gisler 2005) ruft gewissermaßen eine Figur der Unterordnung der Sphäre des Haushalts und der Arbeit unter die der Öffentlichkeit auf, desjenigen ‚Ortes‘, an dem politische Auseinandersetzungen stattfinden.⁵ Als anschlussfähig für eine feministische Diskussion hält Benhabib das Konzept des assoziativen Raums, da es Öffentlichkeit nicht inhaltlich, sondern prozessual denkbar macht (ebd., S. 285). Zudem sieht Benhabib es als erforderlich an, „typisch weibliche Tätigkeiten wie die Hausarbeit“ (ebd., S. 286) der öffentlichen Sphäre zuzuordnen, da sie ebenso wie andere Tätigkeiten durch Machtverhältnisse strukturiert sind, welche in Frage zu stellen seien. An diese gewissermaßen klassische Idee der zweiten Frauenbewegung knüpft Fraser mit ihrer feministischen Kritik wohlfahrtsstaatlicher

5 Arendt visualisiert die verschiedenen Formen von Öffentlichkeit und politischer Herrschaft als unterbrochenen, sich bewegendem bekannten Raum (verfassungsgemäße Regierung), die Tyrannei als Wüste, „unbekannten, weiten, offenen Raum“ (Benhabib 1994, S. 278) und den Totalitarismus als ein die Menschen zu einer Einheit zusammenpressendes Band (vgl. ebd.). Dabei unterscheidet Arendt in „Zwischen Vergangenheit und Zukunft“ (2016) für die Öffentlichkeit einer verfassungsgemäßen Regierung den „agonalen Raum“, den sie als wettbewerbsorientiert und von Konkurrenz durchzogenen Raum versteht, von einem „Assoziationsraum“, in welchem in Einverständnis gehandelt wird. Für Benhabib besteht ein zentrales Problem für eine feministische Rezeption des Arendtschen Konzepts in ihrem „phänomenologischen Essentialismus“ (1994, S. 291), wie sie die gewissermaßen naturalisierende Verknüpfung von menschlichen Handlungen mit sozialen Orten bezeichnet: „In Übereinstimmung mit solchen wesenhaften Annahmen wird der ‚öffentliche Raum‘ [...] als der Raum definiert, in dem nur ein bestimmter Typ von Tätigkeiten, nämlich Handeln im Gegensatz zu Herstellen oder [handwerkliche, künstlerische oder reproduktive, B.H.] Arbeit stattfindet“ (ebd.).

spätkapitalistischer Demokratien (vgl. dazu auch Benhabib 1994, S. 293) an. In dem in der Frauenbewegung die Politizität unsichtbarer (Reproduktions-)Arbeit, die Unsichtbarkeit von Gewaltverhältnissen in als privat markierten Kontexten und der Ausschluss von Frauen aus (spezifischen) öffentlichen Räumen unter der Perspektive „das Private ist politisch“ (Gruppe Feministische Öffentlichkeit 1992, S. 17; vgl. auch Baader 2008) thematisch wurden, wurde die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Sphäre als eine Trennung vergeschlechtlicher und klassistisch strukturierter Handlungsräume zum Gegenstand feministischer Kritik. Fraser markiert nun als problematisierenden Einsatz nicht nur die Pluralität von Öffentlichkeiten, sondern auch die intersektionale Verfasstheit der Kategorien öffentlich/privat selbst. Mit dem Konzept der „subalternen Gegenöffentlichkeiten“ analysiert sie „parallel existierende diskursive Arenen, in denen Mitglieder untergeordneter sozialer Gruppen Gegendiskurse erfinden und verbreiten. Die Gegendiskurse erlauben ihnen dann, oppositionelle Interpretationen ihrer Identitäten, Interessen und Bedürfnisse zu formulieren“ (Fraser 2001, S. 129). Für Fraser sind die Fragen nach der Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit durch Macht- und Ungleichheitsverhältnisse strukturiert, welche das „vorherrschende Verständnis dieser Kategorien“ (Fraser 1994, S. 21) begründen. Die Kategorie Öffentlichkeit umfasst nach Fraser dabei Momente „eines diskursiven Forums für die Inszenierung von Konflikten“ (ebd., S. 41). An der öffentlich-medialen Verhandlung eines Gerichtsverfahrens wegen sexualisierter Gewalt zeigt sie auf, in welcher Weise die Konstruktion einer Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit zum einen die Frage nach der Verletzbarkeit von Individuen sowie dem unterschiedlichen Vermögen, sich zu schützen und zum anderen die Frage der Macht aufruft, mit welcher sich eine Trennung überhaupt behaupten lässt. Diese Frage stellt sich für Fraser vor allem im Zusammenhang mit der Intersektion von „Geschlecht und Rasse“ (ebd., S. 39), welche mit der ungleichen Verteilung sowohl der Wahrscheinlichkeit von Gewalterfahrungen als auch der Unwahrscheinlichkeit des Zugangs zu sich um gesellschaftliche Machtpunkte zentrierende Öffentlichkeiten verbunden sind. Die Teilhabe an Öffentlichkeit lässt sich nicht universal „als Instrument des Machtzuwachses und der Emanzipation verstehen“ (Fraser 1994, S. 39). Die Veröffentlichung von Ereignissen, welche durch Verschiebung in das Private in ihrer Gewaltbarkeit unsichtbar werden, birgt nach Fraser Risiken: „Die Durchsetzung einer öffentlichen Diskussion über ein Thema garantiert keineswegs schon die Kontrolle über ihren Verlauf“ (Fraser 1994, S. 23). Die Prekarität bzw. Machtfülle einer Abtrennung von Privatheit von Öffentlichkeit verweist, so Fraser, auf verschiedene Machtachsen: Geschlecht, race und Klasse (vgl. ebd.).

Während also bei Arendt die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit an eine bürgerliche Geschlechterordnung geknüpft und sowohl bei Arendt als auch bei Benhabib in dieser binären Figur unbefragt zu bleiben scheint, stellt sich mit Fraser erstens die Grenzziehung als relationales Moment dar (was als privat oder öffentlich gilt, ist eine unmittelbar an die hegemonialen Ordnungen geknüpfte

Frage und damit Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen) und zweitens wird Öffentlichkeit als wesentlich durch das Moment der Verletzbarkeit charakterisierte Kategorie sichtbar. Im Anschluss an diese Einsätze aus dem feministischen Feld lässt sich nun auch die Frage stellen, welchen Ort das Emotionale, das – wie sich geschlechtertheoretisch zeigt – empirisch als relevante Kategorie erscheint, im Kontext der deliberativen und liberalen Öffentlichkeits-theorien besetzt.

In diesem Zusammenhang erscheinen mir zwei Ansätze radikaldemokratischen Denkens bedeutsam, welche weitere Impulse für ein Denken von Öffentlichkeit und Verletzbarkeit geben: Chantal Mouffes Ansatz einer pluralen, agonistischen Idee des Politischen sowie Judith Butlers Konzept der Versammlung.

In Mouffes Modell agonistischer Öffentlichkeiten geht es – im Verhältnis zu „dominierende[n] rationalistische[n] Demokratietheorien, [die sich als ungeeignet erweisen] kollektive Identifizierungen [und politische Emotion] zu verstehen“ (Schwarz 2017, S. 196) – um die Betonung von Dissens und Affektivität als zentrale Momente von Demokratie. Mouffe versteht die westliche Demokratie der Moderne als durch das paradoxe Verhältnis der Signifikanten *Freiheit* und *Gleichheit* konstituiert (Mouffe 2018). In Bezug auf die Pluralität von Öffentlichkeiten lässt sich mit Mouffe von verschiedenen politischen Arenen sprechen (vgl. Schwarz 2017, S. 193), insbesondere als Gelegenheiten (weniger als Ort oder Raum, wie es Arendt vorschlägt), in welchen es um die Verhandlung politischer Fragen geht. Mit Wischermann (2003) lässt sich beispielsweise Öffentlichkeitsforschung als Problematisierung dichotomer Konstruktionen in der Moderne verstehen. Sie verweist darauf, dass die Unterscheidung von Emotion und Vernunft als Grundmoment moderner Öffentlichkeitstheorie die Bedeutung von Solidaritäts- und Beziehungskonstellierungen etwa in der Frauenbewegung nicht zu erfassen vermag (vgl. Klaus/Drüeke 2017). Mouffe geht nun ebenfalls von dieser Problematisierung aus. Allerdings formuliert sie diese Kritik in Hinsicht auf gegenwärtige Populismus-Debatten. Sie kritisiert, dass vom „liberalen Rationalismus [...] nicht begriffen werden“ (Mouffe 2015, S. 19) kann, inwiefern Antagonismen – und in ihrem Sinne vornehmlich affektive Antagonismen – unumgänglich sind. Sie fragt darum weiter: „Wie kann eine demokratische Ordnung die Existenz von Konflikten anerkennen, für die es keine rationale Lösung gibt, und einen Umgang mit ihnen finden?“ (Mouffe 2018b, S. 103). Was liberalistische und rationalistische Politikverständnisse nicht in den Blick nehmen können, sind ihrer Ansicht nach eben die Affektivität und Leidenschaften, die das Politische konstitutiv kennzeichnen. Mouffe identifiziert dabei zwei „main passions“ (Mouffe 2014, zit. nach Schwarz 2017, S. 198), welche die pluralistische Demokratie von anderen trennen: Hoffnung und Angst. Die Praxis der Demonstration etwa versteht sie in diesem Sinne als „libidinöse Besetzung kollektiver Identitäten“ (Schwarz 2017, S. 198):

„Die Öffentlichkeit soll dazu dienen, politische Leidenschaften zu mobilisieren und legitime Kanäle dafür zu sichern [...]. Zur Hauptaufgabe einer agonistischen Öffentlichkeit wird hiermit das Bilden von politischen Identitäten in einem leidenschaftlichen, zugleich aber demokratischen Design“ (Schwarz 2017, S. 188 f.).

Die Masse der Menschen entfaltet für Mouffe eine Anziehungskraft, eine Bindung, welche sich aktuell rechtspopulistische Gruppierungen zu Eigen machen.

Mouffe rät allerdings davon ab, aus diesem Grund die Leidenschaften (Mouffe 2015, S. 34) aus dem Politischen auszuklammern. Die Moralisierung eines rechten Extremismus' dient ihrer Ansicht nach den politischen Akteur_innen der sog. Mitte dazu, sich als ‚gute (rationale) Demokrat_innen‘ zu inszenieren, während Wähler_innen rechtspopulistischer Parteien als „von primitiven Leidenschaften motiviert“ (Mouffe 2018a, S. 33) aus dem politischen Diskurs ausgeschlossen werden. Damit werde die Möglichkeit vergeben, „progressive Antworten“ (ebd., S. 32) in einem „alternativen Vokabular“ (ebd., S. 33) zu formulieren. Kollektivität denkt die Autorin als ‚plurales Wir‘ mit Rücksicht auf Minderheiten-Positionen, die in der Lage sein könnten, bisher geteilte Prinzipien in Frage zu stellen. In diesem antiessentialistischen Ansatz geht Mouffe davon aus, dass „jede Subjektposition im Rahmen einer wesentlich instabilen diskursiven Struktur konstituiert wird, da sie einer Reihe artikulatorischer Praktiken unterzogen wird, die sie permanent unterminieren und transformieren“ und daraus folgt, dass „es keine Subjektposition [gibt], deren Verbindung zu andern unzweifelhaft gesichert ist, und somit auch keine soziale Identität, die vollständig und dauerhaft angenommen wäre“ (Mouffe 2018b, S. 103). Das Subjekt ist vielmehr immer durchkreuzt von seiner Angewiesenheit auf das konstitutive Außen, seine Identität immer vom performativen Akt der Identifikation abhängig, also grundsätzlich prekär (anders als Butler kommt Mouffe allerdings nicht zu dem Schluss, Prekarität als analytisches Differenzierungsmoment aufzugreifen, s. u.). Im Modell des „ethisch-politischen Bands“ (Mouffe 2008) greift Mouffe zudem auf die kommunitaristische Idee eines politisch verantwortungsvollen Subjekts zurück, was auch bedeutet: Potenziell verletzbar Subjekte stehen innerhalb von Repräsentationsverhältnissen immer auch in der Verantwortung, sich selbst öffentlich zu machen. D.h. sie sollen ihr Handeln als in der Hinsicht politisch verstehen, dass es (kontingente) Folgen oder Wirkungen im Sozialen haben kann.

Mit diesem Modell des politischen Subjekts vernachlässigt Mouffe allerdings die von ihr selbst in Anschlag gebrachte Facette der Angewiesenheit innerhalb verschiedener Momente der Öffentlichkeit. Was Subjekte davon abhält, nicht nur radikal-demokratisch zu denken, sondern auch zu leben, sind nicht individuelle Entscheidungen, sondern vielmehr Ungleichheitsverhältnisse und damit verbundene Handlungseinschränkungen. Rassismus

und Sexismus als Subjektivierungsformen mahnen in Figurationen der Beschämung zum Schweigen. Politisierung scheint unter dieser Perspektive gewissermaßen Luxus zu sein: Lebenslange Aufschichtungen von Ausschluss-Erfahrungen neigen dazu, Individuen von der Teilhabe fernzuhalten, anstatt sie zu politisieren. Es stellt sich also die Frage, ob Subjekte – in doppelter Hinsicht: in dieser konstitutiven Differenz mit sich selbst und als prekär in Anerkennungsordnungen positioniert – als äquivalent zu denken sind. Mouffes Ansatz lässt sich darüber hinaus als individualistisch in der Hinsicht problematisieren, dass sie die Politisierung aller idealisiert, allerdings die strukturellen Begrenzungen der Erreichbarkeit politischer Arenen nicht problematisiert (vgl. Schwarz 2017, S. 208). Auch kritisiert Mouffe zwar einen radikalen Pluralismus, welcher von der grundsätzlichen Möglichkeit der „Wertschätzung aller“ (Mouffe 2018a, S. 35) ausgeht, da dieser konkrete, mit sozialen Differenzen verbundene Unterordnungsverhältnisse übersieht. Allerdings scheint der Verzicht auf einen differenzierten, etwa performativitätstheoretischen Anerkennungs begriff, wie ihn z. B. Balzer entwirft (2014), ihre Perspektive ebenso für die unterschiedlichen und intersektional verzweigten Unterordnungsverhältnisse unempfindlich zu machen.

Ich möchte daher im Folgenden auf den Ansatz Judith Butlers eingehen, welcher Prekarität im Sinne einer nicht nur affektiven, sondern auch riskanten Verstrickung des Subjekts in das Politische thematisiert. Butler stimmt Mouffes antiessentialistischem Ansatz agonistischer Demokratie zu, in dem Öffentlichkeit und Gesellschaft als konstitutiv durch Ausschlüsse strukturiert verstanden werden. „Inklusivität ist nicht das einzige Ziel der demokratischen und insbesondere der radikaldemokratischen Politik“, konstatiert sie (Butler 2018, S. 11). Damit verbunden ist unhintergebar die Frage, wer zum ‚Wir‘ gehört. Dabei geht sie von der Möglichkeit der „Veränderung des Verhältnisses zwischen den Anerkennbaren und Nichtanerke nbaren“ (ebd., S. 12) aus. Eben das sind auch nach Mouffe grundlegende Fragen der Demokratie: Wie sind Zugehörigkeitsordnungen gestaltbar und inwiefern produzieren Grenzziehungen Ausschlüsse?

Öffentlichkeit entfaltet sich für Butler situiert und materialisiert, als Inszenierung eines Kollektivs, nicht („nur“) im Diskurs, sondern in der konkreten Versammlung von Körpern, in gemeinsam „verkörperten Handlungen“ (ebd., S. 15). Die Bedeutung der Versammlung überschreitet dabei stets das über sie Sagbare, bleibt unbestimmbar. Insbesondere, weil sie nicht nur etwas über die Anwesenden, sondern auch etwas über die Abwesenden sagt. Das, was entsteht, kann entstehen, weil

„[...] diese Bewegung oder Ruhe, dieses Parken meines Körpers inmitten der Handlung eines anderen, [...] weder meine noch deine Handlung [ist], sondern etwas, das aufgrund der Beziehung zwischen uns geschieht, das aus ebendieser Beziehung

hervorgeht, zwischen dem Ich und dem Wir laviert und den generativen Wert seiner Doppeldeutigkeit zugleich zu bewahren und zu verbreiten versucht, einer aktiven und willentlich aufrecht erhaltenen Beziehung.“ (Butler 2018, S. 17)

Ein grundlegendes politisches Moment des Versammelns ergibt sich hier daraus, dass dies den Individuen nicht immer und überall rechtlich zugestanden wird. Im Kontext dieser Kontingenz des Versammelns wird das Moment des Sich-Aussetzens in der Veröffentlichung des eigenen Körpers als riskant sichtbar: „Körper, wenn sie sich auf Straßen, Plätzen oder in anderen öffentlichen Räumen (einschließlich virtuellen) versammeln, [machen] ein plurales und performatives Recht zu erscheinen geltend“ (Butler 2018, S. 102). Es geht im Sichtbar-Werden also nie nur um ‚die Sache‘, sondern mindestens auch um das Zeigen der Bedeutung der kulturellen und rechtlichen Möglichkeit des Zeigens im Zeigen selbst. Dafür werden die Körper ebenso aufs Spiel gesetzt wie die Sache:

„[...] durch die verkörperte Form der Versammlung [wird] eine politische Forderung auf[ge]stellt. Die Bekräftigung, dass eine Gruppe von Menschen noch existiert, dass sie Raum einnimmt und hartnäckig weiterlebt, ist bereits eine expressive Handlung, ein politisch signifikantes Ereignis [...]. Die versammelten Körper ‚sagen‘, dass sie nicht frei verfügbar sind [...].“ (Butler 2018, S. 28f.)

Wie Sabrina Schenk (2019) diskutiert, verzichtet Butler in ihrer Konzeption von Versammlung dennoch auf die Unterstellung einer unproblematischen Einheit der sich in der Öffentlichkeit gemeinsam zeigenden Subjekte. Das, was die Versammlung im Moment der Anwesenheit repräsentiert, geht weder auf ein vor dem Moment liegendes Gemeinsames zurück noch in einer eindeutigen Lesbarkeit einer gemeinsamen Botschaft auf. Vielmehr beanspruchen die Körper den öffentlichen Raum performativ, um, so Butler, „eine Neubestimmung dessen, was als Öffentlichkeit und was als politischer Raum gilt“ (2018, S. 102) zu ermöglichen. Der Ausgangspunkt für die Entscheidung, Öffentlichkeiten für Veränderungen zu schaffen, liegt für Butler in Momenten der Prekarität. Wie Mouffe (und Meißner, s. o.) sieht auch sie aufgrund einer doppelten Angewiesenheit das Subjekt einem für dieses konstitutiven Moment der Spannung ausgesetzt:

„[Es] bedeutet, dass in einigen der schmerzhaftesten Erfahrungen sozialer und wirtschaftlicher Not nicht nur unser Gefährdetsein als Einzelpersonen offenbar wird [...], sondern auch die Versäumnisse und Ungleichheiten sozioökonomischer und politischer Institutionen. In der individuellen Vulnerabilität gegenüber einer sozial erzeugten Prekarität kann jedes ‚Ich‘ potenziell erkennen, dass sein ganz eigenes Gefühl der Angst und des Scheiterns immer schon in eine größere soziale Welt eingebunden ist“ (Butler 2018, S. 33),

welche sich durch die in ihr Lebenden nicht kontrollieren lässt. Die anderen, die auf die Straße gehen und sich im Namen einer Sache zeigen, artikulieren noch mehr: Die Leben der anderen, verstanden als „Teil des Lebens, der über mich hinausgeht“ (Butler 2018, S. 61), konstituieren auch mich als Abwesende, indem sie mich auffordern, mich in ein Verhältnis zu ihnen zu setzen, ihnen zu antworten, sie in ihrer Angewiesenheit auf eine Antwort (die auch meine ist) anzunehmen. Prekarität versteht Butler, allerdings nun im Unterschied zu Mouffe, als „ungleiche Verteilung von Gefährdetheit“ (Butler 2018, S. 48). Der demokratische Anspruch der Anerkennbarkeit aller wird unterlaufen durch staatliche Ordnungen einerseits und symbolische andererseits, die auch regeln, wer wo erscheinen darf und in welcher Weise.

Während Mouffes Entwurf, Öffentlichkeit auch in Bezug auf das politische Subjekt zu denken, sich wesentlich abstrahierend der Frage der Verletzbarkeit nähert, wird bei Butler deutlich, dass sie die Materialisiertheit des Subjekts im Politischen sehr konkret und empirisch denkt. Meiner Ansicht nach haben beide Ansätze in unterschiedlicher Weise das Potential, das oben einleitend vorgestellte Mehr-Ebenen-Modell von Öffentlichkeit noch weiter zu differenzieren, wie ich abschließend kurz andeuten möchte.

Zu einer Ethik der Öffentlichkeit (*Kein Schluss*)

„Chaos und Instabilität sind irreduzibel.“ (Mouffe 2018, S. 131)

Die hier entfalteten Überlegungen laufen notwendig nicht auf eine normative Öffentlichkeitsidee hinaus. Sie sind erstens als Problematisierung eines Subjektbegriffs wie eines strukturalistischen Öffentlichkeitsbegriffs zu verstehen, welche von der Regiertheit des Subjekts (durch die Öffentlichkeiten, die öffentlichen Medien) sowie der Wirksamkeit medialer Texte ausgehen und die verschiedenen Repräsentationsbrüche sowie performativen Verschiebungen und Verwicklungen im Verhältnis von Öffentlichkeit/Medien, Welt(en) und Subjekten ausblendet. Der Beitrag ist als Vorschlag angelegt, Öffentlichkeit jenseits einer Dichotomie von Vernunft/Verstand und Emotionen sowie jenseits idealistischer Vorstellungen vom Raisonement in einer Weise zu denken, welche die Verwicklung von *Reason and Emotion* und damit die Affektivität als Moment der Politizität des Öffentlichen berücksichtigt. Meine Hauptkritik bezieht sich somit auf die Ausblendung des Emotionalen sowie der Körperlichkeit aus Öffentlichkeitstheorien, welche von einem Vorrang des Rationalen ausgehen.

Klaus' Mehr-Ebenen-Modell der Öffentlichkeit, das ich zum Ausgangspunkt meiner Argumentation genommen habe, lässt sich als ein Versuch verstehen, sowohl deliberative als auch feministische und damit diskriminierungskritische Ansätze zu integrieren. Im Anschluss an die feministischen Einsätze Benhabibs

und Frasers lassen sich in Klaus Konzeption fünf konstitutive Momente von Öffentlichkeit festhalten: die Pluralität von Öffentlichkeiten als Vielfalt von (auch epistemischen) Gegenorten, die Relationalität verschiedener Öffentlichkeiten, die in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander entstehen, die Dynamik von Öffentlichkeiten, die sich jenseits institutioneller Grenzen auch flüchtig ergeben und in der Lage sind, sich sofort wieder aufzulösen, sowie die Dialektik von Öffentlichkeit als einem Spiel von Zeigen und Verbergen.

Während Benhabib mit Arendt die Öffentlichkeit als Arena eines Ringens um die grundlegenden Fragen des Gemeinsamen konzipiert, weist Fraser auf die Pluralität, Verschränktheit und ‚Konkurrenz‘ verschiedener (Teil-)Öffentlichkeiten sowie ihre Geteiltheit und Durchkreuztheit von Ungleichheiten hin. Ihre Analyse von Öffentlichkeiten als durch Geschlecht, race und Klasse geteilte Sphären bezeichne ich als intersektional, da sie die Frage nach den jeweiligen Funktionen der Verschränkung von Ungleichheiten und Handlungsfähigkeiten in Rechnung stellt.

Mouffe bringt das Moment der Affizität des Politischen in die Diskussion mit ein und stellt damit die liberalistische Idee der Rationalität des Politischen in Frage. Ihre Überlegungen gelten den Möglichkeiten eines deliberativen Modells der Demokratie, dessen Stärken sie in der Reinstallation eines moralischen Moments sieht – welches sie allerdings dadurch für eingeschränkt hält, dass das Moralische argumentativ und konzeptionell gewissermaßen an die Stelle des Ökonomischen (wie im liberalistischen Modell vertreten) tritt (vgl. Mouffe 2018, S. 57). Jenseits dessen schlägt sie mit dem Begriff des ‚Antagonismus‘ eine Perspektive vor, die nicht die Annahme der Rationalität, sondern jene der Möglichkeit von Gewalt (was nicht dasselbe ist wie die Annahme, dass Gewalt den Ausgangspunkt des Sozialen darstelle) sowie statt der Idee der Autonomie jene der Angewiesenheit zugrunde legt (vgl. ebd., S. 127).

Butler, mit der ich versucht habe, Mouffes Ansatz insbesondere in Hinsicht auf Vulnerabilität (als ‚das Riskante der Angewiesenheit‘) weiterzudenken, integriert darüber hinaus Körperlichkeit und (physische) Verletzbarkeit sowie eine soziale und materielle Situietheit in die Auseinandersetzung mit der Frage nach Öffentlichkeit (vgl. Beuerbach 2019, S. 298): „Die Rückführung auf die körperliche Dimension [...] ermöglicht nicht nur, den Einsatz des Aussetzens besser zu bestimmen, sondern das Angewiesensein der Körper auf andere Körper und auf Infrastruktur als ihre notwendige Bedingung zu berücksichtigen“ (ebd., S. 300). Damit ist ein wesentliches Moment des Öffentlichen benannt, das generell unsichtbar bleibt: Seine Anbindung an materiell-leibliches Erleben; Öffentlichkeit existiert nicht jenseits oder getrennt von gegenseitiger Angewiesenheit und Leiblichkeit.

Aus der Leugnung der Bedeutung (vgl. Mouffe 2015, S. 130) von Verletzbarkeit, Materialität und Situietheit für eine Theorie der Öffentlichkeit entsteht das ethische und gleichsam empirisch unmögliche Erfordernis, die je entstehende

Öffentlichkeit auf ihre Öffnungen und Schließungen zu befragen. Nach Butler ist damit der Anspruch adressiert, die eigene privilegierte Position und damit sich selbst als privilegiertes Subjekt zu riskieren:

„Ethik erfordert, dass wir uns eben dort aufs Spiel setzen, in diesen Momenten des Unwissens, wo das, was uns bedingt und uns vorausliegt, voneinander abweicht, wo in unserer Bereitschaft, anders zu werden, als dieses Subjekt zugrunde zu gehen, unsere Chance liegt, menschlich zu werden, ein Werden, dessen Notwendigkeit kein Ende kennt.“ (Butler 2003, S. 144)

Damit erscheint der Ansatz einer Ethik der Öffentlichkeit, wie er mit Mouffe und Butler zu denken sein könnte, vernünftig, simpel, selbstverständlich und radikal zugleich.

Literatur

- Arendt, Hannah (2016): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. 4. Auflage. Hg. v. Ursula Ludz. München/Berlin/Zürich: Piper.
- Baader, Meike Sophia (2020): Neue Rechte – „Umerziehung“, „Genderideologie“ und „Frühsexualisierung“. Kampfbegriffe in einem neuen Kulturkampf. Erziehungswissenschaftliche Themen im Fokus von Populismus und Neuer Rechter. In: Binder, Ulrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): „Das Ende der politischen Ordnungsvorstellungen des 20. Jahrhunderts.“ Erziehungswissenschaftliche Beobachtungen. 1. Auflage. Wiesbaden: Springer VS, S. 129–154.
- Baader, Meike Sophie (2008): Das Private ist politisch. Der Alltag der Geschlechter, die Lebensformen und die Kinderfrage. In: Dies. (Hrsg.): „Seid realistisch, verlangt das Unmögliche“. Wie 1968 die Pädagogik bewegte. Weinheim: Beltz, S. 153–172.
- Balzer, Nicole (2014): Spuren der Anerkennung. Studien zu einer sozial- und erziehungswissenschaftlichen Kategorie. Wiesbaden: Springer VS.
- Benhabib, Seyla (1994): Feministische Theorie und Hannah Arendts Begriff des öffentlichen Raums. In: Brückner, Margrit/Wülfing, Gisela (Hrsg.): Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume. Dt. Erstveröff. Freiburg i. Br.: Kore (Forum Frauenforschung, 7), S. 270–299.
- Beuerbach, Jan (2019): Öffentlichkeit trotz alledem. In: Mühlhoff, Rainer/Breljak, Anja/Slaby, Jan (Hrsg.): Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft. Bielefeld: transcript (Digitale Gesellschaft, 22), S. 291–314.
- Breit, Heiko/Reichenbach, Roland (2005): Emotion und demokratisches Lernen. In: Reichenbach, Roland; Breit, Heiko (Hrsg.): Skandal und politische Bildung. Aspekte zu einer Theorie des politischen Gefühls. Berlin: Logos, S. 13–42.
- Butler, Judith (2003): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2018): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Drücke, Ricarda/Klaus, Elisabeth (2017): Einleitung: Zur Aktualität des Drei-Ebenen-Modells von Öffentlichkeit. In: Dies. (Hrsg.): Öffentlichkeiten und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse. Bielefeld: transcript, S. 7–13.
- Fey, Stefan (2017): Zwischen Öffentlichem und Privatem: alltägliche Kommunikationsprozesse im Kontext sozialer Medien. In: Klaus, Elisabeth/Drücke, Ricarda (Hrsg.) (2017): Öffentlichkeiten und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse. Bielefeld: transcript, S. 175–196.
- Fraser, Nancy (1994): Sex, Lügen und die Öffentlichkeit: Überlegungen zur Bestätigung des Bundesrichters Clarence Thomas. In: Pühl, Katharina (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse und Politik. Frankfurt/Main: Gender Studies edition Suhrkamp, S. 19–42.

- Fraser, Nancy (2001): Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats. Frankfurt/Main: Gender Studies edition Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (2008): Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit. In: Johanna Dorer, Brigitte Geiger und Regina Köpl (Hrsg.): Medien – Politik – Geschlecht. Feministische Befunde zur politischen Kommunikationsforschung. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 18–34.
- Gisler, Monika (2005): Aristoteles Gleiche sind bei Arendt Andere. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Aristoteles' und Hannah Arendts. www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/70/104 (Abfrage: 02.01.2021).
- Celikates, Robin; Gosepath, Stefan (2013): Politische Philosophie. Stuttgart: Reclam.
- Gruppe Feministische Öffentlichkeit (Hrsg.) (1992): Femina publica. Frauen, Öffentlichkeit, Feminismus. Gruppe Feministische Öffentlichkeit. Köln: PapyRossa-Verl. (Neue kleine Bibliothek, 26).
- Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Klaus, Elisabeth (1994): Von der heimlichen Öffentlichkeit der Frauen. In: Pühl, Katharina (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse und Politik. Frankfurt/Main: Gender Studies edition Suhrkamp, S. 72–100.
- Klaus, Elisabeth (2017): Öffentlichkeit als gesellschaftlicher Selbstverständigungsprozess und das Drei-Ebenen-Modell von Öffentlichkeit. Rückblick und Ausblick. In: Dies./Drueke, Ricarda (Hrsg.): Öffentlichkeiten und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse: transcript, S. 17–37.
- Klaus, Elisabeth/Drueke, Ricarda (Hrsg.) (2017): Öffentlichkeiten und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse. Bielefeld: transcript.
- Marchart, Oliver (2018): Äquivalenz und Autonomie. Vorbemerkungen zu Chantal Mouffes Demokratietheorie. In: Mouffe, Chantal (2018): Das demokratische Paradox. Wien: Turia + Kant. S. 7–14.
- Mouffe, Chantal (2018): Das demokratische Paradox. Wien: Turia + Kant.
- Mouffe, Chantal (2018b): Für einen linken Populismus. Berlin: Suhrkamp.
- Romahn, Boris (2017): Das Mehr-Ebenen-Modell und die Habermas'sche Öffentlichkeitstheorie. In: Klaus, Elisabeth/Drueke, Ricarda (Hrsg.): Öffentlichkeiten und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse. Bielefeld: transcript, S. 217–238.
- Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix (2013): Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 63, H. 32–33, S. 3–11.
- Schenk, Sabrina (2019): Das ‚Wir‘ der Proteste. Zur Frage nach dem Verhältnis von Identität und Differenz in einer poststrukturalistischen Empirie. In: Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hrsg.): Gemeinschaft. Paderborn: Ferdinand Schöningh (Pädagogik – Perspektiven), S. 149–172.
- Schwarz, Susanne-Verena (2017): Agonistische Öffentlichkeiten bei Chantal Mouffe: Zwischen lebendiger Demokratie und Populismus. In: Hetzel, Andreas (Hrsg.): Radikale Demokratie. Zum Staatsverständnis von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 193–230.
- Stöhr, Robert/Lohwasser, Diana/Noack Napoles, Juliane/Burghardt, Daniel/Dederich, Markus/Dzabel, Nadine/Krebs, Moritz/Zirfas, Jörg (2019): Schlüsselwerke der Vulnerabilitätsforschung. Wiesbaden: Springer VS.
- Wischermann, Ulla (2003): Frauenbewegungen und Öffentlichkeiten um 1900. Netzwerke – Gegenöffentlichkeiten – Protestinszenierungen. Reihe Frankfurter feministische Texte. Königstein/Taunus: Helmer.

Habitusspaltung als Aktualkonflikt: Dissoziierte Öffentlichkeiten und das Fragmentarische des öffentlichen Lebens

Mai-Anh Boger

Aus der Perspektive einer strukturalen Psychoanalyse wird in diesem Aufsatz argumentiert, dass der Begriff der Öffentlichkeit unter einer doppelten Perspektive beleuchtet werden muss: Einerseits lässt sich das Öffentliche, postkolonialen Zugängen folgend, als eine Imagination fassen, die mit zahlreichen affektiven sowie triebhaften Einsätzen – von Ausstellungslust bis Paranoia – verbunden sein kann. Andererseits hat das Öffentliche aufgrund dieser Tatsache im sozialen Gefüge fragmentarischen Charakter, was eine ortlose Bestimmung oder definitorische Setzung von Qualia des Öffentlichen verunmöglicht. Vielmehr gilt es, das Verhältnis dieser auf der sozialen Ebene fragmentarischen und multiplen Struktur zu den holistischen Imaginationen der Einzelnen (und deren affektiven Einsätzen) zu untersuchen.

Dazu wird einleitend auf den Begriff des Öffentlichen aus einer postkolonial-psychoanalytischen Perspektive eingegangen. Basierend auf diesen Überlegungen wird im Durchgang durch die im Folgenden assemblierten Fragmente erwogen, was dies für eine differenzsensible Allgemeine Pädagogik mit Blick auf die Frage nach Erziehung und Bildung in der und durch die Öffentlichkeit bedeuten kann.

1. Zur Psychodynamik des Öffentlichen: Postkoloniale und feministische Einsatzpunkte

Sowohl in den Frauenbewegungen als auch in den postkolonialen Feldern wurden Öffentlichkeiten vor allem deshalb als pluralisch und sich durchkreuzend verstanden, da man gemeinsam wohnt. So spricht, um mit einem postkolonialen Beispiel zu beginnen, Achille Mbembe von einer „illicit cohabitation, a relationship made fraught by the very fact of the commandment and its ‚subjects‘ having to share the same living space“ (Mbembe 1992, S. 4). Dieser Kohabitationszwang sorge für eine mehrfache Durchkreuzung des Öffentlichen sowie des Privaten, was zudem dazu führe, dass eine dichotome Unterscheidung zwischen Widerstand und Kollaboration (bzw. Komplizenschaft) hier analytisch nicht fruchtbar sei. Insbesondere wird dadurch die Vorstellung widerlegt, dass Widerstand stets öffentlich und Rückzug stets privat sei.

Es geht hier zunächst um eine Irritation der beiden Gewohnheiten, erstens in der doppelten Dichotomie von ‚öffentlich – privat‘ und ‚widerständig – resigniert/zurückgezogen‘ zu denken, und diese beiden Dichotomien zweitens so zu verketten, dass das Widerständige mit dem Öffentlichen assoziiert wird und die Resignation oder der Rückzug mit dem Privaten. Damit stellt dieser post-koloniale Einsatzpunkt einige kritische Rückfragen an die europäische Tradition, das Politische in der Öffentlichkeit zu suchen und diese Öffentlichkeit für einen wesentlichen Aspekt des Demokratischen zu halten. Fokussiert werden hier vielmehr Diskursformen, die sich an der Grenze zwischen den europäisch-bürgerlichen Kategorien von Öffentlichkeit und Privatheit vollziehen: Intim wird ein Satz in aller Öffentlichkeit geflüstert, eine kurze Solidaritätsgeste unter dem Tisch – halb öffentlich? Noch öffentlich? Nicht mehr öffentlich? Aber auch folgende Erfahrung: Lautstark kann man manche Dinge über den Tisch rufen, weil die Lebenswelten trotz aller Kohabitation manchmal so getrennt sind, dass sie von den anderen Anderen sowieso nicht verstanden werden. Daher spricht Mbembe davon,

„that the post-colony is made up not of one single ‚public space‘ but of several, each having its own separate logic yet nonetheless liable to be entangled with other logics when operating in certain specific contexts: hence the post-colonial ‚subject‘ has had to learn to bargain in this conceptual market place“ (Mbembe 1992, S. 4 f.).

Das Wörtchen ‚Subjekt‘ steht dabei in Anführungsstrichen, da es sensu Lacan eben kein Subjekt ist – wie es auch in Kreisen der feministischen Psychoanalyse ausgeführt wird (Soiland 2014; 2016). Das ‚Subjekt‘ mit distanzierenden Anführungsstrichen ist gerade nicht durch eine symbolische Ordnung konstituiert, die es auf einen bestimmten Platz im Diskurs gesetzt und dadurch zum Subjekt dieses Diskurses gemacht hätte, sondern seine Konstitution ergibt sich vielmehr aus der Tatsache, dass es in dieser symbolischen Ordnung *keinen* Platz hat, dass es disloziert ist, was ebenjenes poly-lokale Flottieren ermöglicht. Meines Erachtens evoziert Mbembes Schreibweise in Anführungsstrichen zudem die Lesart, dass es sich *potentiell* um ein Subjekt handeln könnte, dass dieses Subjekt vielleicht im Kommen ist.

Dass es *noch nicht* Subjekt ist, hängt mit dem Schicksal des imaginären Duals in dieser Position zusammen. Grosz (1990) etwa resümiert es wie folgt: Das Ego ist bei Lacan ein „Produkt der Internalisierung von Andersheit. Es ist auch eine psychische Projektion des Körpers, eine Art Karte der psychosozialen Bedeutungen eines Körpers“ (Grosz 1990, S. 43; eigene Übersetzung). Dass diese Bedeutungen psychosozial sind, impliziert ein soziales Primat: Das Ich/das Ego ist immer schon in die Bildwelten von Kultur und Gesellschaft eingehüllt. Imaginäre Relationen sind insofern dual, als dass sie Ego erlauben, sich im Anderen reflektiert zu sehen (vgl. ebd., S. 46). Im günstigen Fall vollzieht sich

dies in einem Prozess wechselseitiger Anerkennung. Genau dies ist jedoch – wie Fanon (1952) und später viele weitere postkolonial-psychoanalytische Denker_innen gezeigt haben – in der kolonialen Situation bzw. im weißen Blick nicht gegeben. Unterschieden wird zwischen Introjekten und Identifikationen. Introjekte sind bildhaft-dual; sie entspringen dem imaginären Register. In dieser Nomenklatur gesprochen geht es also zunächst um die Introjektion negativer oder gar verachtender imagines. Das imaginäre Dual bedarf einer symbolischen Vermittlung, einer dritten Position (vgl. Grosz 1990, S. 47). Auf dieser symbolischen Ebene finden die Prozesse der Identifikation statt. Die symbolische Ordnung erlaubt durch diese Vermittlung identifikatorische Prozesse, welche die bildhaft-dualen Introjekte integrieren, sie sprechbar werden lassen und ihnen in dieser Ordnung einen Platz zuweisen – oder eben nicht. In jedem Fall vollzieht sich die Konfrontation mit der sozialen Welt und somit mit gesellschaftlichen Verhältnissen der Unterdrückung und Herrschaft nicht erst oder nicht nur im Symbolischen. Auch das imaginäre Register kann sehr verschiedene Bilder bereitstellen, von denen nicht alle friedlich, ich-förderlich oder auch nur aushaltbar sind – und ebendies gilt auch für Bilder des Öffentlichen. Daher gilt es, sich auch einer Analyse dieser bildhaft-dualen Imaginationen von Öffentlichkeiten zu widmen und nicht nur nach *der* Öffentlichkeit im Singular zu fragen, welcher in der symbolischen Ordnung Geltung verliehen wird.

1.1 Aktuelle Beispiele zum Verhältnis des Politischen zum Öffentlichen

Die Kernthese dieses Aufsatzes ist, dass wir uns angewöhnt haben, in einer doppelten Dichotomie zu denken, die erstens falsch ist und zweitens einen Folgefehler im Denken und in der Praxis des Widerstands mit sich bringt. Diese doppelte Dichotomie besteht in der Scheidung zwischen ‚öffentlich und privat‘ einerseits und in der Scheidung zwischen ‚Widerstand/Kritik und Rückzug/Affirmation‘ andererseits. In einem Folgefehler werden diese beiden Dichotomien aufeinandergelegt, wodurch die Überzeugung entsteht, Widerstand sei öffentlich und Rückzug sei privat. Der Sinngehalt dieser These bzw. der Unsinn dieser doppelten Dichotomie scheint ob der eingelehrten pandemischen Zeiten nur offensichtlicher geworden zu sein: Hentschel (2020) zum Beispiel schreibt, dass die Proteste gegen die Corona-Maßnahmen von den Praktiken der Teilnehmenden her ganz zentral „als Akte des physischen und affektiven Präsentwerdens im öffentlichen Raum“ zu verstehen seien. Neben verschwörungstheoretischen und antisemitischen Inhalten wird dort die stark simplifizierte Vorstellung kolportiert, das Unterbinden nicht-virtueller Versammlungen sei automatisch und zwangsläufig ein Angriff auf die Demokratie. Dabei zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass die politische Artikulation nicht in einem statischen

Verhältnis zu einer eindeutig bestimmbarer Öffentlichkeit steht, sondern sich eben in sich verschiebenden und divergenten Imaginationen dessen vollzieht, was als ‚Öffentlichkeit‘ zählt und als solche erfahren wird. Die Behauptung, die eigene politische Artikulation bedürfe einer körperlichen Präsenz auf der Straße, ist in diesem Sinne selbst ein Politikum; keine bestimmte Imagination von ‚Öffentlichkeit‘ kann daher als Möglichkeitsbedingung politischer Artikulation gesetzt werden. Vielmehr gehen die divergenten politischen Artikulationen selbst mit divergenten Imaginationen von Öffentlichkeiten einher und bringen diese auch performativ (durch die gewählten Artikulationsformen) hervor. Politische Bildung zeigt sich auch darin, dies explizit reflektieren zu können; und genau dies geschah während der Pandemie vielfach:

Dutzende Blog-Artikel und Facebook-Posts aus den Behindertenbewegungen zeigten sich amüsiert bis verärgert darüber, dass man sich Widerstand und Protest aus nicht-behinderter Perspektive scheinbar nicht anders vorstellen kann, denn als öffentliche Versammlung, auf der Menschen gehend durch die Straßen ziehen, und forderten zu mehr Kreativität bezüglich aktivistischer Formen auf. Die CSD-Paraden wurden abgesagt – und es hagelte Artikel voller expliziter Abwägungen dazu. Black Lives Matter versammelte sich (erneut) – und es hagelte Artikel voller expliziter Abwägungen dazu. Zu verschiedensten Anlässen wurde so jede Woche neu verhandelt, ob und warum genau sich das eigene politische Begehren an eine körperliche Präsenz in einer nicht-virtuellen Öffentlichkeit – emblematisch als ‚auf die Straße gehen‘ bezeichnet – knüpft. Ein Freund meldete sich und erzählte mir direkt hintereinander, dass erstens die taz-Artikel zur Zerstörung queerer Lebensräume in der Pandemie und zur Kritik am heterozentrischen Familialismus im Diskurs um die Pandemie (vgl. Ludigs 2020) völlig Recht hätten und dass er zweitens noch nie so ungestört schwul sein konnte wie jetzt, wo sich sein Leben auf das häusliche Zusammensein mit seinem Mann beschränke und sie ‚endlich Frieden‘ hätten. Judith Butler (07/2020) bemerkt in ihrem Online-Vortrag bei Verso-books (sowohl mit Blick auf Black Lives Matter als auch mit Blick auf queere Lebenswelten), dass während der Akutphase der Pandemie unzählige fraglos politische Handlungen im vermeintlich ‚privaten‘ Raum minoritärer communities vollzogen wurden – allen voran das Etablieren von ‚communities of care‘, kommunitärer Erziehungs- und Versorgungsstrukturen also.

In allen diesen Beispielen sehen wir die Praxis des soeben Dargelegten am Werk: Jene, für die im öffentlichen Diskurs kein Platz ist, die – wie Mbembe es nannte – dislozierte ‚Subjekte‘ sind, finden das Politische auch abseits des als monolithischer Block imaginierten öffentlichen Raums oder an seinen Grenzen, wodurch sie vielzählige, sich überkreuzende und alle gleichsam imaginäre Öffentlichkeiten in situ und in actu hervorbringen. Aus verschiedensten Gründen haben diese dislozierten ‚Subjekte‘ die Erfahrung gemacht, dass die emblematische Straße nicht ihnen gehört. Politische Formen abseits dieser Straße

gehören daher ebenso fest zu ihrem Repertoire wie das Produzieren pluraler Öffentlichkeiten jenseits dieser vorgezeichneten Wege. Öffentlichkeit ist nicht vorgängig; sie wird hervorgebracht – sie schleicht sich auf meiner Couch ein, springt mir aus meinem Buchregal entgegen, telefoniert kurz mit mir, um sich dann wieder zu verdrücken.

1.2 Das spielerische Element zwischen holistischer Imagination des Einzelnen und fragmentarischer Struktur

Die Imagination des Öffentlichen ist (wie jede Imagination) holistisch auf der Ebene des Einzelnen und für diesen singulären Moment, aber sie ist fragmentarisch auf der Ebene des sozialen Gefüges und auf längere Sicht. Die etablierte Metaphorik des Raums, die wir uns im Sprechen über die Öffentlichkeit angewöhnt haben, verliert dadurch nicht ihren Sinn, jedoch verschiebt sich der Fokus auf die offenen und sich verschiebenden *Grenzen* desselben. So ist das Öffentliche *nur* als Imagination ein Raum. Das Fragmentarische der Öffentlichkeiten auf der Ebene des sozialen Gefüges lässt diese Grenzen jedoch uneindeutig werden und bringt sie ins Schwimmen. Zudem gibt es auf imaginativer Ebene kein Regelwerk für diese Grenzverläufe, da man sich jederzeit *vorstellen* kann, man befände sich in einem privatissime. Imaginationen halten sich bekanntlich weder an Logik noch an Gesetze (der Natur, des Sozialen, etc.). Ja, ich kann mir sogar in aller einschlägig so benannten Öffentlichkeit dieser *Publik*-ation vorstellen, ich sei in einem privatissime mit Ihnen, werte_r Leser_in. Vielleicht schreibe ich ja gerade nur für Sie? Dass diese Imagination für mich eine holistische ist (sie erscheint mir als vollständiges Bild mit einer affektiven Ladung), das Öffentliche aber zugleich auf der Ebene des sozialen Gefüges fragmentarisch ist, wird dadurch offensichtlich, dass ein Leser dies nicht mit-imaginieren muss, aber kann. Dabei handelt es sich *nicht* um eine bewusste Entscheidung. Das Unbewusste ist schneller: Durchfährt eine geneigte Leserin zum Beispiel beim Lesen des obigen Satzes das Gefühl, dass es invasiv und aufdringlich sei gegen den eigenen Willen in ein privatissime gezogen zu werden, empfindet sie dabei Abstoßungsreflexe und will sich abgrenzen oder ähnliches, hat sie sich bereits auf die Imagination eingelassen. Noch offener ist dies, wenn man das angebotene privatissime im Lesen genießt und als angenehm erfährt. Das konjunktive Sich-Einklinken in die Imagination dieser Nicht-Öffentlichkeit ist Möglichkeitsbedingung dieser affektiven Regungen. Dennoch ist die eigene Imagination dabei nicht identisch mit jener der anderen. Sie überlappen sich lediglich. So mag eine andere Leserin gerade eher in Vorbereitung auf eine Seminarsitzung imaginieren, was man mit den Texten dieses Bandes vielleicht in einer Lehrveranstaltung machen könnte. Gedanklich und affektiv sitzt sie bereits in der ‚Öffentlichkeit‘ des Seminarraums und im selben Moment in jener ‚privaten‘ Planungsklausur, die man für sich und

bei sich vollzieht. Gerade das Lesen zeigt uns wie flüssig sich Imaginationen des Öffentlichen und des Privaten, ja sogar Intimen ineinander verschieben. Ein paar Zeilen lang wähnte man sich intim verbunden: nur der Autor und ich auf meiner gemütlichen Couch! Und alsbald wieder hört man sich innerlich sprechen beim Lesen, sich zuflüsternd wie man öffentlich spricht.

Zudem wird dabei deutlich, dass diese Imaginationen nicht mit festgesetzten Identitäten einhergehen, sondern vielmehr mit ephemeren Bildern, die mit unterschiedlichen affektiven Regungen einhergehen können. Die Leser_innen, die man sich beim Schreiben imaginiert, sind keine Identitäten, sondern Spielfiguren der eigenen Gedanken. Und vice versa ebenso: Die Autor_in eines Textes, die wir beim Lesen imaginieren, ist ebenso eine Übertragungsphantasie, eine Imagination, die uns durch die Lektüre trägt (ausführlicher in 2.1). Daher führt Mbembe (1992) aus, dass es keine Identität im Singulär für dieses ‚Subjekt‘ gäbe, sondern es vielmehr gälte, potenzielle, imaginierte, durchkreuzte Identitäten als Verhandlungseinsätze zur Disposition zu stellen. Das ‚Subjekt‘ dieser multiplen, sich kreuzenden Öffentlichkeiten sei daher ein „homo ludens par excellence“ (ebd.; Begriff nach Huizinga 1981). Die Rahmung pluraler Öffentlichkeiten als imaginäre Räume erlaube daher einen Fokus auf die „ludischen Ressourcen“ (ebd., S. 25), die in diesem Spiel mit affektiven Einsätzen und sich verschiebenden Bildern in sich überschneidenden Blickordnungen von Öffentlichkeiten eingesetzt werden.

2. Fragmente des Öffentlichen in einem geteilten Raum

Die Ausführungen zum Fragmentarischen des Öffentlichen haben gezeigt, dass es sich lohnt, solche Imaginationen genauer zu erkunden: Welche Bilder des Öffentlichen machen sich Menschen? Mit welchen Affekten gehen diese einher? Welche psychodynamische Funktion haben diese?

Vorliegender Aufsatz ist aus psychoanalytischer Perspektive verfasst; aber wie im Folgenden deutlich werden wird, ist er auch aus bestimmten phänomenologischen Perspektiven (und gegen andere unter diesen) lesbar. So vergleicht zum Beispiel Grosz (1990, S. 44) die imaginäre Anatomie nach Lacan (1953) mit dem Begriff des Körperbildes/der Körper-*imago* [je nach Übersetzung] bei Merleau-Ponty (1964/2003). Aus beiden Perspektiven kann (und muss) kritisch betrachtet werden, dass die Dichotomisierung zwischen Öffentlichem und Privatem gerne mit einer weiteren fragwürdigen Dichotomisierung Händchen hält, nämlich jener von Körper und Leib. Werden Körper und Leib dichotomisiert und als getrennte Entitäten erachtet, ermöglicht dies die *Kontrollphantasie*, dass nur der Körper öffentlich sei und als solcher streng geschieden von einem als nicht nur privat, sondern sogar als intim vorgestellten Leib, der in dieser Phantasie als eine abgeschiedene ‚Insel der Innerlichkeit‘ erlebt wird. Auch aus psychoanalytischer

Perspektive würde man sagen, dass eine solche Dichotomisierung eine Phantasie ist – und nicht etwa ein adäquates Modell zur Beschreibung der Körper-Leib-Differenz. Weder bei Lacan noch bei Merleau-Ponty gibt es einen präsozialen, vom öffentlichen Leben und seinen Bildwelten und Diskursen unberührten Raum der Selbsteinigkeit oder Ich-heit. Vielmehr entfaltet sich das Ego „als eine intra-subjektive Relation, die sich auf Inter-Subjektivität gründet“ (ebd., S. 46; eigene Übersetzung). Das Ego erwächst erst im und durch den Blick des Anderen.

Die dichotomisierende Fantasie, welche glauben lässt, man könne einen ‚öffentlichen Körper‘ von einer von gesellschaftlichen Prozessen abgeschnittenen ‚Leiblichkeit als unmittelbarer Innerlichkeit‘ abgrenzen, ist zugleich – um es mit Lacan noch präziser zu sagen – ein *Phantasma*: Das Phantasma ist eine Figur der Verschränkung (Lacan 1996; Žižek 2008). In dieser Verschränkung sind Imaginationen des Einzelnen mit kollektiven Fantasien und Bildgebungen als gesellschaftlich und kulturell bedingten Symboliken untrennbar verbunden. Ebenjene Verschränkung von Öffentlichem und Privatem, Gesellschaftlichem und Persönlichem wird in der Kontrollfantasie gelehnt beziehungsweise verworfen, indem sich der Illusion einer ‚ureigenen‘ oder ‚unberührten‘ Leiblichkeit hingeeben wird. Psychodynamisch erfüllt diese die Funktion, das Ich zu schützen, indem sie eine sichere Insel bereitstellt, auf die man sich in Situationen der Angst vor Ich-Verlust oder Desintegration des eigenen Selbst flüchten kann. Wie mit Mbembe im ersten Abschnitt gezeigt wurde, ist diese Desintegration jedoch nichts, das es per se zu befürchten gälte: So erörterte er in seiner postkolonialen Kritik, dass ebendieser Gedanke Teil der tradierten *Imagination des souveränen Körpers des Kolonialherren* ist, während der kolonisierte Körper im Fragmentarischen das ludische Moment entdeckt und diese Fragmentierung somit produktiv wendet (was wiederum gegebenenfalls als Bewältigungsphantasie, aber eben nicht als Kontrollillusion zu lesen wäre). Die Angst vor Fragmentierung wird im Phantasma einer privaten, der Öffentlichkeit unzugänglichen Selbsteinigkeit mit dem eigenen Leib gebändigt. Die Kontrollillusion hat dabei zugleich ein *imperatives Moment*, das tief in das westliche Über-Ich eingeschrieben ist: Die Dichotomienkette erlaubt nicht nur, sich als souverän zu imaginieren, sie befiehlt auch, diese Souveränität zu sichern, indem man das Privatisierte streng vom Öffentlichen getrennt hält und es niemals unkontrolliert heraustreten lässt (man denke hier etwa an die Produktion und Intakthaltung der bürgerlichen Fassade).¹ Alle im Folgenden assemblierten Fragmente haben

1 Das Aufbegehren gegen diesen bürgerlichen Fassadenzwang durch das bürgerliche Subjekt selbst wurde u. a. von Bauer (2018) als ‚Authentizitätskult‘ beschrieben. Aus einer postkolonialen Perspektive ist an diesen Arbeiten insbesondere interessant, dass sie analysieren, wie die Figur des Authentischen in kolonialrassistischen Diskursen mit Imaginationen ‚unkultivierter Primitivität‘ verbunden wird. Diese wird im Begehren nach ‚mehr Authentizität‘ in den bürgerlichen Gesellschaften des Westens gleichzeitig begehrt (im Sinne eines Exotismus) als auch verachtet (im Sinne einer rassistischen Überlegenheitsfantasie). Auch

gemeinsam, dass sie sich diesem Phantasma *nicht* hingeben – beziehungsweise: nicht hingeben *können*. Stattdessen wird in diesen einer Analyse jener Imaginationen nachgegangen, die aus strukturellen Gründen nicht identisch mit der westlich-bürgerlichen Kontrollillusion sein können – wobei sie darin freilich weder ‚besser‘ noch ‚schlechter‘, weder ‚reifer‘ noch ‚unreifer‘ und auch nicht ‚disziplinierter‘ oder aber ‚freier‘ sind. Es gibt nichts zu bewerten bezüglich dieser Imaginationen; und sie lassen sich weder entlang einer moralischen noch entlang einer funktionalistischen Logik hierarchisieren.

2.1 Erstes Fragment: Dichtung und Verdichtung – Opazität und Transparenz

Besonders deutlich wird der Aspekt der strukturell bedingten Absenz des privaten Innerlichkeits-Phantasmas in diesem ersten Fragment, das einer Arbeit Glissants (1990) entstammt. In seinem Werk zu ‚Opazität‘ geht es nämlich um ebenjenen Versuch, sich überhaupt erst einmal eine Klausur oder einen Raum der Unverfügbarkeit zu schaffen. Im starken Gegensatz zu der Annahme, dass es einen vorgängigen privaten Raum gäbe, wird hier beschrieben, dass es ein Privileg ist, sich diesen erschaffen zu können, was erstens impliziert, dass er im Tun geschaffen werden muss, und zweitens, dass dies nicht immer gelingt.

Nicht nur in den postkolonialen Studien, sondern auch in den Behindertenbewegungen findet sich diese Denkfigur, bei der es darum geht, den Zwang zur öffentlichen Ausstellung und Politisierung des Privaten zu kritisieren und zu unterlaufen. Eher entgegen des Diktums, dass das Private politisch sei, dabei aber sehr ambivalent bleibend, wird hier das Recht verteidigt, sich nicht dermaßen, nicht so total in seiner körperlichen Existenz politisieren lassen zu müssen. Dies rührt im Bereich der rassismuskritischen sowie postkolonialen Studien (und ihrer Schnittmengen) von der in manchen Ländern und Zeiten fast alltäglichen Erfahrung der Politisierung des eigenen Körpers durch herrschende Regime und gegen den eigenen Willen: Diese Politisierung wider Willen geht mit Geständniszwängen verschiedenster Form einher, der Nötigung sich und seine kulturelle Praxis zu erklären und zu erläutern, zu übersetzen, sich zu zeigen, um zu beweisen, dass man gar nicht so fremd ist und vor allem ungefährlich:

„If we examine the process of ‚understanding‘ people and ideas from the perspective of Western thought, we discover that its basis is this requirement for transparency.“
(Glissant 1990, S. 190)

im Authentizitätskult soll daher die Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatheit eingerissen werden, jedoch sind hier identitäre Phantasmen die Triebfeder des Geschehens (ausführlicher in Boger/Wawerek 2020).

Daher spricht Glissant von einem „Recht auf Opazität“. Wenn Kontrollregime der Integrationsnötigung dafür sorgen, dass nahezu alles, was man als migrantische Person oder als Person of Color tut oder sagt, politisiert wird, ist der Slogan, dass das Private politisch sei, kein emanzipatorischer Schlachtruf mehr, sondern er klingt im Gegenteil eher wie eine inquisitorische Nötigung. Lange bevor ich jemals hätte entscheiden können, was von mir ich politisieren möchte, war immer schon beschlossene Sache, dass es hochpolitisch sei, welche Sprache ich spreche, welche Sprache ich nicht spreche, welche Religion ich habe, wie ich meine Haare trage, ob ein Tuch darüber hängt oder nicht, welche Hobbies ich habe usw. Glissant schreibt aus der Perspektive eines Menschen, der in den sogenannten ‚Verstehensversuchen‘ postkolonialer Kommunikationen viel eher eine Transparenznötigung wittert. Ein aufgenötigter Seelenstriptease, der es den Etablierten erlauben soll, keine Angst mehr vor dem Fremden, dem Anderen zu haben, weil man ihn nun zu kennen glaubt. Seine Bastion, seine Klausur – im strengsten Sinne eines Verschlussraumes – findet er dabei in der Literatur und vor allem in der Poesie, in der dieses Moment der opaken, rätselhaften Verdichtung am stärksten ist:

„Literary textual practice thus represents an opposition between two opacities: the irreducible opacity of the text, even when it is a matter of the most harmless sonnet, and the always evolving opacity of the author or a reader.“ (Ebd., S. 115)

Worauf in diesem Einsatz hingewiesen wird, ist eine starke Vereinseitigung des Diskurses um Rechte. So wird zumeist nur von dem Recht auf Teilhabe am öffentlichen Leben gesprochen. Als Gegenbegriff dazu ist von dem Recht auf Privatheit die Rede. Gemäß des mit Mbembe und Glissant Dargelegten, ist darin die westlich-bürgerliche Scheidung zwischen Öffentlichem und Privatem jedoch bereits zementiert: Die Vorstellung, dass das Private eine vorgängige Insel ist, verschließt den Blick dafür, was als Privates gilt und was durch Politisierungsbewegungen dem Privaten entrissen wird, sowie dafür, dass dies nicht allen Bevölkerungsgruppen gleichmäßig widerfährt.

Insgesamt wird das Öffentliche bei Glissant als ein Ort der Ausstellung und der Transparenz imaginiert. In diesen öffentlichen Räumen gelten zudem ungleiche Ansprüche daran, was es transparent zu machen gälte. Daraus folgert er aber eben *nicht* ein ‚Recht auf Privatheit‘ wie es aus der Perspektive jener, die an der westlich-bürgerlichen Trennung von Öffentlichem und Privatem festhalten, naheliegen würde. Es geht ihm vielmehr um das Recht auf *Opazität* – *auch im Modus des Öffentlichen*. Besonders deutlich wird dies an der Tatsache, dass besagte Gedichte publiziert, also öffentlich gemacht werden.

Was ließe sich also begehren? Erträumt wird hier, gesehen werden zu können, ohne entblößt zu werden, sich öffentlich zeigen zu können, ohne sich transparent machen zu müssen. Die Kontrolle wird in dieser Imagination im kontrollierenden

Blick des Anderen verortet. Die Phantasie ist in diesem Sinne durchaus als Schutz(-raum)-Phantasie lesbar. Hier wird jedoch im Vergleich zu der einleitend in Abschnitt 2 beschriebenen Kontrollillusion nicht davon ausgegangen, dass es eine vorgängige Insel gäbe, die es zu schützen gälte. Im Gegenteil geht es hier um die Sehnsucht danach, eine solche Klausur erschaffen zu können, wobei jenes, von dem man erträumt, es möge in dieser geschützten Klausur Platz haben, nicht nur für die Anderen, sondern auch für einen selbst opak ist und bleibt: Es entzieht sich mir, worin und wie sich mein Leben verdichtet. Auch mir selbst ist das Gedicht meines Lebens nicht transparent – wenngleich es sich im Öffentlichen vollzieht; und was es wäre, das ich (von mir? von den Teilen meines Lebens?) in dieser Klausur verstecken würde, so ich es denn könnte, bleibt vor mir selbst ebenso unbeantwortet wie vor dem Anderen.

2.2 Zweites Fragment: Wortlos verstanden werden und die öffentliche Intimität des safe spaces

Während es im vorherigen Fragment um das Begehren ging, unlesbar, nicht-intelligibel oder eben opak sein zu dürfen, geht es im Folgenden um das Begehren, verstanden zu werden, ohne sich erklären zu müssen. Einerseits knüpft dieses Fragment also an das erste an: Es entfaltet sich ebenso vor dem Horizont der alltäglichen Erfahrung, dass als ‚anders‘ Markierte sich in der Öffentlichkeit transparent machen müssen, um den normalisierten Subjekten die Angst vor den dezentrierten ‚Subjekten‘ zu nehmen. Andererseits enthält das im Folgenden dargelegte Begehren ein gegenläufiges Moment, insofern es sich um die Sehnsucht dreht, in aller Öffentlichkeit verstanden zu werden, ohne dass hierzu ein sich transparent machen nötig wäre. Mia Mingus prägte im Bereich Behinderung den Begriff „Access intimacy“ für dieses öffentliche Intimitätsgefühl:

„Access intimacy is that elusive, hard to describe feeling when someone else ‚gets‘ your access needs. The kind of eerie comfort that your disabled self feels with someone on a purely access level. Sometimes it can happen with complete strangers, disabled or not, or sometimes it can be built over years. It could also be the way your body relaxes and opens up with someone when all your access needs are being met. It is not dependent on someone having a political understanding of disability, ableism or access. Some of the people I have experienced the deepest access intimacy with (especially able bodied people) have had no education or exposure to a political understanding of disability.“
(Mingus 2011, o.S.)

Aus diskurstheoretischer Perspektive lassen sich die Möglichkeitsbedingungen dieses Wohlgefühls, ohne Worte und Erklärungen des im Diskurs als ‚anders‘ markierten Selbst gewissermaßen *trotzdem* verstanden zu werden, benennen:

Es bedarf eines diskursiv sedimentierten Vorverständnisses (in diesem Fall von Behinderung und Barriere) sowie habitualisierten Praktiken der Ermöglichung von Teilhabe (bzw. Barrierefreiheit), um den Geständniszwang und die Transparenznötigung auszusetzen. Das ist jedoch in dieser Welt selten gegeben. So ist das Leben mit Behinderung nach wie vor von Barrieren geprägt, die einen dazu nötigen, eigene Bedürfnisse wieder und wieder erläutern zu müssen, um überhaupt Zugang zu öffentlichen Räumen zu erhalten, die anderen selbstverständlich zugänglich sind. Wenn in der Definition bzw. lebensweltlichen Beschreibung von Mingus daher betont wird, dass es dazu *kein* politisches Verständnis von Behinderung oder gar ein Eingebundensein in die politischen Kämpfe der Behindertenbewegungen brauche, dann zeigt dies, dass es auch in diesem Fragment nicht um ein Begehren danach geht, an Öffentlichkeiten *als* politisches Subjekt teilzunehmen. Vielmehr geht es um das gegenläufige Begehren, kein Politikum sein zu müssen. Wie könnte es gelingen, in der Öffentlichkeit zu sein, ohne dass meine bloße Präsenz in einem Raum bereits politisiert wird? In anderen Worten geht es hier um einen Kampf um Selbstverständlichkeit, eine positiv konnotierte diskursive Normalisierung, die es dem minoritären ‚Subjekt‘ überhaupt erst ermöglichen würde, das Betreten des öffentlichen Raums (ausnahmsweise) nicht als einen politischen Akt oder gar Kampf zu erfahren.

Meiner Lesart nach findet sich in diesem Begehren auch eine mögliche Erklärung für die häufige Entpolitisierung von safe spaces in der aktivistischen Szene, die ursprünglich für ein politisches Empowerment angedacht waren: Das Wohlgefühl, in einem Raum zu sein, in dem nicht vorbestimmt ist, dass die Schwelle zur Öffentlichkeit und die Schwelle des Politischen zusammenfallen, wird darin genossen. Zugleich bleibt dabei mindestens vorbewusst zugänglich, dass eine solche (Teil-)Öffentlichkeit unter Gleichbetroffenen (also z. B. unter behinderten Menschen und ihren Freund_innen/Verbündeten) nicht identisch ist mit *der* Öffentlichkeit des hegemonialen Diskurses. Das Plurale der Öffentlichkeiten artikuliert sich hier in Imaginationen subkultureller oder minoritärer Öffentlichkeiten, die mitunter auch als ‚Gegenöffentlichkeiten‘ vorgestellt werden können. Die Grenze zwischen Öffentlichkeit und Intimität oder Privatheit ist daher in der Beschreibung von ‚safe spaces‘ unter Gleichbetroffenen als *öffentlichen Räumen des Intimen* ebenso brüchig:

„Access intimacy is also the intimacy I feel with many other disabled and sick people who have an automatic understanding of access needs out of our shared similar lived experience of the many different ways ableism manifests in our lives. Together, we share a kind of access intimacy that is ground-level, with no need for explanations. Instantly, we can hold the weight, emotion, logistics, isolation, trauma, fear, anxiety and pain of access. I don't have to justify and we are able to start from a place of steel vulnerability.“ (Mingus 2011, o. S.)

Imaginiert wird hier ein Raum intimer Verbundenheit, der eben nicht hinter der eigenen Haustür und somit zusammen mit einem als ‚privat‘ vorgestellten Raum endet. Erträumt wird eine Welt, in der sich das intime Gefühl selbstverständlicher Zugehörigkeit auch in öffentlichen Räumen installiert. Ähnlich wie bei Glissant finden wir also auch hier eine Schutzraum-Phantasie. Diese fokussiert aber nicht die Verteidigung einer Opazität, sondern die Chance auf eine geschützte Verbundenheit und Lesbarkeit in aller Öffentlichkeit, einen Schutzkreis also, der *nicht* hinter der Türschwelle des Privaten endet.

2.3 Drittes Fragment: Ontologische Vulnerabilität und Habituspaltung

Dass das Risiko, in die Öffentlichkeit zu gehen und sich öffentlich zu zeigen, nicht für alle dasselbe ist, lässt sich auch mit dem Begriff der „ontologischen Verletzbarkeit“ von Didier Eribon (2017) verstehen. Er verwendet diesen Begriff recht beiläufig in folgender Passage:

„Diese doppelte Bewegung zu beschreiben ist nicht leicht: Man entdeckt, dass man anders ist, man versucht, das eigene Leben nach dieser Andersheit zu organisieren und sich selbst nach ihr zu formen: ein positives Gefühl, in das man freudige Hoffnungen setzt. Zugleich erkennt man aber, dass diese neue Identität etwas Schamvolles ist, das nur im Zeichen der Angst gelebt werden kann [...]. Diese Angst hat mich in Wahrheit nie verlassen. Sie wohnt noch immer in mir und prägt einen der vielleicht konstantesten, tiefsten Züge meiner Person: Wenn ich mich im öffentlichen Raum befinde, überwache ich meine Redeweise und meine Gestik (in der U-Bahn, wenn ich abends auf die Straße gehe, auf Reisen...). Schwul zu sein (und das Gleiche gilt für andere inferiorisierte ‚Kategorien‘: Lesben, Transgender, Schwarze, Juden usw.) bedeutet, jederzeit verwundbar, jederzeit Beleidigungen oder Aggressionen ausgesetzt zu sein. Mehr noch, es heißt, in seinem tiefsten Inneren von einer geradezu ontologischen Verletzbarkeit bestimmt zu sein.“ (Eribon 2017, S. 47f.)

Dass die Verletzbarkeit minoritärer Subjekte eine ontologische Dimension hat, bedeutet also, dass das minoritäre Subjekt erst durch sein Erscheinen im öffentlichen Raum als solches vereindeutigt und somit *identitär fixiert* bzw. schlichtweg *identifiziert* wird, und zwar auf eine als gewalttätig und aggressiv-verfolgend erfahrene Weise. Das Öffentliche wird hier als gefährlicher Raum erfahren; es ist leiblich spürbar, dass es diese Gefahrengrenze bedeutet. Es geht um ein gefährliches Erkannt-Werden. Entgegen der vereindeutigenden Rede über das Begehren minoritärer Subjekte, gibt es nicht nur Wünsche danach, gesehen, repräsentiert, erkannt und anerkannt zu werden, sondern eben auch die oben adressierten Wünsche, unerkannt durch die U-Bahn-Station zu kommen – aus

Selbstschutz. Selbsttechniken des Passings, wie man es in diskriminierungstheoretischen Kreisen nennt, also des ‚Durchgehen-Könnens als normal‘ werden hier gepflegt (Sedgwick 2008). Dies gilt insbesondere für die oben genannten Beispiele minoritärer Gruppen, die nicht auf den ersten Blick erkennbar sind oder zumindest vergleichsweise uneindeutig sind: Eine Schwarze Haut kann man schließlich nicht verstecken. Als jüdisch oder als schwul erkannt zu werden, kann hingegen – wenn es in einer antisemitischen oder homophoben Öffentlichkeit geschieht – gefährlich sein. Da diese öffentliche Identifikation als etwas nichts mit dem eigenen Selbstbild z. B. als Jude oder als schwuler Mann zu tun hat, steht die ontologische Verletzbarkeit in Zusammenhang mit essentialistischen Bildern der minoritären Anderen. Der ontologische Status der eigenen potentiellen, vermuteten, unterstellten Andersheit* schwankt dabei: Da war man soeben noch ein ‚ganz normaler Mensch‘ und wurde auch als ein solcher behandelt und dann plötzlich wird man auf ein Merkmal reduziert, essentialistisch darauf fixiert, im schlimmsten Fall dafür angegriffen, belächelt oder ausgegrenzt.

Die Öffentlichkeit ist in diesem Fragment also eine verfolgende, eine gefährliche. Interessant ist hier die Unterscheidung der strukturalen Psychoanalyse zwischen dem Register des Imaginären und des Realen: So wird in obigem Fragment Eribons die Öffentlichkeit eben nicht nur als eine gefährliche imaginiert, sondern sie wird durch den (re-)traumatisierenden Schlag als eine solche *erfahren*. Eine paranoide *Angstphantasie* vermag es *als* Phantasie, vor dem bitterlich-realen Schlag zu schützen, der sich einstellt, wenn man sich der gegenläufigen Imagination hingibt, nämlich jener, in der Öffentlichkeit als Mensch gesehen zu werden. Ebendiese Imagination würde durch das traumatische Real-Werden der paranoiden Angstphantasie *zerstört* werden. In ebenjener Zerstörung, die sich darin ausweist, dass die Imagination, in der Öffentlichkeit als Mensch wahrgenommen zu werden, nicht stabil gehalten werden kann, liegt der Grund für die Spaltung. Die holistische Imagination, ein Mensch – wahrlich ein *ganzer* Mensch – zu sein, wird in ihrem Holismus durch die partialisierende und essentialistische Identifikation zerschlagen. Dieser Grund für die Sprengung des Holismus ist jedoch *nicht genetisch, sondern aktual*: Die Habitusspaltung selbst ist – traumatheoretisch gelesen – keine Phantasie, sondern ein Schutzreflex. Sie vollzieht sich *in situ* als Antwort auf den traumatischen Schlag. Während das Fragmentarische plural und nicht-binär ist, sortiert die Spaltungsbewegung diese Fragmente in zwei Spalten: öffentlichkeitstaugliche Fragmente des ‚Subjekts‘ vs. zu versteckende, stigmatisierte Fragmente.

Meiner Lesart nach wird in dieser Passage deutlich, dass die Habitusspaltung nicht primär genetisch zu verstehen ist, sondern von einem Aktualkonflikt herrührt, der in der Öffentlichkeit immer wieder reaktualisiert wird: Das Ausgesetztsein in der öffentlichen Präsenz ist es, das den Habitus fortwährend spaltet. Nicht das Herkunftsmilieu oder andere sozialisatorische Faktoren der Vergangenheit, sondern die bitterlich-präsente, sich unausgesetzt wiederholende

Kette an Erfahrungen ist es, die dafür sorgt, dass der minoritäre Andere zwei mit sich ist.² Dies lässt sich auch auf die Frage der Habitustransformation bei sozialem Aufstieg beziehen: Entgegen des landläufigen Diktums, dass das Dorf nicht aus dem Jungen herauszukriegen sei, geht der hier entfaltete Vorschlag einer Habitusspaltung als Aktualkonflikt davon aus, dass der *Mann* (nicht ‚Junge‘ und nicht Arbeiter-, ‚Kind‘, da es hier nicht um die infantile Vergangenheit geht!) gespalten bleibt, weil er in situ und ganz gegenwärtig die Fragmente des Dorffungen verstecken muss und daher weder öffentlich bespielen noch integrieren kann. Die Umdeutung des Aktualkonflikts in einen genetischen Konflikt befördert eine defizitorientierte Perspektive auf die sodann als ‚missglückt‘ erachtete Habitustransformation. Die genetische Deutung suggeriert, es müsse das Ziel sein, das Dorf aus dem Jungen herauszutreiben – oder aber es zu integrieren. Das beschriebene Spaltungsgeschehen wird darin individualisiert und dem gespaltenen ‚Subjekt‘ als (genetisch hergeleitete) Eigenschaft zugeschrieben. Die Habitusspaltung ist jedoch keine Personeneigenschaft, sondern eine strategische Operation, ein Schützmannöver.

Gespalten wird zudem nicht nur der Habitus, sondern entlang der Linie des Abzuspaltenden gegenüber dem gefahrlos Zeigbaren wird in demselben Moment auch das Private vom Öffentlichen gespalten und erst dadurch als solches konstituiert. Auch hier gilt also: Das Private ist nichts Vorgängiges, sondern eine Komposition an Fragmenten, die durch den traumatischen Schlag oder aber durch die Antizipation seiner Reaktualisierung, welche die erhöhte Vulnerabilität diskriminierter Subjekte kennzeichnet, erst privatisiert werden. Diese in situ Privatisierung ist dabei freilich weder als intentionale Handlung noch als bewusster Prozess zu verstehen, wobei dies für die gesplattene Person ebenso gilt wie für jene Körper, durch welche und in denen die Diskurse des herrschaftlichen zum Schweigen Bringens vermeintlich oder tatsächlich verkörpert sind. In ebenjener zweiten Spaltung, welche glauben lässt, das Privatisierte aus dem Öffentlichen heraushalten zu können, liegt die Schutzphantasie. Sie ist als Imagination *fast* identisch mit der in Abschnitt 2 dargelegten Souveränitätsphantasie des bürgerlichen Subjekts, das sich um seine Fassade sorgt – mit dem markanten

2 Ein Leben in zwei Welten erfordert schließlich nicht per se einen gespaltenen Habitus. Dieser Effekt setzt genau dann ein, wenn diese zwei Welten in der Öffentlichkeit unter Hierarchisierung und Stigmatisierung einer der beiden gespalten werden. So sprechen wir ja auch nicht von einer Habitusspaltung, wenn sich einer auf dem Golfplatz ganz anders gebärdet als auf der Arbeit. Ist keine der Sphären von Stigmatisierung oder Herabsetzung betroffen, ergibt der Begriff keinen Sinn (oder er würde entgrenzt werden bis zu dem Punkt, an dem er mit einer Theorie multipler Subjekte zusammenfällt, wobei dann alle Menschen in diesem Sinne multipel-flexibel-adaptiv wären). Habitusspaltung – das heißt auf post-kolonial: Die „Internalisierung des Selbst als Anderes“, das Leben als „Vertrauter Fremder“ in einer weißen Öffentlichkeit (Hall 2020); die weiße Maske auf der Schwarzen Haut (Fanon 1952) usw. Niemals aber heißt es, zwei als gleichrangige erachtete Masken mit sich herumschleppen.

Unterschied, dass der Einbruch des Realen (der traumatische Schlag) sie regelmäßig zerstört, weswegen sie nicht annähernd so stabil gehalten werden kann wie dies bei nicht-dislozierten Subjekten der Fall ist. Die Schutzphantasie besteht also in der Imagination, sein inneres Arbeiter-, ‚Kind‘ im öffentlichen Raum verstecken zu können. Als Schutzphantasie vermag sie es, paranoide Ängste zu bannen; und zugleich lebt sie von der Illusion, nun tatsächlich ein bürgerliches Subjekt zu sein. Es ist als würde man imaginieren, sich derselben Imagination des Öffentlichen hingeben zu können wie der bürgerliche Fassadenkünstler auch.³

3. Habitusspaltung als Aktualkonflikt und das ludische ‚Subjekt‘ als stabile Instabilität

Wie lassen sich nun die Überlegungen zum Fragmentarischen des ‚Subjekts‘ und dessen Imaginationen von Öffentlichkeiten mit dem Konzept der Habitusspaltung zusammenführen? Während die Habitusspaltung auf einen traumatischen Schlag hin erfolgt, handelt es sich bei der Konstitution des ludischen ‚Subjekts‘ um eine Verfassung der stabilen Instabilität identifikatorischer Prozesse – sowohl der Selbstidentifikation als auch der Fremdidentifikation. Diese spielerische Konstitution kann durch die Reaktualisierung des Traumas in eine Habitusspaltung umschlagen. Es geht also um *Verlust und (Wieder-)Gewinnung einer spielerischen Freiheit*.

Zentral für die Limitation dieser spielerischen Freiheiten ist die konstitutive Asymmetrie der postkolonialen Situation, welche die Imaginationen des weißen Blicks mit einer deutlich größeren Diskursmacht und Deutungshoheit segnet als die Imaginationen der kolonisierten Körper (Dies gilt freilich für die anderen hier erwähnten Herrschaftsverhältnisse analog). Schlägt diese Asymmetrie zu hart zu, kommt es zu besagter Habitusspaltung, in welcher der Freiheitsraum geschlossen wird und die bedrohten Fragmente sich verstecken gehen und un-
verfügbar machen. In der Spur Lacans hielten wir fest, dass das (spielende) Ego ein „Produkt der Internalisierung von Andersheit“ (Grosz 1990, S. 43) sei, eine „Art Karte der psychosozialen Bedeutungen eines Körpers“ (ebd.). Sind diese innerhalb einer (postkolonialen) Ordnung von negativen Introjekten dominiert, kommt es zu besagter Fragmentierung oder aber zu einer Spaltung im Sinne der

3 Kurz angemerkt sei, dass Eribon selbst in epischer Breite darlegt, er wolle „Der Psychoanalyse entkommen“ (2017) und auch andere auffordert, diesen analytischen Rahmen zu verlassen, den er als unheilbar familialistische und heterosexistische Herrschaftswissenschaft versteht. Ich sehe dies offensichtlich anders: Wie obiger Abschnitt zeigt, muss man die Psychoanalyse nicht verlassen, um genetische Deutungen, die zuverlässig in ödipal eingezwängtem Familialismus enden, zu unterbrechen. Vielmehr verweist der ebenso psychoanalytische Begriff ‚Aktualkonflikt‘ darauf, dass es offensichtlich auch andere Formen und Wege psychoanalytischer Deutung gibt.

berühmten weißen Maske auf der Schwarzen Haut (Fanon 1952). Der Unterschied zwischen beiden Konzepten besteht in der Stabilität und Klarheit der Ordnung, welche die Spaltung evoziert: Die Habitusspaltung entspringt einer Sozio-Logik, in der davon ausgegangen wird, dass sich klar zwischen öffentlichkeitsstauglichen und zu versteckenden, stigmatisierten Verhaltensweisen und Eigenschaften unterscheiden ließe. Sie ist kongruent zu einer Psycho-Logik, in der das ‚Subjekt‘ ganz bestimmte, gewissermaßen wohldefinierte Selbstanteile verbirgt. Für die Fragmentierung hingegen gilt analog, dass sowohl die Ordnung als auch das Selbst als stabil-instabil erfahren werden. Es lässt sich nicht klar in zwei Spalten sortieren, was sozial erwünscht ist und was verachtet wird; die Imaginationen von Öffentlichkeiten sind in diesem fragmentierten Modus ebenso plural wie die bespielten Subjektreste, die sich niemals identitär verfestigen. Der traumatische Schlag ist in diesem Sinne genau deshalb ein Umschlagpunkt vom Multipel-Fragmentarischen zum binär Gespaltenen, da er mit einer (bitteren) Gewissheit einhergeht. So identifiziert er das ‚Subjekt‘ nicht nur als etwas, sondern fixiert es auch essentialistisch darauf. Aus diesem Grund kann der Spaltungsprozess auch nicht als der ‚reifere‘ Abwehrmechanismus gelten, nur weil er stabiler ist und in ein Identitätsgefühl mündet. Entgegen der Annahme, dass es sich bei der Fragmentierung stets um einen Ich-Verlust oder eine Desintegration des Selbst im negativen Sinne handele, setzt die Konzeption des ludischen Selbst die positive Freiheit von identitären Fixierungen und zum freien Spiel. Kritisch könnte man gegen diese Konzeption daher einwenden, dass sie in der Emphase des Spielerischen des kolonisierten ‚Subjekts‘ dazu neigt, die Lage zu romantisieren oder sich schönzureden:

Der ludische Freiheitsraum besteht in der Entscheidung, ob bzw. was man (nicht) mitspielen möchte – ohne sich jemals vorlügen zu müssen, dass man das Gespielte sei. Übersetzt in die deutlich weniger exaltierte Nomenklatur Goffmans (1983), sprechen wir hier also schlicht von einer maximalen Rollendistanz. In dieser wird auch sensu Mbembe nicht auf ein ‚wahres Selbst‘ rekurriert, das als identitärer Grund erhalten müsste, von dem aus die Adäquatheit oder Stimmigkeit von Rollen zu prüfen wäre. Man könnte die latente Frage Mbembes demnach auch so zusammenfassen: *Was geschieht, wenn man Appellationen, welche identitäre Fixierungen innerhalb einer kolonialen Ordnung enthalten, nicht mit einem erneuten Rekurs auf eine angebliche Identität, die darin ‚verfehlt‘ würde, beantwortet?*

Das fragmentarische, multiple Bündel an Spieleinsätzen fokussiert nicht die (potenzielle) Viktimisierung durch identitäre Adressierungen, sondern entlässt aus dieser Opferposition, indem es die angebotenen, verworfenen, angenommenen und trotz Nicht-Angebots dennoch bespielten Rollensets als flexible Kartendecks begreift.

Wozu führt dieses Denken? Es führt dazu, dass mich die Verachtung nicht (mehr) trifft. Nicht ich werde verachtet und auch nicht ein Teil von mir, sondern:

Da sind verachtende Blicke und diese treffen einen Körper, bewohnt von einem Ich, das stets frei ist, sich mit der verachteten Rolle nicht zu identifizieren – nicht, weil ich dies oder jenes nicht bin *und* nicht, weil ich etwas anderes bin, weil ich ‚verfehlt‘ wurde, sondern weil *ich* nicht bin. Was ist das? Erfolgreich verweigerte (Re-)Viktimisierung oder amüsante Illusion im Zuge einer Coping-Strategie?

In jedem Fall lässt sich die ludische multiple Nicht-Identität aus psychoanalytischer Perspektive verstehen als eine Strategie der Bewältigung des permanenten Traumas einer kolonialen Blickordnung, in der man nicht als (ernstzunehmendes) Subjekt auftaucht, aber dennoch als ‚Subjekt‘ identitär fixiert wird. Im Gegensatz zur Habitusspaltung, welche diese identitäre Fixierung mitträgt, verflüssigt die Fragmentierung ebenjene Identifikationen. Aporetisch ist diese Strategie, da es Teil der westlichen Hegemonie ist, sich diese Strategie nur als defizitäre vorstellen zu können: So führt im weißen Blick die ‚Unfähigkeit‘, ein kohärentes Selbst im westlichen Sinne auszubilden zu einer sekundären Verachtung, die sich z.B. in den bekannten Stereotypen über die ‚nicht vertrauenswürdigen, listigen Kolonisierten‘ manifestieren. Das ludische Moment der multiplen Nicht-Identität verschränkt das Öffentliche und das Private in ebenjener Geste, die sichtbar werden lässt, dass es keinerlei notwendige oder eindeutige Korrelation zwischen dem öffentlich Präsentierten und einem als ‚privat‘ oder ‚intim‘ erachteten Raum der Identität gibt. Dies ist kein Defizit und kein Primitivismus, sondern ein Denken und Handeln jenseits und abseits westlicher Verständnisse von Individualismus und ontologisiertem Selbst.

4. Pädagogische Implikationen

Was folgt aus dem Gesagten für die Pädagogik? Aus der Perspektive einer psychoanalytischen Pädagogik erweist sich der theoretische Einsatzpunkt einer ludischen Theorie pluraler Öffentlichkeiten als anschließbar an Betrachtungen der Erziehung durch öffentliche Gemeinschaften. Dieses (postkolonial inspirierte) Konzept von Erziehung ist demnach nicht familialistisch, sondern kommunitär: Das ganze Dorf erzieht – in seinen pluralen Öffentlichkeiten und durch das Öffentliche. Handelt es sich dabei um postkoloniale Räume, erhalten die sich kreuzenden, pluralen Öffentlichkeiten je unterschiedliche Gewichte. Welche Regeln dafür durchgesetzt werden, wer sich wann und wie im Medium des Öffentlichen zeigen kann und darf, ist abhängig davon, wessen partikulares Regelwerk durch die symbolische Ordnung mit Deutungshoheit und Durchsetzungsmacht versehen wird. Ebendies gilt auch für die flottierenden Grenzen dieser pluralen Öffentlichkeiten, die sich nicht dichotom von einem als vorgängig gedachten privaten Raum scheiden lassen. Auch hier ist umkämpft, wer sich durchsetzen kann und von der symbolischen Ordnung dafür Rückenwind erhält. Zwar sind alle öffentlichen Räume imaginativ, doch werden durch die symbolische

Ordnung manche Imaginationen präferiert, nämlich jene, die der Konstitution der Subjekte qua symbolischer Ordnung am nächsten kommen, die also am wenigsten an dieser vorbei delirieren. Erziehung bedeutet in diesem Kontext, das ‚Subjekt‘ zur Aktivierung seiner ludischen Ressourcen im Spiel mit diesen pluralen Öffentlichkeiten zu befähigen und diesen Prozess so zu steuern, dass es sich dabei jenen Normativen unterwirft, von denen die erziehende Gemeinschaft sich wünscht, sie mögen öffentliche Räume mitkonstituieren. Erziehung ist demnach (immer noch) ein intentionaler Akt. Jedoch geht es hierbei nicht um die Intentionen einzelner Subjekte (wie zum Beispiel der Eltern), sondern um Durchsetzungszintentionen in einem diskursiven Geflecht. Meiner Lesart (und Praxis) der strukturalen Psychoanalyse nach speist sich diese Intentionalität nicht aus einem dem Diskurs vorgängigen (ontologisierten) Selbst, sondern aus dem Begehren, in einem Diskurs zu sein und darin Wirkmacht zu entfalten. Die erzieherischen Intentionen wären in diesem Sinne ebenso als ludische Einsätze in einem diskursiven Geflecht zu begreifen wie die Spieleinsätze der zu Erziehenden selbst. Eine Grundfrage der Erziehung ließe sich demgemäß formulieren wie folgt: *Wie darf/muss ich mich vor wem zeigen?* Die befähigungsorientierte analoge Frage würde entsprechend lauten: *Wie kann ich mich vor wem zeigen?* Während das ludische Experimentieren mit diesen Möglichkeiten, sich in pluralen Öffentlichkeiten zu bewegen, als Bildungsprozess beschrieben werden mag, verweist die Frage nach den Diskursregeln, den Grenzen des Erlaubten, des Geduldeten, des zu Sanktionierenden ganz deutlich auf das Erzieherische.

Der westliche Imperativ einer ‚authentischen‘ Darstellung des eigenen ‚wahren Selbst‘ in der Öffentlichkeit erweist sich unter dieser Perspektive als ein Imperativ, welcher die zentrierten und normalisierten Subjekte einer symbolischen Ordnung im erzieherischen Geschehen im Medium des Öffentlichen privilegiert, indem er vergisst, dass stigmatisierte und/oder marginalisierte ‚Subjekte‘ diesem nicht ungestraft nachkommen können. So werden dezentrierte ‚Subjekte‘ – wie zum Beispiel queere, migrantische, Schwarze, jüdische Körper – für ‚authentische‘ Formen der Selbstrepräsentation in Räumen hegemonialer Öffentlichkeit regelhaft negativ sanktioniert. Fantasien nach unverstelltem oder ‚authentischem‘ Auftreten sind aus dieser Position in der symbolischen Ordnung vorwiegend in Gegenöffentlichkeiten – minoritären oder migrantischen Subkulturen, queer spaces und/oder safe spaces – beispielbar. Eindrücklich zeigte sich dies auch in Eribons Betrachtungen zur ontologischen Vulnerabilität. Aus der Perspektive eines falschen Universalismus erscheint das ‚nicht-authentische‘ Auftreten in einer Öffentlichkeit, die zudem als monolithischer Block imaginiert wird, als ein Defizit und erweckt Argwohn und Misstrauen gegenüber den minoritären Subjekten. Eine Erziehungstheorie, die sich (ggf. sozialisationstheoretisch untermalt) als Erziehungsziel vorstellt, jeder Mensch müsse befähigt werden, sich in der Öffentlichkeit authentisch, unverstellt und mit ungespaltenem, also wohl-integriertem habitus zu zeigen, ist aus diskriminierungs- und

differenztheoretischer Perspektive daher verfehlt, insofern sie verkennt, dass dies unter der gegebenen symbolischen Ordnung nicht nur nicht für alle möglich ist, sondern für manche sogar gefährlich.

Zudem zeigte sich, dass eine auf Neurosenlehre gegründete Psychoanalyse sowie die Denkfigur der hysteresis der Pädagogik insofern schmeicheln, als dass sie die Bedeutung der Kindheit und das genetische Moment für das übrige Werden des Menschen überbetonen. Die Fokussierung auf die Habituusspaltung als Aktualkonflikt zeigt hingegen, dass diese als Antwort auf traumatische Schläge im Medium des Öffentlichen in situ und voll gegenwärtig installiert wird – in manchen Situationen sogar ganz bewusst. Auch hier gilt es, skeptisch gegenüber der Zielformulierung zu sein, dass ein ungespaltenes integriertes Selbst das Emblem einer ‚gelungenen‘ Habituustransformation (z. B. nach sozialem Aufstieg) sei. Viel eher sollte man m. E. die Fähigkeit, sich zu spalten als eine Notwendigkeit anerkennen und sich der Entwicklung der besagten ludischen Ressourcen im Umgang mit polylokalen und ebenso dissoziierten Öffentlichkeiten widmen. Meine Freiheit gewinne ich nicht durch Assimilation an das westliche Phantasma eines ‚integrierten, wahren Selbst‘, das sich ohne Angst in der Öffentlichkeit als solches zeigen kann und das zugleich einem angeblich vorgängigen privaten Raum der Selbsteinigkeit entspringt. Mein Glück schlummert in den Handlungsspielräumen, die sich mir eröffnen, wann immer es gelingt, einen öffentlichen Raum zu imaginieren und zu beleben, in dem ich nicht als jene Identität erscheinen muss, von der mir ein Anderer vorgibt, ich müsse sie bespielen.

Literatur

- Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt – Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Reclam.
- Boger, Mai-Anh/Wawerek, Fernando (2020): Strafen im post-ödpalen Zeitalter – Lehrerbildung zwischen normalisiertem Sadismus und Authentizitätswünschen. In: Bernhard Rauh et al. (Hrsg.): Emotion – Disziplinierung – Professionalisierung. Pädagogik im Spannungsfeld von Integration der Emotionen und ‚neuen‘ Disziplinierungstechniken. Schriftenreihe der DGfE-Kommission Psychoanalytische Pädagogik. Leverkusen: Barbara Budrich. S. 67–82.
- Butler, Judith (2020): „Judith Butler on COVID-19, the politics of non-violence, necropolitics, and social inequality“. <https://www.versobooks.com/blogs/4807-judith-butler-on-covid-19-the-politics-of-non-violence-necropolitics-and-social-inequality> (Abfrage: 24.08.2020).
- Casale, Rita (2014): Subjekt feministisch gedacht: Zur Verwechslung von Subjekt und Identität in den Gender Studies. In: Fleig, Anne (Hrsg.): Die Zukunft von Gender. Begriff und Zeitdiagnose. Politik der Geschlechterverhältnisse Band 53. Frankfurt/Main und New York: Campus, S. 76–96.
- Diederichsen, Diedrich (2012): Der Imperativ des Authentischen. „Erfinde dich halt- und bodenlos neu und verkörpere das so, als wäre das immer schon deine Natur gewesen!“. In: polarkreis e. V. (Hrsg.): polar 13. Aufstand. Vorher – Nachher. Berlin: Campus. http://www.polar-zeitschrift.de/polar_13.php. (Abfrage: 06.01.2019).
- Eribon, Didier (2016): Rückkehr nach Reims. Unter Mitarbeit von Tobias Haberkorn. Deutsche Erstausgabe. Berlin: Suhrkamp (edition suhrkamp Sonderdruck).
- Eribon, Didier (2017): Der Psychoanalyse entkommen. Wien: Turia + Kant.
- Fanon, Frantz (1952/2009): Peau noire masques blancs. Paris: Éd. du Seuil (Points Essais, 26).
- Glissant, Édouard (1990): Poétique de la relation. Paris: Gallimard.

- Glissant, Édouard (2006): *Poetics of Relation*. Michigan, Michigan University Press.
- Goffman, Erving (1983): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Grosz, Elizabeth (1990): Jacques Lacan. A feminist introduction. London: Routledge.
- Hall, Stuart (2020): *Vertrauter Fremder – Ein Leben zwischen zwei Inseln*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Hentschel, Christine (2020): Im Raum des Virus: Affekt und Widerständigkeit in der Pandemie. In: Volkmer, Michael/Werner, Karin (Hrsg.): *Die Corona-Gesellschaft – Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft*. Bielefeld: transcript, S. 265–276.
- Huizinga, Johan (1981): Homo Ludens. Vom Ursprung d. Kultur im Spiel. 102.–109. Tsd. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt's deutsche Enzyklopädie, 21).
- Lacan, Jacques (1953): Some Reflections on the Ego. In: *International Journal of Psychoanalysis*, 34.
- Lacan, Jacques (1996, franz. Orig. 1986): *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch VII (1959–1960)*. Weinheim, Berlin: Quadriga.
- Ludigs, Dirk (2020): Corona: Queere Community verunsichert. Die Krise meistern. Artikel in der taz vom 25.04.2020. <https://taz.de/Corona-Queere-Community-verunsichert/!5678347/> (Abfrage: 24.08.2020).
- Mbembe, Achille (1992): Provisional Notes on the Postcolony. In: *Africa: Journal of the International African Institute* 62, H. 1 (1992), S. 3–37.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *Das Primat der Wahrnehmung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mingus, Mia (2011): *Access Intimacy: The Missing Link*. <https://leavingevidence.wordpress.com/2011/05/05/access-intimacy-the-missing-link/> (Abfrage: 24.08.2020).
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2008): *Epistemology of the closet*. Berkeley Calif. u. a.: Univ. of California Press (A Centennial book).
- Soiland, Tove (2014): *Jenseits von Sex und Gender. Die sexuelle Differenz – Zeitdiagnostische Interventionen von Seiten der Psychoanalyse*. In: Fleig, Anne (Hrsg.): *Die Zukunft von Gender. Begriff und Zeitdiagnose. Politik der Geschlechterverhältnisse Band 53*. Frankfurt/Main und New York: Campus, S. 97–125.
- Soiland, Tove (2016): *Der Umsturz des Ödipalen: Ein feministisches Dilemma*. Vortrag im Rahmen der Reihe ‚Feminismus, Brudi! – Feminismus, Psychoanalyse und Geschlecht‘ des AK kritische Psychologie Frankfurt. https://www.academia.edu/31309370/Der_Umsturz_des_%C3%96dipalen_Ein_feministisches_Dilemma. (Abfrage: 24.08.2020).
- Žižek, Slavoj (2008): *Der Ärger mit dem Realen: Troubles with the Real*. Wien: Sonderzahl.

Bildungstheorie als Kulturpolitik

Zur öffentlichen Relevanz dessen, was wir machen

Kai Wortmann

„[J]eder Rückgriff auf die Theoriegeschichte und die Versprechen einer kritischen Bildungspraxis sind Aspekte einer hegemonialen Strategie, die auf Wirkung zielt: auf diskursive Verschiebungen, auf eine veränderte Aufmerksamkeit und erweiterte Möglichkeiten für kritische Auseinandersetzungen mit sich und den gesellschaftlichen Bedingungen, in denen wir leben.“ (Bünger 2015, S. 28)

„I am dubious about the relevance of philosophy to education, for the same reason that I am dubious about the relevance of philosophy to politics.“ (Rorty 1990, S. 41)

1. Einleitung: Welche Bildungstheorie und welche öffentliche Relevanz?

Der vorliegende Beitrag spannt sich zwischen den beiden Zitaten auf. Dabei geht er einem doppelten Unbehagen nach: Einerseits gegenüber einem Verständnis von Bildungstheorie als rein wissenschaftliche und damit unpolitische Reflexion, um deren öffentliche Relevanz sich die Bildungstheorie selbst also nicht zu kümmern braucht; andererseits gegenüber einem Verständnis von Bildungstheorie, das sich selbst als immer schon politisch begreift und damit Gefahr läuft, die eigene Praxis des Theorietreibens als politischen Aktivismus zu inszenieren. Der Beitrag sucht demgegenüber nach einer realistischen Haltung zu unserem eigenen Tun, indem er einerseits Differenzen zwischen Bildungstheorie und Politik plausibel zu machen versucht und andererseits dennoch die Möglichkeiten ihrer öffentlich-politischen Relevanz beschreibt.¹

Eine These des Beitrages ist, dass eine öffentliche Relevanz von Bildungstheorie nur eine Möglichkeit und damit eben keinen Automatismus darstellt:

1 Wie gezeigt wird, können – bei allen philosophischen Differenzen – sowohl Bünger als auch Rorty für dieses Vorhaben fruchtbar gemacht werden. Andeuten lässt sich an dieser Stelle bereits, dass der Stärke des Kontrasts beider Zitate ganz bestimmte Konzeptionen ihrer Begriffe zugrunde liegen: bei Bünger eine *kritische* im Unterschied zu anderen Weisen über Bildung zu reden und bei Rorty ein Begriff von Politik im Unterschied zu *Kulturpolitik*.

Nicht jeder bildungstheoretische „Einsatz“² ist politisch – auch nicht, wenn er das von sich selbst behauptet und erst recht nicht *durch* dessen bloße Behauptung seiner eigenen Politizität. Dagegen sucht der vorliegende Beitrag zu plausibilisieren, dass um die Teilnahme am Ringen um diskursive Hegemonie und damit die tatsächliche Entfaltung öffentlicher Relevanz selbst gerungen werden muss. Anders gesagt: Bildungstheorie bedarf zumeist eines Eingriffs, um zu einem „eingreifende[n] Denken“ (Brecht 1967, S. 158, siehe dazu auch Bünger 2021 sowie Gilcher-Holtey 2007, Kap. 5) zu werden.

Damit macht der Beitrag nicht nur die bildungstheoretische Dimension von Öffentlichkeit zu seinem Thema, sondern befragt selbstreflexiv den *Status der Bildungstheorie hinsichtlich ihrer öffentlichen Relevanz*. Er behandelt also das Thema der Öffentlichkeit nicht primär in bildungstheoretischer Absicht, sondern fragt nach der Öffentlichkeit der Bildungstheorie selbst. Daraus folgt erstens, dass er sich selbst als „Veröffentlichung“ und somit Teil öffentlicher Auseinandersetzung verstehen muss.

Zweitens wird damit ersichtlich, dass ‚Bildungstheorie‘ hier kein geschlossenes System von Aussagen meint, sondern als Praxis verstanden wird: eben als das, was wir machen. Insofern dazu höchst unterschiedliche Praktiken wie Texte schreiben, lesen, Vorträge halten, lehren und viele weitere gehören, ist ‚die Bildungstheorie‘ im Singular ebenso problematisch wie unumgänglich, wenn wir davon ausgehen, dass diese Praktiken nicht völlig unverbunden nebeneinanderher vollzogen werden. Daher könnte von Bildungstheorie als Verkettung von Praktiken zu Praktiken-Bündeln oder -Konstellationen gesprochen werden (Schatzki 2002); jedenfalls geht es um eine „Auseinandersetzung mit Theorie als einer *Tätigkeit*“ (Karcher/Rödel 2021, S. 12, Herv. KW).³

2 Mit der Bezeichnung der eigenen wissenschaftlichen Arbeit als „Einsatz“ ist womöglich bereits ein Selbstverständnis im Sinne von Wissenschaft als kritisch-politische Intervention angedeutet. Die Popularität dieses Begriffs innerhalb der Bildungstheorie, die nicht zuletzt in einer Buchreihe zu „Einsätzen theoretischer Erziehungswissenschaft“ zum Ausdruck kommt (Sattler/Kubac/Rabl 2009; Breinbauer/Weiß 2011; Fuchs/Jehle/Krause 2013; Krause/Breinbauer 2015), geht womöglich auf den Beginn eines Buches von Masschelein und Wimmer von 1996 zurück, das maßgeblich zur Rezeption dekonstruktivistischen Denkens innerhalb der deutschsprachigen Bildungstheorie beigetragen hat. Dort heißt es: „Einsatz‘ – das meint mindestens dreierlei: a) einsetzen im Sinne von Anfangen, etwas beginnen in einem Geschehen, das bereits angefangen hat [...]. Das ‚Worin‘ des Einsatzes ist dabei ein Feld bereits bestehender Elemente, Relationen und Regeln, in das etwas Neues hinein- bzw. dazukommt und dort Veränderungen, Unterbrechungen, Differenzen oder gar Störungen eingespielter Abläufe, Ordnungen und Grenzen bewirkt. Einsatz meint aber auch b) [...] das, worum es in einem Spiel, einer Wette, einem Streit oder einem Kampf geht. Als Einsatz wird dabei in der Regel nur akzeptiert, was man hat, was man also verlieren kann. Und schließlich geht es auch c) um einen Einsatz für etwas, für ein Ziel, für etwas, was man nicht hat, sondern gewinnen oder erreichen will“ (Masschelein/Wimmer 1996, S. 7).

3 Eine Überprüfung, inwiefern *bestimmte* Praktiken (‚Praktik‘ und ‚Praxis‘ werden hier weitgehend synonym gebraucht, zu möglichen Differenzierungen siehe Alkemeyer/

Um also auf die Frage nach der öffentlichen Relevanz dessen, was wir tun, wenn wir Bildungstheorie betreiben, weder antworten zu müssen, dass diese keine öffentliche Relevanz habe, noch, dass wissenschaftliches Sprechen – wo möglich gar: wie jedes andere auch – immer schon politisch und Bildungstheorie somit qua Existenz von öffentlicher Relevanz sei, arbeitet dieser Beitrag an einem Angebot zu einer alternativen Verhältnisbestimmung von Bildungstheorie und Politik. Hierzu prüft er in zwei Durchgängen, in welchem Sinn von einer öffentlichen Relevanz von Bildungstheorie gesprochen werden könnte.

Zu diesem Zweck verfolgt der Text die Strategie, sich der öffentlichen Relevanz über das Politische zu nähern. Dieser Zugang ist selbstverständlich nicht der einzig mögliche, jedoch bietet er sich an, wenn berücksichtigt wird, dass, wie Oelkers schreibt, „die Erziehungswissenschaft ‚die‘ politisierte Disziplin schlechthin [ist]. Sie nimmt an gesellschaftlichen Auseinandersetzungen teil, bezieht Position und ist schon von daher in politische Dualismen verstrickt, muss sich also entscheiden, wo sie steht und wo sie nicht stehen will“ (2015, S. 37). Für Oelkers ist daher „eine Strategie gefordert, *im öffentlichen Raum* Einfluss zu nehmen, *die Sprache zu bestimmen* und sich weder von Hirnforschern noch von Medienphilosophie die Butter vom Brot nehmen zu lassen“ (ebd., S. 43, Herv. KW). Genau in diesem Sinne wird hier von „öffentlicher Relevanz“ gesprochen.⁴ Gesucht wird also in dem vorliegenden Beitrag nach einer *öffentlichen Relevanz von Bildungstheorie, die auch eine politische ist* – inwiefern es öffentliche Relevanz auch jenseits dieser gibt, geben könnte oder geben sollte, wäre unter Rückgriff einer genaueren Bestimmung von „Öffentlichkeit“ noch zu untersuchen (vgl. Herzog 2017).

Diese Strategie wirft die Frage auf, was unter „politisch“ verstanden werden kann. Dieser Frage möchte ich mit zwei Unterscheidungen nachgehen, die ich jeweils mit einer Erörterung ihres jeweiligen Bezugs zum Öffentlichen verbinde.

Buschmann/Michaeler 2015, S. 27–29) der Bildungstheorie sich den in diesem Text vorgeschlagenen Beschreibungsweisen entziehen oder sich Akteurinnen in ihren lokal situierten bildungstheoretischen Tätigkeiten diesen widersetzen, wäre lohnend. Insofern der Text also mit einer hohen Generalisierung ‚der Bildungstheorie‘ arbeitet, kann einerseits streng genommen nicht damit gerechnet werden, für das gesamte Praktiken-Bündel ‚Bildungstheorie‘ zutreffende Aussagen machen zu können. Um aber andererseits über einen „selbstgenügsame[n] Situationismus“ (Schmidt/Vollbers 2011, S. 26), in welchem die Gefahr eines Zurückschreckens vor Generalisierungen besteht, hinauszureichen, ist der Anspruch des Textes, wenigstens für einen Großteil dessen, was wir machen, wenn wir sagen, dass wir ‚Bildungstheorie‘ machen, angemessene Beschreibungen anzubieten. Insofern wäre es auch nicht angemessener von Bildungstheorien im Plural zu sprechen, würde dies doch wieder Gefahr laufen, Assoziationen von Theoriegebäuden anzuregen, anstatt die praktischen Vollzüge des Bildungstheoretisierens in den Blick zu nehmen.

4 In einem *anderen* Sinn ließe sich konstatieren, dass Wissenschaft per se auf Öffentlichkeit *angewiesen* ist, da nur durch diese ihre Ergebnisse bezeugt und damit potenziell bestätigt werden können (so etwa Herzog 2017). Mir geht es demgegenüber mit dem Sprechen von öffentlicher *Relevanz* um die Wirkmächtigkeit der wissenschaftlichen Ergebnisse zurück in die Öffentlichkeit.

Die erste Unterscheidung (3) besteht zwischen ‚Politik‘ und dem ‚Politischen‘, was in der Politischen Theorie und insbesondere deren Diskussionen um eine „Radikale Demokratietheorie“ geläufig wurde. Die zweite ist Richard Rortys Unterscheidung zwischen ‚Politik‘ und ‚Kulturpolitik‘ (4). In beiden Teilen stelle ich die Unterscheidung zunächst vor und prüfe dann, was es heißen würde, Bildungstheorie in diesem Sinne als öffentlich relevant zu bezeichnen. Beginnen möchte ich jedoch mit Vorüberlegungen zum Status dieser Unterscheidungen (2). Abschließend biete ich einen Ausblick auf mögliche Konsequenzen, die aus einem Verständnis von Bildungstheorie als Kulturpolitik folgen können (5).

2. Theorie und Politik: Zum Status gefährlicher Unterscheidungen

Zwischen Theorie und Politik eine so klare Unterscheidung einzuführen, dass Theorie nicht immer schon politisch ist, scheint derzeit kaum en vogue. Daher beginne ich mit einem Zitat von Karl Mannheim, der 1929 in seinem wegweisenden Buch „Ideologie und Utopie“ schrieb:

„Die politische Diskussion besitzt einen von der akademischen fundamental unterschiedenen Charakter. Sie sucht nicht bloß im Recht zu sein, sondern auch die gesellschaftliche und geistige Existenz ihrer Gegner zu vernichten. Die politische Auseinandersetzung dringt daher tiefer in die Seinsgrundlage des Denkens ein als diejenige Art der Diskussion, die nur in ausgewählten ‚Gesichtspunkten‘ denkt und nur die ‚theoretische Bedeutung‘ eines Arguments betrachtet.“ (Mannheim 1929/2015, S. 35)

Zunächst verblüfft an dieser Stelle Mannheims Hierarchisierung. Könnte man meinen, akademisches Sprechen sei grundlegender und tiefer als bloß politisches Sprechen, konzipiert Mannheim das Verhältnis genau andersherum: Während politisches Sprechen auf die „geistige Existenz“ und sogar „Seinsgrundlage“ des Gegenübers abzielt, hält sich akademisches Sprechen „nur“ an der Oberfläche der Theorie auf.

Des Weiteren überrascht Mannheims Unterscheidung mit ihrer Striktheit, handelt es sich doch um eine „fundamental[e]“ Differenz. Fundamentale Differenzen sind uns – wie fundamentalistisches Argumentieren überhaupt – heute zu Recht fremd. „Anti-foundationalism“ (Rorty 1987) oder „Postfundamentalismus“ (Marchart 2013) ist zu einem weitgehenden Konsens in den Kultur- und Sozialwissenschaften geworden.⁵ Der Begriff ‚Postfundamentalismus‘ bringt

5 Eine disziplinäre Ausnahme stellt hier die Wirtschaftswissenschaft dar, die beinahe geschlossen von quasi-naturgesetzlichen Selbstregulierungskräften des Marktes ausgeht. Doch auch in der Philosophie lassen sich fundamentalistische Reaktionen auf die radikale

einerseits zum Ausdruck, dass die Ablehnung jeglicher Fundamente leicht selbst fundamentalistisch werden kann, sowie andererseits, dass auf Fundierungen im Sinne begründender Tätigkeiten kaum verzichtet werden kann. Wenn in diesem Sinne etwa Butler von „kontingenten Fundamenten“ (1992) spricht, so könnte sie darin durchaus auch an Mannheims Ideologiebegriff anknüpfen. Denn nur weil, wie Mannheim gezeigt hat, jedes Wissen und Denken, und damit eben auch das eigene, notwendigerweise weltanschaulich-sozialisatorisch bedingt ist, wird weiterhin begründet und fundiert – nur sind die Letztbegründungsansprüche dieser Operationen unhaltbar geworden.

Begründungen und Unterscheidungen müssen also plausibel gemacht werden, ohne auf abschließende Grundlagen zurückzugreifen. Die offensive Affirmation dieser Kontingenz des eigenen Theoretisierens scheint mir auch in politisch-demokratischer Hinsicht geboten. Demokratie ließe sich schließlich als Versuch definieren, die Grundlosigkeit der eigenen politischen Institutionen selbst zu institutionalisieren. Diese kritische Selbstreflexivität ist bereits Bestandteil von John Deweys experimentalistischem Pragmatismus: Im Unterschied zu liberalen Positionen wie denen John Stuart Mills oder auch Hannah Arendts, welche die Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem theoretisch oder sogar ontologisch vollziehen, stellt Dewey heraus, dass diese „Scheidelinie [...] experimentell entdeckt werden“ müsse (1927/1996, S. 67). Für Dewey wäre diese Scheidelinie als Fundament nur aufgrund eindeutig bestimmbarer Eigenschaften von Staat und Individuum möglich. Insofern diese aber stets in Entwicklung begriffen sind, entziehen sie sich einer rein analytischen Differenzierung oder gar Verhältnisbestimmung. Die Aushandlung über die Grenzen des Öffentlich-Politischen wird daher bei Dewey selbstreflexiv den politisch-experimentellen Prozessen überlassen, die als solche immer gemeinschaftlich-öffentliche sein müssen.

In diesem experimentalistischen Sinne möchte ich plausibilisieren, weshalb Bildungstheoriearbeit nicht als immer schon politische Tätigkeit aufgefasst werden sollte. Dabei stimme ich denjenigen zu, die keinen prinzipiellen (fundamentalen, essenziellen) Unterschied zwischen Theorie und Politik ausmachen, möchte aber dennoch dafür argumentieren, weshalb die Betonung eines solchen Unterschieds – gerade auch in politischer Hinsicht – Vorteile mit sich bringen und die Einhegung des Unterschieds Probleme bereiten könnte.

Die im Folgenden vorgeschlagenen Differenzierungen und vorgenommenen Problematisierungen lassen sich selbst als Einsatz begreifen, der die Umstrittenheit gesellschaftlicher Legitimation und antagonistische Verfasstheit des Sozialen *berücksichtigt*. Das heißt jedoch nicht, dass er diese – wie etwa Mouffe unter

Kontingenzerfahrung der Gegenwart feststellen, etwa im derzeit öffentlich geradezu penetrant präsentierten „Neuen Realismus“, der dann auch in souveräner Verknennung philosophischer Positionen öffentlich Stimmung gegen „die postmodernen Linken“ macht, welche den Verschwörungsgläubigen von heute den Weg bereitet hätten (so Gabriel in Scheu 2020).

Rückgriff auf Heidegger – ontologisch *voraussetzt* und zum unhintergehbaren Ausgang nimmt, da er sonst selbstwidersprüchlich wäre.

Diese Positionierung hinsichtlich des Zusammenhangs von pragmatistisch verstandenem Experimentalismus und hegemonietheoretisch verstandenem Antagonismus möchte ich anhand zweier Zitate von Mouffe und Brecht verdeutlichen. Wenn Mouffe schreibt: „Die Gesellschaft ist von Kontingenz durchdrungen, und *jede* Ordnung ist hegemonialer Natur, das heißt, sie ist Ausdruck von Machtverhältnissen“ (2014, S. 11, Herv. KW), dann scheint der kontingente Status der *eigenen* Konzeption von Hegemonie eben gerade nicht mitgedacht zu sein. Demgemäß wird ihr und Laclau auch „eine problematische Essentialisierung einer als konflikthaft aufgefassten politischen Ontologie“ attestiert (Martinsen 2019, S. 590, unter Verweis auf Bedorf 2010 und Flügel-Martinsen 2017). Folgt man nun abermals Mannheim, der den „politische[n] Konflikt“ als „rationalisierte Form des Kampfes um soziale Vorherrschaft“ (Mannheim 1929/2015, S. 35) begreift, könnte man zugestehen, dass eine solche Essentialisierung wie von Mouffe und Laclau vorgenommen für eine *politische* Theorie nicht unbedingt problematisch sein muss, jedoch für eine *pädagogische*, insofern man sie nicht in einer politischen Theorie aufgehen zu lassen bereit ist.

Im Unterschied zu Mouffe setzt Brecht das politische Denken nicht voraus, sondern kontrastiert es mit demjenigen Denken, dem es zu entkommen gilt, wenn er schreibt, man müsse, „um das reine Argumentieren zu vermeiden, [...] stets im Gedächtnis behalten, daß man denkend immerzu im Kampfe befindlich ist“ (Brecht 1967, S. 176 f.). Hierzu wäre die Position des vorliegenden Aufsatzes, dass die Selbstbeschreibung eines Denkens als „*immerzu* im Kampfe befindlich“ im Sinne einer unabwendbaren Tatsache – oder sogar, wie bei Mouffe: Voraussetzung – *dem Kampf selbst nicht zuträglich* wäre.⁶ Um diese Position selbstwiderspruchsfrei vertreten zu können, muss ich ein Jenseits des Kampfes voraussetzen, von dem aus diese Überlegung der Zuträglichkeit überhaupt angestellt werden kann, das hierzu jedoch nicht notwendigerweise gleich „reines Argumentieren“ ist, sondern sich sehr wohl als stets sozial situiert begreifen und anerkennen kann, dass „man [...] in der Gesellschaft und Abhängigkeit anderer Wahrnehmer und Ratgeber [wohnt]“ (Brecht 1967, S. 177). Ohne diese Voraussetzung der Möglichkeit eines Jenseits des Kampfes werden die folgenden Überlegungen nicht überzeugen können.

6 In einem ähnlichen Sinn – jedoch in explizitem Anschluss an Mouffe – schreibt Büniger, es werde „darauf ankommen, sich des *politischen* Einsatzes im Motiv der über Bildung zu etablierenden ‚Zähmung‘ des Politischen gewahr zu bleiben“ (2017, S. 46, Herv. i. O.). Von einem politischen Einsatz zu sprechen, scheint mir jedoch – contra Mouffe – vorauszusetzen, dass im Sinne der von Masschelein und Wimmer aufgeführten Bedeutungen auch nicht-politische Einsätze möglich wären.

3. Erste Unterscheidung: die Politik und das Politische

a. Die Unterscheidung

Die erste Unterscheidung, die ich hinsichtlich ihrer Nützlichkeit zur Beantwortung der Frage, inwiefern Bildungstheorie als öffentlich relevant gelten kann, zur Diskussion stellen möchte, ist die zwischen ‚der Politik‘ und ‚dem Politischen‘. Diese in der Politischen Theorie geläufige und auch in der Erziehungswissenschaft rezipierte⁷ Unterscheidung grenzt die *Politik* (la politique) als Agieren innerhalb politischer Institutionen ab von dem *Politischen* (le politique) als über diese Institutionen hinausgehend oder diese unterbrechend, herausfordernd, transformierend. Während der Bereich der Politik relativ genau bestimmbar ist – man denke beispielsweise an Diplomatie, Parteiarbeit oder Gewerkschaften –, wird die Spezifität des Politischen von unterschiedlichen Autorinnen ausgesprochen widersprüchlich konzipiert.

Bei aller Heterogenität der Bestimmungen des Politischen lassen sich zwei Tendenzen ausmachen, die Martinsen unter „Alles ist politisch“ auf der einen und dem „Entzug‘ des Politischen“ auf der anderen Seite zusammenfasst (2019, S. 586 f.). Man könnte sagen, dass die erste Tendenz das Politische als immer schon Gegebenes und Vorrangiges konzipiert, ja quasi als prima philosophia, da jedem Akt ein iteratives Moment innewohnt (vgl. Derrida 1988a; Derrida 1988b⁸),

7 Buchstein spricht sogar von einer in der politischen Theorie „gebetsmühlenartig wiederholten“ Unterscheidung (2020, ohne Paginierung, siehe einleitend Bedorf 2010, Bröckling/Feustel 2010 sowie Hebekus/Völker 2012). Meines Wissens wurde diese Unterscheidung jedoch innerhalb der Bildungstheorie selten explizit, das heißt im Sinne der Frage, inwiefern Bildungstheorie als Tätigkeit selbst Politik oder politisch ist oder sein soll, auf diese selbst angewandt. So behandeln etwa Sattler und Schluß (2009) oder Rieger-Ladich (2013) die Unterscheidung zwischen Politik und dem Politischem ausschließlich hinsichtlich der politischen Bildung des Educandus’ beziehungsweise der Bürgerschaft. Lütke-Harmann (2016) untersucht aus differenztheoretischer Perspektive die (mangelnde) Politizität bestimmter sozialpädagogischen Theorieentwürfe. Schäfer ergründet die Ungründbarkeit der Pädagogik, um aus einer an Laclau und Mouffe orientierten Perspektive festzuhalten, dass die „Dominanz pädagogischer Theorieansätze [...] nicht durch das Reflexionsniveau oder die Plausibilität ihrer Ausführungen zu erklären [wäre], sondern als Effekt von Auseinandersetzungen, in denen solche Theorien (wie auch immer) eine Rolle spielen“ (2009, S. 391, siehe auch Schäfer 2012a; 2012b). Dies jedoch setzt, wie im Weiteren gezeigt, die Politizität der Pädagogik, deren Ausmaß hier erkundet werden soll, bereits als überall gegeben voraus. Aus dieser Perspektive freilich wäre, wie ich mit Bezug auf Mouffe zu zeigen versucht habe, daher das Anliegen des vorliegenden Texts unverständlich.

8 Folgerichtig sagt Derrida dann auch: „Die philosophische Aktivität *erfordert* keine politische Praxis, sie ist, in jeder Hinsicht, eine politische Praxis“ (z. n. Hebekus/Völker 2012, S. 13, Herv. i. O., vgl. dazu auch Butler 2006, Kap. 4). Auch wenn sich diese Aussage auf den Vollzug und nicht den Inhalt der philosophischen Aktivität bezieht, so läuft diese für dekonstruktivistische Verhältnisse erstaunlich totale Positionierung doch

wohingegen die zweite Tendenz das Politische als Ausnahme und damit gerade als Abweichung, Negierung oder „Unterbrechung“ (Rancière 2002, S. 24) des Gegebenen fasst. So attestiert beispielsweise Wolin „the political is episodic, rare“ (1994, S. 11) und Lacoue-Labarthe und Nancy sprechen vom „re-trait du politique“ (1981, S. 18).

b. In welchem Sinn wäre Bildungstheorie öffentlich relevant?

Genau genommen ist die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen somit eine zweifache. Beziehen wir diese Unterscheidungen auf die Frage nach der öffentlichen Relevanz der Bildungstheorie, wird schnell klar, dass Bildungstheorie wohl schwerlich als Teil „der Politik“ begriffen werden kann. Wo auch immer sie einen „Einsatz“ bilden kann oder zum „eingreifenden Denken“ wird, so greift sie doch immer noch ins Denken ein und nicht – oder zumindest damit nicht automatisch – in Aktivitäten innerhalb der institutionellen Politik.

Inwiefern ist sie aber Teil „des Politischen“ oder kann zumindest in diesem Sinne als „politisch“ verstanden werden? Im Folgenden möchte ich plausibilisieren, weshalb *beide Begriffe des Politischen für das Selbstverständnis von Bildungstheorie problematisch sind*. Dabei will ich keineswegs behaupten, dass man die Begriffe nicht auch produktiv wenden und verwenden kann, jedoch gleichsam vorschlagen, bei einer solchen Verwendung die folgenden aufgeworfenen Probleme zumindest dann zu berücksichtigen und zu bearbeiten, wenn es um das eigene Selbstverständnis geht.

Betrachten wir zunächst den Fall, in dem das Politische als Ausnahme aufgefasst wird, wie etwa bei Rancière als Unterbrechung der bestehenden Ordnung.⁹ Diese Unterbrechung kann für Rancière dann geschehen, wenn im Namen der Gleichheit der „Anteil der Anteillosen“ (2002, S. 24) eingefordert wird, also die politische Berücksichtigung derjenigen Subjekte, denen gemäß der polizeilichen, d. h. herrschaftlichen Ordnung die Gleichheit und damit die Fähigkeit zu sprechen verweigert wird. Eine solche Unterbrechung kann den

Gefahr, die Praxis des philosophischen oder pädagogischen Theorietreibens zu vereinheitlichen. Analog konstatiert Reichenbach, in der „Vorstellung politisch eindeutiger Lesarten des Pädagogischen“ werde, „im Kleid politischer Bedeutsamkeit die Hypostasierung eines diffusen Moralverständnisses kaschiert“ (2016, S. 42). Obwohl es Reichenbach um pädagogische Praktiken und politische Inhalte geht, während ich hier wissenschaftliche Praktiken und deren Vollzug fokussiere, kann sein Urteil dennoch als treffende Warnung gelesen werden. In diesem Sinne ließe sich reformulieren: Die Vorstellung *eindeutig politischer* Lesarten des Pädagogischen läuft Gefahr, im Kleid politischer Bedeutsamkeit die Hypostasierung eines diffusen Moralverständnisses zu kaschieren.

9 Rancière wird hier, den Vorschlägen von Bedorf (2010, S. 23–26) und Marchart (2010, S. 178–184) folgend, als Vertreter der „politischen Differenz“ (Marchart 2010) zwischen Politik (bei Rancière: Polizei) und dem Politischen (bei Rancière: Politik) gelesen.

allermeisten Einsätzen der Bildungstheorie wohl kaum attestiert werden, denn sie vollzieht sich notwendigerweise weitgehend in Einklang mit der polizeilichen Ordnung und wird von Subjekten praktiziert, denen in aller Regel eine in dieser Ordnung geradezu privilegierte Sprecherinnenposition attestiert werden muss. Bildungstheorie – zumindest in ihrer akademischen Form, also beispielsweise als das, was wir in diesem Sammelband machen – könnte in diesem Sinne politische Ereignisse *bezeugen*, zum Gegenstand machen und in den wissenschaftlichen Diskurs einspeisen, sie könnte aber nur schwerlich selbst politisch *sein*.¹⁰

Eine Bildungstheorie in Form einer das Politische bezeugenden ließe sich demgemäß als eine *öffentlich relevante* Praxis bezeichnen. So hat Rancière selbst immer wieder in höchst unterschiedlichen Interventionen die gesellschaftlichen Vorstellungen von Literatur, Kunst und Film, aber eben auch Pädagogik und Politik zu beeinflussen versucht (z. B. 2002; 2007; 2009; 2013; 2015). Allerdings müsste meines Erachtens mit einem Selbstverständnis der Bildungstheorie als in diesem Sinne öffentlich relevant erstens eine radikale Neujustierung ihrer Form (vgl. Grabau/Rieger-Ladich 2019) einhergehen, die ich in aktuellen bildungstheoretischen Publikationen und Diskussionen nicht erkenne.¹¹ Zweitens wäre für die konsequente Umsetzung eines solches Selbstverständnisses eine Abwendung der Bildungstheorie von ihrer Grenzziehung zum Empirischen erforderlich, wie sie Rancière selbst eindrucksvoll vollzieht. Man könnte in diesem Sinne auch in Anlehnung an Latour von einer „empirischen Bildungsphilosophie“ sprechen (vgl. Latour 1997, S. 52; Beiler 2019). Positiv gewendet könnte man also sagen, dass eine Bildungstheorie, die sich selbst als *öffentlich relevant im Sinne der Bezeugung einer politischen Unterbrechung* versteht, noch weitgehend bevorsteht und damit ein hohes Anregungspotential für eine Weiterentwicklung der Formen bildungstheoretischer Praktiken böte. Ein solches Selbstverständnis wäre aber zu unterscheiden von einem, das sich selbst als politisch versteht.

10 Insofern ist es konsequent, dass sich Rancière selbst nicht als *politischer* Philosoph versteht (Rancière 2004, S. 3) und auch „kein einziges Buch über die Politik geschrieben [hat], sondern nur solche, in denen Politik in einem anderen Gewand auftritt: in dem der Philosophie, dem der Historie, dem der Ästhetik“ (Hebekus/Völker 2012, S. 129 f.).

11 Grabau und Rieger-Ladich (2019) schreiben *über* die Form der Theorie bei Rancière, die, insofern sie sich den wissenschaftlichen Regeln weitgehend entzieht und zu „Theoriepolitik“ wird, jedoch *in* einer Form, die – wie der vorliegende Text selbst, was allein in dieser Fußnote zum Ausdruck kommt – den Konventionen der Wissenschaft sehr weitgehend folgt. In dieser Beobachtung steckt keine kritische Pointe, sondern vielmehr ein möglicher Hinweis darauf, dass die Sphären des öffentlich-politischen und wissenschaftlich-bildungstheoretischen Schreibens – womöglich mit guten Gründen – je eigenen Regeln und Konventionen folgen. Man könnte – abermals in Anlehnung an Mannheim – sagen, dass wissenschaftliches Sprechen auch oder sogar gerade wenn es zu Dissens kommt einem spezifischen Ethos folgt, während für Rancière der politische Dissens gerade den „Bruch mit diesem *Ethos*, der erfahrene Abstand der Fähigkeit des sprechenden Wesens mit jeder ‚ethischen‘ Harmonie des Machens, des Seins und des Sagens“ (2002, S. 111, Herv. i. O.) erfordert.

Kommen wir nun zum zweiten Verständnis des Politischen als immer schon Gegebenem. Zunächst lässt sich konstatieren, dass mit dieser Annahme womöglich wertvolle Unterscheidungsmöglichkeiten verloren gehen. In diesem Sinne stellt Bedorf fest, „wenn alles politisch ist, ist es nichts, und die Rede vom Politischen verliert ihre Trennschärfe“ (2010, S. 33).¹² Konnte beispielsweise Horkheimer (1937) für seine berühmte Gegenüberstellung von traditioneller und kritischer Theorie noch auf den Kontrast zwischen einer bloßen Analyse der bestehenden Verhältnisse und deren Überwindung bauen, also unterscheiden zwischen verschiedenen Weisen, sich zur bestehenden politischen Ordnung zu verhalten oder eben auch nicht zu verhalten,¹³ hätte sich eine in diesem Sinne politische Bildungstheorie darauf zurückgezogen, die Überwindung – oder zumindest ein Überwindungspotential – stecke immer schon in der Theorie.

Dies scheint mir in mindestens zwei Hinsichten problematisch. Die erste wurde bereits angedeutet: Wenn wir jede bildungstheoretische Äußerung, jeden produzierten Text als Einsatz im „zivilgesellschaftlichen Stellungskampf“ (Gramsci) ansehen, riskieren wir, die Frage der tatsächlichen öffentlichen Relevanz aus den Augen zu verlieren. Man könnte dann kaum noch unterscheiden zwischen Texten, die eine hohe Inspirationskraft hatten, und anderen, die kaum je auch nur gelesen wurden – beide wären *gleichermaßen* politisch. Ein strukturell ähnliches Problem konstatiert Butler bezüglich Derridas Verständnis von Iterabilität:

12 Foucault, den Martinsen interessanterweise nicht nennt, obwohl sich bei ihm der Titel ihrer oben beschriebenen Gruppierung „alles ist Politisch“ (Martinsen 2019, S. 586) wörtlich findet (Foucault 2003, S. 305), wird von Marchart als Heideggerianer nach Vorbild Laclau/Mouffes gedeutet: Foucault habe diese Aussage treffen können, „weil alles nämlich von Macht- und Kräfteverhältnissen durchdrungen *ist*“ (Marchart 2013, S. 431, Herv. KW). Die hier von Bedorf festgestellte Problematik hält Marchart für „letztlich keine[] [...], sondern nur Commonsense, verkauft in Form schlechter Dialektik“, da es „den ontologischen Status des Begriffs des Politischen (bei Foucault: des Machtbegriffs)“ übersehe (ebd., S. 431 f.). Für Foucault gebe es „kein soziales Verhältnis, das nicht zugleich Konflikt- und Machtverhältnis *wäre*“ (ebd., S. 432, Herv. KW). Dieses „ist“ und „wäre“, von Marchart ontologisch verstanden, ließe sich jedoch in Anschluss an Foucaults Selbstbeschreibung auch „nominalistisch“ lesen (Foucault 2009, S. 19): Dann würde Foucault „diese Überlegung konsequent bis an ihr Ende“ (ebd.) zu führen versuchen, ohne jemals an ihr Ende zu gelangen – was, contra Marchart („Foucaults [...] Mythos [...] der ewigen Schlacht [...] führte ihn letztlich nirgendwohin“, Marchart 2013, S. 433), aus *pädagogischer* Sicht nur zu begrüßen wäre. Die Aussage, alles *sei* politisch, könnte dann als eine Experimentalanordnung verstanden werden, die sich in Einklang bringen ließe mit meinen pragmatistischen, nicht-heideggerianischen Vorüberlegungen, wie ich sie im zweiten Teil dieses Textes vorgestellt habe.

13 Wenngleich einige Stellen in Horkheimers Aufsatz durchaus so klingen, als würde traditionelle Theorie die herrschende politische Ordnung unterstützen – was meinem Argument widersprechen würde, denn dann würde ja auch dieser von einer Unabwendbarkeit des Politischen in jeglicher Theorie ausgehen –, so scheint mir dies jedoch nur als Möglichkeit, nicht als Automatismus angelegt. Vielmehr ist es schließlich ebenso andersherum möglich, die Ergebnisse der traditionellen Wissenschaft für die Zwecke der kritischen Theorie zu nutzen.

Während Bourdieu nicht berücksichtigt, „wie eine performative Äußerung mit bestehenden Kontexten brechen“ kann, hielt Derrida „den Bruch als *notwendiges* Strukturmerkmal *jeder* Äußerung [...] und lähmt damit eine gesellschaftliche Analyse der *wirkungsvollen* Äußerung“ (Butler 2006, S. 234, Herv. KW).

Es scheint mir zudem gefährlich, Bildungstheorie als per se politisch aufzufassen, da diese Auffassung zu hohe Erwartungen an Bildungstheorie schürt, welche diese kaum erfüllen kann oder zumindest nur in seltenen Ausnahmefällen erfüllt. Denn beinahe nie lässt sich nachvollziehen, dass Bildungstheorie zu konkretem politischem Fortschritt – egal ob definiert als Reform oder Revolution – beigetragen hat.¹⁴ Daher läuft die Auffassung, Bildungstheorie sei immer schon politisch, Gefahr, Enttäuschungen von Bildungstheorie und Politik gleichermaßen zu produzieren, welche zu einer Abkehr oder auch übermäßigen Trennung und Isolierung von beiden führen können.

Wie auch immer das Politische im Einzelnen theoretisch konzipiert und an empirische Belege zurückgebunden wird, gemein ist meines Erachtens vielen Theoretikerinnen des Politischen eine latente Abwertung bloßer Politik (vgl. Jörke 2006). Diese Abwertung kommt etwa zum Ausdruck, wenn Hebekus und Völker die Politik mit „gouvernementaler, technischer Ausübung von Macht“ (2012, S. 15) engführen oder Bedarf rekonstruiert, die Politik bestehe in einer „im Machbaren *befangenen* Ordnung des Empirischen“ (2010, S. 14, Herv. KW), während dem Politischen die ehrwürdige Aufgabe der eigenen „*Neuvermessung*“ (ebd., Herv. i. O.) zukommt.¹⁵ Wenn beispielsweise bei Arendt das Politische als Norm für Politik dient, bei Rancière das Politische (in Rancières Terminologie: die Politik) als Unterbrechung der politischen (bei Rancière: polizeilichen) Ordnung in Stellung gebracht wird oder bei Lefort und Nancy – auf je unterschiedliche

14 Dies beanspruchen viele der referierten Theorien auch gar nicht, was jedoch das Argument nicht entkräftet. Dies behauptet nur, dass, *wenn* man den Anspruch auf einen Beitrag zu politischem Fortschritt an die eigene bildungstheoretische Arbeit stellt – und dies scheint mir zumindest implizit meist der Fall –, dieser Anspruch leicht enttäuscht werden kann. Dies gilt unabhängig davon, ob die Theorien, auf die man sich bezieht, diesen Anspruch auch an sich *selbst* stellen. Auch impliziert dies nicht, dass man diesen Anspruch auf Fortschritt in der Bildungstheorie stellen *sollte*.

15 Man könnte sogar sagen, dass sich diese *Abwertung von Politik* in vorgeblicher Zurückhaltung und Bescheidenheit hinsichtlich der (politischen) Potentiale von (politischer) Theorie *tarnt*. So schreibt Bedarf – mit Bezug auf Lacoue-Labarthe und Nancy (1981), jedoch sicherlich auch für Rancières Position zutreffend – es „soll der Philosoph sich nicht zu einem Schauenden aufwerfen, der zu wissen vorgibt, wie Politik sich zu ordnen oder wohin sie sich zu entwickeln habe“ (2010, S. 14). In einer *solchen* Bescheidenheit könnte sich, wie im Weiteren gezeigt wird, auch Rorty wiederfinden (siehe Schulenberg 2017 zu metatheoretischen Ähnlichkeiten von Rancière und Rorty), wobei bei ihm mit der Bescheidenheit in Bezug auf die im engeren Sinne politischen Möglichkeiten von Theorie eher eine *Abwertung von Theorie* einhergeht. In diesem Sinne beschreibt er „politics, at least in democratic countries, as something to be conducted in as plain, blunt, public, easy-to-handle language as possible“ (Rorty 1996, S. 47).

Weise – das Politische als notwendige Stiftung von Politik vorausgesetzt wird, liegt die Annahme nicht völlig fern, dass implizit das Denken des Politischen gegenüber dem Handeln in der Politik priorisiert wird.

In diesem Abschnitt habe ich ausgehend von der Unterscheidung zwischen ‚der Politik‘ und ‚dem Politischen‘ zu zeigen versucht, dass Bildungstheorie erstens keine Politik ist, zweitens zumindest in ihrer derzeitigen Verfassung nur schwerlich als politisch im Sinne einer Unterbrechung oder Aussetzung der bestehenden Ordnung verstanden werden kann, und drittens, wenn als immer schon politisch konzipiert, eine Reihe von politischen wie auch bildungstheoretischen Folgeproblemen nach sich zieht. Insofern könnte die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen nur wenig hilfreich sein, um die öffentliche Relevanz von Bildungstheorie in den Blick zu bekommen. Daher wird im Folgenden eine weitere Unterscheidung in Betracht gezogen.

4. Zweite Unterscheidung: Politik und Kulturpolitik

a. Die Unterscheidung

Als zweite Unterscheidung möchte ich Richard Rortys Trennung von Politik und Kulturpolitik vorschlagen. Sein Begriff von ‚Politik‘ ähnelt dabei dem bereits in der ersten Unterscheidung vorgestellten, der Politik als Agieren innerhalb der bestehenden politischen Institutionen beschreibt. Insofern Rorty für eine dezidiert *linke* Politik wirbt, versteht er politisches Handeln als gemeinschaftliche Aktionen, um die Schwachen der Gesellschaft vor den Starken zu schützen.¹⁶ Die Mittel der

16 Hierin ähneln sich Rortys und Mouffes Positionen stark (siehe etwa Mouffe 2018, S. 16 f.). Demgegenüber kritisieren sowohl Mouffe (2007, S. 115–117) als auch Laclau (1996) Rorty scharf als allzu sehr auf „only those strategic moves that are possible within the discursive universe of American liberalism“ beschränkt (ebd., S. 70). Hierzu lässt sich sagen, dass Rorty die Errungenschaften liberaler Demokratie – beispielsweise Meinungs- und Pressefreiheit, Parlamente, Universitäten – feiert, die liberale Demokratie jedoch nie prinzipiell verteidigt, sondern im Gegenteil Demokratie stets „als Offenhalten für Reform und institutionellen Wandel begreift“ (Selk 2019, S. 409), der immer pluralistisch sein muss, insofern sie die „crusts of convention“ (Dewey) zu durchbrechen sucht. Daher ist Mouffes Kritik, Rorty hielte „an einer Vision des Konsenses fest [...], der keinerlei Formen von Ausschließung beinhaltet, sondern vielmehr eine Möglichkeit der Verwirklichung des Universalismus eröffnet“ (2007, S. 116 f.), nicht zutreffend. Abgesehen davon, dass Rorty diesen Unterstellungen mehrfach explizit widersprochen hat (z.B. in 2001a sogar mit namentlichem Bezug auf Mouffe oder in 2001b, S. 262, wo er schlicht feststellt, man könne „keine demokratische Gesellschaft verwirklichen, ohne die faschistischen Scharfmacher auszustoßen“), könnte er einer solchen Kritik entgegen, dass sie *politisch* nicht besonders wichtig sei, solange man sich eben hinsichtlich der konkreten politischen Ziele einig sei – was meines Erachtens eine Position wäre, die es erleichtern würde, die von Laclau und Mouffe angestrebte linke Hegemonie tatsächlich zu erreichen.

Wahl hierzu sind für ihn Umverteilung des Wohlstands in Form von Steuerpolitik, höheren Mindestlöhnen usw. sowie Arbeiterinnen- und Frauenrechte. Hierzu sind Gesetzesinitiativen notwendig, für die wiederum Mehrheiten in Parlamenten gebraucht werden. Daher ist Politik insbesondere eine Frage von Strategie hinsichtlich der Erlangung von Hegemonie, die innerhalb einer repräsentativen Demokratie insbesondere im Wahlakt zum Ausdruck kommt. Heldinnen der Politik sind für Rorty demgemäß Kollektive, die sich zusammenschließen, um für ihre Interessen gegenüber den Mächtigen und Wohlhabenden einzutreten: Arbeiterinnenbewegungen und Gewerkschaften, das Civil Rights Movement, Feministinnen oder linke Parteien.

Mit *Kulturpolitik* bezeichnet Rorty demgegenüber die Beeinflussung der Art und Weise, wie wir sprechen – und damit auch, wie wir uns selbst, unsere Mitmenschen und unsere Umwelt wahrnehmen. Dieses Verständnis entwickelt Rorty in seinem Buch „Philosophie als Kulturpolitik“ (2008), das sich diesbezüglich deutlich von früheren Schriften unterscheidet. Dort wurde ‚Kulturpolitik‘ meist synonym mit ‚Identitätspolitik‘ gebraucht, der er kritisch-ablehnend gegenüberstand, da diese die amerikanische Linke spalte und notwendige Koalitionen wie etwa von schwarzen Bürgerrechtsbewegungen und Gewerkschaften erschwere (siehe für diese frühere Verwendungsweise Rorty 1999 sowie zu den Differenzen zur späteren Wortmann i. E. b). In „Philosophie als Kulturpolitik“ dagegen schreibt er: „Der Ausdruck ‚Kulturpolitik‘ bezieht sich unter anderem auf Auseinandersetzungen darüber, welche Wörter man verwenden sollte“ (Rorty 2008, S. 15), darauf, „Veränderungen im Gebrauch unserer Wörter vor[zu] schlagen“ und „neue Wörter in Umlauf [zu] bringen“, um „unseren Vorrat an individuellen und kulturellen Selbstbeschreibungen zu erweitern“ (ebd., S. 218). Darüber hinaus fasst er auch radikal-negative „Vorhaben, bei denen es darum geht, ganze Themenbereiche aus der Welt zu schaffen“ (ebd., S. 15), wie etwa sein eigenes Vorhaben, die Rede von ‚der Wahrheit‘ weniger attraktiv erscheinen zu lassen.¹⁷ Heldinnen der Kulturpolitik haben es geschafft, bestimmte Begriffe gebräuchlich zu machen oder ihre Bedeutung nachhaltig zu prägen, wie für Rorty beispielsweise Freud und Dewey oder, wie ich hinzufügen möchte, Butler.¹⁸

17 Hier wird deutlich, dass es Rorty mit Kulturpolitik vor allem um *sprachlichen* Wandel geht, während für ihn Politik primär auf *materielle* Verhältnisse zielt. Demgegenüber beschreibt Gilcher-Holtey die Brecht'sche Formel des eingreifenden Denkens als „die Veränderung von Einstellungen, Verhaltensdispositionen und politischem Handeln durch die Veränderung von Deutungs-, Wahrnehmungs- und Klassifikationsschemata der sozialen Welt“ (2007, S. 10), was für Rorty vermutlich sowohl für Politik als auch für Kulturpolitik eine zu psychologisierende Beschreibungsweise wäre.

18 Butler selbst kommt in Auseinandersetzung mit Austin, Derrida und Bourdieu zu einer Rortys Kulturpolitik äußerst ähnlichen Fassung politischer Sprechakte als Möglichkeit der (Wieder)Aneignung. So schreibt sie etwa: „Ein Begriff wie ‚Freiheit‘ bezeichnet irgendwann vielleicht einmal etwas, was er nie zuvor bezeichnet hatte, erfasst vielleicht einmal Interessen und Subjekte, die aus seiner Zuständigkeit zuvor ausgeschlossen waren“ (2006, S. 251, vgl.

b. In welchem Sinn wäre Bildungstheorie öffentlich relevant?

Für Rorty ist nun klar, dass Philosophie kaum in der Lage ist, einen Beitrag zur Politik zu leisten, wohingegen sie sich bemühen kann und sollte, Kulturpolitik zu werden. Im Weiteren werde ich Rorty folgend diese Überzeugung mit der Auffassung parallelisieren, Bildungstheorie sei nicht im engeren Sinne – als Teil von Politik – politisch, allerdings könne sie sich als Kulturpolitik verstehen.

In einem kurzen Text mit dem vielsagenden Titel „The Dangers of Over-Philosophication“, der auf Versuche von Bildungstheoretikerinnen antwortet, Rortys Philosophie für pädagogische Fragestellungen fruchtbar zu machen, schreibt Rorty explizit, er sei „dubious about the relevance of philosophy to education, for the same reason that I am dubious about the relevance of philosophy to politics“ (1990, S. 41). Philosophie könne nicht jene konkreten Vorschläge machen, die in der Pädagogik gebraucht werden, beispielsweise ein „good new way of setting college entrance exams or of licensing teachers“ (ebd.) oder praktische „experiments with collaborative teaching, interdisciplinary studies, integration of recent scholarship on race and gender into the curriculum“ (ebd., S. 44, vgl. zur Rezeption Rortys in der Pädagogik Wortmann i. E. a).

Die öffentliche Relevanz von Bildungstheorie kann also nicht sein, pädagogische Praktiken zu begründen oder zu rechtfertigen. Auf eine Interviewfrage, wie er zur pädagogischen Praxis der Kleingruppenarbeit stehe, antwortete Rorty, Theorie und Praxis „play back and forth, but in as concrete a case as this it seems to me that you can just see whether a pedagogic experiment succeeds; if it doesn't, that may leave the theory intact or it may not, but the thing to do is find out whether it actually works“ (Rorty in Olson 1989, S. 4). *Zu viel* Philosophie könne sogar konkreten Reformen und Experimenten im Erziehungswesen im Weg stehen, dann nämlich, wenn diese durch theoretische Debatten ersetzt würden. Akademikerinnen, die bloß elitäre Theoriegefechte austragen, „are [...] needlessly separating themselves from the people whom they are trying to help, the fellow-citizens with whom they share a country and a tradition“ (Rorty 1990, S. 44).¹⁹

Der Vorschlag, die öffentliche Relevanz von Bildungstheorie als Kulturpolitik zu konzipieren, ermöglicht, die öffentliche Relevanz von Bildungstheorie besonders dadurch zu bestimmen, sie von Politik *abzugrenzen*. Oder, schärfer formuliert: *Durch die Unterscheidung zwischen Politik und Kulturpolitik kann in*

dazu auch Rortys Auffassung von „Gerechtigkeit als globale Loyalität“, Rorty 2008, Kap. 3). Über Rorty hinaus geht Butler jedoch stark auf die körperliche Dimension der sprachlichen Subjektivierung ein (2006, insbesondere S. 236 ff.). Inwiefern die sprachliche Sozialisation auch im wissenschaftlichen Subjekt(körper) wirkungsvoll ist und überkommen werden kann, habe ich in Wortmann (2021) untersucht.

19 In Anschluss an Rorty attestiert Jörke in diesem Sinne sowohl rationalistisch-output-orientierten als auch im Anschluss an Derrida formulierten Positionen eine „Demokratietheorie ohne Demokratie“ (2006, S. 260).

den Blick kommen, was Bildungstheorie kann und was nicht. Was Bildungstheorie *nicht kann*, darin stimmen die Konzeptionen beider vorgenommenen Unterscheidungsweisen überein: Politik machen. Was Bildungstheorie *kann*, lässt sich eben mit Rortys Konzept der Kulturpolitik besonders gut fassen: diskursive Interventionen vornehmen, einen „Beitrag zum fortwährenden Gespräch der Menschheit“ leisten, welches „dazu geführt [hat], daß es neue soziale Praktiken gibt sowie Veränderungen in den Vokabularen, die bei moralischen und politischen Überlegungen zum Einsatz kommen“ (Rorty 2008, S. 9). Kurz: Bildungstheorie hat das Potential öffentlicher Relevanz, indem sie kulturpolitischen Wandel anstößt.

5. Bildungstheorie als Kulturpolitik: zwei „offensive Wendungen“

Rorty argumentiert dafür, „dass die Kulturpolitik an die Stelle der Ontologie [lies: sowie Metaphysik und Epistemologie, KW] treten sollte, und ferner, ob sie das sollte oder nicht, *ihrerseits* eine Sache der Kulturpolitik ist“ (Rorty 2008, S. 18, Herv. i. O.). Würde Bildungstheorie als Kulturpolitik verstanden, könnte es ihr also nicht darum gehen „herauszufinden, wie irgendetwas ‚eigentlich‘ beschaffen ist, sondern uns beim Erwachsenwerden zu helfen und dazu beizutragen, dass wir glücklicher, freier und flexibler werden“ (ebd., S. 218).

Diese ihrerseits kulturpolitische Verschiebung möchte ich mit Büniger als „offensive [...] Wendung der Theoriebildung“ bezeichnen (2018, S. 13). Mit den bislang herausgearbeiteten Argumenten ließe sich eine offensive Wendung der Bildungstheorie in zwei Hinsichten problematisieren und in einer nur gänzlich unterstützen. Eine solche „Wendung“ wäre heikel, wenn sie entweder analytisch konstatieren würde, dass Theoriebildung immer schon offensiv ist, oder normativ fordern würde, dass jede Theoriebildung offensiv werden sollte. Wenn aber eine offensive Wendung der Theoriebildung hieße, dass wir das, was wir tun – Bildungstheorie treiben – öfter, als das derzeit der Fall ist, im Sinne einer kulturpolitischen Intervention offensiv wenden könnten, schließen sich zwei Fragen an. Die erste Frage lautet, weshalb die Bildungstheorie trotz der andauernden Betonung ihrer eigenen Politizität nur selten von öffentlicher Relevanz ist.²⁰ Die zweite folgt daraus, denn sie fragt nach den Möglichkeiten und Formen der Relevantwerdung. Abschließend möchte ich also zwei „offensive Wendungen“ der Bildungstheorie vorschlagen: zunächst eine Wendung gegen sich selbst – und

20 Ob diese Einschätzung zutreffend ist oder nicht, muss ich der Beurteilung der Leserin überlassen. Hierzu würde im Sinne der beschriebenen Auffassung von Kulturpolitik die Leitfrage lauten: Wann haben wir Bildungstheoretikerinnen es geschafft, die Verwendung und, was für Rorty im Anschluss an den späten Wittgenstein dasselbe ist, Bedeutung von Begriffen so zu prägen, dass diese über rein professionell-fachwissenschaftliche Diskussionen hinaus gebräuchlich wurden?

damit womöglich gegen uns, die wir Bildungstheorie treiben – und dann eine in die Öffentlichkeit hinein.

Zunächst also zur Frage, woran es liegen könnte, dass von einer öffentlich relevanten Bildungstheorie gegenwärtig kaum die Rede sein kann. Eine erste Antwort möchte ich mit der „ziemlich brachial[en], aber trotzdem erhellend[en]“ (Sonderegger in Bembeza/Sonderegger 2020, ohne Paginierung) – ich würde sagen: gerade *weil* brachial erhellenden – Unterscheidung Kaloianovs (2014) zwischen Existenzkritik und Exzellenzkritik geben. Mithilfe dieser Unterscheidung ließe sich die folgende Antwort formulieren: Ein Grund für die geringe öffentliche Relevanz der Bildungstheorie liegt darin, dass sie sich zu sehr von der Existenzkritik auf die Exzellenzkritik zurückgezogen hat. Während die Exzellenzkritik um *akademische* Genauigkeit ringt, was Sonderegger mit Haraways Problematisierung vom „Basteln an der besten aller Theorien“ (Sonderegger in Bembeza/Sonderegger 2020, ohne Paginierung) in Verbindung bringt,²¹ richtet sich die Existenzkritik an und gegen die *lebensweltlichen* Probleme der Schwachen, Ausgegrenzten und Unterdrückten einer Gesellschaft, indem sie von ihren existenziellen Situationen ausgeht.²²

Wenn ich also problematisiere, dass die Bildungstheorie die Existenzkritik vernachlässigt habe, möchte ich keiner Verwässerung akademischer Qualitätsstandards und erst recht keinem Antiintellektualismus das Wort reden. Der wichtigste Grund dafür liegt darin, dass meines Erachtens nach Existenzkritik und Exzellenzkritik wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Folgen wir Rortys Begriff von Kulturpolitik, wird deutlich, dass Exzellenzkritik nicht überflüssig werden kann, sondern notwendig für anspruchsvolle Existenzkritik bleibt. Andersherum ließe sich die Vermutung aufstellen, dass womöglich wirklich exzellente Kritik gerade *durch* existenzielle Kritik zustande kommt, wenn man Kaloianovs Beobachtung, die Existenzkritik sei aus der kritischen Theorie innerhalb der Philosophie in die verschiedenen „Studies“ (Cultural, Woman, Gender, Queer, Postcolonial etc.) ausgewandert (2014, S. 68–70), mit Butlers Beobachtung in Verbindung bringt, dass philosophische Innovationen nur noch

21 Während Bembeza und Sonderegger das „Basteln an der besten aller Theorien“ problematisieren und sich „dem Vorschlag von Donna Haraway“ anschließen, „nicht ewig an idealen Theorien zu basteln, sondern mit *best practice* Konzepten und Überlegungen zu arbeiten“ (Bembeza in Bembeza/Sonderegger 2020, ohne Paginierung), scheint mir Haraway in der von Bembeza und Sonderegger angeführten Stelle (Haraway 2016, S. 30) gerade *mit* den und *in Anschluss an* die besten aller Theorien („best sciences, whether natural or social“, ebd.) denken zu wollen.

22 Kaloianov (2014) bringt die Exzellenzkritik mit der Frankfurter Schule seit Habermas und den Namen Honneth, Forst und Jaeggi in Verbindung. Die Existenzkritik sieht er durch Benjamin, Horkheimer und Adorno vertreten. Ich hege gewisse Zweifel an dieser Einsortierung und schließe mich ihr nicht an, halte aber die zugrundeliegende Unterscheidung zwischen den beiden Formen der Kritik dennoch für hilfreich.

selten in der akademischen Philosophie stattfinden, sondern zumeist in anderen theoretisch forschenden Disziplinen (Butler 2009).

Gerade weil aber Existenzkritik und Exzellenzkritik wechselseitig aufeinander angewiesen sind, scheint es problematisch, wenn eine der beiden Formen der Kritik in der Bildungstheorie ungleich mehr betrieben wird als die andere.²³ Kurz: Nur oder vorwiegend Exzellenzkritik zu betreiben bleibt hinter den öffentlich-kulturpolitischen Relevanzmöglichkeiten der Bildungstheorie zurück.

Eine zweite Antwort auf die Frage, weshalb die Bildungstheorie kaum öffentliche Relevanz aufweist, geht der Vermutung nach, dass auch Existenzkritik nur ein Teil dessen darstellt, was bildungstheoretisch als öffentlicher Einsatz möglich wäre, insofern sie Kritik und als solche primär negativ bleibt: Sie richtet sich – richtiger- und wichtigerweise – gegen die bestehenden (pädagogischen) Verhältnisse. Während sie ein ausgefeiltes Vokabular bereitstellt, um zu beschreiben, was an ihnen problematisch oder falsch ist oder was anders werden soll,²⁴ fehlt ihr jedoch ein ähnlich komplexes, nuanciertes und theoretisch anspruchsvolles Vokabular, um zu beschreiben, was gut oder richtig ist und mithin wert sein könnte, weiterhin (so) gemacht zu werden.²⁵ Ein solches von öffentlicher Seite zu Recht von der Pädagogik erwartetes „Orientierungs- und Deutungswissen“ (Reichenbach 2017, S. 19) kann eine ausschließlich oder vorwiegend kritische Bildungstheorie nicht bereitstellen (vgl. Hodgson/Vlieghe/Zamojski 2017; Vlieghe/Zamojski 2019; Wortmann 2019). Das zweite Problem der Bildungstheorie sehe ich also in ihrer eingeschränkten Fähigkeit, positiv über ihren Gegenstand zu sprechen.²⁶

23 Für diese empirische Beobachtung kann ich hier keinen Nachweis liefern. Ob diese zutreffend ist oder nicht, muss daher, bis es einen solchen gibt, erneut der Beurteilung der Leserin überlassen werden.

24 Büniger argumentiert, der Terminus ‚Kritik‘ sei nicht nur aufgrund seiner hohen philosophiegeschichtlichen Komplexität herausfordernd, sondern mehr noch wegen seines alltäglichen Gebrauchs (2019, S. 161). Bittner stellt heraus, dass dieser alltägliche Gebrauch beinahe ausschließlich negativ und normativ ausfällt (2009, S. 136): etwas *kritisch* zu sagen, bedeutet zu sagen, wie etwas *nicht sein soll*.

25 Diese Einschätzung mag vor dem Hintergrund überraschen, dass noch 1996 ein „pädagogischer Mechanismus der Positivierung des Negativen“ (Fritzsche 1996, S. 157) festgestellt wurde. Dieses Urteil bezog sich jedoch auf Arbeiten der humanistisch-geisteswissenschaftlichen Pädagogik, die zu Recht Gegenstand der Kritik wurde, da sich deren Positivierung meist hehren Zielen zu- und von den tatsächlich vorliegenden pädagogischen Sachverhalten abwandte. Diese Form der Bildungstheorie scheint mir inzwischen kaum noch praktiziert.

26 Es ließe sich aus kritischer Perspektive einwenden, dass dieser zweite Punkt (fehlendes positives Vokabular) dem ersten (zu wenig Existenzkritik) widerspreche, weil wir wenig Positives im Bestehenden finden könnten, wenn wir von den Lebenswelten der Unterdrückten ausgehen. Dies scheint mir jedoch weniger ein Widerspruch darzustellen, als vielmehr auf die Grenzen von Existenzkritik hinzuweisen. Auch wenn ich aus kulturpolitischer

Diese Sprachlosigkeit der Bildungstheorie muss in der Öffentlichkeit irritieren. Davon ausgehend ist es kaum verwunderlich, dass bildungstheoretisch Ahnungslose wie Richard David Precht in der öffentlichen Diskussion etwa um die Bildungseinrichtung Schule an unverhältnismäßiger Relevanz gewinnen (vgl. Reichenbach 2014). Obwohl auch er sich teilweise eines kritischen Gestus' bedient, gibt er doch in erster Linie Antworten auf zu einfache Fragen, präsentiert Lösungen der diagnostizierten Probleme. Unterstellt man, Reichenbach folgend, dass dies auf ein legitimes Bedürfnis der Öffentlichkeit reagiert, könnte es Aufgabe der Bildungstheorie werden, einerseits die Fragen auf ein angemessenes theoretisches Niveau zu heben und andererseits dann aber auch nicht davor zurückzuschrecken, Angebote zu ihrer Beantwortung zu machen.

Wie könnte man aber eine solche Bildungstheorie in die Öffentlichkeit hinein betreiben? Was könnte „öffentliche Bildungstheorie“ bedeuten? Hierzu scheint mir besonders wichtig, Bildungstheorie nicht primär über einen bestimmten Begriff von Bildung zu bestimmen oder sich auf einen solchen zu verpflichten, da Bildungstheorie dann Gefahr läuft, zu einer bloßen Verkündung ihrer selbst zu verkommen. Eine solche öffentliche Bekanntgabe dessen, was man bereits weiß oder theoretisch herausgearbeitet hat, lässt sich gewiss als „Einsatz“ begreifen. Ein solcher bietet sich jedoch vielleicht gerade in strategischer Hinsicht – also im Ringen um diskursive Hegemonie – gar nicht an. Hierzu „bedarf [es] des dialektischen Einsatzes [...]. Das abstrakte, am besten noch nachträgliche Besserwissen hilft dabei gar nichts“ (Arnold 2020, S. 140). Demgegenüber könnte man die Bestimmung einer öffentlichen Bildungstheorie primär modal vornehmen (vgl. ebd., S. 143), also als Art und Weise der Verständigung über Bildung.

Diese Art und Weise muss zweifelsohne kritisch-reflektiert sein, Einsprüche formulieren und Widerstand organisieren, also negativ-korrigierend wirken (wollen), jedoch darüber hinaus auch positiv-vorschlagend. Warum wird in der Öffentlichkeit kein durch anspruchsvolle Bildungstheorie informierter Vorschlag zur Verbesserung der Schule diskutiert?²⁷ Warum überlassen wir es den politisch Rechten und bildungstheoretisch Kenntnissfreien, Erziehungsratgeber zu verfassen?²⁸ Warum werden bestimmte pädagogische Themen seit einiger Zeit

Perspektive vorschläge, öfter existenzkritisch zu sein, halte ich Existenzkritik allein für eine höhere öffentliche Relevanz von Bildungstheorie für nicht ausreichend.

27 Mir ist nur ein einziger solcher Vorschlag der letzten Jahre bekannt, nämlich der einer „unbedingten Schule“ (Beiler/Jung/Sanders/Thomas 2014). Zwei wichtige kulturpolitische Einsätze zur *Bewahrung* bestimmter Aspekte der Schule haben Reichenbach (2013, vgl. Reichenbach/Bühler 2017) und Masschelein und Simons (2013) vorgelegt.

28 Ein Beispiel kann das Buch „Wir erziehen. Zehn Grundsätze“ von Caroline Sommerfeld darstellen (vgl. dazu Rödel 2020, eine Ausnahme besteht in Andresen/Brumlik/Koch 2010). Faulstich und Zeuner machen die Schwäche der kritischen Theorie hierfür mitverantwortlich: „Das Ermüden kritischer Theorie ermöglicht aggressiven Gegenströmungen und illusionären Neutralitätstendenzen Einfluss“ (2015, S. 33). Historisch lässt sich jedoch zeigen, dass die kritische Theorie nie in der Stellung war, irgendwelche

bildungstheoretisch weitgehend unbearbeitet gelassen, sodass sie in der Öffentlichkeit mit nur wenig argumentativem Anspruch diskutiert werden (können)?²⁹ Etwas genereller gefragt: „Wenn es public history und public health gibt, wieso nicht public philosophy, die weder auf ‚akademische‘ noch ‚Populärphilosophie‘ zu reduzieren wäre?“ (Arnold 2020, S. 142, siehe zu letzterer Unterscheidung Zorn 2019). Wenn inzwischen sogar Handbücher zu „öffentlicher Soziologie“ in Arbeit sind (Selke/Neun/Jende/Lessenich/Bude i.E., vgl. Selke/Treibel 2018), wann können wir von einer „public educational theory“ sprechen?

Damit keine Missverständnisse aufkommen: Ich möchte nicht behaupten, dass durch solche bildungstheoretischen Interventionen *automatisch* kulturpolitischer Fortschritt entsteht. Öffentliche Relevanz lässt sich nicht intentional produzieren oder rein technisch fabrizieren. Wie wir uns auch bemühen können – und auch, wie hier vertreten, bemühen sollten –, eine öffentliche Relevanz der Bildungstheorie zu entfalten: Die politische Relevanz des Sprechens lässt sich nicht durch das Sprechen über politische Relevanz herstellen. Relevanz gibt es nur im Vollzug und Teile dieses Vollzugs entziehen sich uns. Das ist aber nicht verwunderlich und schon gar kein Argument gegen den Versuch kulturpolitischer Interventionen. Obwohl sich Kulturpolitik nur eingeschränkt steuern lässt und sich kultureller Wandel sehr langsam, meist in generationalen Verhältnissen vollzieht, kann man sich um ihn bemühen und, so Rorty, „dafür sorgen“:

„Nach der von mir vorgeschlagenen Auffassung von Kultur werden intellektuelle und moralische Fortschritte erzielt, indem man dafür sorgt, dass Thesen, die der einen Generation absurd erscheinen, zum Common sense späterer Generationen werden. Die Rolle der Intellektuellen besteht darin, daß sie diesen Wandel herbeiführen, indem sie erklären, wie die neuen Ideen im Falle einer Erprobung Probleme lösen oder auflösen könnten, die durch die alten Ideen entstanden sind.“ (Rorty 2008, S. 155)

politischen Tendenzen innerhalb der Pädagogik einzuhegen (so aus kritischer Perspektive Drees 2016).

29 Beispielsweise Fragen zur Disziplin, wie sie dann mit nur bescheidenem bildungstheoretischem Anspruch und riesenhaftem medialen Echo von Bueb bearbeitet werden (2006). Auf Buebs Arbeiten hat die kritische Erziehungswissenschaft *reagiert* (Brumlik 2007), was wichtig und aller Ehre wert ist, aber womöglich auch erkennen lässt, dass sie selbst nur eingeschränkt in der Lage ist öffentlich Impulse zu setzen. Ein anderes Beispiel könnte ein affirmativer Umgang, der selbstverständlich einen kritischen Umgang nicht ausschließt (vgl. Wortmann 2019; Wortmann 2020), mit der eigenen staatlich organisierten Gemeinschaft, dessen Institutionen und dessen Geschichte darstellen – ein Thema, das momentan auch deswegen intensiv von politisch rechter Seite bespielt werden kann (hier wäre erneut das Buch von Sommerfeld ein Beispiel), weil von linker Seite in Deutschland nur wenige Alternativen angeboten werden. Einen kulturpolitischen Ausgangspunkt für solche Alternativen könnten Rortys eigene Arbeiten (1998; 1999) bieten.

Wenn man diesem nicht-technischen Verständnis von „Wandel herbeiführen“ folgt, so kommt meiner Ansicht nach alles darauf an, was es heißt, für diesen zu *sorgen*. Zu dieser Frage möchte ich abschließend kommen, gleichsam als Ausblick, was es für die Bildungstheorie heißen könnte, wenn man sie modal als öffentlich relevant bezeichnen würde. Diesbezüglich schlage ich vor, es könnte der Bildungstheorie um eine „sorgsame Kritik“ (Laner 2020) gehen, die immer auch eine *sorgfältige* ist, um die Erforschung von Praktiken, Situationen und Versammlungen, die eine Haltung der Sorge, „der Pflege und der Vorsicht“ (Latour 2007, S. 55), ja vielleicht sogar „love for the world“ (Hodgson/Vlieghe/Zamojski 2017, S. 18) bedarf – für die erforschten Gegenstände und deren kulturpolitischen Effekte.

Die Gegenstände der Bildungstheorie könnten dann behandelt werden „like one would approach an animal that shies away, with hesitation and care, and not with big and brutal concepts and theories, for which the practice would just be an illustration“ (Schildermans 2020, ohne Paginierung). Eine mögliche sorgsame Geste der Bildungstheorie könnte in einer Affirmation des Bestehenden liegen, mit Whitehead gesprochen „a realization of worth [...]. Its basic expression is – Have a *care*, here is something that *matters!*“ (1938/1968, S. 116, Herv. KW, vgl. dazu auch Latour 2007). Whitehead fordert uns auf, uns um unsere Abstraktionen zu sorgen: Welche Effekte haben sie? Welches Denken rufen sie hervor? Wie beeinflussen sie den Bestand unserer möglichen Selbstbeschreibungen? „Hab acht, hier ist ein Ding von Belang!“³⁰ – Wie würde eine öffentliche Bildungstheorie aussehen, die einem *solchen* Appell folgte?³¹

Literatur

- Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus/Michaeler, Matthias (2015): Kritik der Praxis. Plädoyer für eine subjektivierungstheoretische Erweiterung der Praxistheorien. In: Alkemeyer, Thomas/Schürmann, Volker/Volbers, Jörg (Hrsg.): Praxis denken. Konzepte und Kritik. Wiesbaden: Springer VS, S. 25–50.
- Andresen, Sabine/Brumlik, Micha/Koch, Claus (Hrsg.) (2010): Das ElternBuch. Wie unsere Kinder geborgen aufwachsen und stark werden. Weinheim: Beltz.
- Arnold, Thomas (2020): Philosophie nach dem Lockdown. Ein Plädoyer für Public Philosophy. In: Philosophische Rundschau 67, H. 2, S. 137–145.
- Bedorf, Thomas (2010): Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 13–37.

30 „Dinge von Belang“ ist die deutsche Übersetzung von Latours Ausdruck „matters of concern“ (Latour 2007).

31 Ich danke Anna-Lynn Ridderbusch, Christian Grabau und Hannah Klein für ihre hilfreichen Anmerkungen und kritischen Rückfragen, die ich nicht immer adäquat zu beantworten wusste, sowie Carsten Büniger für die freundliche Überlassung des Manuskripts seines Vortrags auf der Jahrestagung der Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie 2018, in welchem die vorgestellten Überlegungen ihren Ausgang nahmen.

- Beiler, Frank (2019): Vom repräsentativen zum ästhetischen Regime – Für eine andere Empirie. In: Mayer, Ralf/Schäfer, Alfred/Wittig, Steffen (Hrsg.): Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: Springer VS, S. 91–111.
- Beiler, Frank/Jung, Thomas/Sanders, Olaf/Thomas, Phillip (2014): Kleine Theorie der Unbedingten Schule. Hamburg: Katzenberg.
- Bembeza, Sofia/Sonderegger, Ruth (2020): „Zusammen schreiben. Ein Versuch über das gute Schreiben“. www.theoriekritik.ch/?p=4112 (Abfrage: 27.11.2020).
- Bittner, Rüdiger (2009): Kritik, und wie es besser wäre. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Thilo (Hrsg.): Was ist Kritik?. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 134–149.
- Brecht, Bertolt (1967): Notizen zur Philosophie 1929–1941. In: Ders.: Schriften zur Politik und Gesellschaft. Gesammelte Werke, Band 20. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 125–179.
- Breinbauer, Ines Maria/Weiß, Gabriele (Hrsg.) (2011): Orte des Empirischen in der Bildungstheorie. Einsätze theoretischer Erziehungswissenschaft II. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hrsg.) (2010): Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen. Bielefeld: transcript.
- Brumlik, Micha (Hrsg.) (2007): Vom Missbrauch der Disziplin. Antworten der Wissenschaft auf Bernhard Bueb. Weinheim: Beltz.
- Buchstein, Hubertus (2020): „Warum im Bestaunen der Wurzeln unter der Erde bleiben? Eine freundliche Polemik zu den radikalen Demokratietheorien anlässlich des Einführungsbuches von Oliver Flügel-Martinsen.“ www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung/ (Abfrage: 27.11.2020).
- Bueb, Bernhard (2006): Lob der Disziplin. Eine Streitschrift. Berlin: List.
- Bünger, Carsten (2015): Wirken wollen. Pädagogische und politische Einsätze ‚kritischer Bildung‘. In: Holzer, Daniela/Kloyber, Christian (Hrsg.): Kritische Bildung ohne Wirkung?. Graz: Bundesinstitut für Erwachsenenbildung, S. 23–32.
- Bünger, Carsten (2017): Bildungstheorie in „postfaktischen Zeiten“? Perspektiven im Widerstreit von Wahrheit und Politik. In: Thompson, Christiane/Schenk, Sabrina (Hrsg.): Zwischenwelten der Pädagogik. Paderborn: Schöningh, S. 33–48.
- Bünger, Carsten (2018): ‚Eingreifendes Denken‘ – Zur Praxis der Bildungstheorie. Manuskript. (Vortrag auf der Tagung „Zu Praktiken und Formen der Theorie. Perspektiven der Bildungsphilosophie“ der DGfE-Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie).
- Bünger, Carsten (2019): Kritik. In: Weiß, Gabriele/Zirfas, Jörg (Hrsg.): Handbuch Bildungs- und Erziehungsphilosophie. Wiesbaden: Springer VS, S. 161–173.
- Bünger, Carsten (2021): ‚Eingreifendes Denken‘ – Überlegungen zur Praxis der Bildungstheorie. In: Thompson, Christiane/Brinkmann, Malte/Rieger-Ladich, Markus (Hrsg.): Praktiken und Formen der Theorie. Perspektiven der Bildungsphilosophie. Weinheim: Beltz S. 54–72.
- Butler, Judith (1992): Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‚Postmodernism‘. In: Butler, Judith/Scott, Joan W. (Hrsg.): Feminists Theorize the Political. New York: Routledge, S. 3–21.
- Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2009): Kann das ‚Andere‘ der Philosophie sprechen? In: Dies. (Hrsg.): Die Macht der Geschlechternormen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 367–393.
- Derrida, Jacques (1988a): Fines homines. In: Ders.: Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen, S. 119–141.
- Derrida, Jacques (1988b): Signatur Ereignis Kontext. In: Ders.: Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen, S. 291–314.
- Dewey, John (1927/1996): Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Bodenheim: Philo.
- Drees, Gerhard (2016): Konsequenzenlos kritisch – Traditionelle Probleme der (Erwachsenen-)Bildung mit der politischen Praxis. In: Nierobisch, Kira/Rühle, Manuel/Lucas, Helga (Hrsg.): Widerstände und Perspektiven. Kritische Zugänge zur Theorie der Bildung. Hohengehren: Schneider, S. 65–80.
- Faulstich, Peter/Zeuner, Christiane (2015): Ökonomisierung und Politisierung des Feldes der Erwachsenenbildung: Die Rolle der Wissenschaft. In: Erziehungswissenschaft 26, H. 50, S. 25–35.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2017): Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – radikale Demokratie. Wiesbaden: Springer VS.

- Foucault, Michel (2003): Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über. In Ders.: *Dits et Ecrits: Schriften in vier Bänden. Band III*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 298–309.
- Foucault, Michel (2009): Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fritzsche, Thomas (1996): Halbierete Wirklichkeit. Über das Unverhältnis der Pädagogik zur Negativität. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Fuchs, Thorsten/Jehle, May/Krause, Sabine (Hrsg.) (2013): Normativität und Normative (in) der Pädagogik. Einsätze theoretischer Erziehungswissenschaft III. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2007): Eingreifendes Denken. Die Wirkungschancen von Intellektuellen. Weilerswist: Velbrück.
- Grabau, Christian/Rieger-Ladich, Markus (2019): Formexperimente als Theoriepolitik. Zu den Schreibstrategien Jacques Rancières. In: Mayer, Ralf/Schäfer, Alfred/Wittig, Steffen (Hrsg.): *Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: Springer VS, S. 71–89.
- Hebekus, Uwe/Völker, Jan (2012): Neue Philosophien des Politischen zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Herzog, Walter (2017): Zu Diensten der Politik. Verspielt die Erziehungswissenschaft ihre epistemische Autorität? In: Binder, Ulrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): *Der neue Strukturwandel der Öffentlichkeit. Reflexionen in pädagogischer Perspektive*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 203–218.
- Hodgson, Naomie/Vlieghe, Joris/Zamojski, Piotr (2017): *Manifesto for a Post-Critical Pedagogy*. London: punctum.
- Horkheimer, Max (1937): Traditionelle und kritische Theorie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, H. 2, S. 245–309.
- Jörke, Dirk (2006): Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien? In: Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hrsg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: transcript, S. 253–266.
- Kaloianov, Radostin (2014): *Kritik und Migration. Eine Studie*. Münster: Unrast.
- Karcher, Martin/Rödel, Severin Sales (2021): Eine Einleitung. In: Karcher, Martin/Rödel, Severin Sales (Hrsg.): *Lebendige Theorie*. Hamburg: Textem, S. 11–42.
- Krause, Sabine/Breinbauer, Ines Maria (Hrsg.) (2015): *Im Raum der Gründe. Einsätze theoretischer Erziehungswissenschaft IV*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Laclau, Ernesto (1996): Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. In: Mouffe, Chantal (Hrsg.): *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge, S. 49–70.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1981): Overture. In: Balibar, Étienne/Ferry, Luc/Lacoue-Labarthe, Philippe/Lyotard, Jean-François/Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*. Paris: Galilée, S. 11–28.
- Laner, Iris (2020): Caring critique. Exploring pedagogical spheres between critical and post-critical approaches. In: *On Education. Journal for Research and Debate* 3, H. 9, ohne Paginierung.
- Latour, Bruno (1997): Ein neuer Empirismus, ein neuer Realismus. Bruno Latour im Gespräch mit Gustav Roßler. In: *Mittelweg* 36 6, H. 1, S. 40–52.
- Latour, Bruno (2007). *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Zürich: diaphanes.
- Lütke-Harmann, Martina (2016): *Symbolische Metamorphosen. Eine problemgeschichtliche Studie zur Politischen Epistemologie der Sozialpädagogik*. Weilerswist: Velbrück.
- Mannheim, Karl (1929/2015): *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Martinsen, Franziska (2019): Politik und Politisches. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 583–592.
- Masschelein, Jan/Simons, Maarten (2013): *In Defense of the School: A public issue*. Leuven: E-ducation, Culture & Society Publishers.
- Masschelein, Jan/Wimmer, Michael (1996): *Alterität Pluralität Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik*. Sankt Augustin: Academia.

- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal (2014): *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal (2018): *Für einen linken Populismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Oelkers, Jürgen (2015): Ist die Erziehungswissenschaft politisch? In: *Erziehungswissenschaft* 26, H. 50, S. 37–44.
- Olson, Gary A. (1989): Social Construction and Compositional Theory: A Conversation with Richard Rorty. In: *Journal of Advanced Composition* 9, H. 1–2, S. 1–9.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2004): Introducing Disagreement. In: *Angelaki* 9, H. 3, S. 3–9.
- Rancière, Jacques (2007): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2009): *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2013): *Die Nacht der Proletarier*. Archive des Arbeitertraums. Wien: Turia + Kant.
- Rancière, Jacques (2015): *Die Wörter der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*. Berlin: August.
- Reichenbach, Roland (2013): *Für die Schule lernen wir. Plädoyer für eine gewöhnliche Institution*. Seelze: Friedrich.
- Reichenbach, Roland (2014): *Schulkritik. Eine ‚metaphorologische‘ Betrachtung*. In: Fatke, Reinhard/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): *Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft: Geschichte und Gegenwart*. 60. Beiheft der Zeitschrift für Pädagogik, S. 226–240.
- Reichenbach, Roland (2016): *Mit Arendt falsch liegen: Die Arenen des Politischen und ihre pädagogische Bedeutung*. In: Casale, Rita/Koller, Hans-Christopf/Ricken, Norbert (Hrsg.): *Das Pädagogische und das Politische. Zu einem Topos der Erziehungs- und Bildungsphilosophie*. Paderborn: Schöningh, S. 41–59.
- Reichenbach, Roland (2017): *Warum pädagogische Theorie der Schule? Eine Einleitung*. In: Reichenbach, Roland/Bühler, Patrick (Hrsg.): *Fragmente zu einer pädagogischen Theorie der Schule. Erziehungswissenschaftliche Perspektiven auf eine Leerstelle*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 10–31.
- Reichenbach, Roland/Bühler, Patrick (Hrsg.) (2017): *Fragmente zu einer pädagogischen Theorie der Schule. Erziehungswissenschaftliche Perspektiven auf eine Leerstelle*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Rieger-Ladich, Markus (2013): *Konsens suchen oder Dissens bezeugen? Politik, Bildung und (Post-)Demokratie*. In: Frost, Ursula/Rieger-Ladich, Markus (Hrsg.): *Demokratie setzt aus. Gegen die sanfte Liquidation einer politischen Lebensform*. 2. Sonderheft der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, S. 30–46.
- Rieger-Ladich, Markus (2020): *Abstieg vom Feldherrenhügel: Zum Ort kritischer Theoriebildung*. In: Harant, Martin/Thomas, Philipp/Küchler, Uwe (Hrsg.): *Theorien! Horizonte für die Lehrerbildung*. Tübingen: Tübingen University Press, S. 37–47.
- Rödel, Sales (2020): „Wir erziehen!“ – Stimmung, Pädagogik und Politik in einem Erziehungsratgeber der ‚neuen‘ Rechten.“ Manuskript eines Vortrags am 15.01.2020 im Kolloquium Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Humboldt-Universität Berlin, www.researchgate.net/publication/340137780_Wir_erziehen_-_Stimmung_Padagogik_und_Politik_in_einem_Erziehungsratgeber_der_neuen_Rechten_Einleitung (Abfrage: 27.11.2020).
- Rorty, Richard (1987): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1990): The Dangers of Over-Philosophication – Reply to Arcilla and Nicholson. In: *Educational Theory* 40, H. 1, S. 41–44.
- Rorty, Richard (1996): Response to Simon Critchley. In: Mouffe, Chantal (Hrsg.): *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge, S. 43–48.
- Rorty, Richard (1998): *Das kommunistische Manifest 150 Jahre danach: Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Sonderdruck eines Artikels in der FAZ vom 24.02.1998)
- Rorty, Richard (1999): *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (2001a): Response to Matthew Festenstein. In: Festenstein, Matthew/Thompson, Simon (Hrsg.): *Richard Rorty: Critical Dialogues*. Cambridge: Polity, S. 219–222.

- Rorty, Richard (2001b): *Erweiterung auf Friederike Müller-Friemauth*. In: Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/Zill, Rüdiger (Hrsg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 259–263.
- Rorty, Richard (2008): *Philosophie als Kulturpolitik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sattler, Elisabeth/Kubac, Richard/Rabl, Christine (Hrsg.) (2009): *Weitermachen? Einsätze theoretischer Erziehungswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sattler, Elisabeth/Schluß, Henning (2009): *Zu-Ende-Kommen oder Weitermachen? Einige Bemerkungen über die Relation von Pädagogik und Politik*. In: Sattler, Elisabeth/Kubac, Richard/Rabl, Christine (Hrsg.): *Weitermachen? Einsätze theoretischer Erziehungswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 232–244.
- Schäfer, Alfred (2009): *Die Erfindung des Pädagogischen*. Paderborn: Schöningh.
- Schäfer, Alfred (2012a): *Das Pädagogische und die Pädagogik. Annäherungen an eine Differenz*. Paderborn: Schöningh.
- Schäfer, Alfred (2012b): *Zur Genealogie der Pädagogik. Die Neu-Erfindung der Pädagogik als ‚praktische Wissenschaft‘*. Paderborn: Schöningh.
- Schatzki, Theodore R. (2002): *The Site of the Social: A philosophical account of the constitution of social life and change*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Scheu, René (2020): „Der deutsche Philosoph Markus Gabriel: ‚Die Devise heisst: durchhalten und sich vom Irrsinn nicht anstecken lassen.“. In: *NZZ* vom 27.10.2020. www.nzz.ch/feuilleton/der-philosoph-markus-gabriel-ueber-corona-wahrheit-und-moral-ld.1583000 (Abfrage: 27.11.2020).
- Schildermans, Hans (2020): *Adding interest to educational practices. Propositions for a post-critical pedagogy*. In: *On Education. Journal for Research and Debate* 3, H. 9, ohne Paginierung.
- Schmidt, Robert/Volbers, Jörg (2011): *Öffentlichkeit als methodologisches Prinzip. Zur Tragweite einer praxistheoretischen Grundannahme*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 40, H. 1, S. 24–41.
- Schulenberg, Ulf (2017): *From finding to making: Jacques Rancière, Richard Rorty, and the antifoundationalist story of progress*. In: *Culture, Theory and Critique* 58, H. 3, S. 275–293.
- Selk, Veith (2019): *Richard Rorty*. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 400–409.
- Selke, Stefan/Neun, Oliver/Jende, Robert/Lessenich, Stephan/Bude, Heinz (Hrsg.) (i. E.): *Handbuch Öffentliche Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Selke, Stefan/Treibel, Annette (Hrsg.) (2018): *Öffentliche Gesellschaftswissenschaften. Grundlagen, Anwendungsfelder und neue Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS.
- Serres, Michel (2008): *Aufklärungen. Fünf Gespräche mit Bruno Latour*. Berlin: Merve.
- Vlieghe, Joris/Zamojski, Piotr (2019): *Towards an Ontology of Teaching: Thing-centred Pedagogy, Affirmation and Love for the World*. Cham: Springer.
- Whitehead, Alfred N. (1938/1968): *Modes of Thought*. New York: The Free Press.
- Wolin, Sheldon (1994): *Fugitive Democracy*. In: *Constellations* 1, H. 1, S. 11–25.
- Wortmann, Kai (2019): *Post-critical pedagogy as poetic practice: Combining affirmative and critical vocabularies*. In: *Ethics and Education* 14, H. 4, S. 467–481.
- Wortmann, Kai (2020): *Drawing distinctions: What is post-critical pedagogy?* In: *On Education. Journal for Research and Debate* 3, H. 9, ohne Paginierung.
- Wortmann, Kai (2021): *Abwenden, Verwinden, Einfallen: Über die Vergeblichkeit des Versuchs, nicht mehr kritisch zu sein*. In: Karcher, Martin/Rödel, Severin Sales (Hrsg.): *Lebendige Theorie*. Hamburg: Textem, S. 311–320.
- Wortmann, Kai (i. E. a): *Pädagogik: Bildungsphilosophie und bildende Philosophie*. In: Müller, Martin (Hrsg.): *Handbuch Richard Rorty*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wortmann, Kai (i. E. b): *Philosophie als Kulturpolitik*. In: Müller, Martin (Hrsg.): *Handbuch Richard Rorty*. Wiesbaden: Springer VS.
- Zorn, Daniel-Pascal (2019): *Shooting Stars. Philosophie zwischen Pop und Akademie*. Frankfurt/Main: Klostermann.

II Rationalität und Souveränität

Polarisation, Bildung und ein Blick auf die Geschichte der politischen Öffentlichkeit

Jürgen Oelkers

1. Fragestellungen

Dem Lehrbuch zufolge sollte es in der politischen Öffentlichkeit um den Austausch von Argumenten und das Abwägen von Gründen gehen, aus denen sich eine Lösung ergibt, die die Wählerinnen und Wähler überzeugt oder eben nicht überzeugt. Das Medium dafür ist Deliberation und so die geregelte politische Auseinandersetzung. Aber wann und wo konnte die Öffentlichkeit diesem Anspruch gerecht werden? Und entsprach sie überhaupt je dem Lehrbuch?

Kommunikation an öffentlichen Orten und Austausch zwischen Individuen und sozialen Gruppen sind dann politisch, wenn Interessen berührt werden und sich Meinungen formen, die über einen bestimmten Anlass hinaus reichen, so Dauer gewinnen und mit Postulaten und Argumenten für oder gegen das Regierungshandeln, damit auch für oder gegen die Opposition, besetzt sind.

Die Bildung der öffentlichen Meinung setzt kontinuierliche Themen voraus (Luhmann 1971, S. 21 f.), die sich mit gegensätzlichen Standpunkten verbinden lassen und dabei Mehrheiten gewinnen können. In welche Richtung sich die öffentliche Meinung neigt, Zustimmung oder Ablehnung, und wie stark die Meinung ist, also wieviel Zustimmung sie erfährt und wie unbedingt diese ist, kann schnell zu einem Machtfaktor werden.

David Hume hat 1741 in den „First Principles of Government“ darauf verwiesen, dass jede Regierung letztlich nur auf öffentlicher Meinung basiert und die Regierenden sich bei der Balance der Macht dauerhaft auch auf nichts anderes verlassen können (Hume 1994, S. 16), ohne dass die öffentliche Meinung je stabil gewesen wäre. Sie ist durchgehend schwankend, leicht zu beeinflussen und muss doch beachtet werden, auch und gerade dann, wenn sich damit massiver Protest und Aufruhr verbinden. Es gibt nie nur *eine* öffentliche Meinung, sondern mehrere und oft gegensätzliche, die sich mehr oder weniger schnell politisieren können.

Damit verbunden lassen sich drei Fragen stellen, die im Folgenden verfolgt werden: Wie ist Humes „public opinion“ entstanden und was hat diese Art Öffentlichkeit ausgemacht? Warum hat sich damit ein pädagogisches Konzept verbinden können? Und wie lässt sich mit dem historischen Vertrauen auf Bildung und Öffentlichkeit auf den heutigen medialen Wandeln reagieren?

2. Zur Geschichte der politischen Öffentlichkeit

Nichts sei weiter voneinander entfernt als der öffentliche und der aufrührerische Geist, heißt es in einem englischen Kommentar zu den politischen Geschäften Mitte des 18. Jahrhunderts. Wo Aufruhr sich durchsetzt, besteht die Gefahr weniger bei denjenigen, die öffentlich verleumdet werden, als bei denen, die sich zum Aufruhr verleiten ließen und dann den Preis zu zahlen haben (The Livery-Man 1740, S. 3).

Aber Öffentlichkeit kann schnell mit Aufruhr zu tun haben. In der Konsequenz war die öffentliche Meinung dann auch leicht einmal der größte Feind der Regierung, weil sie die politische Loyalität beeinflusst. Seit der englischen Revolution ist das zum Thema einer intensiven und streitbaren Publizistik geworden, in der auch die Polarisierung der Öffentlichkeit behandelt wurde.

Historisch entstand die politische Meinung oft spontan an öffentlichen Orten und unter der Voraussetzung bestimmter, meist empörender Ereignisse, auf die sich die Meinungsbildung einstellte. Ihre Artikulation war einfach, anklagend und direkt. Sie war nicht gebunden an formale Bildungsvoraussetzungen, anders hätte im 17. und 18. Jahrhundert kaum von „öffentlicher Meinung“ die Rede sein können. Es war die Meinung der Straße und der direkt Betroffenen.

Öffentlicher Protest entwickelte sich etwa nach Steuererhöhungen, im Verlaufe von Hungersnöten oder auch durch religiöse Provokationen, die sich nach der Reformation auf Flugblättern verbreiteten und so auch entlegene Orte erreichten. Wortführer wurden leicht gefunden und sie spalteten das Publikum in zwei Lager, nämlich Anhänger und Feinde oder genauer: anwesende Anhänger und Feinde, die in der Ferne nach Belieben bezichtigt werden konnten.

Die amerikanischen Diagnosen der „Spaltung“ der Öffentlichkeit (Klein 2020; differenzierter auch McCarty 2019; aus deutscher Beobachtersicht Brinkbäumer/Lambry 2020) beziehen sich also keineswegs auf ein neues Phänomen, eher ist bemerkenswert, wie sehr das Gegenteil, der Ausgleich und die Überbrückung der Gegensätze, die Erwartungen bestimmt. Spaltung ist auch nicht einfach die Folge eines Zweiparteiensystems, sondern der unversöhnlichen Form der Kommunikation, die an Glaubenskriege erinnert.

Auch unterhalb dieser religiösen Schwelle Streit ist eine Grundform der öffentlichen Auseinandersetzung, die das Bestreben, möglichst unbedingt Recht zu behalten, voraussetzt und dabei in der Wahl der Mittel oft nicht wählerisch ist. Das Abwägen von Gründen und die Beweisspflicht für eine Meinung ist historisch gesehen die Form der Gerichtsverhandlung oder der scholastischen Disputation. Die antike *πόλις* als exklusives Forum der Politik widerspricht dem nicht.

Zu den Orten für die Bildung von politischen Meinungen in der Öffentlichkeit wurden im 17. Jahrhundert neben den Marktplätzen und den Kirchen auch die Kaffeehäuser gezählt, die in größeren Städten Englands gegründet wurden

und auch rasch Zulauf fanden. Das erste englische Coffee-House wurde 1650 nach arabischen Vorbildern in Oxford eröffnet, zwei Jahre später erfolgte die Gründung in London. Dort wurde seit den Anfängen öffentlich gestritten (vgl. Ellis 2004).

In einer Komödie über die Politisierung im Kaffeehaus findet sich wohl zuerst der Ausdruck „dirty politicks“ (Miller 1743, S. 5).¹ Er wird gebraucht in einem Streit zwischen einem Kaffeehaus-Poeten und einem Apologeten der Politik, in dessen Verlauf sich beide beschimpfen und gute Gründe finden, die Meinung des je anderen nicht zu verstehen. Dazu gehört auch die Kommunikation mit verletzenden Karikaturen.²

Im Kaffeehaus las man Zeitungen (papers) und disputierte. Mit der Entwicklung dieser Zeitungen zu Massenmedien sind die historischen Formen der Öffentlichkeit entgrenzt worden. Sie verloren ihren singulären Charakter. „Öffentlich“ war nicht mehr einfach das Zusammenkommen unterschiedlicher Personen und Gruppen an einem gemeinsamen Ort im Unterschied zum privaten Haus und die Meinungsbildung brauchte nicht mehr nur die auf den Anlass bezogene öffentliche Rede, sondern konnte sich an Medien orientieren, die im Prinzip allen zugänglich waren und zur Erziehungsmacht wurden.

Faktisch vertraten die Medien aber unterschiedliche Richtungen der Politik und sorgten so auch für Ausgrenzung. Zeitschriften und vor allem die grossen Zeitungen waren nie neutral und bedienten immer nur bestimmte Zielgruppen, also ein gespaltenes Publikum. Die politischen Parteien unterhielten zusätzliche eigene Publikationsorgane, die bereits von einer gespaltenen Welt ausgingen. Anders hätte nie von „Klassenkampf“ oder auch nur von „Kulturkampf“ gesprochen werden können. Dabei werden zwei unversöhnliche Lager vorausgesetzt.

Historisch entwickelte sich die moderne politische Öffentlichkeit auf einem Weg, der vom freien Ort der Versammlung auf Märkten und Straßen über das streitbare Raisonement in Kaffeehäusern, den Predigten in Kirchen und den diskursiven Salons der intellektuellen Eliten des 18. Jahrhunderts bis hin zur Publizistik der Industriegesellschaft und ihren sozialen Gegensätzen führte. Der Weg war immer mit Parteinahmen und Entscheidungen für oder gegen eine Position verbunden.

1 Der Text erschien zuerst 1737 in London, wo das Stück auch uraufgeführt wurde. Komödien über die seltsame Kaffeehaus-Kultur waren beliebte Grössen der Unterhaltung. Der Prediger James Miller (1706–1744) war neben seinem Kirchenamt als Theaterschriftsteller tätig. Er wurde zuerst bekannt durch die Komödie *The Humours of Oxford* (1730) und hat auch Komödien von Molière übersetzt.

2 Für den Poeten ist ein Politiker „a muzzy, hum-drum, stupid Animal, that busies himself with Things he has nothing to do with, and neglects what belongs to himself the while“ (Miller 1743, S. 5). In der Gegenwahrnehmung ist der Poet „a mumping hungry Pimp, that’s always crowding at other People’s Tables“ (ebd.).

In der ersten „critical history of pamphlets“, die der exzentrische Waliser Publizist Myles Davies³ zu Beginn des 18. Jahrhunderts verfasst hat, wird in der Vorrede zum zweiten Band gesagt, dass es bei der Abfassung der Studie eine Möglichkeit nie gab, nämlich „avoiding Party-Politicks“ (Davies 1716, S. V). Und das heißt Spaltung: In diesen kritischen Zeiten stimmen Parteien kaum über irgendetwas überein, ausgenommen in der gegenseitigen Ächtung (ebd.).

Das gegenwärtige Zeitalter sei „hypercritical“ (ebd., S.VI), die Öffentlichkeit werde überschwemmt mit „dragooning pamphletism“, der verhindere, dass ein Autor in die Tiefe gehen und verschiedene Ideen oder wechselnde Temperamente präsentieren könne. Auch Talent oder literarisches Können sind für ein Pamphlet nicht erforderlich – „To rehearse is little less than to be *Principal*“. Das gelte besonders für den übellaunigen und leicht zu erregenden Teil aller Parteien (ebd., S.IV).⁴

Davies zitiert in der Vorrede Baltasar Graciáns *Handorakel*.⁵ Zur Politik gehören weise Entschlüsse, doch heute würde viel mehr verlangt, einen Weisen zu bilden, weil jeder mitreden kann, während es in den alten Zeiten nicht mehr als sieben Weisen gegeben habe.⁶ Diese Mengenausweitung ist verheerend, weil Bildung dann nicht mehr möglich ist. Wir haben es mit unzähligen, angeblich weisen „Politikern“ zu tun und mehr noch, jeder, auch der Unfähigste, kann sich zur Politik äußern, ob in Klubs oder Parteien, und jeder soll mitreden können „to deal with whole Coffee-Houses of daily-new Statesmen“ (ebd., S. V/VI).

Die Vermutung, die politische Öffentlichkeit sei beherrscht von Parteien und so von Vorurteilen oder Ressentiments, geht so zurück auf die Anfänge ihrer modernen Gestalt. Mit Myles Davies nahm die Kritik oft an, dass die öffentlichen Streitereien einfach mangelnde Bildung zeigen würden und deswegen zu nichts führen könnten. Der anglikanische Prediger James Bramston hat das in dem satirischen Gedicht *The Art of Politicks* (1729) treffend kommentiert.⁷

3 Myles Davies (1662–1715/1716) war jesuitischer Missionar und konvertierte zum Protestantismus, was er 1705 in einer Apologie kommentierte. Danach hat er wohl Jura studiert und sich jedenfalls als Jurist bezeichnet. Seine *Athenae Britannicae* erschien zwischen 1716 und 1719 in sechs Teilen.

4 „The ill natur'd Scorn and Jealousies of the Moroser ... Part of all Parties“ (Davies 1716, S.IV).

5 Die Übersetzung von Graciáns Aphorismensammlung erhielt den Titel *The Art of Worldly Wisdom* und erschien 1705 in zweiter, korrigierter Ausgabe. Das Zitat paraphrasiert die erste Maxime.

6 Die Anspielung gilt den sieben Weltweisen der griechischen Antike, die Platon erwähnt (Protagoras 343a).

7 Wenn jede Gelegenheit zur Lüge genutzt und immer eine doppelte Bedeutung in Reserve gehalten wird, wer wird dann glauben, dass die modernen Zeiten ewig dauern? Wir lernen, die guten Pastoren vor dem öffentlichen Zorn zu schützen und auch, wie umzugehen mit der Verrücktheit der Parteien. Im Kaffeehaus erfährt man manchen Wink, neben dem, was schon tausendmal gedruckt wurde. Aber sei vorsichtig und wenn die künstlichen Führer Stärke zeigen wollen, geh' nicht zu weit und schwör, dass Du sie verlässt, wenn Du herausfindest, wer sie wirklich sind (Bramston 1729, S. 7, 9, 13; Übersetzung J. O.).

Erst im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert sind zwischen Jeremy Bentham und Walter Bagehot die normativen Theorien der modernen liberalen Demokratie entwickelt worden. Politische Argumente, so die eine Grundnorm, müssen zwischen verschiedenen Gruppen ausgetauscht werden, dafür stehen unterschiedliche, aber frei zugängliche Orte und Medien zur Verfügung, wo sich Meinungen bilden können, ohne einer Zensur oder einem elitären Vorbehalt ausgesetzt zu sein. Die andere Grundnorm ist die Bildung, Argumente müssen elaboriert sein und der Umgang damit verlangt Bildung.

Anlässe für das Entstehen öffentlicher Meinungen wurden häufig spontan wahrgenommen und waren von keiner Zensur kontrollierbar. Schon deswegen konnte die politische Öffentlichkeit nicht nur diskursiv verstanden werden, sondern sie ist auch der Ort von Symbolen, Emotionen und Expressionen. Versammlungen auf der Straße wären ohne Plakate, Transparente oder das Skandieren von Parolen, also ohne symbolische Verweise, gar nicht Teil der öffentlichen Kommunikation.

Jeder öffentliche Protest braucht eine massenhafte Gefühlsbasis und Entlarvungen etwa des politischen Personals benötigen einfache, aber starke Zeichen, die die Anklage unmittelbar glaubwürdig machen. Der öffentliche Raum kann sich also auch ad hoc durch Kritik und Widerstand konstituieren. Dann sind die Meinungen gemacht und müssen agiert werden. Abwägende Deliberation findet nicht statt.

Was nach Habermas (1962) „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ genannt wurde, bezieht sich auf Prozesse der Deliberation, also den Austausch von Argumenten und Gründen im politischen Raum. Mit „Strukturwandel“ ist der Abstand zwischen zwei historischen Zuständen gemeint und meistens heißt „Wandel“ Verschlechterung von einem besseren zu einem schlechteren Zustand. Aber auch wenn jede Deliberation öffentlich ist, so ist doch nicht jede Öffentlichkeit deliberativ.

Der Wandel der Öffentlichkeit lässt sich auch ohne Verfallsannahmen und mit Blick auf den juristischen Rahmen verstehen. Ein zensurfreier Raum der politischen Kommunikation entstand erst im 18. und 19. Jahrhundert. Die Gesetzgebung war im angelsächsischen Raum noch im 18. Jahrhundert überaus restriktiv und erlaubte keineswegs eine unbeschränkte Freiheit der öffentlichen Rede (vgl. Bird 2020). Das öffentliche Urteil war nämlich alles andere als unumstritten, auch weil nie transparent war, wer alles Einfluss nehmen konnte.

1717 wurde in einem anonymen Londoner Zeitschriftenbeitrag zur Begrenzung der Freiheit darauf verwiesen, wie irrtumsanfällig Urteile sind, die sich öffentlichen Versammlungen verdanken. Wer Synoden, nationale Versammlungen, Konsistorien der Kirchen oder lokale Einberufungen vor Augen hat, findet leicht Beispiele für grobe Irrtümer einzelner oder gleich des ganzen kollektiven Körpers.

„For, the greatest Number of Fallibles can no more make some Infallibility, than the greatest number of Finites can make one Infinite.“ (Anonymus 1717, S. 7).

Bei privaten Urteilen wäre die Gefahr viel geringer, denn ein privates Urteil kann niemanden infizieren, der nicht bereit ist, darauf einzugehen. Öffentliche Zumutungen dagegen verbreiten sich schnell und grossflächig, so dass sie große Zahlen von Gefolgschaft mit sich ziehen. Und wo werden diese Bewusstseinstreiber⁸ es zulassen, dass ein Mann anhält und für sich selbst urteilt? (Vgl. ebd.)

Sein Urteil, obwohl wahr, würde im öffentlichen Urteil als falsch erscheinen, wenn es diesem widerspricht (ebd., S. 8). Aber öffentliche Meinungen führen nie zu Wahrheiten, wie immer das behauptet werden mag.

„The publick Decree can neither make an Opinion true or false. The Opinion of Men cannot any Way affect the Nature of Things, to make them otherwise than what they really are; consequently, no Opinion can *make* Truth, or necessarily *determine* what shall be so. Truth will be Truth, whatever the Opinions of Men concerning it may be.“
(Ebd.)

Großen Einfluss auf die anschließende Diskussion von Freiheit und Öffentlichkeit hatten die von John Trenchard⁹ und Thomas Gordon¹⁰ verfassten „Essays über die Freiheit“, die als *Cato's Letters* zwischen 1720 und 1723 in englischen Zeitschriften anonym veröffentlicht wurden. 1723/24 erschien die integrale Ausgabe in vier Bänden, danach sind die *Cato's Letters* vor allem in den dreizehn amerikanischen Kolonien viel gelesen worden und waren Standardlektüre vor der Revolution.

In diesem frühen Dokument des Liberalismus wird die öffentliche Meinung als Bedingung und Resultat der politischen Freiheit verstanden. Nur wo das Volk frei ist und für sich selbst denkt, lässt sich die Regierung wirksam in die Schranken weisen (*Cato's Letters* 1724, S. 128). Das Volk kann, wenn es verständig ist, seine Fehler korrigieren, große Männer, die das Volk führen wollen und nur von ihrem Ehrgeiz getrieben werden, können das nicht (ebd., S. 157).

Zum Regieren ist keine subtile Bildung nötig, wie sie der Adel erhält, „Honest Affections, and common Qualifications, are sufficient“ (ebd., S. 182). Die Verwaltung hat immer dann am besten gearbeitet und die öffentliche Freiheit ist am meisten bewahrt worden, „when plain Honesty and common sense alone governed the publick Affairs“ (ebd.). „The People have no bias to be knaves; the Security of their Persons and Property is their highest aim“ (ebd.).

Aber genau das war umstritten, denn wie sollte die Freiheit der Rede genutzt und für politische Prozesse eingesetzt werden, wenn Unwissen und Ignoranz verbreitet sind, die Reden nur den eigenen Vorurteilen folgen und dabei die

8 „Conscience-Drivers“.

9 John Trenchard (1662–1723) war Anwalt und politischer Schriftsteller in London. Er gehörte zur Fraktion der Radical Whig.

10 Der Schotte Thomas Gordon (1692–1750) war Lehrer und Geschäftsmann sowie langjähriger Sekretär von Trenchard.

Zugehörigkeit zu einer Partei zum alleinigen Maßstab wird? Und was soll geschehen, wenn es doch Schurken (knaves) gibt, und zwar viele, die die Öffentlichkeit betrügen und ausnutzen?

Das fragte die *Bienenfabel* (1714) und legte sich auf die Republik der Laster fest, von der der Wohlstand profitieren würde. Doch auch wer ihrer Botschaft nicht folgen wollte, war auf das Problem von Sein und Schein verwiesen. Öffentliche Tugenden müssen nicht das tatsächliche Verhalten bestimmen und wer sie vertritt, kann über seine wahren Absichten täuschen, weil die Tugenden suggestiv wirken und das Nachfragen verhindern.

In einer anonymen englischen Schrift aus dem Jahre 1736 wird festgehalten, dass nirgendwo auf der Welt so viel über öffentliche Angelegenheiten geredet und geschrieben wird, wie in England, während gleichzeitig so wenig für die Öffentlichkeit geschieht, was unparteiisch und selbstlos, in diesem Sinne tugendhaft, wäre. Das Gemeinwohl – *common good* – spiele keine Rolle.

Vorherrschend sei der Geist des Eigeninteresses und der Abhängigkeit, ein Geist von Ehrgeiz und Rachsucht und so, um alles Böse und alle Schwächen zusammenzufassen, zu denen die menschliche Natur fähig ist, ein Geist der Parteilichkeit (party) (*The Present Necessity* 1736, S. 4). Gemeint war der Gegensatz zwischen Whigs und Tories (ebd., S. 13), also zwischen den ersten beiden politischen Lagern der neueren Geschichte.

Privat wie öffentlich sind Schwachheiten verbreitet, hervorgerufen durch Vorurteile und aufrechterhalten durch Trägheit, aber in der Öffentlichkeit sind diese Schwächen viel gefährlicher. Die Erziehung der Menschen, ihr Umgang, Freund wie Feind, ihre Konversation und viele andere Umstände versorgen sie mit Vorurteilen. Der erste Fehler hat lebenslange Irrtümer zur Folge und jedes korrumpierte Urteil wirkt sich auf alle anderen aus (ebd., S. 5).

Alle Vorurteile sind destruktiv für die Gesellschaft und wenn sie öffentlich werden, hat das gefährliche Konsequenzen. Die fatalste unter ihnen ist Parteilichkeit, dieses lauernde Unheil, das in immer neuen Verkleidungen auftritt und die Gesellschaft in den Untergang treibt (ebd., S. 5 f.). Die öffentlich gezeigte Tugend und das Gerede der Selbstlosigkeit dient einzig zur Kaschierung der bösen Absichten (ebd., S. 7).

Schuld an etwas haben immer nur die anderen. Wer für Unterdrückung sorgt und die Menschen in servile Abhängigkeit bringt, kann stets darauf verweisen, dass eben das dem Erhalt der Freiheit diene (ebd., S. 8). Aber weil die Parteien nicht verschwinden, kommt alles darauf an, sie genau zu beobachten, sich nicht blenden zu lassen, alle Verkleidungen zu durchschauen und die Masken herunterzureißen, wann immer dies nötig ist (ebd., S. 11 f.).

Offen bleibt, wie dieser „Public-spirited Man“ (ebd., S. 14) entstehen und bewahrt werden kann, zumal auch warnend darauf hingewiesen wurde, dass irreguläre Gelüste und frei fließende Leidenschaften die hauptsächlichen Ursachen für die Verirrungen und Besorgnisse in der Zivilgesellschaften seien und nur die

Regierung für Ordnung und inneren Frieden sorgen könne. Ihre Würde und Macht müsse daher unbedingt bewahrt werden (Eden 1743, S. 20).¹¹

3. Die Karriere der öffentlichen Bildung

Wenige Jahre später sollte der irische Schauspieler und Rhetoriklehrer Thomas Sheridan (1756) das britische Bildungssystem verantwortlich machen für die geringen Kenntnisse und den Zerfall der öffentlichen Moral, sowie für verbreitete Dummheit und schlechten Geschmack.¹²

Das Buch beginnt mit einem Bekenntnis zur „power of education“ (ebd., S. 1–13), ein Begriff, den es ein Jahrhundert zuvor noch gar nicht gegeben hat. Gemeint ist damit die Reform der gesellschaftlichen Erziehung. Das Ziel war die Formung von „good citizens“, nicht für die beste aller Verfassungen, sondern für die konkrete Gemeinschaft und deren Prinzipien (ebd., S. 26 f.).

Ein freies Land kann seine Freiheit nur bewahren, wenn die Erziehung für Tugend sorgt (vgl. ebd., S. 53 f.). Bildung und Erziehung müssen dann öffentlich sein. Die Regierung würde die Verantwortung tragen und wäre für den schlechten Zustand der politischen Öffentlichkeit haftbar zu machen, könne sich also nicht einfach auf die Bewahrung der Ordnung zurückziehen.

„Publick education“ war schon im frühen 18. Jahrhundert ein Begriff, allerdings noch nicht politisch im heutigen Sinne. Verschiedene englische Autoren verstanden darunter die Vorbereitung auf das öffentliche Leben in einem allgemeineren Verständnis. Diesem Zweck sollte ein Erfahrungsort ausserhalb des Hauses und die fruchtbare Auseinandersetzung mit Altersgenossen oder „companions“ dienen, die nicht der eigenen Familie angehören und die die gleiche Ausbildung erfahren (Randolph 1733, S. 8 f.).¹³

Dabei spielte die Erwartung eine zentrale Rolle, dass gemeinsamer Schulbesuch die sozialen Tugenden kultivieren, Freundschaften pflegen und zu rühmlichen Wetteifer führen würde, also auf das Leben in der Öffentlichkeit vorbereiten könne (Croft 1784, S. 10).¹⁴ Gemeint war das bürgerliche Zusammenleben, nicht die politische Meinungsbildung, und die öffentliche Bildung bezog sich auf sich eine bestimmte soziale Klasse und nicht auf alle Kinder der Gesellschaft.

11 Robert Eden (1701–1759) war Archidiakon von Winchester und Benefiziat der Kathedrale.

12 Eine erweiterte Ausgabe erschien 1769. Thomas Sheridan (1719–1788), Sohn des gleichnamigen Schulmeisters und Freundes von Jonathan Swift, lebte von 1758 an als Lehrer und Schauspieler in England.

13 Es handelt sich um eine Schulrede, die der Theologe Thomas Randolph (1701–1783) beim Jahrestreffen der Ehemaligen der Kings-School in Canterbury gehalten hat. Die Schule ist seit 1541 mit einer königlichen Satzung geführt worden und war in diesem Sinne öffentlich.

14 George Croft (1747–1809) war Leiter verschiedener Schulen und als anglikanischer Prediger einer der Gegner der englischen Dissidenten.

Wenn „publick school“ heißt, Schüler in großen Schulen mit mehr als hundert Schülern (boys) zu unterrichten, dann muss sie genauso abgelehnt werden wie eine häusliche Erziehung mit vielen Ablenkungen und ohne wirkliche Anreize zum Lernen. Beides kann durch kleine Privatschulen vermieden werden, die für eine strenge Bildung des Geistes wie der Moral sorgen (The Common Errors 1744, S. 41 f.).

Mit Gründung des ersten Philanthropins im Schloss Haldenstein in Graubünden (1761/1763) wurde deutlich, dass dafür auch im deutschen Sprachraum ein Markt bestand, allerdings ein sehr kleiner und nur einer für reiche Familien. Die gesellschaftliche Bildung musste andere Wege gehen und auf eine flächendeckende Verschulung großer Zahlen setzen. Eine zentrale Begründung hatte Adam Smith geliefert. Ohne öffentliche Institutionen der Bildung würde allein die gegebene Nachfrage das Angebot bestimmen und wo die nicht besteht, die Moden des Lernens.¹⁵

Im 19. Jahrhundert wurde „public education“ in den Vereinigten Staaten zu einem breit verwendeten Kampfbegriff, der mit der Forderung einer freien, gleichen und unentgeltlichen Verschulung für alle Kinder verbunden wurde. Das war bereits zuvor ein Thema, aber erst jetzt wurde daraus ein politisches Programm. Schon Benjamin Franklin hatte 1749 die Bildung von „publick spirited Gentlemen“ gefordert,¹⁶ aber der Bezug zur Demokratie wurde erst nach der Revolution hergestellt. Daraus entwickelte sich das Postulat einer egalitären Schulbildung als zentrale Bedingung für politische Teilhabe.

Das Schlagwort war „common school education“ (Northend 1853)¹⁷ und die republikanischen Erwartungen an die gemeinsame Schulbildung übertrafen alles, was ein Jahrhundert zuvor geäußert worden war. Der Adressat war die öffentliche Meinung.

„Free schools are the nurseries of the public mind, – the lights by which republican virtues and honors are most clearly and extensively reflected, – the best safeguards against all the ills of ignorance and vice. Without them no republic government can long exist and flourish; with them, wisely fostered and generally supported, no tyrant’s sway can long continue, no bigot’s views be widely disseminated.“ (Ebd., S. 1)¹⁸

Öffentliche Bildung – „equal, universal, and republican education“ – wurde angesehen als das entscheidende Mittel zur Formung und Rationalisierung des

15 Inquiry Vol. II/Book V, Chapter 1 (Smith 1776, S. 364).

16 Proposals Relating to the Education of Youth in Pennsylvania (August 1749).

17 Charles Northend (1814–1895) wurde nach verschiedenen Lehrerstellen 1855 Superintendent der öffentlichen Schulen von Connecticut.

18 Das Buch *The Teacher and the Parent* erschien 1867 in erweiterter Auflage und erreichte 29 Auflagen bis 1895. Es war maßgeblich beteiligt an der Meinungsbildung für die öffentliche Bildung.

„public mind“ (Wright 1829, S. 16 f.),¹⁹ also der politischen Auseinandersetzung zwischen den Bürgerinnen und Bürgern der Republik, mithin der normativen Grundlage einer demokratischen Regierung, die sich nicht auf die Natur oder allein die Gesetze verlassen kann.

In amerikanischen Texten aus der gleichen Zeit wird gar die Verfassungsrealität von der Bildung der Bürger abhängig gemacht: „The admirable principle of our Constitution require the citizens to be possessed of the same excellent spirit“ (Sanders 1816, S. 12).²⁰ Und weiter: „Full of ignorance, a nation is prepared to be slaves“ (ebd., S. 13). Eine Republik ist ein Mittel zum Zweck der Selbstregierung, aber das verlangt, mehr als jede andere Regierungsform, „the wide diffusion of knowledge and virtue among all classes of people“ (ebd.).

Doch „alle Klassen des Volkes“ wurden gar nicht erreicht. Bis zum Bürgerkrieg waren die realen Sklaven von der Verbreitung des Wissens ausgeschlossen und auch danach wurde auf der Basis der „Jim Crow Laws“ den formal befreiten Sklaven höhere Bildung vorenthalten. Das gilt ähnlich für die indigenen Völker. Die Republik war machtpolitisch eine der weißen Eliten und dieser Struktur einer inneren Kolonialisierung folgte lange auch die politische Öffentlichkeit.

Horace Mann (1851, S. 253) kommentierte das in einer seiner Reden gegen die Sklaverei so: „Ignorance is a necessary concomitant of slavery“. Die Sklaverei beruht auf Bewusstsein und nicht auf natürlichen Grundlagen (ebd., S. 251). Die Wortführer der Sklaverei gleichen einem Verrückten, der eine brennende Fackel in die Hand nimmt und auf der Kommandobrücke seines Schiffes droht, Menschen und Schiff zu zerstören, wenn sie nicht in seinen Hafen steuern wollen (ebd., S. 242).

Aber selbst die Etablierung der High School, also des gemeinsamen Unterrichts für alle, richtete sich aus an den Linien der Segregation, die unüberwindlich schienen und jedenfalls allein durch Bildung nicht zu beseitigen waren. Die historische Aufwertung der Bildung und der Rolle der Bürgerinnen und Bürger in der politischen Öffentlichkeit galt also nur in rhetorischer Hinsicht für jeden und jede.

Theoretisch muss die Abgrenzung von privater und öffentlicher Bildung bis heute immer neu begründet werden. Dabei ist schon früh mit einem dreifachen Argument gearbeitet worden. Öffentliche Schulen könnten besser für Reformen sorgen als private, gute Konzepte der privaten ließen sich leicht auf die öffentlichen übertragen und die öffentlichen müssten große Zahlen unterrichten

19 Frances „Fanny“ Wright (1795–1852) stammte aus Schottland und wurde in den Vereinigten Staaten zu einer führenden Publizistin, die sozialistische wie feministische Positionen vertrat und auch an verschiedenen Gründungen von alternativen Kommunen beteiligt war.

20 Daniel Clark Sanders (1768–1850) war seit 1790 Prediger der Dedham Association und promovierte 1809 am Harvard College. 1814 kam er nach Medfield in Massachusetts und machte sich einen Namen als Publizist.

(Hill 1825, S. 291 f.).²¹ Der private Tutor für reiche Familien gehörte tatsächlich bald der Vergangenheit an, nicht jedoch die Privatschulen.

Lange bevor die „public education“ zu einem politischen Programm wurde, ist vor „Öffentlichkeit“ auch gewarnt worden, derjenigen nämlich, die unkontrollierte Macht entfaltet, Meinungen nicht zum Ausdruck bringt, sondern gerade manipuliert, die von Skandalen lebt, in der missliebige Personen bloßgestellt werden und die deswegen Aufmerksamkeit erzielt. Man kann dann nur zweierlei sein: „A saint or a brute“ (Baxter 1662).²²

Die Frage aus den Anfängen der modernen Republik, wie der „public mind“ gebildet werden kann, muss vor dem Hintergrund solcher Realerfahrung des öffentlichen Lebens verstanden werden. Was öffentlich wurde, war schnell ein Skandal oder wurde überhaupt nur *als* Skandal öffentlich, womit gemeinhin die Vorurteile bestätigt wurden, die die allgemeine Bildung gerade beseitigen sollte.

Öffentliche Schande war schon in der Antike ein probates Mittel zur Beseitigung missliebiger Konkurrenten und ist lange auch von den christlichen Kirchen propagiert worden, die ja mit einem Sündenregister aufwarten konnten und das auch genutzt haben. Jeder Gottesdienst ließ sich mit einer öffentlichen Anklage verbinden und wer nicht nachgab, dem konnte wirksam gedroht werden.

William Sherlock, Dekan von St. Paul's in London, hielt in einer populären Schrift²³ über das Urteil des Jüngsten Gerichts fest, dass Sündhaftigkeit in dieser Welt glorreich und triumphierend daherkommen kann, weil ihr jegliche Schande abgeht und die Schurken belohnt werden. Aber öffentliche Schande und Verurteilung ist der einzige Lohn für die Sünden, und sei es erst beim Jüngsten Gericht (Sherlock 1692, S. 204 f.).

Das Ideal der „Öffentlichkeit“ wird häufig von den Intellektuellen der Aufklärung und ihren Auseinandersetzungen hergedacht, die Orte sind die Salons, die Medien sind Zeitschriften und Bücher, der Adressat ist das lesende Publikum und nicht das Leben auf der Straße. Meinungen sind kontrolliert durch Argumente, wenngleich oft begleitet von persönlichem Streit.

Noch das öffentliche Leben im Bürgertum des 19. Jahrhunderts wurde als Schonraum von Kultiviertheit und Bildung verstanden, in dem die Regeln des Bemimmis gelten würden und der Streit mit Argumenten gehegt werden könne. Die

21 Verfasser ist der Jurist und Reformator des englischen Strafvollzugs Matthew Davenport Hill (1792–1872). Er berichtet über die Hazelwood School in Birmingham, eine viel besuchte Reformschule, die von seinem Vater gegründet wurde und die bis 1833 bestanden hat. Sein Buch über die „public education“ ist unter anderem von Jeremy Bentham gelesen und positiv aufgenommen worden.

22 Der Puritaner Richard Baxter (1615–1691) war seit 1660 Prediger in London und erlebte als einer der Führer der Dissenters zahlreiche Verfolgungen. 1685 wurde er verurteilt und musste 18 Monate in Gefängnishaft verbringen. Baxters Werke waren eine der Grundlagen für Max Webers Protestantismusthese.

23 Neun Auflagen zwischen 1692 und 1744, Neuausgabe 1776, Nachdruck 2010.

politischen Kämpfe waren dann ein Außenereignis und konnten kommentiert werden, ohne an ihnen teilnehmen zu müssen. Aber Bildung wurde selbst Teil der politischen Kämpfe, wie etwa der Zugang der Frauen zum Wahlrecht und zum Studium gezeigt hat.

Der „public mind“ formt sich auch und gerade in solchen Kämpfen. Er muss dann mit einer ungezähmten, oft rohen Öffentlichkeit umgehen, die sich dem gewohnten philosophischen Bild von ihr, das Kant geprägt hat, entzieht. Das gilt zumal für die politischen Auseinandersetzungen, in denen stets manichäische Unterscheidungen eine Rolle spielen, oft gepaart mit Visionen des Besseren oder des Schlechteren, die den eigenen Forderungen Nachdruck verleihen sollen.

Für die Kritik der Öffentlichkeit stehen bekannte Namen. Die Gefahr ist groß, hielt der Publizist James Fenimore Cooper²⁴ 1838 in der Schrift *The American Democrat* fest, dass mit der modernen Öffentlichkeit eine Kraft außerhalb des Gesetzes etabliert werde, „without general principles, and without responsibility“ (Cooper 1838, S. 149). Dafür sprechen etwa die Mobilisierung gegensätzlicher Gefühle, vulgäre Anschuldigungen in der Öffentlichkeit („vulgar reports“) (ebd., S. 157), ständige Aufregungen (ebd., S. 158) oder auch, damit zusammenhängend, die Tyrannei der Presse (ebd., S. 159). So gesehen wäre die Öffentlichkeit die Instanz der Zensur.

Die amerikanischen Gründungsväter haben die öffentliche Meinung an die Verbreitung des Wissens gebunden. Wenn die Regierung sich auf die öffentliche Meinung beziehen und sich von ihr leiten lassen soll, dann muss sie – die Meinung – aufgeklärt (enlightened) sein.²⁵ Aber auch das sollte Grenzen haben. Die Sicherheit des Landes, schrieb George Washington 1777, dürfe auf keinen Fall dem Altar der öffentlichen Meinung zum Opfer fallen (Bancroft 1825, S. 140).²⁶

Schon Edmund Burke hatte in den *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*²⁷ darauf hingewiesen, dass zur Bildung der öffentlichen Meinung ein öffentliches Prinzip gehören müsse, wenn man nicht Scharlatanen und Falschspielern aufsitzen will, die keine Verbindung zu den Interessen des Volkes haben. Ehrgeiz wäre dann getrieben ohne ein Motiv für die Allgemeinheit, wobei bedacht

24 James Fenimore Cooper (1789–1851) studierte mit 13 Jahren in Yale, aber wurde wegen ungebührlichen Verhaltens entlassen und fuhr anschließend mehrere Jahre zur See, darunter auch im Dienst der amerikanischen Marine. 1820 veröffentlichte er seinen ersten Roman und lebte von 1826 bis 1833 mit seiner Familie in Europa. Zurück in den Vereinigten Staaten war er einer der ersten, der für eine eigenständige amerikanische Bildung votierte. Cooper wurde berühmt mit seinen *Leatherstocking Tales* (1823–1841).

25 George Washington: Farewell Address to the People of the United States (17th September 1796) (Washington's Farewell Address 1861, S. 16f.).

26 Aaron Bancroft (1755–1839) war Pastor seit 1785 der kongregationalistischen Kirche in Worcester, Massachusetts. Die erste Ausgabe seiner Biografie über George Washington erschien 1808.

27 Erste Auflage im April 1770, vier weitere im gleichen Jahr.

werden muss, dass Menschen in der Öffentlichkeit nicht plötzlich besser sind als in ihrem Privatleben (vgl. Burke 1770, S. 43–49).

Öffentlichkeit war also nicht in allen Augen ein positives und unabdingbares Medium für den sozialen Austausch, sondern im Gegenteil mit der Macht der Presse das Medium für politische Manipulation der Wähler und das Durchsetzen partikularer Interessen schon in den Anfängen der amerikanischen Demokratie (vgl. Pasley 2002). Auch Korruption begleitet die Entwicklung der Demokratie und einer Öffentlichkeit, die zwischen Sein und Schein nicht unterscheiden kann.

Als positive Folie der Kritik an solchen Zuständen wird eine Öffentlichkeit der traditionellen Medien vorausgesetzt, die von der Fiktion ausgehen, jeden Bürger und jede Bürgerin nicht nur erreichen, sondern auch beeinflussen zu können. Das war faktisch nie der Fall, das lesende Publikum war immer beschränkt und die Medien haben nur im Grenzfall große Mehrheiten angesprochen. Die öffentliche Meinung war nie deckungsgleich mit der medial erzeugten Meinung, weil sich politische Überzeugungen auch informell bilden und dann artikulieren können.

Das erklärt andererseits, warum Bildung, Öffentlichkeit und Demokratie in ein enges und konstitutives Verhältnis gesetzt worden sind. Freie Bürgerinnen und Bürger wählen und entscheiden, aber was sie dazu macht, ist nicht lediglich das Wahlrecht. Zur Souveränität des Bürgers wie der Bürgerin gehört ihre Bildung, Demokratie verträgt keine Ignoranz und dieser Lehrsatz soll nach wie vor gelten, auch wenn sich die politische Öffentlichkeit massiv gewandelt hat.

Bildung sichert keine Präferenz für eine bestimmte Partei oder Weltanschauung und Wählerinnen wie Wähler sind in ihren Entscheidungen frei, auch wenn man ihr Verhalten als „irrational“ bezeichnet hat (Caplan 2007). Zur Freiheit gehören Entscheide, die andere als nicht sehr rational ansehen, die aber sehr wohl Eigenrationalität kennen. Anders könnte man in der Öffentlichkeit gar nicht unbefangenen auftreten.

Eine Frage, die in philosophischen Diskurstheorien selten bedacht wurde,²⁸ bezieht sich auf das zur demokratischen Teilhabe notwendige Wissen, zumal dann, wenn es um politische Geschäfte geht Amerikanische Wahlen sind so kommentiert worden, dass das Ergebnis von „low informed voters“ (Popkin 1994) abhängig war, solchen also, die gar nicht wussten, worum es ging und trotzdem abgestimmt haben.

Aber auch das ist keine neue Frage, sondern eine, von der die öffentliche Bildung gerade ihren Ausgang genommen hat. Im ersten Band des *Common School Journal* hielt der Herausgeber Horace Mann fest: „A voter is a public man“, aber im Blick auf den großen Entscheid an der Wahlurne muss gefragt werden, wie die Bürger abstimmen können, wenn sie weder über die Regierung noch über die politischen Ämter irgendetwas wissen und gegen die einfachsten Gebote ziviler Intelligenz verstoßen (The Common School Journal 1839, S. 5 f.).

28 Beyond Habermas (Emden/Midgley 2012).

Das große Gesetz der politischen Gleichheit verbiete die Frage nach der Qualität der Wähler (ebd., S. 6). Wenn man also der Missherrschaft von Dummheit und Zügellosigkeit entgehen will, bleibt nur der Weg, für eine angemessene Allgemeinbildung zu sorgen, von der niemand ausgeschlossen wird (ebd., S. 6f.). Und Sicherheit gegen den Rückfall in Barbarei gibt es einzig dann, wenn Allgemeinbildung und Macht koexistieren (ebd., S. 7).

Wer also die Menschen und ihre Gemeinschaft verbessern will, muss bei der Erziehung der Kinder anfangen und dafür sorgen, dass alle eine gemeinsame Schule besuchen (ebd., S. 14f.). Die Idee war zeitgenössisch hoch umstritten, letztlich aber im Blick auf die Verschulungsraten und die wachsende Zustimmung in der Bevölkerung erfolgreich; doch dann muss die Frage gestellt werden, warum noch immer auf das mangelnde Wissen verwiesen und bei Gelegenheit auch die Dummheit der Wähler herausgestrichen wird.

Nach mehr als hundert Jahren Investitionen in öffentliche Bildung hielt der amerikanische Soziologe und Machttheoretiker C. Wright Mills in seinem Essay „The Structure of Power in American Society“ (1958) fest: „If we accept the Greek’s definition of the idiot as an altogether private man, then we must conclude that many American citizens are now idiots“ (Mills 1963, S. 12)²⁹, also entpolitisiert und nur an sich interessiert. Die griechischen ἰδιώτης sind Bürger der Polis und haben Rechte, aber nehmen sie nicht wahr und privatisieren. Der Ausdruck „Idiot“ ist in der griechischen Literatur nicht abfällig verwendet worden. Wer auf Bildung verzichtete, konnte dem Staat nicht dienen und erhielt dann auch kein öffentliches Ansehen, aber in der politischen Öffentlichkeit muss auch nicht jeder tätig sein, ohne damit ein „Idiot“ im heutigen Sinne zu sein.³⁰

Walter Parker (2005) nutzte die griechische Bedeutung, um die Aufgaben der Schulen als „public places“ und die Bildung künftiger Bürgerinnen und Bürger in der demokratischen Gesellschaft neu zu begründen und dringend anzumahnen (ebd., S. 347f.). Damit sollte Anschluss an die Diskussion der vergangenen zwei Jahrhunderte gefunden werden.

Mills (2000, S. 171) hatte „cheerful robots“ vor Augen, also die angepassten, geistlosen und doch gut gelaunten Automaten der Arbeitswelt oder der Unterhaltungsindustrie, die sich weder für Demokratie noch für sich als Bürgerinnen und Bürger des Staates interessieren.

Für Mills sind Künstler und Intellektuelle die wenigen verbleibenden Persönlichkeiten, die Widerstand leisten und gegen die stereotypen Lebensformen sowie die Entpolitisierung der Massen ankämpfen können (Mills 1963, S. 299).

29 Das Zitat entstammt ursprünglich einem Brief an den deutsch-amerikanischen Wissenssoziologen Kurt H. Wolff vom 15. April 1953. Wolff lehrte seinerzeit an der Ohio State University.

30 Die Warnung vor der Gefahr unpolitischer Bürger geht auf Tocqueville (1862, S. 169f.) zurück, der allerdings Amerika gegen diese Gefahr gut gewappnet sah (ebd., S. 171).

Das erklärt den Aufklärungsanspruch des autonomen Denkens und so der öffentlichen Intellektuellen, den auch Mills noch vertreten hat.

In Karl Friedrich Wanders *Sprichwörter-Lexikon* heißt es, dass man als „Pöbel“ nicht mehr die „ganze Masse des Volks“, sondern nur noch den „ungebildeten rohen Haufen begreifen“ könne (Wander 1873, Sp. 1362/1363). Dem Volk selbst komme die Aufgabe zu, den „Pöbel durch seine Regierung und seine Bildungsanstalten allmählich zu bewältigen“ (ebd., Sp. 1363).

Doch die alten Verdachtsmomente und intellektuellen Vorbehalte, die an den ungebildeten „Pöbel“ erinnern, sind nie verschwunden, auch wenn sich die Wortwahl verbietet. Mills etwa unterscheidet zwischen „mass“ und „public“, um den historischen Wandel von aktiven Öffentlichkeiten zu passiven Massen zu kennzeichnen (Freeman 2020). Aber geht man von „ordinary people“ aus,³¹ dann hat man nicht einfach eine leicht manipulierbare „Masse“ von Menschen vor sich, die nur deswegen so erscheinen können, weil man sie kategorial so einordnet.

Der Verdacht der mangelnden Eignung für die Demokratie widerspricht den Grundannahmen der modernen politischen Öffentlichkeit, an der jede/r teilnehmen kann.

Politische Urteile und Überzeugungen kennen verschiedene Einflussgrößen und artikulieren Interessen, verlangen bislang aber keinen darauf bezogenen Lernnachweis. Bürgerinnen und Bürger müssen keine Experten sein und sind trotzdem urteilsfähig. Das moderne Wahlrecht kennt keinen Ausschluss wegen fehlender Schulabschlüsse oder zu geringem Wissensstand, also keinen Pöbelvorbehalt. Dagegen sind Menschen mit bestimmten Behinderungen lange ausgeschlossen worden. Jeder Bürger und jede Bürgerin kann sich prinzipiell in der Öffentlichkeit äußern, aber er unterliegt damit immer auch den Urteilen anderer, die zustimmend oder kritisch sein können, ohne den Status des gleichberechtigten Bürgers und der Bürgerin anzutasten. Dieser Status ist die Grundlage der Demokratie und er verbietet eine hierarchische Bewertung oder gar eine ständige pädagogische Probe auf die Urteilsfähigkeit.

Dennoch sind in verschiedenen amerikanischen Bundesstaaten immer wieder Versuche unternommen worden, die Wahl von Bedingungen wie Lese- und Rechtschreibtests abhängig zu machen. Das ist zwar verfassungsrechtlich ausgeschlossen, wird aber von konservativen Autoren bis heute mit mangelhafter Bildung begründet. Die Strategie ist alt, geht auf die Segregation nach dem Bürgerkrieg zurück und sollte durch das nationale Wahlrechtsgesetz vom 6. August 1965, mit welchem Minderheiten geschützt wurden, eigentlich beseitigt worden sein (Berman 2015).

31 Die Bedeutung und den politischen Einfluss der „ordinary people“ in der englischen und holländischen Geschichte vor der Aufklärung und vor der Etablierung der Volksbildung zeigt der Band von Jacob/Secretan (2013).

Die zentrale Referenzgröße der Allgemeinbildung sind der mündige Bürger und die mündige Bürgerin, die nicht – auch nicht versteckt – als „Pöbel“ bezeichnet werden dürfen. Der „Pöbel“ war die Masse des 17. Jahrhunderts und auch die war nur aus Elitensicht „idiotisch“.

Aber was geschieht, wenn die heutigen und mehr noch die künftigen Bürgerinnen und Bürger den bisherigen Raum der politischen Öffentlichkeit ignorieren oder nie nutzen und schließlich umgehen, weil ihre Anliegen woanders besser artikuliert werden können? Und was folgt daraus, dass diese Räume solche der Selbstbestätigung sind?

4. Deliberation und Sprachlosigkeit

Mit Blick auf die Öffentlichkeit muss danach gefragt werden, wie sie sich fortlaufend selbst konstituiert, also wer die Themen setzt, wem die Meinungsführerschaft in einer Frage zukommt, wer als moralische Instanz angesehen wird, woher die maßgebenden Ideen stammen, wodurch sich der Diskurs verändert und wer oder was die Niveaus der Auseinandersetzung bestimmt.

Das alles ist nicht dauerhaft und kann sich wandeln. Aber vorausgesetzt wird eine stabile Größe, nämlich eine gemeinsame Sprache und mit ihr die Bereitschaft zur Verständigung, die zwischen den verschiedenen Lagern vorhanden sein muss, wenn die politische Auseinandersetzung nicht einfach im Gegensatz verharren, sondern zu wechselseitigen Lernprozessen führen soll. Das setzt im politischen Zusammenleben ein Minimum an Gemeinsamkeit voraus.

Der amerikanische Rechtsphilosoph John Inazu (2016) bezeichnet die mentale Voraussetzung dieser Gemeinsamkeit als „confident pluralism“. Trotz hochgradiger Unterschiede in den Traditionen, im Lebensstil und in den Überzeugungen muss es einen Ort geben, an dem die Unterschiede artikuliert abgewogen und reflektiert werden können. Eine solche „modest unity“ (ebd., S. 33) ist die Folge von Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit – „public forums“ – und basiert auf Kompromissen (ebd., S. 64 f.).

Politische Sprachlosigkeit dagegen ist der Effekt von mentalen Spaltungsprozessen, in denen auf der je anderen Seite nur noch Feinde erwartet werden. Der Gestus ist unversöhnlich und alles, was die öffentliche Kommunikation ausmacht, wird sofort binär klassifiziert, also nicht bis zur Klärung offengehalten und als Lernanlass verstanden. So kann immer nur die eigene Seite recht haben.

Die gesprochene Sprache ist nicht mehr auf alle bezogen, sondern nur noch auf die „Guten“ und die „Bösen“ und das sind die, die zu einem gehören oder gegen einen sind. Auch Gegenbeweise verstärken nur den eigenen Standpunkt, solange das Milieu, dem man zugehört, ihn stützt.

Das Publikum bleibt eine allgemeine Größe, weil um Anhänger geworben werden muss, aber die politischen Stämme haben sich nichts mehr zu sagen,

was über Verurteilungen und unmittelbare Klassifizierung hinausgehen würde. Der öffentliche Raum wird genutzt, doch das Ziel ist nicht mehr Verständigung. Anders als Mills angenommen hatte (vgl. Peschek 2008), sind die Bürgerinnen und Bürger politisch, aber oft gerade deswegen unversöhnlich.

Lange konnte davon ausgegangen werden, dass der politische Anstand („political decency“), der den Gegner respektiert und die Sprache zügelt, die Grenze definieren kann. Für diese Art zivilen Umgang lassen sich gute und überzeugende Gründe finden (vgl. zum Konzept etwa Hall 2015). Aber in der Praxis gab es diese Grenze nie oder nie so, wie sie vorgestellt wurde, weil respektlose Provokationen einhergehend mit einer vulgären Sprache in der Ökonomie der Aufmerksamkeit oft weit wirksamer sind als eine zurückgenommene Sachlichkeit.

Verunglimpfungen lassen sich immer verharmlosen, nachdem der gewünschte Effekt eingetreten ist. „Sachlichkeit“ verlangt in einer solchen Lage jede/r nur von den Anderen, die Mobilisierung der Anhänger scheint am besten mit klaren und groben Feindbildern zu gelingen, die gepaart sein müssen mit möglichst hohen Zielen und nicht zuletzt mit dem Anschein der besseren Moral, dem nur allzu gerne geglaubt wird.

Die politische Agenda einer Partei muss seriös aussehen und wird daher nicht vulgär abgefasst, aber es scheint nichts auszumachen, dass sie inhaltlich leer bleibt oder sich auf Personen reduzieren lässt. Sie kann aus Schlagworten und unerfüllbaren Versprechungen bestehen, solange damit nur ideologische Positionen verbunden sind, die Begeisterung oder Entsetzen wecken können. Beides lässt sich im Blick auf die politischen Lager gezielt kalkulieren und beides ist medienwirksam – das Entsetzen vielleicht mehr als die Begeisterung.

Ein Grund ist die politische Sprache, die sich einen starken religiösen Kern bewahrt hat und vermutlich auch erhalten wird. Es ist also nicht allein so, dass Parteien sich wie Stämme verhalten, die verschiedene Sprache sprechen und sich allein deswegen wirksam abgrenzen können (Kling 2017), sondern die Art und Weise, wie sie sich artikulieren und ihre Semantiken gebrauchen, hat auch Gemeinsamkeiten.

Es gibt in dieser Sprache immer Heilige und Schurken, es kann auch immer das Reich des Lichts und das der Finsternis angerufen werden,³² in der politischen Rede geht es schnell einmal um Leben und Tod, der Untergang kann drohen, auch die Verdammnis, und zugleich kann für Rettung gesorgt sein, wenn man sich nur richtig entscheidet. Diese Sprache der Religionen ist nicht nur den politisch Extremen geläufig, sondern lässt sich je nach Lage immer einsetzen.

Wer diese Sprache verwendet, sorgt gerade damit für Sprachlosigkeit, denn wer verdammt wird, Feind des Fortschritts ist, für den Untergang verantwortlich gemacht werden kann, wer, anders gesagt, im Reich der Finsternis lebt, mit dem kann es keine Gemeinsamkeit geben. Drohungen mit der Hölle waren in der

32 O’Toole (2020) mit Blick auf den amerikanischen Wahlkampf des Jahres 2020.

amerikanischen Politik seit der Revolution gang und gäbe (vgl. Gin Lum 2014). Und im deutschen Kulturkampf des 19. Jahrhunderts drohte ständig der Untergang des wahren Glaubens.

Dabei muss der Anschein erweckt werden, nicht lediglich für sich, sondern für etwas Allgemeines zu sprechen, ein höheres oder gar das höchste Gut, immer das Volk und die Werte, meistens auch die Geschichte und was sie verpflichtend vorgeben soll, damit sich eine dazu passende Zukunft erreichen lässt.

Die Idee der zunehmenden Übel ist wiederum nicht neu. In der christlichen Eschatologie ist erst das Ende die Erlösung, zuvor kann und wird sich viel verschlechtern, damit das Ende plausibel erscheinen kann. *Progress of Sin* nannte der Londoner Baptistenprediger Benjamin Keach³³ eine doppelbödiges Verfallsgeschichte, die 1684 zuerst erschienen ist.

Die Sünde, obwohl selbst kein Teil der Schöpfung, ist nicht nur alt und seit langem in der Welt (Keach 1736, S. 3), sie nimmt auch zu, wenn nichts gegen sie unternommen wird. Der Körper des Bösen wächst, was auch heißt, dass die Erbsünde „prodigious fruitful“ war (ebd., S. 4). Für die Gläubigen gilt: Die Sünde ist überall und die Sünder wissen um unsere Schwächen. „For they have studied our *Politicks*, and are *not ignorant of our Devices*“ (ebd., S. 19).

Luthers „alt böser Feind“³⁴ kann auf diesem Wege in die Vorstellung einer Progression versetzt werden und dann als unbestimmter Zuwachs noch bedrohlicher erscheinen als nur in der Gestalt des Teufels. In der heutigen Sprache der Politik ist ständig von Gefahren die Rede, die bedrohlich zunehmen und nach einer Entscheidung verlangen, ohne noch die Wahl zu lassen. Die Wahl ist mit der Nutzung einer bestimmten Sprache bereits erfolgt.

In diesem Sinne soll nicht mehr abgewogen, sondern nur noch zugestimmt werden. Wer gegen die neue Art der Sündenausbreitung eintritt oder der Vorstellung nicht glaubt, dem oder der drohen Stigmatisierung und ein öffentlicher Bann. Das griechische *στίγμα* – also der Stich – ist für den christlichen Wunderglauben stilisiert worden.³⁵ In der historischen Gerichtspraxis war das „Schandmal“ eine öffentliche Markierung von Strafe und Ausschluss, die der Gerichtsherr anordnen konnte. Aber es war damit keine frei fließende Zuschreibung.

Mit der heutigen Politisierung des Alltagslebens, das nicht nur in vielen amerikanischen Familien festzustellen ist (Lütjen 2020, S. 63–66), haben die Praktiken von Ein- und Ausschluss auch die Mikropolitik erreicht und einen grundlegenden politischen Konsens zwischen verschiedenen Lagern zu einem

33 Benjamin Keach (1640–1704) war Prediger in einer kleinen Baptistengemeinde in London und einer der Autoren des Glaubensbekenntnisses der Baptisten. Einer seiner Schüler war Richard Baxter.

34 „Ein feste Burg ist unser Gott“ (vor 1529).

35 „Stigmatisation“ ist das Auftreten der Wundmale des gekreuzigten Jesus an einem fremden Körper.

Wunschbild werden lassen, von dem sich viele Gesellschaften seit Jahren stetig weiter entfernen.

In diesem Sinne haben „Spaltungen“ nicht einfach nur eine linguistische Pragmatik, sondern basieren auf lebensweltlichen Überzeugungen, an denen sich die politische Öffentlichkeit ausrichtet. Dazu dienen auch die Monologe in medialen Echokammern, die das bestätigen, was man selbst glaubt und wofür eine gemeinsame Sprache vorhanden ist (ebd., S. 52–54).

Wenn die politischen Überzeugungen ohne jede Schnittstelle sind, dann findet auch keine öffentliche Auseinandersetzung mehr statt. Es gibt dann höchstens noch den Konsens, dass es keinen Konsens gibt und die Suche danach leerläuft, egal wie lange sie dauert. Die politische Öffentlichkeit wäre dann gleichbedeutend mit endlosem Streit und die Suche nach Lösungen wäre weder ihr Ziel noch ihre Eigenart. Interessant ist daran nur, dass auch Rechthaber immer noch die Öffentlichkeit suchen.

Politische Spaltungen können so nicht einfach mit mangelnder Bildung des Publikums erklärt werden. Sie vergehen nicht, wenn die Bildung besser wäre, sondern sie haben mit der Härte von prinzipiellen Überzeugungen zu tun, die in informeller Kommunikation sowie in den eigenen Medien bestätigt werden. Wenn sich die Prinzipien mit festen politischen Weltbildern verbinden oder daraus entstehen, sind sie jeder Deliberation entzogen. Was Lewis Coser (2015) für Sekten dargelegt hat, trifft offenbar auch auf heutige Echokammern zu.

Politische Spaltung muss auch vor dem Hintergrund der Wählermobilisierung und Instrumentierung der Medien verstanden werden. Nicht die Bürgerinnen und Bürger als Teil des demokratischen Souveräns werden angesprochen, sondern ihre Psychogramme, die sich aus Verhalten, Vorlieben, politischen Optionen und statistischen Daten zu Herkunft oder Bildungsgrad zusammensetzen.³⁶

Wahlkampagnen arbeiten traditionell mit Suggestionen, Wahrheitsimitaten und Ressentiments. Dabei spielt die Unterscheidung von Zielgruppen eine wichtige Rolle, ebenso die Statistik des Wählerverhaltens und damit zusammenhängend der Einsatz der Ressourcen sowie die Themenführung in den Medien.

Die Polarisierung wäre kaum wirksam, würde sie nicht Gegebenheiten nutzen, die mit den verschiedenen Schichten und Milieus einer Gesellschaft zu tun haben. Wer wirtschaftlich abgehängt ist und zur Wahl geht, folgt keinem Kandidaten, der seine Welt schönredet oder Enttäuschungen über eine bestimmte Politik nicht wahrhaben will. Die Mobilisierung von Wut setzt oft die Berufung auf den wahren Willen des Volkes voraus, womit die andere Seite besonders effektiv herabgesetzt werden kann.

36 Nicht allein die Kampagne ist entscheidend für die Wahl etwa eines amerikanischen Präsidenten, sondern die Person des Kandidaten und der Grad der Übereinstimmung seiner politischen Agenda mit der persönlichen und speziell der ökonomischen Lage der Wähler (Sides/Vavreck 2013).

Argumente, die öffentlich ausgetauscht werden und überzeugen oder nicht überzeugen, kommen dabei regelmäßig zu kurz. Skandale liefern Schlagzeilen und jeder Verdacht treibt die Kampagne öffentlich voran. Damit verbunden sind oft kraftvolle Selbstdarstellungen oder das mediale Spiel mit dem Authentischen einer Lichtgestalt. Sie sorgt für Eindrucksmanagement und den Schein einer wirksamen Problemlösung, die dann so wie versprochen nie eintritt.

Die Realität der politischen Auseinandersetzungen hat stets mit Geben und Nehmen zu tun, also mit Deals und ihrem Zustandekommen, Skrupel sind eher hinderlich und verlangt wird strikte Parteilichkeit. Es geht gerade nicht um Anerkennung und Verständnis für den politischen Gegner, sondern um den größten eigenen Vorteil, der nicht so genannt werden darf und mit moralischen Formeln ummantelt werden muss. Jeder will in der Öffentlichkeit im besten Licht dastehen und das ist nur mit scharfen Kontrasten möglich.

Aber genau deswegen hat die politische Öffentlichkeit eine Wächterfunktion. Der Fall von Donald Trump und seinen Medien wäre der Testfall für diese These. Dabei geht es nicht nur um notorisches Lügen, sondern auch um die Frage, warum sie keine Folgen haben. Eine Antwort geht dahin, dass es eben keine Öffentlichkeit mehr gibt, die bei allen Unterschieden doch geteilt wird. Wachsam wäre man so nur im Blick auf den politischen Feind. Aber das untergräbt die Grundlagen der demokratischen Auseinandersetzung und man kann davon ausgehen, dass genau das auch gewollt ist.

Die Demokratie stellt klare Anforderungen an die Bürgerinnen und Bürger. Die eigenen Interessen müssen abgewogen und in Verbindung gesetzt werden mit dem Erreichbaren, ohne Demagogen zu folgen. Demokratische Wahlen setzen voraus, dass die Kandidaten richtig eingeschätzt und notfalls auch durchschaut werden können. Jede politische Kampagne versucht, das zu verhindern und genau deswegen muss der Wähler in seinem Urteil souverän sein. Das eigene Urteil muss im Grenzfall auch mit den eigenen Bezugsgruppen brechen können.

Das ist ein kein romantisches Ideal, sondern ein konstitutives Prinzip und definiert Bedingungen. In der Demokratie hat jeder Bürger und jede Bürgerin im Rahmen der Verfassung und des Rechts die Freiheit der Meinungsäußerung und der Wahl, mit denen sich weder Denkverbote noch Ignoranz vertragen. Jede Wahl setzt begründete Alternativen voraus und mit jeder Entscheidung sind Konsequenzen verbunden, die von den Bürgerinnen und Bürgern erkannt und bedacht sein wollen. Damit tragen sie Verantwortung für das, was sie tun oder lassen, auch dann, wenn sie nicht wählen oder mit der Wahl nur Protest ausdrücken wollen. Handlungsleitend, anders gesagt, sind zivile Tugenden.³⁷

37 Für sich genommen kann eine Wahl auch völlig irrational sein. Bürgerinnen wie Bürger können mit einer dezidierten Wahl, die sie bewusst treffen, gegen ihre eigenen Interessen verstoßen, etwa wenn sie den Klimawandel leugnen und von seinen Folgen unmittelbar betroffen sind oder wenn sie gegen staatliche Wohlfahrtsprogramme stimmen, mit denen sie ihren Lebensunterhalt bestreiten müssen.

5. Bildung und kritisches Denken

Mit dem Aufkommen und der rapiden Verbreitung von Smartphones hat sich auch das Lernverhalten in öffentlichen Räumen massiv verändert, dabei hochgradig individualisiert und die bedeutsamen Umwelten auf Geräte reduziert. Die damit verbundenen Erfahrungen werden sich auf die Lernerwartungen in Schulen oder Universitäten auswirken, weil schnelle Zugänglichkeit gefragt ist und lange Suchprozesse die Frustrationstoleranz strapazieren.

Gelernt wird im Alltag mit neuen und jederzeit zugänglichen Quellen der Informationsgewinnung, schneller Kurztext-Kommunikation in der Öffentlichkeit von Twitter, Bild- und Videokommunikation auf Instagram oder als Folge davon dem Dauereinsatz der persönlichen Aufmerksamkeit, die einhergeht mit unmittelbaren Folgen für das persönliche Wohlbefinden derer, die als „User“ bezeichnet werden und das sind inzwischen nahezu alle.

Die manipulierten „Massen“ der Soziologie sind unter diesen Voraussetzungen keine abgrenzbare Größe mehr. Die soziale Konformität ist individualisiert worden, jeder kann aktiv werden und Zuspruch finden, aber damit ist auch die Frage verbunden, wem in einer demokratischen Gesellschaft Autorität zukommen soll und wem man in der Politik oder im öffentlichen Leben noch vertrauen kann.

Die Corona-Krise des Jahres 2020 hat gezeigt, dass die Wissenschaft die Erwartungen nach schneller Eindeutigkeit nicht erfüllen kann und kurzfristig auch keine Risiken der Epidemie minimiert. Wer sie dennoch als Autorität akzeptiert, trifft auf eine kakophone Öffentlichkeit, in der an Esoterik ebenso geglaubt wird wie an Verschwörungen und Endzeittheorien.

Jede politische Autorität muss kommunizieren und für Zustimmung sorgen, was auch heißt, dass sie sich der Kritik stellen muss und nicht unangreifbar ist. Auch dieser Satz aus dem Lehrbuch ist ins Wanken geraten, weil sich die Räume der Kommunikation soweit entgrenzt haben und so unübersichtlich geworden sind, dass kommunikative Geschlossenheit zum Ziel wird und in den eigenen Welten keine fremden Autoritäten akzeptiert werden.

Das hat Folgen für die Lernprozesse. Wenn man nur sich selbst vertraut und einzig mit Gleichgesinnten positiv kommuniziert, dann können Einstellungen durch Argumente nicht korrigiert, sondern lediglich bestärkt werden. Eine Auseinandersetzung unter Demokraten wäre sinnlos, es sei denn, man will aneinander vorbeireden und für die eigenen Anhänger Botschaften austauschen, die sich bis zum Hass steigern können.

Aber jeder Bürger und jede Bürgerin kann das durchschauen, sich zurückhalten oder seine bzw. ihre Wahl an den Botschaften vorbei anders treffen. Diese Freiheit besteht immer und sie wahrzunehmen, erfordert Denkvermögen, Urteilskraft und Skepsis gegenüber totalitären Versuchungen, also Bildung, die Meinungen prüft und sich davon auch distanzieren kann. Aber diese Bildung ist

nicht mehr durch sich selbst geschützt, nämlich durch eine Kultur, die festlegt, was gesagt werden kann und was nicht.

In einem Raum, in dem keine Gegenkritik ausgehalten werden muss, kann jeder offensichtlichen politischen Unsinn und Schlimmeres wie Rassismus oder religiöse Hetze verbreiten, ohne sich in die Schranken weisen zu lassen, weil man der Gegenseite nicht zuhören muss und die Ohren schließen kann, was sich auch dadurch erreichen lässt, dass einfach das Medium gewechselt wird.

Seit der Aufklärung war Kritik besonders dann wirksam, wenn sie sich mit Tatsachen verbinden konnte, doch wenn Tatsachen nur Teil einer Weltanschauung oder einer anderen „Erzählung“ sind, wird keine Kritik etwas ausrichten können. Sie braucht Lernbereitschaft und Neugier auf die andere Seite; vor einer geschlossenen, oft feindseligen Welt kann keine politische Öffentlichkeit bestehen, jedenfalls nicht in ihrer deliberativen Form und Verfassung.

In dem Maße, wie sich diese Welten ausbreiten, muss neu begründet werden, wozu die öffentliche Bildung noch dient oder nötig ist. Pädagogische Chiffren wie „Mündigkeit“ oder „Kritikfähigkeit“ hätten ohne politische Öffentlichkeit kaum einen angemessenen Platz und die Frage ist, wie weit der Wandel der Öffentlichkeit Auswirkungen auf die Bildung haben wird.

Demokratie verlangt nicht nur Lernfähigkeit, sondern Bildung im Sinne von Verstehensleistungen, die nicht einfach ad hoc erreicht werden können. Das gilt umso mehr, wenn alles zum politischen Thema gemacht werden kann. Hier sind Kenntnisse und Sortierungen notwendig, die nicht durch Nutzung des Internets entstehen und die die „Nutzer“ sich nicht einfach selbst besorgen können. Sie verlangen Bearbeitung durch Unterricht, also Aufgaben und Leistungen.

Internet-Kommunikation kommt oft einem Umgang mit Leichtgläubigkeit gleich. Die Verführbarkeit ergibt sich durch das Angebot an schnellen Lösungen, die perfekt erscheinen oder durch Algorithmen perfekt gemacht werden. Dann werden wohl Störungen der Abläufe wahrgenommen, eine Prüfung des schnell wechselnden Angebots erfolgt nicht, das mit „like“ und „dislike“ nur angenommen oder abgelehnt werden kann.³⁸

Bürgerinnen und Bürger jedoch müssen urteilen können und so auch entscheiden, was sie *nicht* als politisches Thema ansehen. Ihre Urteile sind bei allen Wahlen und Abstimmungen die ausschlaggebende Instanz und eine wichtige Frage ist, wie sich die Interessen der Bürger in schnellen Medien und unter der Voraussetzung kurzzeitiger Alarmierungen artikulieren können, ohne durch Dritte verfälscht zu werden.

Wer darauf Antworten sucht, wird ganz traditionell auf den Gebrauch von „Bildung“ verwiesen, also das Akzeptieren der Probleme, ihre Analyse und das Durchdenken von Lösungen bei Wahrung von Toleranzregeln. Anderes verlangt auch ein kritischer Umgang mit dem Internet nicht. Wer keine Probleme sieht

38 Hinweise in dieser Hinsicht verdanke ich einem Gespräch mit Julian Oelkers.

oder sie nicht auf sich bezieht, kann auch nicht lernen, aber was als Problem angenommen wird, kann flach oder voraussetzungsreich sein, je nachdem auf welchen Horizont des Verstehens es trifft.

Der Aufbau, die Verbreitung und langfristige Sicherung der gesellschaftlichen Bildung mit spezialisierten Institutionen ist und bleibt daher eine Grundbedingung für die moderne Demokratie. Die politische Urteilsfähigkeit verlangt gehaltvolle Bildung, somit Selbstreflexion und Souveränität im Umgang mit Argumenten. Schon deswegen ist das Internet auch nicht einfach ein Demokratiegewinn, wie in der Anfangseuphorie vielfach angenommen wurde.

Für die Grundlagen der Bildungsqualität wird auch in Zukunft die mehr oder weniger normierende Schulbildung sorgen. Lernen in Projekten genügt auf Dauer nicht, vielmehr muss für einen breiten und geordneten Aufbau von dem Wissen und Können gesorgt werden, das nicht einfach im Alltag des Zusammenlebens oder ungebunden im Netz besorgt werden kann. Dass Wissen veraltet, ist kein Einwand, es geht um die Grundlagen der Allgemeinbildung, die nur einmal erworben werden können und von denen das Weiterlernen abhängt.

Demokratie als Lebensform richtet sich auf die Teilhabe *an* und den Einfluss *auf* die öffentlichen Geschäfte, somit das Zusammenleben in der Gesellschaft. Darauf kann und soll die Schule vorbereiten, auch wenn oder weil die Orte der Demokratieerfahrung vielfältig sein können und müssen. Aber Schule bildet mit staatlicher Autorität und ist in diesem Sinne inklusiv. Sie schließt kein Kind aus, was aber zugleich heißt, dass die Bildungserträge unterschiedlich sind.

Andererseits: Trotz steigender Bildung fällt es immer leichter, Politik zu emotionalisieren, Wahlkämpfe auszudehnen und in der Öffentlichkeit manichäische Entscheidungslagen herbeizuführen oder Wut und Enttäuschung zum Ausdruck zu bringen, die sich nur noch schwer oder gar nicht zivilisieren lassen. Die Demokratie wird dann gegen sich selbst ausgespielt.

Bildung allein ist jedenfalls kein Garant für bessere Politik und offenbar auch nicht unbedingt für Mäßigung, wie sich an den heutigen Sprachkreuzzügen zeigen lässt, in denen missliebige Wörter oder Meinungen unter Verdacht gestellt und gebrandmarkt werden, weil sie im Verdacht stehen, Akte der persönlichen Diskriminierung auslösen zu können und dann auch auslösen.

Gerade die liberalen Universitäten haben sich darauf eingelassen und stehen vor dem Problem, öffentliche Diskussionen einer Zensur auszusetzen, die nicht aus der politischen Macht erwächst, sondern von der persönlichen Betroffenheit ausgelöst wird, der man nicht widersprechen kann. Wie sich jemand fühlt, ob diskriminiert oder nicht, lässt sich durch Argumente nicht korrigieren, auch oder gerade weil es dafür eine Sprache gibt, die nur autoritativ sein kann. Und Betroffenheit ist in intellektueller Hinsicht voraussetzungsfrei.

Kritisches Denken hat hier einen Test. Dieses Denken ist nicht identisch mit der Zustimmung zu einer bestimmten politischen Philosophie, die auf sich selbst bezogen keine Kritik zulässt. Dieses Denken ist auch nicht heroisch oder stilisiert

sich zur Stellvertretung, sondern nutzt die deliberative Demokratie und verteidigt sie, auch weil damit eine Sprache gesprochen werden muss, die nicht einfach dem politischen Code der Polarisierung folgen kann. Kritisches Denken schützt nicht vor Fehlentscheidungen, aber wahrt die Distanz, die nötig ist, eben das zu erkennen.

Quellen

- Anonymus (1717): *An Answer to Objections Against Impartial Liberty*. In: *The Occasional Paper* Vol. II, Number VII, S. 3–32. Reprinted in: *A Collection of the Occasional Papers For the Year 1717*. With a Preface, and a Table of Contents, to Both Volumes. Vol. II. London: Printed for J. Knapton et al.
- Bancroft, Aaron (1825): *The Life of George Washington First President of the United States*. Vol. I. Boston: Published by T. Bedlington.
- Baxter, Richard (1662): *A Saint or a Brute. The Certain Necessity and Excellency of Holiness, &c.... The First Part: Shewing the Necessity of Holiness*. London: Printed by R. W. for Francis Tyton and Nevil Simmons.
- Bramston, James (1729): *The Art of Politicks, in Imitation of Horace's Art of Poetry*. London: Printed for Lawton Gilliver.
- Burke, Edmund (1770): *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*. The Third Edition. London: Printed for J. Dodsley.
- Cato's Letters (1724): *Cato's Letters*. Vol. I. London: Printed for W. Wilkins, T. Woodward, J. Walthoe, and J. Peele.
- Cooper, James Fenimore (1838): *The American Democrat, or Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America*. Cooperstown: H.&E. Phinney.
- Croft, George (1784): *A Plan of Education Delineated and Vindicated. And a Short Dissertation Upon the Stated Provision and Reasonable Expectations of Publick Teachers*. Wolverhampton: Printed by J. Smart.
- Davies, Myles (1716): *Athenae Britannicae: Or, A Critical History of the Oxford and Cambridge Writers, with Those of the Dissenters and Romanists*. Part II. London: Printed for the Author.
- Eden, Robert (1743): *The Connexion of Publick, and Private Happiness. A Sermon Preached at the Assizes Held at Winchester ...* London: Printed for J. Roberts.
- Habermas, Jürgen (1962): *Der Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied/Berlin: Luchterhand Verlag.
- Hill, Matthew Davenport (1825): *Public Education. Plans for the Government and Liberal Instruction of Boys, in Large Numbers; as Practised at Hazelwood School*. 2. Auflage. London: Printed for C. Knight.
- Hume, David (1994): *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge/UK: Cambridge University Press.
- Keach, Benjamin (1736): *The Progress of Sin, or The Travels of Ungodliness...* The Fifth Edition, Corrected: With Some Additions by the Author. London: Printed by A. W. for J. Clarke.
- Mann, Horace (1851): *Slavery: Letters and Speeches*. Boston: Published by B. B. Mussey.
- Miller, James (1743): *The Coffee-House. A Dramatick Piece. As it is Perform'd at the Theatre-Royal in Drury Lane*. Dublin: Printed for Peter Wilson.
- Mills, C. Wright (1963): *Power, Politics, and People. The Collected Essays*. Edited by Irving Louis Horowitz. New York und London: Oxford University Press.
- Mills, C. Wright (2000): *The Sociological Imagination. With a New Afterword by Todd Gitlin*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Northend, Charles (1853): *The Teacher and the Parent; a Treatise Upon School-Education; Containing Practical Suggestions to Teachers and Parents*. 2. Auflage. Boston: Jenks, Hickling, & Swan.
- Randolph, Thomas (1733): *The Advantages of Publick Education: A Sermon Preach'd in the Cathedral Church at Canterbury, Sept. 13, 1733*. Oxford: Printed at the Theatre for Mary Fletcher.
- Sanders, Daniel C. (1816): *An Address, Delivered in Medfield*. 4th July, 1816. Dedham: Abel D. Alleyne, Printer.

- Sheridan, Thomas (1756): *British Education: Or, The Source of the Disorders of Great Britain*. In Three Parts. Dublin: Printed by George Faulkner.
- Sherlock, William (1692): *A Practical Discourse Concerning a Future Judgment*. 2. Auflage. London: Printed for W. Rogers.
- Smith, Adam (1776): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. II. London: Printed for W. Strahan and T. Cadell.
- The Common Errors (1744): *The Common Errors in the Education of Children, and Their Consequences; with Methods to remedy them*. London: M. Cooper.
- The Common School Journal (1839): *The Common School Journal. For the Year 1839*. Vol I. Edited by Horace Mann. Boston: Marsh, Capen, Lyon, and Webb.
- The Livery-Man (1740): *The Livery-Man: Or, Plain Thoughts on Publick Affairs*. London: Printed for James Smith.
- The Present Necessity (1736): *The Present Necessity of Distinguishing Publick Spirit from Party*. London: s. n.
- Tocqueville, Alexis de (1862): *Democracy in America*. Translated by Henry Reeve and Francis Brown. Edited by Francis Brown. Volume II. Cambridge: Sever and Francis.
- Wander, Karl Friedrich Wilhelm (1873): *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*. Dritter Band. *Lehrer bis Satte* (der). Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Washington's Farewell Address (1861): *Washington's Farewell Address*. Delivered September 17th, 1786. New York: D. Appleton and Company.
- Wright, Frances (1829): *Address on the State of the Public Mind, and for Measures which it Calls for. As Delivered in New York and Philadelphia in the Autumn of 1829*. New York: Printed at the Office of the Free Enquirer, Hall of Science.

Darstellungen

- Berman, Ari (2015): *Give Us the Ballot. The Modern Struggle for Voting Rights in America*. New York: Picador.
- Bird, Wendell (2020): *The Revolution in Freedom of Press and Speech. From Blackstone to the First Amendment and Fox's Label Act*. Oxford: Oxford University Press.
- Brinkbäumer, Klaus/Lamby, Stephan (2020): *Im Wahn – Die amerikanische Katastrophe*. München: C. H. Beck.
- Caplan, Bryan (2007): *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton N. J.: Princeton University Press.
- Coser, Lewis A. (2015): *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement*. Übersetzt und mit einem Nachwort von Marianne Egger de Campo. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Ellis, Markman (2004): *The Coffee-House. A Cultural History*. London: Weidenfeld Nicholson.
- Emden, Christian J./Midgley, David (Hrsg.) (2012): *Beyond Habermas. Democracy, Knowledge, and the Public Sphere*. New York und Oxford: Berghahn Books.
- Freeman, James E. (2020): *Another Side of C. Wright Mills: The Theory of Mass Society*. In: *Logos* (Spring). http://logosjournal.com/2011/fall_freeman/ (Abfrage: 10.09.2020).
- Gin Lum, Kathryn (2016): *Damned Nation: Hell in America from the Revolution to Reconstruction*. Reprint. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, John A. (2015): *The Importance of Being Civil. The Struggle for Political Decency*. Reprint. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Inazu, John (2016): *Confident Pluralism. Surviving and Thriving Through Deep Difference*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Jacob, Margaret C./Secretan, Catherine (Hrsg.) (2013): *In Praise of Ordinary People: Early Modern Britain and the Dutch Republic*. New York: Palgrave Macmillan.
- Klein, Ezra (2020): *Why We're Polarized*. London: Profile Books.
- Kling, Arnold S. (2017): *The Three Languages of Politics: Talking Across the Political Divides*. Washington, DC: Cato Institute.
- Lütjen, Torben (2020): *Amerika im kalten Bürgerkrieg. Wie ein Land seine Mitte verliert*. Darmstadt: wbgTheiss.

- Luhmann, Niklas (1971): Öffentliche Meinung. In: Ders. (Hrsg.): Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9–34.
- McCarty, Nolan (2019): Polarization. What Everybody Needs to Know. Oxford: Oxford University Press.
- O’Toole, Fintan (2020): Night and Day. In: New York Review of Books Volume LXVII, 14 (September 24), S. 34–38.
- Parker, Walter C. (2005): Teaching Against Idiocy. In: Phil Dela Kappa 86, H. 5, S. 344–351.
- Pasley, Jeffrey L. (2002): The Tyranny of Printers. Newspapers Politics in the Early American Republic. Charlottesville, VA: The University of Virginia Press.
- Peschek, Joseph G. (2008): C. Wright Mills and American Democracy. In: New Political Science 30, H. 3, S. 393–403.
- Popkin, Samuel L. (1994): The Reasoning Voter. Communication and Persuasion in Presidential Campaigns. Second Edition. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Sides, John/Vavreck, Lynn (2013): The Gamble. Choice and Gamble in the 2012 Presidential Election. Princeton/N. J.: Princeton University Press.

Öffentliche Vernunft qua Religion?

Das *Going Public* von Theologie und Religionspädagogik¹

Ulrich Binder

Zunehmend sind Diskurse im öffentlichen Raum mit Positionen konfrontiert, die ausdrücklich und unverstellt Überzeugungen aus religiösen Traditionen artikulieren, bzw. drehen sich öffentliche Diskurse darum, wie mit religiösen Argumentationen umzugehen sei (vgl. z.B. Arens/Hoping 2000; Delgado/Jödicke/Vergauwen 2009; Abmeier/Borchard 2014).²

In dieser Entwicklung stehend, wird seitens der Theologie und Religionspädagogik anwachsend „ein zeit- und vernunftgemäßes Verhältnis von Öffentlichkeit, religiösen Überzeugungen und demokratischer Legitimität zu bestimmen“ versucht (Breul 2015, Klappentext).³

Dieser „public turn“ (Grümme 2018), dem im Folgenden die Aufmerksamkeit gilt, ist insofern bemerkenswert, als in traditioneller Theorieperspektive⁴ der öffentliche Raum religionsfrei zu halten sei. Die Interdependenz von Demokratie und Öffentlichkeit in freiheitlichen säkularisierten Gesellschaften verdanke sich ja gerade der Emanzipation von Religion, deren Neutralisierung, deren Separierung, deren Privatisierung. Öffentlichkeit wird als ein sozialer Raum der Kommunikation zwischen politischem System und Bürger*innen verstanden, in welchem Religion zwar empirisch, nicht aber als *normativer* Faktor vorkomme. Religiöse Überzeugungen und Argumente könnten nur dann legitime öffentliche Argumente darstellen, wenn für sie säkulare Gründe angegeben werden. Andernfalls gefährde Religion in ihrer obskuranten

1 Der Beitrag ist eine Weiterentwicklung der folgenden Studie: Binder, Ulrich (2020): Die Herstellung von Öffentlichkeit durch Theologie und Religionspädagogik. In: Binder, Ulrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): „Das Ende der politischen Ordnungsvorstellungen des 20. Jahrhunderts.“ Erziehungswissenschaftliche Beobachtungen. Wiesbaden: Springer VS.

2 „Religiöse Argumentationen“ ist an der Stelle mal weit zu verstehen; sie verdanken sich konfessionellen Religionen wie Christentum oder Islam, anders organisierten Religionsformen wie z. B. Scientology oder semireligiösen Adaptionen von Esoteriken bis zu spiegelverkehrten Zerrformen wie Verschwörungstheorien oder Satanismus.

3 Vgl. als einen diesbezüglichen *starting point* Casanova 1994; vgl. für die Gegenwart prototypisch das *Mission Statement* des Berlin Institute for Public Theology unter www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/institute/bipt.

4 Angesprochen sind klassische Öffentlichkeitstheorien wie etwa Diskurs- und Deliberationstheorien, Elite- und Defizittheorien und liberalistische Theorien (auf anders gelagerte komme ich am Schluss zu sprechen) (vgl. Binder/Oelkers 2017)

Dogmatik die liberal-säkulare Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit, der Legitimität und des rationalen Konsenses, deren „Akzeptabilität [...] durch die Öffentlichkeit einer Vernunft garantiert [wird], die zugleich die Vernünftigkeit der Öffentlichkeit in Form von Institutionen und Rechten garantiert“ (Schmidt 2016, S. 157). So betrachtet sei die Inklusion von Religion nicht nur eine „pathologische Verzerrung moderner Öffentlichkeit“ (Reder 2016, S. 229), sondern deren grundsätzliche Selbstaufgabe.

Kurzum: Die opake doktrinaire Religion sei, so lautet das aufklärerische Narrativ, für eine liberal-säkulare Öffentlichkeit latent toxisch.

Im vorliegenden Beitrag interessiert nun, was dazu führt, dass ein derart historisch stabiles Verständnis der Öffentlichkeit als auf weltanschauliche Neutralitätskriterien zugeschnittener Verständigungshorizont brüchig wird. Was ermöglicht ein persistentes „Revival“ der „Religion als totgeglaubtes Projekt [...], selbst bei Linken und Liberalen“ (Kreuzer 1999, S. 246), genauer: Was lässt eine *Public Theology* und eine *Öffentliche Religionspädagogik* (sic!) an Fahrt gewinnen; aufgrund wovon wird in diesen Wissenschaften „mit neu entflammter Leidenschaft“ (Grümme 2018, S. 18) die vernunftgemäße Implementierung religiöser Überzeugungen in öffentlichen Diskursen beraten?

Diesen Fragen gehe ich im folgenden Teil I nach, um in Teil II Theoriemodelle des religionswissenschaftlichen *Going Public* zu analysieren. In Teil III schließlich frage ich auf Basis von verschiedenen Öffentlichkeitstheorien nach den problematischen Implikationen.

I Die neue Re-Sakralisierung der Öffentlichkeit und die Rolle der Religionswissenschaften

Dass Religion neuerdings als „eigenständige sozialtheoretische Größe moderner Gesellschaften“ auftaucht (Liedhegener 2016, S. 109), wird einmal als *Befund* hinsichtlich (konfliktträchtiger) Religionsrestaurierungen deponiert. Ob in den USA oder in Syrien, in Polen oder in Pakistan, in der Türkei oder in Iran, verschiedentlich sind öffentliche Diskurse stark von religiösen Motiven durchzogen. Bzw. führt diese Entwicklung den Bedarf in sich, dass sich öffentliche Diskurse stark mit Religionsfragen beschäftigen (müssen).

Das betrifft auch demonstrativ säkulare Gesellschaften (vgl. den Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung). Aber mitnichten ist den dortigen Öffentlichkeiten eine Re-Sakralisierung nur von *außen* – etwa durch Zuwanderung – oktroyiert. Vielmehr evolvierten neue sakrale Logiken und Modi innerhalb freiheitlicher Gesellschaften (vgl. als Überblick Knoblauch 2008).

Für diesen Beitrag sei einmal nur die Spiegelung der Entwicklung in den Wissenschaften und *deren* vernunftgemäße Ortsbestimmung von Religion in der Öffentlichkeit in den Blick genommen. Ausgehend davon, dass krisenhafte

Phänomene der Gegenwart immer auch als spirituelle Krisen gedeutet werden, ordnen sich breite Wissenschaftsdiskurse „um die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie viel Religion der Mensch braucht, wie viel die Gesellschaft, wie erfolgreich das Projekt der Moderne, verstanden als Projekt der integrierenden Säkularisierung der Kultur war“ (Rudolph 2018, S. 107).

Religionswissenschaften sind hier mit federführend, und sie füttern die Debatte wertnormativ in eine bestimmte Richtung. Es sei an der Zeit für einen „Aufbruch in die Öffentlichkeit“ (Grümme 2018); aufgrund von misslichen gegenwärtigen soziopolitischen, -kulturellen und -moralischen Transformationen stehe eine dringliche Re-Inklusion von Religion in die gesellschaftspolitische Öffentlichkeit an.

Das wird zunächst in Referenz auf sich selbst hergeleitet, etwa so:

„Für die christliche Religion begründet sich dies schon aus ihrer Entstehung heraus, insofern es genuines Charakteristikum christlicher Religion ist, auf Öffentlichkeit ausgerichtet zu sein. Dieser Anspruch begründet sich in der (biblischen) Tradition bereits in der prophetischen Rede, die immer das Ziel hatte, Gegenöffentlichkeiten, eine Öffentlichkeit für die Schwachen zu schaffen, zeigt sich dann auch im Wirken Jesu Christi und dem öffentlichen Auftreten der Jünger und Jüngerinnen in der Nachfolge Jesu.“ (Könemann 2016, S. 130)

Aber solche Hinweise aus dem *forum internum* erklären noch nicht das durchschlagende Comeback, da

„religiöse Begründungen [...] nur für diejenigen Geltung [besitzen], die bereits umfassende religiöse Grundannahmen teilen. Selbst wenn sie so formuliert werden, dass sie prinzipiell auch von Nichtgläubigen verstanden und intellektuell nachvollzogen werden können, werden sie nur von denen wirklich akzeptiert werden können, die ihnen voluntativ zustimmen können.“ (Wendel 2016, S. 296)

Es bedarf also dringlicherer, stärkerer, extern kommunizierbarer Gründe für das Projekt, öffentlich die „religiösen substantiellen Auffassungen vom guten Leben, von Sinn und Hoffnung, von Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Anerkennung und Solidarität praktisch wie symbolisch zum Ausdruck zu bringen“ (Grümme 2016, S. 4) und Religion de-privatisierend als konstituierenden und integrativen Faktor hinsichtlich „gesellschaftlicher Meinungs- und Willensbildungsprozesse einzuspeisen“ (Arens 2007, S. 150).

Der Mechanismus, „religiöse Kritik an heutigen Demokratien“ zu äußern „und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her“ zu fordern (Sobrino 2007, S. 439) – also eigenlogisch erzeugte und legitimierte Befunde mit ebensolchen „Therapievorschlägen“ (Rosa 1995, S. 513) zu paaren –,

wird durch den Zugriff auf externe Polittheorie- und Sozialphilosophiediskurse zu plausibilisieren gesucht.⁵

Religionswissenschaften integrieren die Tendenz, dass die liberalen *Theorien*, die eine säkulare Gesellschaft erklären und legitimieren wollen, dekonstruiert werden. Auf den Zug der theoretischen Liberalismuskritik aufspringend, sollen auch seitens der Religionswissenschaften die „Mängel des liberalen Kompromisses in seiner Neutralisierungsstrategie“ aufgedeckt werden (Schmidt 2016, S. 156). Die immanenten Grenzen der normativen Kraft des Konzepts der liberalen öffentlichen Vernunft werden in Zweifel gezogen und infolgedessen ein „rechtes Verhältnis zu den vitalen Energien und nicht zu verstopfenden semantischen Quellen des Religiösen, aus denen sich jedes gehaltvolle politische Leben und Denken“ speise, veranschlagt (ebd., S. 157).

Zunächst zeigt sich eine große Übereinstimmung zwischen Polit- und Religionstheorie, indem von beiden die bis vor Geraumem geltende Säkularisierungserzählung dekonstruiert wird. In beiden Wissenschaften wird nicht mehr automatisiert von einer Religionsunverträglichkeit der Moderne und einer Modernisierungsunverträglichkeit der Religion gesprochen und ohne weiteres unterstellt, dass sich neuzeitliche Optionen zwischen Dualen bewegen. Die Signatur der Moderne sei nicht die Dichotomie von transzendenter Religion und immanenter Aufklärung; vielmehr werde, und das in immer wieder anderen Konstellationen, „die Transzendenz [...] ein Element der Immanenz und umgekehrt“ (Büttner 2017, S. 2). Verbindender Forschungskonsens ist, dem Zusammenhang von Religion und Modernisierung im Lichte einer „paradoxen Logik“ nachzugehen (Scheunpflug/Mette 2007, S. 47).

Allerdings leiten die Religionswissenschaften etwas anderes ab. Tendenziell gilt hier die „dialektische Verflochtenheit“ (Rentsch 2010, S. 244) als Indiz dafür, dass die liberale Exklusion von Religion eine subtile Form der Ignoranz darstelle. Eine öffentlichkeitstheoretisch relevante „Kulturreligion“, die weder Staats- noch Konfessions- noch Privatreligion ist (Grümme 2016, S. 3), werde durch liberale Doktrinen weggeredet, eine Fülle ethischer Überzeugungen und Moral-konzeptionen religiöser Provenienz geradewegs invisibilisiert.

Das ist der *Take Off* dafür, mittels einer interpretativen Neudeutung der religiösen Tradition die Fragilität des modernen Freiheitsliberalismus zu diskutieren (Kühnlein 2010, S. 10).

Damit zu Details.

5 Soll heißen auf die Ebene der Realprobleme einer entzauberten Welt begibt sich der religionswissenschaftliche Diskurs in seinen Rehabilitierungsintentionen nicht (da müsste ja auch ein 11. September und weitere *religionsinduzierte* Probleme erklärt werden, was gewaltiger Rechtfertigungsanstrengungen bedürfte).

Der soziopolitische Liberalismus verankert die Prinzipien legitimer Rechtsordnung und stabiler sozialer Kooperation in einem allen Bürger*innen gemeinsamen Vernunftvermögen. Er besteht auf dem Prinzip der vernünftigen Rechtfertigung. Öffentlichkeit ist dabei Ausdruck und Mittel zugleich. Die „öffentliche Vernunft [stellt] eine Art und Weise des Argumentierens über politische Werte dar, die von freien und gleichen Bürgern geteilt“ wird (Rawls 2002, S. 218).

Dieser Standard, der maßgeblich dafür ist, öffentlich(e) Meinungen anzuerkennen, ist von vielen Theorie-Seiten in die Kritik genommen worden. Im Zusammenhang mit dem Comeback der Religion ist der folgende Kritikpunkt wesentlich: Dieser abstrakte Rationalitätsstandard – der im Grunde einen Rückfall in ein substantialistisches Vernunftverständnis darstelle – sei gerade keine neutrale Basis für ergebnisoffene öffentliche Debatten, ganz im Gegenteil: er vermeide die *heterogene* Auseinandersetzung, er exkludiere – und sei sonach eigentlich illiberal.⁶ Die maßgebende weltanschauliche Neutralität werde durch einen kognitiven Geltungsanspruch – „moralisch entkernt“ (Habermas 2005, S. 124) – konterkariert.

Die Religionswissenschaft findet also aufbereitetes Terrain vor. Nicht zuletzt ist durch einen theistisch affinen Kommunitarismus, der bei seiner Thematisierung von Immanentem immer wieder ausdrücklich auf Transzendenzen zurückgreift und z. B. einen Bürgersinn mit zivilreligiöser Tugendethik vermengt, vorgespurt (vgl. Kleger 2018; ausführlich Binder/Schlag 2020). Aber auch im liberalen Lager hat sich eine „überraschend große Offenheit“ für religiöse Welt- und Selbstdeutungen breit gemacht (Bormann 2010, S. 77f.). Religion wird nicht mehr (nur) als sperriger Anachronismus der Geistesgeschichte betrachtet, sondern jetzt gegen „Risiken einer ‚entgleisenden Säkularisierung‘“ starkgemacht (Habermas 2001, S. 12).

„Das ehemals einseitige Lernverhältnis der Religion zur Politphilosophie als der Sachverwalterin einer aufgeklärten liberalen Politik hat sich mittlerweile zu einem komplementären Lernprozess gewandelt, in dem religiöse und säkulare Bürger gleichermaßen dazu aufgefordert sind, in ein reflexives Verhältnis zu ihrer jeweiligen Weltanschauung zu treten“ (Bormann 2010, S. 78).

Zwar wird in der neuen Verbindung der Religion *säkulare* Reflexivität anempfohlen. Aber die Sachgründe dafür, betitelt als „vorpolitische Grundlagen“ (Habermas 2001), werden aus dem Religionsbestand gefischt. Es sei die *motivationale* Bedeutung der Religion für die Sicherung der gesellschaftlichen Solidarität, auf die auch und gerade säkulare Ordnungen angewiesen seien, dito die *sinnstiftende* Palette, die anzuerkennen und zu nutzen sei, und schließlich die besondere Artikulationskraft

6 Nur den Gläubigen unter den Bürger*innen im liberalen Staat werde zugemutet, „ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten“ (Habermas 2001, S. 21).

„für *moralische* Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens“ (ebd. 2005, S. 137). Dem „säkularistisch verhärteten Selbstverständnis der Moderne“ wird also auch seitens des Liberalismus selbst ein „Mentalitätswandel“ anempfohlen (ebd., S. 145 f.).

Freilich ist nicht zu übersehen, dass das *neue* Zugeständnis an Religion größtenteils die *alte* Okkupationstendenz spiegelt, die Religion allenfalls als Ressource für den Liberalismus zu nutzen. Es handelt sich um ein strikt *liberal* konnotiertes Einladungs- und Übersetzungsangebot, wenn Gläubigen zugestanden wird, „in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen“ bzw. säkularen Bürger*innen nahegelegt wird, religiösen Weltbildern nicht vorschnell „ein Wahrheitspotential abzusprechen“ (ebd. 2001, S. 36), weil die Folie die weltanschauliche Neutralität und die Rechtfertigung durch säkulare Gründe bildet – wider obskurantistische Fanatismen. Mag die „Quellensprache“ nun auch religiös sein, die „säkulare Vernunft [bleibt] Zielsprache der Übersetzung“ (Schmidt 2016, S. 165).

Nichtsdestoweniger werden die liberalen Vorgaben durchlässig. Indem die „mentale und psychologische Ebene der Bürger“ aufgewertet wird (und gegenwärtig auch die identitäre) und z. B. Gläubige nicht mehr verpflichtet sein sollen, ihre religiösen Überzeugungen im öffentlichen Disput in eine säkulare Sprache und Logik zu übersetzen (Habermas 2005, S. 135 f.), wird die religiöse selbstreferentielle Begründungslogik *upgegradet*.⁷ Privaten religiösen Überzeugungen wird durch die Hintertür ein epistemischer Status zugebilligt, „der nicht schlechthin irrational“ sei (ebd. 2001, S. 35), womit die Religion, nun salonfähig gekleidet, an der Vordertür anklopft. Eine säkular-szientifische öffentliche Vernunft bekommt im Siegel ‚kommunikative, partizipative Vernunft‘ *religiöse* Spielarten zum Tischnachbarn.

Dieses nachmetaphysische oder postsäkulare Liberalismus-Denken zeichnet aus, Religion nicht mehr *innerhalb* der Grenzen der öffentlichen Vernunft walten zu lassen, sondern ihr Mitsprache an der Gestaltung ebendieser Grenzen einzuräumen.

II Theoriemodelle des religionswissenschaftlichen *Going Public*

Ein derart vorbereitetes Feld finden Theologie und Religionspädagogik vor. Und sie düngen und beackern es weiter.

Dazu wird aber nicht allorts weiter das Narrativ genährt, Religion habe das Potenzial, säkulare Defizite zu kompensieren. Ein schmaler Diskursstrang meint: „Die Aufgabe von Religion besteht *nicht* in der semantischen Unterfütterung prozeduraler Vernunftbegriffe“, die „Funktion von Religion bestehe *nicht* länger in

7 Vgl. dazu den Artikel von Sybille Berg mit dem Titel: „Die Erde ist eine Scheibe, Schwule sind Sünder“. www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/glauben-und-toleranz-sybille-berg-kolumne-a-1022024.html (Abfrage: 05.06.2019).

der Repräsentation von Integration“ von Gefühl, Vernunft und Recht, es sei *nicht* Aufgabe religiösen Bewusstseins, die säkulare moralische Leere durch die Bereitstellung eines Integrationsangebots zu füllen (Schmidt 2016, S. 167). Im Gegenteil: „Religiöses Bewusstsein ist unter den Bedingungen anhaltender Säkularisierung – und das bedeutet anhaltender Differenzierung – gerade Differenzbewusstsein“ (ebd.).

Während ein kleiner Teil der Theologie diese Nichtkommunizierbarkeit des religiösen Sinns im Raum der Gesellschaft und der politischen Öffentlichkeit reflektiert und zugesteht, dass der Verstehensprozess zwischen religiösen und säkularen Semantiken nicht mehr als Verstehensprozess im gewöhnlichen Sinn aufzufassen ist (vgl. zu einem solchen ‚Sparsamkeitsgebot‘ prototypisch Gaus 1996), tut eine weit größere Community paradoxerweise genau das Gegenteil. Religion soll nicht bloßer „Marker von Alterität und Differenz, sondern kritische öffentliche Instanz“ sein (Breul 2016, S. 187); die Differenz wird als *kritische Distanz* zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verstanden, Religion in den Rang einer metaphysischen überpositiven und vorrechtlichen Grundlage des Rechts zurückgehoben und vollmundig postuliert, dass religiöses Bewusstsein eine *humane* Differenz zu der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit repräsentiere.

„Von einer solchen Öffentlichen Religion könnten durchaus Impulse für die Politik ausgehen. Beispielsweise könnte sie gegenüber einem universalen Machbarkeitswahn wie gegenüber einem pragmatischen Defätismus immer zugleich das ‚Nicht-Politische der Politik‘ (Höhn 2007, S. 19) einklagen. Sie könnte in der Zivilgesellschaft, dem Motor der Demokratie, als Impulsgeberin für eine Politisierung des Privaten und für eine Renormativierung der Öffentlichkeit wirken [...]. Das ‚Leidensapriori‘ christlicher Religion im Sinne einer Option für die Ausgeschlossenen und Leidenden kann in kritischer Absetzung von einem rein formalen ‚Verständigungsapriori‘ den politischen Diskurs orientieren.“ (Grümme 2016, S. 6)

Die diesbezügliche Stellschraube schlechthin wird in der Religionspädagogik – einer „*öffentlichen* Religionspädagogik, die sich stärker als bislang in den öffentlichen Diskurs einbringt“ (Könemann 2016, S. 143) – gesehen. Religiöse Bildung sei gerade nicht Privatsache, sondern fungiere, siehe die gerade genannten starken Begründungen und Aspirationen plus die Tatsache, dass sie in einer öffentlichen Schule situiert ist, als öffentliche (vgl. Schweitzer 2004; Schröder 2013; Grümme 2015). Die Differenzierungen, die hier eingetragen werden, sind dann lediglich solche, die das Wirken von Religionspädagogik nach Kontexten, Schwerpunkten und Bezugnahmen unterscheiden (vgl. Könemann 2016, S. 152) – was aber keinesfalls den latent in Anschlag gebrachten subversiven *Holismus* verstellt: Öffentliche Religion und ihre Religionspädagogik sei „keine, die sich als funktionales *Teilsystem* an die gesellschaftlich vorherrschende Argumentationsweise anpasst, sondern diese ganz bewusst kritisch in Frage stellt, ja vielleicht sogar zu sprengen versucht“ (Kohr 2008, S. 244).

Eine solche religiöse Kommunikation, die „die Phänomene dieser Welt im Lichte Gottes beobachtet“ (Büttner 2017, S. 5), etabliert sich als eine „im Copierverfahren gewonnene Variante mit eigenen Erfolgs- und Misserfolgs-erklärungen“ zwecks Kontingenzbewältigung (Luhmann 2000, S. 255). Sie bearbeitet Nicht-Wissen, indem sie das endlose Und-so-Weiter stoppt und unbestimmbare in bestimmbare Komplexität überführt. Schließlich ist, *conversation stopped*, Gott die Einheit, die nicht mehr unterschieden werden kann. Das ist nicht einfach die Anreicherung von Wissen durch Glauben; hier wird Glauben gegen Wissen abgesichert und selbst zu Wissen. Transzendentes wird in gewisser Hinsicht Immanentes. Das ist der *Re-Entry* der Religion in die öffentliche Sphäre.

III Öffentlichkeitstheoretische Reflexion

Der Anspruch, religiösen Überzeugungen und vor allem Modi eklatante öffentliche Relevanz zuzugestehen, soll zum Schluss öffentlichkeitstheoretisch auf seine Probleme hin geprüft werden.

Zuvorderst sei die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, welches *Vernunftverständnis* dabei vertreten wird, eine vernünftige Öffentlichkeit herzustellen und zu beliefern (allemaal in Zeiten von Verschwörungstheorien und Fake News).⁸ Und dabei zeigt sich unmittelbar eine Antinomie. Selbstverständlich wohnt dem Glauben eine Vernunftgemäßheit inne; aber zugleich weisen religiöse Erfahrungen in ihrem metaphysischen Gehalt über die Vernunft hinaus und sind im Sinne einer rationalen Glaubensverantwortung nie vollständig aus Vernunft ableitbar. In religiöser Vernunft zeigt sich stets auch die Alterität gegenüber säkularer Vernunft.

Das ergibt schließlich eine Asymmetrie: Die religiöse Vernunft ist eine eklatante „Zumutung für säkulare Vernunft und ihr Bemühen um weltanschauungsneutrale plausibilisierbare Urteile“; diese Zumutung „wird u. a. darin deutlich, dass ein vollständiges bzw. gleichzeitiges Reflexivwerden weltbildkonstitutiver Überzeugungen nicht möglich ist bzw. nur zum Preis eines radikalen Perspektiven-, d. h. Weltbildwechsels vollzogen werden kann“ (Weber 2016, S. 269). Soll heißen: Religiöse Vernunft verlangt säkularer Vernunft Empathie ab, kann eine solche aber im Gegenzug kaum erbringen (vgl. als Exempel das apodiktische und kategorische religiöse Vernünfteln in Abtreibungsfragen). Religiöse Kommunikation mag sich als Kritiksender bewähren, als Kritikempfänger ist sie immunisiert. Das erschwert einen *pars construens* für die öffentliche Kommunikation.

8 Eigenlogik allein reicht hier nicht gänzlich. Da die „Kriterien der Vernünftigkeit religiöser Sprachspiele [...] nicht aus den jeweiligen religiösen Sprachspielen selbst rekonstruiert werden [können], bedürfen sie einer kontexttranszendenten, in diesem Sinne externen Rekonstruktion“ (Breul 2016, S. 185f.). Andernfalls wäre eine wichtige epistemische Dimension der Öffentlichkeit untergraben, da eine wechselseitige Verständigungsorientierung im Sinne geteilter Minimalstandards der diskursiven Vernunft sonst sinnlos wäre.

Ein per se fruchtbarer *pars destruens* ist damit aber auch nicht eröffnet, jedenfalls keiner im Sinne der agonistischen Öffentlichkeit (vgl. Mouffe 2002).⁹ Die Konflikte, der Dissens, die Dissonanzen, die zweifelnde und fragende Auseinandersetzung im Kommunizieren von Alternativen, bei alledem muss zwar nicht *Rationalität* prioritär gesetzt werden, sehr wohl aber *Anerkennung*. Und das meint hier nicht eine religiös-moralisch konnotierte Anerkennung ‚des Menschen‘, sondern die Anerkennung des andauernden, *geregelten* Konfliktes zwischen Gegenredner*innen. Was hinwiederum auf säkulare Vernunft verweist. „Vitale Meinungsverschiedenheiten und Konflikte können [zwar] nicht *gelöst* werden durch einen Appell an eine gemeinsame Vernunft“ (Schmidt 2016, S. 157) – aber sie müssen auf der *Grundlage* von Vernunft bearbeitet werden. Und die Akzeptabilität von wie auch immer im Einzelnen zustande kommenden *Ergebnissen* wird durch die Öffentlichkeit einer Vernunft garantiert. Individuelle spirituelle Erfahrungen, die sich auf religiöse Metaphysik berufen, zur argumentativen Regel werden zu lassen, bedeutet die Inkaufnahme eines Regresses. *Mein* Gott würde zum öffentlichen, für *alles* stehenden und *alles* begründenden Gott, an den *alle* lobpreisend glauben müssen, um all das zu glauben (Gerhardt 2016, S. 323).¹⁰ Bis hierher zeigt sich: Der moderne Riss zwischen rational-szientifischem Weltwissen und Weltvernunft und opakem Offenbarungswissen und Offenbarungsvernunft bleibt also bestehen. Nichtsdestoweniger operiert das religiöse Herstellen von Öffentlichkeit genau darin.

Aber es bleibt noch die Variante, das Begriffsarsenal rund um Deliberation, Responsivität, Partizipation und Latenz und auch das um „konfliktuale Konsense“ (Mouffe 2004, S. 158) und letzten Endes stets sinnstiftende Gegenöffentlichkeiten (vgl. Fraser 1996) gänzlich beiseitezuschieben und in *differenztheoretischer* Perspektive danach zu fragen, wie die Religionserstarkung zu interpretieren ist.

Aus dieser Warte ermöglicht Öffentlichkeit „das Beobachten von Beobachtungen und transportiert Themen, die fortlaufend Kommunikation stimulieren“ (Frey 2007, S. 30). Demzufolge ist der Religionstopos ein gänzlich normaler Öffentlichkeitgegenstand. Er konzentriert die Aufmerksamkeit auf sich als ein gemeinsames Thema.

Freilich darf die Kommunikationsoperation nicht gebrochen werden. Doch eine solche Disruption scheint auf den ersten Blick leicht möglich zu werden. Aufgrund der Religion als „conversation stopper [...] to those outside the relevant religious community“ (Rorty 1994/1999, S. 170) können öffentliche Diskurse kommunikationsgehemmt und dann aufgesplittet in nicht anschlussfähigen

9 Die Perspektive wird im kritischen Kontrast zu Diskurs- und Deliberationsöffentlichkeitskonzepten eingebracht (vgl. z. B. Sheikh 2004). Agonismus ist aus der Sicht nicht das Hindernis, sondern die Bedingung, weil er immer wieder Raum für Dissens und damit echte Alternativen für kollektive Identitäten schafft.

10 Das ist im Übrigen Identitätspolitik pur: *Meine* Christen-Identität wird zum maßgebenden Argument.

Privatismen, also Echokammern werden. Der kommunikative „Fluss der Informationen“ (Deutsch 1963; zit. n. Dahrendorf 1967/1993, S. 50) erscheint dadurch beeinträchtigt, dass in der Religion eben gilt: „Wissen kann man nur, wenn man glaubt“ (Zoll 2016, S. 337).

Einerseits. Andererseits ist das nur relevant auf einer inhaltlichen Ebene. Auf einer abstrakteren gilt: Die Funktion der Öffentlichkeit zeigt sich nicht im Kristallisieren der Richtigkeit der Meinungen, sondern „in der Unsicherheit absorbierenden, Struktur gebenden Leistung von Themen“ (Luhmann 1975, S. 15). Und tatsächlich lässt sich ja beobachten, dass und wie sehr die Öffentlichkeit über dieses allfällige Stoppen ihrer Kommunikation durch Religion kommuniziert. So betrachtet hält die Religion die Kommunikation am Laufen.

Offensichtlich ist Religion ein janusköpfiger Faktor. Sie erzeugt Unsicherheit in der Öffentlichkeit, absorbiert aber als gemeinsames Thema die Unsicherheit hinwiederum.

So richtig nun diese Erkenntnis sein mag, sie ist letzten Endes eine „Flucht in die Paradoxie“ (Bühl 2000). Belässt man es aber nicht dabei, steht man unvermittelt vor folgendem Analyseproblem: Auch beim Entparadoxieren dieser Paradoxie gilt, dass bei „jeder Kommunikation bestimmte Rationalitätsannahmen vorausgesetzt [werden], ohne sie eigens in die Kommunikation einführen oder begründen zu müssen“ (Luhmann 2004, S. 83).

Wenn man jetzt an der Stelle nicht wieder die Flucht antritt: diesmal in Richtung *Invisible Hand* der Öffentlichkeit, die schon alles so richten wird, dass die Öffentlichkeit als „gemeinsames Sichbeziehen auf identischen Sinn“ (ebd. 1975, S. 13) in rationalem Modus fürderhin gewährleistet bleibt, wartet ein Berg an Fragen.

Literatur

- Abmeier, Karlies/Borchard, Michael (Hrsg.) (2014): Öffentliche Religion – religiöse Öffentlichkeit. Paderborn: Schöningh.
- Arens, Edmund/Hoping, Helmut (2000): Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? Freiburg: Herder.
- Arens, Edmund (2007): Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie. Freiburg: Herder.
- Binder, Ulrich/Oelkers, Jürgen (2017): Bildung, Öffentlichkeit und Demokratie im Wandel. Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Der neue Strukturwandel von Öffentlichkeit. Reflexionen in pädagogischer Perspektive. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, S. 7–15.
- Binder, Ulrich/Schlag, Thomas (2020): Liberalismus, Religion, Bildung, oder: Inwiefern stimmt das Böckenförde-Diktum? In: Zeitschrift für Pädagogik 66, H. 1, S. 120–137.
- Bormann, Franz-Josef (2010): Was verlangt die ‚öffentliche Vernunft‘? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus. In: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion. Berlin: Akademie Verlag, S. 71–88.
- Breul, Martin (2015): Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung. Paderborn: Schöningh.
- Breul, Martin (2016): Religiöse Epistemologie und öffentliche Religion. Zum erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen. Eine Replik auf Thomas M. Schmid. In: Könemann, Judith/

- Wendel, Saskia (Hrsg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven. Bielefeld: transcript, S. 173–188.
- Bühl, Walter (2006): Luhmanns Flucht in die Paradoxie. In: Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hrsg.): Die Logik der Systeme. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, S. 225–256.
- Büttner, Gerhard (2017): Transzendenz (und Immanenz). www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100285/ (Abfrage: 11.06.2019).
- Casanova, José (1994): Public Religion in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.
- Dahrendorf, Ralf (1967/1993): Aktive und passive Öffentlichkeit. Über Teilnahme und Initiative im politischen Prozess moderner Gesellschaften. In: Langenbucher, Wolfgang R. (Hrsg.): Politische Kommunikation. Grundlagen, Strukturen, Prozesse. 2. Auflage. Wien: Braumüller, S. 42–51.
- Delgado, Mariano/Jödicke, Ansgar/Vergauwen, Guido (Hrsg.) (2009): Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fleischmann, Jochen (2006): Informationsfluss und Wissensteilung. Ordnungswirtschaftliche Perspektive auf die institutionelle Gestaltung der Informationsstrukturen in einer freien Gesellschaft. Stuttgart: Lucius und Lucius.
- Fraser, Nancy (1996): Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie. In: Scheich, Elvira (Hrsg.): Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie. Hamburg: Hamburger Edition, S. 151–182.
- Frey, Dominik (2007): Meinungsbildung im Web. Neue Mediatoren und Öffentlichkeiten im Web 2.0. www.domfry.files.wordpress.com/2007/06/meinungsbildung-im-web.pdf (Abfrage: 15.06.2019).
- Gaus, Gerald F. (1996): Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory. Oxford: Oxford University Press.
- Gerhardt, Volker (2016): Die Öffentlichkeit Gottes. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven. Bielefeld: transcript, S. 307–325.
- Grümme, Bernhard (2015): Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten. Stuttgart: Kohlhammer.
- Grümme, Bernhard (2016): Öffentliche Religion. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100202/ (Abfrage: 13.04.2019).
- Grümme, Bernhard (2018): Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum ‚public turn‘ in der Religionspädagogik. Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kleger, Heinz (2010): Ist eine liberale Bürgerreligion möglich? In: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion. Berlin: Akademie Verlag, S. 133–150.
- Knoblauch, Hubert (2008): Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft. In: APuZ 52. www.bpb.de/apuz/30759/die-populaere-religion-und-die-transformation-der-gesellschaft?p=all (Abfrage: 17.12.2020).
- Kohr, Jörg (2008): „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...“. Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs. Freiburg und München: Alber.
- Könemann, Judith (2016): Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Religionscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven. Bielefeld: transcript, S. 129–154.
- Kreuzer, Thomas (1999): Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Kühnlein, Michael (2010): Einleitung: Vollendete Liberalismuskritik? Zur religiösen Basisorientierung des Kommunitarismus. In: Ders. (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion. Berlin: Akademie Verlag, S. 9–12.
- Liedhegener, Antonius (2016): Religion in der Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen. Sechs Fallbeispiele und ein heuristisches Modell der empirischen politischen Theorie. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven. Bielefeld: transcript, S. 93–128.
- Luhmann, Niklas (1975): Öffentliche Meinung. In: Ders. (Hrsg.): Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9–34.

- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2004): *Die Realität der Massenmedien*. 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mouffe, Chantal (2002): Für eine agonistische Öffentlichkeit. In: Enwezor, Okwui (Hrsg.): *Demokratie als unvollendeter Prozess*. Ostfildern: Hatje Cantz Verlag, S. 101–112.
- Mouffe, Chantal (2004): Pluralism, Dissensus, and Democratic Citizenship. In: Inglis, Fred/Carr, Wilfred (Hrsg.): *Education and the Good Society*. Houndmills und Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 42–54.
- Rawls, John (2001): *Das Recht der Völker*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Reder, Michael (2016): Öffentlichkeit und Liberalismus. Eine pragmatistische Neubestimmung anhand des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Religion. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 227–256.
- Rentsch, Thomas (2010): *Transzendenz und Moderne, Religion und Philosophie. Kritische Bemerkungen zu Charles Taylors A Secular Age*. In: Kühnlein, Michael (Hrsg.): *Kommunitarismus und Religion*. Berlin: Akademie Verlag, S. 243–250.
- Rorty, Richard (1994): *Religion as Conversation Stopper*. In Ders. (1999): *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, S. 168–175.
- Rosa, Hartmut (1995): *Hypergüter der Moderne: Die konfliktreiche moralische Landkarte der Gegenwart*. In: *Politische Vierteljahresschrift* 36, S. 505–522.
- Rudolph, Enno (2018): *Rousseau absconditus. Zur Kritik der Taylorschen Liberalismuskritik*. In: Kühnlein, Michael/Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 107–116.
- Scheunpflug, Anette/Mette, Norbert (2007): *Anregungen aus Sicht einer systemtheoretischen Erziehungswissenschaft für das Verständnis eines Religionsunterrichtes*. In: Büttner, Gerhard/Scheunpflug, Anette/Elsenbast, Volker (Hrsg.): *Zwischen Erziehung und Religion. Religionspädagogische Perspektiven nach Niklas Luhmann*. Münster: LIT, S. 41–54.
- Schmidt, Thomas M. (2016): *Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft: Reflexive Säkularisierung und Differenzbewusstsein*. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 155–172.
- Schröder, Bernd (2013): *Öffentliche Religionspädagogik. Perspektiven einer theologischen Disziplin*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110, S. 109–132.
- Schweitzer, Friedrich (2004): *Religionspädagogik im öffentlichen Diskurs – oder: Warum Religionspädagogik über sich selber hinausdenken muss*. In: Schweitzer, Friedrich/Schlag, Thomas (Hrsg.): *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert*. Freiburg: Herder, S. 36–52.
- Sheikh, Simon (2004): *Anstelle der Öffentlichkeit? Oder: Die Welt in Fragmenten*. www.republicant.net/disc/publicum/sheikh03_de.htm (Abfrage: 26.11.2018).
- Sobrinho, Jon (2007): *Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her*. In: *Concilium* 43, S. 439–453.
- Taylor, Charles (1995): *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Weber, Anne (2016): *Religion im postsäkularen Diskurs. Bemerkungen aus interreligiöser Perspektive*. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 257–288.
- Wendel, Saskia (2016): *Religiös motiviert – autonom legitimiert – politisch engagiert. Zur Zukunftsfähigkeit Politischer Theologie angesichts der Debatte um den öffentlichen Status religiöser Überzeugungen*. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 289–324.
- Zoll, Patrick (2016): *Volker Gerhards öffentliche Theologie. Kritische Anmerkungen aus theistischer Perspektive*. In: Könemann, Judith/Wendel, Saskia (Hrsg.): *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 325–346.

Digitale Öffentlichkeiten zwischen Produktion, Umdeutung und Negation – Eine bildungstheoretische Perspektive auf den Umgang mit Welt im Horizont des Digitalen

Dan Verständig

Einleitung

Digitale Technologien sind allgegenwärtiger Bestandteil unserer Lebenswelt geworden und haben sich in ganz unterschiedlichen Ausprägungen in alltägliche Handlungsvollzüge eingeschrieben. Daraus ergibt sich ein kompliziertes Wechselverhältnis mit dem Sozialen, das sich unter anderem im reflexiven Umgang mit den Technologien selbst zeigt und kulturell tief in soziale Aushandlungsprozesse eingeschrieben ist. Dies hat zur Folge, dass der Gedanke, sich gegenüber oftmals unsichtbaren algorithmischen Systemen autonom zu verhalten und Algorithmen, Code oder Software dem Subjekt gegenüberzustellen, in Frage gestellt werden kann (Allert/Asmussen 2017). Dabei ermöglicht gerade der spielerisch-kreative Umgang mit dem Digitalen neue Einsichten in die vernetzten rechenbasierten Architekturen und trägt so potenziell zur Ermöglichung transaktionaler Bildungsprozesse bei, wie es in Anlehnung an Nohl (2011) sowie von Allert und Asmussen (2017) in praxeologischer Perspektive gefasst wird (ebd., S. 28).

Der Beitrag geht der Frage nach, wie digitale Öffentlichkeiten durch Eingriffe in Software und Programmcode sowie den daraus resultierenden Prozessen des Umdeutens hervorgebracht werden können und welche Bedeutung diese für eine bildungstheoretische Betrachtung haben können. Dies wird auf Basis der Arbeiten zu den *coding publics* nach Cox und McLean (2013) diskutiert. Die aus Eingriffen in den Programmcode hervorgehenden digitalen Öffentlichkeiten können als Gegenstand von emergenten sowie verstreuten Formen der Macht (Galloway/Thacker 2007; Verständig 2017) verstanden werden. Für eine bildungstheoretisch fundierte Auseinandersetzung und damit die Konturierung von Bildung unter den Bedingungen der Digitalität sind diese Verflechtung dahingehend von großem Interesse, als dass sich hieran (auch empirisch) aufzeigen lässt, wie eng Digitalität als eine Medialität zunehmend fundierendes, ihre Strukturen und Materialitäten hervorbringendes Phänomen mit unterschiedlichen Formen der Artikulation verknüpft ist. Es lässt sich somit schließlich ein Analyserahmen aufspannen, der diese reflexiven Potenziale in erfahrungs-, macht- und hegemonial-theoretischer Perspektive sichtbar macht.

Dementsprechend ist der Beitrag in drei Schritte untergliedert. Im *ersten Schritt* soll eine konzeptionelle Einordnung des zugrunde gelegten Bildungsverständnisses im Zusammenhang mit einer Problematisierung des Verhältnisses von Bildung und Subjektivierung vor dem Hintergrund von Medien und Medialität vorgenommen werden.

Dieser Schritt erweist sich als sinnvoll, um die im *zweiten Schritt* nachfolgende Bezugnahme auf digitale Öffentlichkeiten, Programmcode und Software gewinnbringend herauszuarbeiten. Programmcode wird hier nicht synonym zu Software verstanden, die letztlich auf den Geräten erscheint und ausgeführt wird, sondern als Quelltext der dann zunächst in Maschinencode überführt wird, bevor die Software schließlich erst als Anwendung läuft. Diese Differenzierung ist nicht trivial, denn während Quelltext die für Menschen lesbare und meist von Menschen erstellte Form eines Computerprogramms darstellt, kann Maschinencode direkt auf der Maschine ausgeführt werden, ist für Menschen aufgrund seiner Beschaffenheit jedoch nur schwer oder gar nicht lesbar. Bereits daraus ergeben sich direkte Konsequenzen für Subjektivierungsweisen, die sich entlang einer bildungstheoretischen Perspektivsetzung herausarbeiten lassen. Wenn nun die Aushandlungen gewissermaßen nicht nur über die Oberfläche der Software erfolgen, sondern mehr und mehr abhängig von Eingriffen in den Quelltext selbst sind, dann ist diese Unterscheidung von gesteigerter Bedeutung, um so auf die dahinterliegenden Praktiken in der Genese und Verfasstheit von digitalen Öffentlichkeiten hindeuten zu können.

Die im *dritten Schritt* stattfindende Diskussion um die Konsequenzen der Eingriffe in den Programmcode für die Wahrnehmung des Digitalen und die eigene Verortung in einer von digitalen Technologien durchzogenen Welt stellt gewissermaßen ebenso eine disziplinäre Öffnungsbewegung dar, wie die Betrachtung von Code und Software, um schließlich digitale Öffentlichkeiten zwischen Produktion, Umdeutung und Negation zu verorten.

Bildung und Digitalität als grundlegender Referenzpunkt

Der Bildungsbegriff erfährt seit einigen Jahren eine gesteigerte Aufmerksamkeit dadurch, dass er verstärkt ins Verhältnis zu Prozessen der Medialisierung und Digitalisierung gesetzt wird. Die an verschiedenen Orten geführten Debatten um „mediale Bildung“, „Medienbildung“, „digitale Bildung“ oder „Bildung in der digitalen Welt“ sind dabei sowohl von innerdisziplinären Einflüssen der Erziehungswissenschaft als auch von Impulsen und Strömungen benachbarter Disziplinen und Stakeholdern unterschiedlicher Institutionen und Organisationen geprägt. So reibt sich der deutschsprachige Diskurs um digitale Bildung in erster Linie an einer kompetenzorientierten Fokussierung auf die technische Ausstattung, den Umgang mit unterschiedlichen Medien und den

dahinterliegenden Ideologien (Kerres 2018; 2020; Dander 2016) einerseits und erstreckt sich über Zugangs- und Teilhabefragen hin zu Kontroll- und Überwachungsproblematiken durch verschiedene Praktiken und Bildungstechnologien (EdTech) andererseits (Williamson 2017; Hartong 2020).

Bildung unter den Bedingungen der Digitalität zu konturieren ist dabei jedoch in mindestens zweierlei Hinsicht ein problematisches Unterfangen. Erstens beschreiben digitale Technologien und Medien insbesondere schon durch ihre Beschaffenheit einen höchst ambivalenten Gegenstandsbereich, der gerade im Hinblick auf vernetzte Architekturen, wie dem Internet, eben nicht den klassischen Spielregeln folgt, wie es die Massenmedien gewissermaßen jahrzehntelang vorgegeben haben. Digitale Medien sind geprägt von einer hochgradigen Dynamik und Variabilität, die es zunächst in ihrer Logik zu begreifen gilt. Dies führt zum zweiten Aspekt der Problematisierung, der zu erbringenden Abstraktionsleistung und Distanzierungsbewegung, die sowohl individuell im Hinblick auf konkrete Forschungsperspektiven als auch disziplinär vollzogen und ausgehandelt wird. Nimmt man diese beiden Aspekte zusammen, dann findet man sich einer unweigerlichen Komplexitätssteigerung ausgesetzt, die schon für sich genommen eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Bildung und Digitalität einfordert.

Ein inzwischen auch in erziehungswissenschaftlichen Beiträgen vielbeachteter Zugang zu einem solchen Verständnis komplexer Verwobenheit digitaler Technologien und kultureller, sozialer sowie politischer Praktiken wird durch die kulturwissenschaftliche Perspektive von Stalder (2016) erschlossen. In seinem Band „Kultur der Digitalität“ nimmt er in Anerkennung historischer Bezüge spätmoderne Gesellschaftsformationen in den Blick, die durchzogen sind von digital vernetzten Technologien, und begründet damit eine historisch gewachsene und einen tiefgreifenden Umbruch unserer Ausdrucks-, Handlungs- und Kooperationsformen. Digitalität lässt sich mit Stalder gesprochen als ein Zustand beschreiben, der erst dann eingetreten ist, wenn „die Faszination für die Technologie abgeflaut ist und ihre Versprechungen hohl klingen“ (ebd., S. 20). Erst dann werde die Kultur und Gesellschaft in einem umfassenden Sinne durch Digitalität geprägt (vgl. ebd.). Dabei geht es eben nicht nur um den Umgang mit digitalen Technologien, sondern um ein Verhältnis zur Welt, bei dem die digitalen Technologien ein konstitutives Merkmal darstellen. Die Nutzer:innen seien in der dynamischen Welt der Unübersichtlichkeit „von einem radikalen, kurzfristigen Pragmatismus“ (ebd., S. 195) geleitet. Bei der Herstellung von individuellen Orientierungsrahmen werden sie abhängig von digitalen Technologien. Gleichzeitig liege die Teilhabe am Gemeinschaftlichen in der Kultur der Digitalität nicht allein in der Kompetenz des Individuums, da das Individuum auf die Gemeinschaft verwiesen ist (vgl. Allert/Asmussen 2017, S. 63). Das heißt rückwirkend auf bildungstheoretische Fragestellungen, dass Praktiken basierend auf einer Kultur der Digitalität immer auch Aushandlungen mit Unbestimmtheit darstellen.

Verortet man diese im Zusammenhang mit der Bewegung zur Herstellung von Bestimmtheit, also eine der Bildung immanente Bewegung (Marotzki 1990), dann eröffnet sich hier der Zugang zu den komplexen Verflechtungen, die sich aus den digitalen Technologien und verschiedenen Praktiken mit und im Anschluss an die digitalen Technologien ergeben. Denn Unbestimmtheit erfährt im Hinblick auf Digitalität nicht mehr nur einen Komplexitätsschub durch Verdichtung, sondern vor allem dadurch, dass sich die Prinzipien des Digitalen im Vollzug der Sichtbarkeit entziehen. Für Allert und Asmussen (2017) bildet Unbestimmtheit gar die zentrale Kategorie, um dem Zusammenhang von Bildung und Digitalität systematisch nachzugehen, genauer geht es um die „Transaktionen an den Übergängen von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit und von Bestimmtheit zu Unbestimmtheit“ (ebd., S. 27).

Die Herausforderung, die sich dann entlang von Dichotomien wie Kontrolle und Freiheit sowie Sicht- und Unsichtbarkeit aufspannen lässt, besteht nun darin, zu verstehen, inwiefern die individuelle Handlungsfähigkeit mit Blick auf Digitalität relational innerhalb dieser Dichotomien zu verorten ist. In der Konsequenz stellt dies eben jene auch klassisch gewachsenen Dichotomien in Frage und verortet das Prozessgeschehen in einem relationalen Gefüge. Dennoch bleiben derartige Suchbewegungen krisenbehaftet und hochgradig ambivalent, denn während man mit Finanzkrisen konfrontiert wird, die maßgeblich mit Software in Verbindung stehen, oder Diagnosen und Vorhersagen des globalen Klimawandels, die vom Einsatz von Supercomputern abhängen, Algorithmen uns also die großen Datenmengen so aufbereiten, dass wir Informationen überhaupt erst sehen können (vgl. Stalder 2016, S. 13), wird einerseits Vertrauen in die Technologien nicht nur vorausgesetzt, sondern gar strukturell eingefordert. Andererseits werden wir angesichts von Fehlfunktionen von Software, Daten und digitalen Infrastrukturen stets darauf vorbereitet, uns diesen ubiquitären Strukturen zu entziehen.

Die Ambivalenz des Vertrauens und Glaubens in die Technologien bei gleichzeitiger Selbstvergewisserung zum jederzeit möglichen Ausbruch aus den Routinen im oder erzwungen durch einen Krisenfall wird von Chun (2016, S. 70 ff.) ausführlich diskutiert. Sie diagnostiziert insbesondere im ständigen Datenfluss eine Erschöpfung, die es zu überwinden gilt. Es geht dann darum, aus dem Kreislauf von Routinen und Gewohnheiten auszubrechen, aus dem Sog der Datenströme, Empfehlungen und der affirmativen Präsentation selektiver Inhalte zu entkommen, um die Erschöpfung zu überwinden. Eine zentrale Herausforderung lässt sich dabei in den Unsichtbarkeiten des Digitalen beschreiben. Wir können nicht hinter die uns anlachenden Displays schauen. Wir wissen nicht genau, welche Wege die Daten nehmen, bevor sie uns gebündelt auf den Smartphones erscheinen. Damit erstrecken sich auch überindividuelle Krisenmomente im Sinne von Strukturkrisen bis auf das Individuum und die individuelle Handlungsfähigkeit und Orientierungsleistung.

Die individuelle Herstellung von Orientierung gewinnt im Horizont der Digitalität an Komplexität, wie ein Blick auf die sozialen Medien zeigt. Sie sind geprägt von der ständigen Aufforderung zur Selbstbeschreibung, sei es das Profilbild, die Kurzbiographie, das Freundesnetzwerk oder die Anzahl der Likes, die man für die selbstgekochte Mahlzeit bekommt. Die Metriken und symbolischen Entitäten wirken auf klassische Modi der Selbstverortung ein und bringen gar neue Wahrnehmungsweisen im Zusammenspiel mit den digitalen Medien erst hervor. Die ihnen zugrundeliegenden Technologien, die Protokolle, die Daten und Formate, die Schnittstellen und Funkwellen bleiben dabei trotz ihrer Ubiquität weitestgehend unsichtbar, sie fügen sich nahtlos in unsere Alltagspraktiken ein und entfalten im Handlungsvollzug erst ihre volle Wirkmacht. Dies gilt beim Spiel mit der Technologie dann auch für die Techniken selbst. Phänomene wie Deepfake, die digitale Manipulation von audiovisuellen Materialien mithilfe von Deep Learning, einem Verfahren des maschinellen Lernens, das in Systemen mit KI eingesetzt wird (vgl. Westerlund 2019), verdeutlichen sehr eindrucksvoll, wie einfach es sein kann, der Täuschung zu unterliegen. Was bleibt, ist das zirkulierende Produkt, die medial artikulierte Manifestation, die gleichzeitig längst keine statische Entität darstellen muss, sondern in jedem Moment der Interaktion zu einem Remix gemacht und damit umgedeutet werden kann.

Die Ambivalenz der digitalen Technologien hat damit direkte Auswirkungen auf die Art, wie sich die Menschen die Welt um sich herum schaffen und wie sie für sich Plausibilitäten herstellen, um Handlungssicherheit in einer potenziell unsicheren Umgebung zu gewinnen. Das Durchkreuzen von Ordnungsmustern wird dann relevant, wenn Technologien sich in alltägliche Handlungsvollzüge und damit in Abhängigkeit zu habituellen Ausprägungen einschreiben. Die subjekttheoretische Folgerung dieser medialen Bedingtheit und Verwobenheit lässt sich mit Münte-Goussar (2016) wie folgt festhalten:

„Wir sind schon immer mit diesen Medien verwoben. Sie durchdringen uns. Sie sind in uns. Wir sind sie. Sie sind nicht als uns äußerliche Dinge zu analysieren, sondern als Strukturen mit subjektivierender Wirkung: als Wissens-Archive, als Programme sozialer Praktiken, als Sprachspiele, Rhizome, relationale Wirkgeflechte, Versammlungen, als Macht- und Selbsttechnologien. Dies wird umso augenscheinlicher, je kleiner, je immaterieller, je schneller, je allgegenwärtiger, je globaler auch die konkreten Techniken der Medien werden. Um den prozeduralen, fluiden Charakter der Medien anzuzeigen, kann man besser und in Analogie zur Rede von Subjektivität von Medialität sprechen.“ (S. 82)

Damit werden sich wandelnde Subjektivierungsweisen angesprochen, die sich durch eine sich wandelnde Medialität abzeichnen. Die konstitutive Kraft der digitalen Medien wird dabei also weniger über die reine Präsentation und Erscheinungsform thematisierbar, sondern durch die den Medien immanente

Strukturiertheit und Symbolhaftigkeit, die dann im Sinne der Medialität erfahrbar werden (vgl. hierzu Jörissen/Marotzki 2009). Das Verhältnis von Mensch und Technik ist und war schon immer von Unbestimmtheit geprägt. Entscheidend ist, dass digitale Technologien und die sie aufspannenden digitalen Medien aufgrund ihrer technologisch-symbolischen Verfasstheit neue Erfahrungsräume mit anderen und damit auch neuen Reflexionspotenzialen ermöglichen, die sich dann schließlich (auch) an digitalen Öffentlichkeiten empirisch herausarbeiten lassen.

Digitale Öffentlichkeiten

Im Zusammenhang zu den bereits angemerkten Digitalisierungstendenzen hat auch die Verwendung des Öffentlichkeitsbegriffs eine gewisse Prägung aus verschiedenen Perspektiven und Disziplinen erfahren. Zunächst lassen sich unterschiedliche Diskursfelder entlang der Ausdifferenzierung über Teil- oder Gegenöffentlichkeiten (vgl. Wimmer 2007) herausheben. Während in einschlägigen Studien, wie jener von Habermas zum Strukturwandel der Öffentlichkeit, noch ein holistisches Konzept von Öffentlichkeit thematisiert wurde, findet insbesondere unter Berücksichtigung der digital vernetzten Medien eine Hinwendung zu partikularen, heterogenen und von sich selbst teilweise losgelösten Öffentlichkeiten statt. Heute ist die Verwendung im Plural nicht nur statthaft, „sie gewinnt sogar auch außerhalb der Fachwissenschaft an Bedeutung“, wie Hahn, Hohlfeld und Knieper (2015, S. 11) festhalten.

Die empirische Beforschung von digitalen Öffentlichkeiten verweist inzwischen auf eine reichhaltige Ergebnislage. Hervorzuheben sind hier medien- und kommunikations- bzw. sozialwissenschaftliche Bestrebungen (vgl. Pentzold 2007; Münker 2009; Marwick/boyd 2011; Hahn/Hohlfeld/Knieper 2015; Gillespie 2016). Die Perspektivsetzungen sind dabei zwangsläufig sehr unterschiedlich. So legen Marwick und boyd (2011) beispielsweise ihren Fokus auf die Generierung und Ansprache der (imaginierten) Publika beim Microblogging-Dienst Twitter, wobei sie unter anderem Praktiken der Selbstzensur und der Balance zwischen Erwartungen und Authentizität beschreiben. Es sind Praktiken der Subjektivierung, da sich hieran bestimmte Modi des Sich-Verhaltens festmachen lassen: „Individuals learn how to manage tensions between public and private, insider and outsider, and frontstage and backstage performances. They learn how practices of micro-celebrity can be used to maintain audience interest. But Twitter makes some intrinsic conflicts visible“ (Marwick/boyd 2011, S. 130).

Die Sichtbarmachung der intrinsischen Konflikte wird unter anderem entlang des Verhältnisses von öffentlicher medialer Artikulation und dem Gefühl von Privatsphäre diskutiert. Das Spannungsverhältnis lässt sich wie folgt darstellen: Einerseits steht Twitter nicht zuletzt aufgrund der (technischen) Offenheit und

der zunächst puristischen Idee als authentischer Raum für persönliche Interaktion. Andererseits evozieren soziale Normen gegen das „Oversharing“ und Bedenken zum Schutz der Privatsphäre, dass zu persönliche Informationen aus potenziellen Interaktionen nicht veröffentlicht oder im Zweifel wieder entfernt werden. Der Wunsch nach Reichweite, Sichtbarkeit und einer persönlichen Marke steht dem Wunsch nach unverfälschter Selbstexpression und engen Verbindungen mit anderen diametral gegenüber (vgl. ebd.).

Gillespie (2016) untersucht, wie Trending-Algorithmen – also Algorithmen, die auf Basis von Messungen und Metriken suggerieren, welche Themen als „populär“ gelten – auch über Social Media hinaus, selbst zu kulturellen Objekten werden, indem sie in unser Denken über Kultur und die daraus hervorgehenden Öffentlichkeiten, an die sie gerichtet sind, einfließen und sowohl für das, was sie tun, als auch für das, was sie enthüllen, in Frage gestellt werden. Daher hebt er anhand unterschiedlicher Beispiele heraus, dass die Metriken selbst zu kulturellen Objekten werden. Trending-Algorithmen haben damit eine synthetisierende Funktion, indem sie Themen zusammenbringen. Gleichzeitig wirft die algorithmische Selektion die Frage auf, was eben nicht auf dieser Liste steht.

Diese Befunde sind für bildungstheoretische Zugänge hochgradig interessant, da sich über sie unterschiedliche Modi von Reflexionspotenzialen durch eine strukturtheoretische Perspektive empirisch-analytisch herausarbeiten lassen. Zudem lassen sich lebensweltliche Sinndeutungsmomente dieser Reflexionspotenziale finden, die besonders hinsichtlich einer zeitdiagnostischen Betrachtung von gesteigerter Bedeutung sind, da hierüber analytisch differenzierbar herausgearbeitet werden kann, wie sich Formen der Subjektivierung abzeichnen. Digitale Öffentlichkeiten sind damit gar in zweifacher Weise für die Betrachtung von Bildungs- und Subjektivierungsprozessen interessant, denn sie gehen einerseits erst aus komplexen und partizipativen Aushandlungsprozessen der beteiligten Akteure hervor – unabhängig von der öffentlichkeitsgenerativen Funktion der Medien allgemein sind die sozialen Medien gerade dadurch charakterisiert, dass sie erst im Gebrauch zur vollen Entfaltung kommen. Andererseits sind sie damit von einer spezifischen Performativität geprägt, die sich wiederum auf die spezifischen Subjektivierungsweisen auswirkt.

Mit Munker (2009) gesprochen, vermitteln die sozialen Medien eben nicht zwischen den partikularen und voneinander getrennten Sphären des Netzes, sondern sie vermischen diese, wie entlang der Grenzverschiebung von politischen Öffentlichkeiten und Gegenöffentlichkeiten oder der Nivellierung der epistemologischen Differenz der Kategorien des Laien und des Experten entlang der kollaborativen Wissensproduktion beispielsweise in Form der Wikipedia gezeigt werden kann (vgl. ebd., S. 113f.). Mit der so beschriebenen Rollenverschiebung soll aber keineswegs unterstellt werden, dass die Wikipedia ein herrschaftsfreier Raum sei. Verschiedene einschlägige Studien haben gezeigt, dass die sozialen Aushandlungen von massiven Konflikten und Exklusionsmechanismen

geprägt sind (vgl. Pentzold 2007; Holze 2017a; 2017b). Diese Aushandlungen und Konflikte sind nicht willkürlich strukturiert, sondern maßgebend davon beeinflusst, wie die medialen Strukturen aufgebaut sind. Im Grunde meint dies, dass trotz der hohen Optionalität, die den medialen Strukturen eingeschrieben ist, nicht willkürlich alles daraus hervorgehen kann, sondern bestimmte Möglichkeiten der Artikulation und Handlungsvollzüge fest eingeschrieben sind und andere wiederum nicht. Wenn es beispielsweise strukturell nicht vorgesehen ist, einen Dislike zu geben, dann müssen andere Wege gefunden, entwickelt, beschritten werden, um die eigene Position dementsprechend zu artikulieren. Wenn es nun um Formen der Einschreibung geht, dann ist es zwar legitim und notwendig, nach den an die Software anschließenden Praktiken der Aushandlungen auch systematisch zu fragen, jedoch hieße das in der Konsequenz auch, sich der Strukturiertheit der Medien selbst zuzuwenden. Digitale Medien werden durch die ihnen zugrundeliegenden Protokolle und Infrastrukturen erst ermöglicht. In Anlehnung an Brunton und Coleman (2014) ist es daher insbesondere in anthropologischer Perspektive gewinnbringend, dahin zu schauen, wo die Aushandlungen über die Software selbst stattfinden:

„When we peel back that deepest layer of materiality, we find people and practices underneath: populations of users, and the ‚superusers‘ who operate close to the metal in their work, including system and net administrators (sys/net admins), hackers, and spammers in complex, contingent, ambiguous relationships.“ (Brunton/Coleman 2014, S. 77)

Brunton und Coleman machen dabei einen ganz entscheidenden Aspekt deutlich: das Spiel mit der Technologie ist immer auch eine Aushandlung mit anderen und diese Aushandlungen finden sich über verschiedene Praktiken auf unterschiedlichen technologischen Ebenen wieder: „We assert the value of getting closer to the metal, and understanding in depth the technical architectures and processes that underlie online phenomena, but also assert that this dive into hardware is not a simple revelation of some true, foundational reality.“ (ebd.)

Es handelt sich bei genauerer Betrachtung um spezifische Einschreibungen, die den jeweiligen Möglichkeitsraum der Aushandlung beeinflussen. Digitale Technologien sind dabei keineswegs neutral. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Beitrag im Grunde eine Gegenströmung zum material turn darstellt. Es reiche demnach nicht aus, 1) die Hardware, 2) die Nutzer:innen und die daraus hervorgehenden Öffentlichkeiten oder 3) die technologisch-konzeptionellen Strukturen zu berücksichtigen; man müsse alle drei Aspekte gleichzeitig dokumentieren und ihre Wechselbeziehungen und Dynamiken verstehen, um so fundierte Aussagen über die zugrundeliegenden Prozesse und Praktiken machen zu können. Diese Forderung ist dahingehend voraussetzungsvoll, als dass hierfür unterschiedliche Fachkenntnisse und Wissensdomänen

zueinander ins Verhältnis gesetzt werden müssen. Gleichzeitig ist es ein starkes Plädoyer dafür, dass eine disziplinäre Öffnungsbewegung vollzogen werden muss, damit ganz konkret nicht nur medienpädagogische Fragestellungen, sondern grundlegende Problemstellungen der Erziehungswissenschaft gegenstandsbezogen erarbeitet werden können.

In ihrem Band *Speaking Code* entwickeln Cox und McLean (2013) eine Weise der Betrachtung von Programmcode, die sie im Schnittfeld ästhetischer Praktiken sowie politischer Expressionen verorten. Dieses Buchprojekt ist von einer besonderen Qualität, da die theoretischen Arbeiten von Geoffrey Cox sind und die Codebeispiele vom Künstler und Entwickler Alex McLean beigesteuert werden. Der Band versteht das kritische Schreiben als eine Form der Praxis; die verschiedenen Code-Beispiele stützen diese Überzeugung, nicht als Illustrationen, sondern als zusätzliche Formen der Kritik. Dementsprechend werden die Bezüge des Herstellens (im Sinne der Produktion von Software), des Arbeitens und Handelns nach Hannah Arendt in den Vordergrund gestellt.

Code im Sinne von Quelltext wird folglich nicht nur hinsichtlich seiner formalen Strukturen betrachtet, sondern entlang seiner Ausführbarkeiten und der daraus resultierenden Effekte auf den Menschen gelesen. Cox diskutiert die demokratischen Potenziale des Netzes und deren Entfaltung unter anderem durch *Freie Software*. Grundlegend hierfür ist unter anderem eine kritische Perspektivsetzung auf Programmcode und die daran gebundenen ökonomischen Tendenzen, die sich entlang der Debatte um Freie Software ranken und als Diskursformation ein fester Bestandteil digitaler Technologien allgemein und dem Internet im Besonderen sind. Seine Bezugnahme auf das von Kelty (2008) entwickelte Modell der *rekursiven Öffentlichkeit* ist daher ein zentraler Anhaltspunkt, um auf die Praktiken des Codings als künstlerisch-ästhetische und politische Expressionen hinzudeuten. Eine rekursive Öffentlichkeit bezeichnet Kelty im Hinblick auf das Netz und die Teilhabemöglichkeiten grundlegend wie folgt:

„A recursive public is a public that is vitally concerned with the material and practical maintenance and modification of the technical, legal, practical, and conceptual means of its own existence as a public; it is a collective independent of other forms of constituted power and is capable of speaking to existing forms of power through the production of actually existing alternatives.“ (Kelty 2008, S. 3, Herv. im Original)

Für Kelty ist die Freie-Software-Bewegung eine zentrale Instanz. Dabei handelt es sich um eine von Richard Stallman gegründete soziale Bewegung, die der Zielstellung folgt, Freie Software zu propagieren, um damit mehr Freiheiten für die User von Software zu erreichen oder diese zu wahren. Im Kern geht es dabei um die Freiheit, Software auszuführen, zu studieren und zu ändern sowie Kopien der Software mit oder ohne Änderungen verteilen zu können. Er zieht hierzu Ähnlichkeiten zu Creative Commons oder Open Access in der Wissenschaft (vgl.

ebd., S. 8). Kelty grenzt die rekursiven Öffentlichkeiten – wie Sell (2017) pointiert herausstellt – insofern von klassischen Öffentlichkeitstheorien ab, als sie sich nicht nur über Diskurs, Sprache und Versammlung konstituieren, „sondern darüber hinaus mit den Schichten der sie selbst und ihre Identität hervorbringenden technologischen und rechtlichen Infrastruktur befasst sind“ (ebd., S. 237).

„Recursive publics are ‚recursive‘ not only because of the ‚self-grounding‘ of commitments and identities but also because they are concerned with the depth or strata of this self-grounding: the layers of technical and legal infrastructure which are necessary for, say, the Internet to exist as the infrastructure of a public.“ (Kelty 2008, S. 8)

In einer solchen Perspektivsetzung sind es die Praktiken wie „Coding, hacking, patching, sharing, compiling, and modifying of software“, die als Formen des politischen Handelns verstanden werden können, und sich neben altbekannte Formen des Ausdrucks, beispielsweise die Redefreiheit, Versammlungen und Petitionen einreihen (ebd.). Wenngleich die Kritik an der Kommerzialisierung des Netzes nicht neu ist, zeigen Cox und McLean (2013) entlang einzelner Beispiele eindrücklich auf, wie Code in seiner besonderen Qualität als Text selbst der Gegenstand in digital vernetzten Sphären ist und zugleich die Grundlage für künstlerisch-ästhetische und politische Expressionen bilden kann, indem über die Ausführung von Code eine Transformation der Räume herbeigeführt werden kann.

Mit dem Konzept der *coding publics* beschreiben und veranschaulichen sie dabei jene Öffentlichkeiten, die erst durch Code hervorgebracht werden und die gleichzeitig sowohl den digitalen als auch den analogen Raum adressieren, indem beispielsweise soziale Netzwerkstrukturen durch Skripte verändert werden. Dabei geht es nicht nur um die Herstellung von Öffentlichkeit, sondern vor allem um die daraus resultierenden Konsequenzen für die gesellschaftlichen und technologischen Rahmenbedingungen: „publicness is constituted not simply by speaking, writing, arguing and protesting but also through modification of the domain or platform through which these practices are enacted, making both technology and the law unstable“ (Cox/McLean 2013, S. 93).

Code weist damit eine besondere performative Kraft auf, indem er in Form der Anwendung nicht nur (vor-)geschrieben ist, sondern nach einem Prozess der Übersetzung in Maschinensprache auf dem jeweiligen Gerät auch ausgeführt wird. Code ermöglicht es auf einer technologienahen Ebene schon einzelnen Akteuren, der eigenen Stimme Gehör zu verschaffen und Standpunkte und Haltungen in Form von Eingriffen in die Routinen und Abläufe zu artikulieren.

Unabhängig davon, ob man nun von *recursive publics*, *coding publics* oder anderen Formen digitaler Öffentlichkeiten spricht, es bleibt die doppelte Bedingtheit und Rückgebundenheit an die technologischen Einschreibungen, die

zugleich die Grundlage für die Emergenz neuer Umschreibungen und damit Praktiken der Subjektivierung darstellen. Sie bilden damit eine mögliche Grundlage zur Negation bestehender Sichtweisen, Zusammenhänge und damit nicht nur der Herstellung von symbolischen Ordnungen, sondern der Möglichkeit einer ständigen Durchkreuzung dieser Ordnungen durch Eingriffe in den Code.

Produktion

Jenkins (2006) prägte den Begriff der „participatory culture“, der sich konzeptionell von einer reinen Konsumentenperspektive abhebt und eine Kultur beschreibt, in der Akteure im Netz nicht nur Inhalte konsumieren, sondern als Produzenten in dem Sinne auftreten, als dass Inhalte über digitale und insbesondere über Social Media erst durch sie verbreitet werden. Ein Phänomen, welches unter anderem von Bruns (2008) als Producership konturiert wurde. Das kontinuierliche Erstellen von Inhalten in den sozialen Medien ist ein entscheidender Faktor, um sich selbst und dem eigenen Thema oder Anliegen überhaupt Sichtbarkeit zu verschaffen und damit das eigene Profil vital zu halten. Gleichzeitig stellt die fortwährende Produktion von Inhalten in Form von News, Berichterstattungen, Kommentaren und neuen Informationen einen zentralen Aspekt für Medieninstitutionen dar und beschreibt eine spezifische journalistisch-publizistische Kultur. Hierüber definiert sich nicht nur ein Spiel mit anderen Nutzer:innen, sondern vor allem ein Spiel mit den Plattformen selbst, bei dem es dann darum gehen soll, mehr Sichtbarkeit durch eine höhere Reichweite zu generieren. Dies erfolgt inzwischen nicht nur durch die Manipulation produzierter Inhalte, in Form eines taktischen Klickverhaltens, sondern durch die Manipulation der Parameter, durch veränderten Input auf technologischer Ebene, also nicht nur die Veränderung der Daten für den Input, sondern auch die Bedingungen, wie die Daten algorithmisch bewertet werden. Programmcode wird in diesem Sinne geschrieben oder zu Wort gebracht und ist bereit, jederzeit ausgeführt zu werden. Code ist damit nicht einfach auf die Sprache reduziert, denn in Anlehnung an Foucault (1981) lassen sich Diskurse eben nicht bloß als das Sprechen über Dinge charakterisieren, sondern eher als Praktiken, die systematisch die Gegenstände hervorbringen, von denen sie sprechen.

Ein bekanntes Beispiel für Eingriffe in digitale Öffentlichkeiten ist die Produktion und der Einsatz von Social Bots, automatisierte Skripte, die Positionen amplifizieren, Thesen bündeln und so entweder eine Funktion von Gatekeepern einnehmen, oder disruptiv wirken können (vgl. Graham/Ackland 2017; Breidenbach/Klimczak/Schilling 2020). Die Produktion solcher Skripte kann – muss aber nicht – über die von den Unternehmen bereitgestellten Programmierschnittstellen (API) erfolgen und suggeriert in diesem Falle eine besondere Form der Offenheit, die je nach Beschaffenheit der Datenqualität jedoch nur eingeschränkt

das Versprechen von Datenfreiheit einlöst. Entscheidend dabei ist jedoch die Aushandlung über die Rahmenbedingungen, die ins Verhältnis zu eigenen Produktionsmitteln und Ressourcen gesetzt werden. Zugänge eröffnen hier netzbasierte Dienste zur Versionsverwaltung für Softwareprojekte, wie das 2018 von Microsoft übernommene GitHub. Gerade hierbei steht nicht das Projekt als Sammlung von Quellcode im Zentrum, sondern die Nutzenden mit ihren eigenen Repositorien. Ausgestattet mit Grundfunktionalitäten aus sozialen Netzwerken rückt das Erstellen und Zusammenführen von einzelnen Teilvorhaben in den Mittelpunkt. Durch die Abspaltungen (forks) wird das Mitentwickeln an anderen Projekten besonders einfach ermöglicht.

Diese Idee ist eng an das Konzept der Peer-Produktion gebunden, wie es von Benkler (2002; 2006) formuliert wurde. Durch die Peer-to-Peer Infrastruktur des Netzes wird es Einzelnen ermöglicht, miteinander zu kommunizieren, sich selbst zu organisieren und letztlich in gemeinsamer Arbeit und frei von Zwängen neue Form der Wertschöpfung, welche durch ein alternatives Ökosystem gekennzeichnet sind, zu erfahren. Im Hinblick auf die Logik des Marktes verhält es sich jedoch so, dass Social Media Plattformen das nehmen, was kostenlos gegeben wird, und es dann monetarisieren.

Damit wandelt sich die Subjektivität grundlegend und wird von Cox unter Rückgriff auf Lazzarato (1996) als eine produzierte Form von Subjektivität gefasst, die damit nicht mehr nur ein Instrument sozialer Kontrolle ist, sondern gleichsam produktiv wird, was sich dann in Form einer „weichen Kontrolle“ von außen abbildet:

„Control is not exerted externally by force, but instead exploits the already emergent behavior in the system. The self-organization of individual agents in the network seems to give them freedom to act, but in reality local exceptional rules are present that compromise their actions.“ (Cox/McLean 2013, S. 85)

Nach Cox lässt sich diese Entwicklung grundlegend entlang der von Arendt (2002) formulierten „Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, dass jedes seiner Glieder in seiner Art einzigartig ist“ (S. 214) festmachen, denn wenn das, was erfasst wird, die Fähigkeit ist, im öffentlichen Raum frei zu handeln, wie soll man dann agieren?

Umdeutung

Die Umdeutung stellt eine mögliche Handlungsoption dar, die sich im Zusammenspiel mit *coding publics* verorten lässt. Die Umdeutung würde dann die Bearbeitung bestehender Software durch eine Veränderung sowohl auf der Entwicklungsebene als auch der Anwendungsebene bedeuten. Die Vielschichtigkeit

wird am Beispiel des individuellen Projekts Trump2Cash¹ deutlich. Dabei handelt es sich um ein mehrschichtiges Softwareprojekt des Entwicklers, der sich eine besondere Form des politischen Protests gegen Trump ausgehend von seinen praktischen Kenntnissen überlegt hat. Trump2Cash lauscht den Tweets des Accounts von @realDonaldTrump, wartet darauf, dass börsennotierte Unternehmen erwähnt werden, startet eine Sentiment Analyse und handelt dann die jeweiligen Aktien auf Grundlage der Ergebnisse. Die Ergebnisse der Transaktionen werden dann über den Twitter-Account @Trump2Cash in Echtzeit veröffentlicht. Das besondere Merkmal dieses Beispiels ist noch nicht einmal die Fokussierung auf den politischen Akteur an sich, sondern die Sichtbarmachung von politischen und ökonomischen Zusammenhängen und deren impliziten Auswirkungen auf größere gesellschaftliche Zusammenhänge sowie die Verfügbarmachung des Codes. Damit werden die bestehenden Infrastrukturen in mehrfacher Hinsicht netzwerkartig genutzt, beziehungsweise *ausgenutzt*. Denn einerseits wird hier entlang einer neoliberalen Marktlogik in ein bestehendes System eingegriffen oder zumindest ein Framework geschaffen, um sich dazu ins Verhältnis zu setzen. Andererseits werden Diskurs- und Erfahrungsräume über die getätigten Prozesse in Form weiterer medialer und programmierter Artikulationen hervorgebracht, die dann wiederum durch die Dokumentation des Quelltextes und die diskursiven Auseinandersetzungen über beispielsweise ethische Implikationen dieser politischen Aktion erfassbar gemacht werden. Damit wird die Idee von Netzwerken (technologisch und biologisch), wie sie bei Galloway und Thacker (2007) machttheoretisch verortet werden, durch die Technologie aber über diese hinausgehend gewissermaßen *verkörpert*.

Die von Brunton und Coleman (2014) angedeutete Komplexität oder Herausforderung der jeweiligen blinden Flecken einer selektiven Analyse ergibt sich unweigerlich bei der Betrachtung dieser vielschichtigen Zusammenhänge, die an diesem Beispiel nur sehr sporadisch angerissen wurden. Ein Blick in den Programmcode allein würde daher nur begrenzte Einsichten zulassen und die Emergenz der digitalen Öffentlichkeiten, die sich hieraus über Twitter, Medium und GitHub ergeben, gewissermaßen unberücksichtigt lassen. Es handelt sich nur um einen Ausschnitt der eigentlichen Wirkweise. Zwar wird deutlich, dass politische Akteure „das Skript“ als Instrument der Intervention nutzen können und dies gerade entgegengesetzt der vom Ersteller erdachten Funktion. Für ein umfassendes Verständnis der verschiedenartigen Ausprägungen und Konsequenzen für digitale Öffentlichkeiten, politische Partizipation und Aktivismus ist eine mehrdimensionale Betrachtung nötig.

1 Siehe <https://github.com/maxbbraun/trump2cash>.

Negation

Durch Negation werden Erwartungen und Haltungen zur Disposition gestellt und neue Erfahrungsräume eröffnet. Negation ist jedoch nicht einfach nur die Akkumulation neuer Erfahrungen, sondern auch die Inbezugnahme und das Abwägen bestehender Verhältnisse. Wie schon mit Chun (2016) argumentiert, sind die sozialen Medien von einer Strukturiertheit geprägt, die Krisen gewissermaßen in ihre algorithmischen Routinen eingeschrieben haben und somit Anlässe zur Umdeutung – beispielsweise über Rekontextualisierungen, Remixing oder Mashups – bieten. Im Hinblick auf die Negation ist der spielerisch-explorative Umgang mit bestehenden Entitäten und die Produktion neuer Dinge, die das Umdeutungs- und schließlich auch Negationspotenzial beinhalten. Es sind schließlich die medialen und algorithmischen Artikulationen auf unterschiedlichen Ebenen in verschiedenen Anordnungen, die zur Komplexität der relationalen Bestimmbarkeiten beitragen und die transaktionale Prozesshaftigkeit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit entlang der *coding publics* abbilden.

Diese Artikulationen sind dabei weit mehr als nur der geschriebene Text, wie von Cox und McLean im Zusammenhang der paradoxalen Struktur von Autonomie und Rekursion und damit Reproduktion von Abhängigkeiten unter den Bedingungen von *Freier Software* diskutiert und ins Verhältnis zum relativen Gewicht der einzelnen Stimmen gesetzt wird (vgl. Cox/McLean 2013, S. 97). Wenn im digitalen Raum nun alle ihre Meinung teilen und artikulieren können, wenn jede Person all ihre Gedanken twittern und ins Netz rufen können, wenn es also nicht mehr die Frage ist, wer spricht und was gesagt wird, dann hat das auch nachhaltige Auswirkungen auf die Bedeutung der Netzwerkknoten oder besser gesagt Kontakte allgemein. Dann kann man potenziell jedem Kontakt auf Twitter folgen. Jedem Kontakt und jedem Kontakt der Kontakte (vgl. ebd. S. 91 ff.). Dies lässt sich auch wunderbar als rekursive Software realisieren, wie Cox und McLean durch ein Skript mit dem Namen *import_friends.py* verdeutlichen.

Die Idee ist es, sich mit allen Mitgliedern des sozialen Netzwerks Twitter anzufreunden. Sobald das Skript Zugriff auf einen Twitter-Account erhält, folgt es prinzipiell allen Twitter-Freunden, und allen deren Freunden, und so weiter. Es geht dabei weniger um die automatisierte Akkumulation von Kontakten, sondern um die politische Positionierung entgegen der Eingriffe proprietärer technologischer Umgebungen durch ein Unternehmen und dessen ökonomische Interessen. Demgegenüber steht das Skript *export_friends.py*, es exportiert nicht einfach die Kontakte in einen anderen Dienst oder ein anderes digitales Format, es zerstört jede Kontaktverbindung der Reihe nach, so dass man am Ende niemandem mehr folgt. Kurz vor dem Prozess der Aufhebung sendet das Skript jedoch eine Nachricht, mit der Bitte, sich auf dem Marktplatz der Stadt einzufinden und dort zu treffen. Auf diese Weise wird das soziale Netzwerk, das

sich auf den proprietären Raum von Twitter bezieht, durch ein verkörpertes/biologisches soziales Netzwerk ersetzt. Es wird gleichzeitig der Raum des Digitalen negiert.

Wenn nun Bildungsprozesse unter Verweis auf Stojanov (2006) grundsätzlich an Anerkennungsproblematiken geknüpft sind und Bildung insofern als „eine Frage der (Möglichkeiten und Bedingungen) gesellschaftlicher Partizipation“ (Jörissen/Marotzki 2009, S. 38) verstanden werden kann, dann ist diese Form der Negation des Digitalen – nicht jedoch der individuellen Erfahrung – gewissermaßen problematisch oder zumindest irritierend. Hinsichtlich der hier diskutierten Subjektivierungsweisen funktioniert die Negation aber nicht nur als zumindest temporäre Exit-Bewegung oder Konfrontation des Kontrollverlusts, sondern auch ähnlich der innersystemischen Positionierung gegenüber der autoritativen Aufforderung zur Ordnung und eröffnet gerade dadurch neue Erfahrungsräume und genau hierin sind die Bildungspotenziale in *coding publics* eingeschrieben.

Fazit

Der Beitrag hat theoretisch konzeptionell aufgezeigt, wie soziale Arenen im Netz und die daraus hervorgehenden digitalen Öffentlichkeiten für eine bildungstheoretische Betrachtung gewendet werden können, um so implizite Mechanismen der Aushandlung und Artikulation mit, durch und über Code empirisch sichtbar zu machen. Dies wurde entlang von digitalen Öffentlichkeiten und unterschiedlichen Ausprägungen, wie *recursive publics* oder *coding publics* kursorisch diskutiert. Wenngleich der Text auf die Abbildung von Quelltext verzichtet hat, ist die Diskussion von Code und Software mindestens in zweierlei Hinsicht von einer besonderen Qualität geprägt. Einerseits wurden entlang von Programmbeispielen, also von Code und Software, grundlegende Prinzipien von digitalen Öffentlichkeiten diskutiert. Andererseits ist der hier diskutierte Programmcode mehr als nur Zeuge des Gegenstands, er erfährt eine besondere Bedeutung durch die symbolische Gestalt, Ausprägung und ihm eingeschriebene Performativität. Code ist damit mehr als nur Text, um soziale Phänomene zu erklären.

Eingebettet in soziale Praktiken wird Code nicht nur genutzt, um Prozesse zu erklären oder bestehende Räume zu re-konfigurieren, sondern auch um eingeschriebene Werte und bestimmte Haltungen zu transportieren, zur Disposition zu stellen und damit neue Räume hervorzubringen. Entgegen einer rein technikzentristischen Fokussierung auf die digitalen Technologien allein, geht es in einer erziehungswissenschaftlichen Perspektivsetzung vor allem um die Emergenz der sozialen Aushandlungsprozesse und deren Abhängigkeiten. Die aktive Produktion, die Umdeutung, aber auch die Negationspotenziale sind gebunden an die ständige Aufforderung, sich selbst zu anderen und zur Welt

ins Verhältnis zu setzen, die eigenen Standpunkte zu artikulieren und andere Perspektiven zu erkennen sowie anzuerkennen. Entlang von regelbasierten und formal strukturierten Abläufen kann man in öffentlich zugänglichen Repositorien empirisch-analytisch nachvollziehen, wie Anwendungen aufgebaut sind, welche Bezeichnungen die Variablen und Funktionen haben und wie die Handschrift der Entwickler:innen zu lesen ist. Darüber hinaus können über die Versionierungen, Diskussionen und Abspaltungen auch Prozesse der Aushandlung verfolgt werden, die sich in spezifischen Subjektivierungsweisen unter den Bedingungen der Digitalität abzeichnen.

Literatur

- Allert, Heidrun/Asmussen, Michael (2017): Bildung als produktive Verwicklung. In: Allert, Heidrun/Asmussen, Michael/Richter, Christoph (Hrsg.): Digitalität und Selbst. Bielefeld: transcript, S. 27–68.
- Benkler, Yochai (2002): Coase's Penguin, or, Linux and „The Nature of the Firm“. In: The Yale Law Journal 112, S. 369–446.
- Benkler, Yochai (2006): The wealth of networks: How social production transforms markets and freedom. New Haven Conn.: Yale University Press.
- Bruns, Axel (2008): Blogs, Wikipedia, Second Life, and beyond: From production to produsage. New York, NY: Peter Lang.
- Brunton, Finn/Coleman, Gabriella (2014): Closer to the Metal. In: Gillespie, Tarleton/Boczkowski, Pablo J./Foot, Kirsten A. (Hrsg.): Media Technologies. Essays on communication, materiality, and society. Cambridge, MA: The MIT Press, S. 77–98.
- Chun, Wendy Hui Kyong (2016): Updating to remain the same: habitual new media. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Cox, Geoff/McLean, Christopher Alex (2013): Speaking code: Coding as aesthetic and political expression. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dander, Valentin (2016): Ideologische Aspekte von „Digitalisierung“. Hagen: deposit_hagen. Publikationsserver der Universitätsbibliothek, S. 251–279.
- Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Galloway, Alexander R./Thacker, Eugene (2007): The exploit: A theory of networks. Minneapolis, Minn und London: ebrary, Inc.
- Gillespie, Tarleton (2016): #trendingistrending: when algorithms become culture. In: Seyfert, Robert/Roberge, Jonathan (Hrsg.): Algorithmic Cultures: Essays on Meaning, Performance and New Technologies. London: Routledge.
- Graham, Timothy/Ackland, Robert (2017): Do Socialbots Dream of Popping the Filter Bubble? The Role of Socialbots in Promoting Deliberative Democracy in Social Media. In: Gehl, Robert W./Bakardjieva, Maria (Hrsg.): Socialbots and Their Friends: Digital Media and the Automation of Sociality. New York und London: Routledge, S. 186–206.
- Hahn, Oliver/Hohlfeld, Ralf/Knieper, Thomas (2015): Digitale Öffentlichkeit(en). Köln: Herbert von Halem.
- Hartong, Sigrid (2020): Algorithmisierung von Bildung. Über schrumpfende Spielräume für demokratisches (Ver-)Handeln und warum die EdTech-Industrie nicht das einzige Problem ist. In: denk-doch-mal.de Online-Magazin für Arbeit-Bildung-Gesellschaft 2–20. www.denk-doch-mal.de/wp/sigrid-hartong-algorithmisierung-von-bildung/ (Abfrage: 30.08.2021).
- Holze, Jens (2017a): Das umkämpfte Wissen. In: Biermann, Ralf/Verständig, Dan (Hrsg.): Das umkämpfte Netz. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 95–110.
- Holze, Jens (2017b): Digitales Wissen – bildungsrelevante Relationen zwischen Strukturen digitaler Medien und Konzepten von Wissen. dx.doi.org/10.25673/4666 (Abfrage: 08.01.2021).

- Holze, Jens/Verständig, Dan/Biermann, Ralf (Hrsg.) (2020): Medienbildung zwischen Subjektivität und Kollektivität: Reflexionen im Kontext des digitalen Zeitalters. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Jenkins, Henry (2006): *Convergence culture: where old and new media collide*. New York: New York University Press.
- Jörissen, Benjamin/Marotzki, Winfried (2009): *Medienbildung – Eine Einführung: Theorie – Methoden – Analysen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Kelty, Christopher M. (2008): *Two bits: the cultural significance of free software*. Durham: Duke University Press.
- Kerres, Michael (2020): Bildung in der digitalen Welt: Über Wirkungsannahmen und die soziale Konstruktion des Digitalen. In: *MedienPädagogik: Zeitschrift für Theorie und Praxis der Medienbildung* 17, S. 1–32.
- Kerres, Michael (2018): Bildung in der digitalen Welt: Wir haben die Wahl. In: *denk-doch-mal.de Online-Magazin für Arbeit-Bildung-Gesellschaft*. www.denk-doch-mal.de/wp/michael-kerres-bildung-in-der-digitalen-welt-wir-haben-die-wahl/ (Abfrage: 30.08.2021).
- Klimczak, Peter/Petersen, Christer/Breidenbach, Samuel (2020): *Soziale Medien: Interdisziplinäre Zugänge Zur Onlinekommunikation*. Wiesbaden: Springer Vieweg.
- Lazzarato, Maurizio/Colilli, Paul/Emory, Ed/Boscagli, Maurizia/Casarino, Cesare/Turits, Michael (1996): *Immaterial Labor*. In: Virno, Paolo/Hardt, Michael (Hrsg.): *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. NED-New edition. Minneapolis, Minn (u. a.): University of Minnesota Press, S. 133–148.
- Marotzki, Winfried (1990): *Entwurf einer strukturalen Bildungstheorie: biographietheoretische Auslegung von Bildungsprozessen in hochkomplexen Gesellschaften*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Marwick, Alice E./boyd, danah (2011): I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience. In: *New Media & Society* 13, S. 114–133.
- Münker, Stefan (2009): *Emergenz digitaler Öffentlichkeiten: Die sozialen Medien im Web 2.0*. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Münste-Goussar, Stephan (2016): *Medienbildung, Schulkultur und Subjektivierung*. In: Hug, Theo/Kohn, Tanja/Missomelius, Petra (Hrsg.): *Medien – Wissen – Bildung: Medienbildung wozu?* Innsbruck: Innsbruck University Press, S. 73–93.
- Nohl, Arnd-Michael (2011): *Pädagogik der Dinge*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt.
- Pentzold, Christian (2007): *Wikipedia: Diskussionsraum und Informationsspeicher im neuen Netz*. München: Fischer.
- Sell, Saskia (2017): *Kommunikationsfreiheit. Emanzipatorische Diskurse im Kontext medientechnologischer Entwicklungsprozesse*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 231–239.
- Stalder, Felix (2016): *Kultur der Digitalität*. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Stojanov, Krassimir (2004): *Kritische Gesellschaftstheorie als Bildungstheorie*. In: Pongratz, Ludwig A./Nieke, Wolfgang/Masschelein, Jan (Hrsg.): *Kritik der Pädagogik — Pädagogik als Kritik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 51–66.
- Verständig, Dan (2017): *Bildung und Öffentlichkeit – eine strukturtheoretische Perspektive auf Bildung im Horizont digitaler Medialität*. opendata.uni-halle.de/handle/1981185920/10961 (Abfrage: 29.7.2020).
- Westerlund, Mika (2019): *The Emergence of Deepfake Technology: A Review*. In: *Technology Innovation Management Review* 9, H. 11, S. 40–53.
- Williamson, Ben (2017): *Big data in education: the digital future of learning, policy and practice*. 1. Auflage. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Wimmer, Jeffrey (2007): *(Gegen-)Öffentlichkeit in der Mediengesellschaft: Analyse eines medialen Spannungsverhältnisses*. Ludwig-Maximilians-Univ., Diss. München. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.

„Digitale Souveränität“ als pädagogisches Programm – Ein bildungsphilosophischer Einspruch

Miguel Zulaica y Mugica

1. Einleitung

In den letzten Jahren mehren sich Begriffskonstruktionen, in denen kulturelle und soziale Phänomene und Begriffe mit informationstechnologischen Versionsnummern verknüpft werden – Lernen 4.0, Gesellschaft 5.0, Medienbildung 2.0 etc. Dies kann als Indikator für eine technologische Veränderung unserer Lebensverhältnisse gelesen werden, welche von grundlegender historischer Bedeutung ist. Im Rahmen dieses Transformationsprozesses ist auf semantischer Ebene ebenfalls festzustellen, dass es zu einer ausufernden Attribution durch das Adjektiv „digital“ kommt – dies betrifft gerade auch die sozialen und kulturellen Lebensbereiche. Mit einer entsprechenden Attribuierung, und zwar der „digitalen Souveränität“, werde ich mich in diesem Text beschäftigen. Die „digitale Souveränität“ kennzeichnet ein digitalpolitisches Programm, welches als Reaktion auf die Herausforderungen und Verunsicherungen im Verlauf der Digitalisierung formuliert und politisch verhandelt wird. Sie ist Gegenstand einer spezifischen wissenschaftspolitischen Öffentlichkeit und stellt eine Antwort auf die Adressierung der Pädagogik als gesellschaftliche Vermittlungs- und Gestaltungsgröße dar.

Meine These ist, dass mit dem Begriff der „digitalen Souveränität“ eine politische Programmatik entworfen wird, welche durch seine Semantiken des Verfügen-Könnens eine versichernde Dimension erzeugt, um Bildung vor einer Kulisse des Ungewissen auf Kompetenzerwerb und technische Verfügbarmachung zu reduzieren (Kap. 2). Gleichzeitig möchte ich dafür argumentieren, dass der Vorschlag, auf den Begriff der Souveränität zu rekurrieren, aufgrund seiner Markierung von Machtverhältnissen produktiv sein kann, wenn eine Verschiebung des Fokus vorgenommen wird: Nicht Souveränwerdung als Ziel, sondern die Möglichkeit, die Frage nach Souveränität aufzuwerfen, muss in den Mittelpunkt der Betrachtungen gerückt werden. Dieser Möglichkeit möchte ich mich auch vor dem Hintergrund einer durch Nutzungsdesigns gestalteten digitalen Umwelt über eine ästhetische Thematisierung der Souveränität mit Georges Bataille nähern, der Souveränität nicht als Vergewisserung oder Steuerung, sondern als Affirmation der Ungewissheit und der Selbstverausgabung deutet. Anreichern möchte ich diese Überlegungen zur Ungewissheit bzw. Fallibilität mit Juliane Rebentischs Idee einer reflexiven Sittlichkeit und ihrer Beschäftigung mit Ironie, in der sie die

Ungewissheit als Bedingung, nach Souveränität und Legitimation zu fragen, ins Spiel bringt (Kap. 3). Die folgende begriffsanalytische Diskussion werde ich im letzten Schritt mit einer Reflexion der Urteilsfähigkeit im Horizont der Fallibilität als bildungsphilosophisches Motiv abschließen (Kap. 4).

2. Der Begriff „digitaler Souveränität“ als politische Programmatik

In der folgenden Diskussion werde ich mich dem Begriff der „digitalen Souveränität“ begriffsanalytisch annähern. Im ersten Schritt werde ich diese Begriffskomposition aufgliedern, die Begriffe der Digitalisierung und der Souveränität beleuchten und im zweiten Schritt die digital- und bildungspolitische Öffentlichkeit skizzieren, in der dieser Begriff verhandelt wird.

2.1 Digitalisierung und Souveränität

Die Diskurse zur Digitalisierung und zu digitalen Medien tragen differente Blüten und provozieren Assoziationen, die weit über das technische Faktum hinausreichen. Faktisch lässt sich unter Digitalisierung erstmal nur die Wandlung von analogen in digitale Signale verstehen, die unter den Schlagwörtern Computerisierung und Vernetzung gefasst werden könnten. Die technischen Dimensionen, Algorithmen als Befehlsketten zu automatisieren und damit Prozesse auf different komplexem Niveau zu codieren, treffen jedoch nur zum Teil den diskursiven Gehalt dessen, wenn über Digitalisierung gesprochen wird (vgl. Knaus 2018, S. 3). Analog zur industriellen Revolution, in der industrielle Techniken wie etwa die Dampfmaschine und das Fließband nicht „nur“ eine Veränderung der Arbeitsprozesse nach sich gezogen haben, sondern zu grundsätzlichen Transformationen des menschlichen Zusammenleben geführt haben, spricht einiges dafür, dass die „Digitalisierung“ als formal technologischer Wandlungsprozess auch veränderte Formen der Vergesellschaftung und der kulturellen Ausdrucksformen konstituiert bzw. konstituieren wird, die wiederum neue Deutungsschemata provozieren (vgl. Baecker 2017, S. 5).

In den theoretischen Annäherungen an die Frage, was denn nun das spezifisch Neue an der Digitalität sei, treten demzufolge Reflexionen zur digitalen Medialität auf und schlagen sich in Diagnosen zu Mediatisierung der Gesellschaft nieder, in der nicht nur digitale Medien als universale Informationstechnologien in den Blick geraten, sondern als „Kulturmaschinen“ (Reckwitz 2017, S. 228), in welchen technologisches und ästhetisches Design miteinander verschmelzen und durch welche eine Dualität von Codierungsebene und sinnlich wahrnehmbarer Nutzungsebene entsteht – der doppelte Charakter des Computers (vgl. Schelhowe 2011, S. 352).

Spätestens seit Microsoft mit Windows ein nutzer*innenfreundliches Betriebssystem entwickelt hat, stellte sich eine systematische Intransparenz zwischen Code und Software ein. Mit diesem intransparenten Zwischenraum drängen sich die Fragen zu Datensicherheit und Big Data, zur Illusion technischer Rationalität und digitalem Gatekeeping (hierzu: Seyfert/Roberge 2017), zu Filterblasen etc. auf (hierzu: Binder/Drerup 2020). Nach Felix Stalder liegt hier ein strukturell technisches Problem vor, welches er unter dem Titel Algorithmizität bespricht. Aufgrund der enormen Expansion an Daten durch die Digitalisierung entsteht eine Unübersichtlichkeit, die ohne Ordnungssystem nicht beherrschbar ist. Gleichzeitig stellt die Nutzbarkeit dieser Daten einen Zwischenraum her, den Unternehmen wie Google verwenden können, um jeder Person eine spezifisch auf diese zugeschnittene Welt zu entwerfen (vgl. Stalder 2017, S. 188f.). Digitale Medialität verliert hier seinen Werkzeugcharakter und wird zu einer algorithmisch und ästhetisch designten Umwelt, die Fragen zu neuen Bedingungen von Akteur*innenschaft, Autonomie, Kommunikation, Interaktion und notwendiger Kompetenz eröffnet. In dieser ungewissen Situation ist das Angebot der Herstellung von Souveränität für Akteur*innen ein bildungspolitisch bedeutsames Versprechen. Gehen wir also zum Begriff der Souveränität über.

Souveränität lässt sich im Allgemeinen als ein situativer und relationaler Begriff und nicht als eine substanzielle Kategorie begreifen, die sich auf eine „tatsächliche Wahrnehmung von Herrschaftsansprüchen“ (Niessen 2008, S. 1205) bezieht. Konstitutiv ist für diesen Begriff ein Willens- bzw. Willkürmoment, eine Entscheidungsgelegenheit und eine dispoible bzw. kontrollierbare (soziale) Umwelt. Die Frage nach Souveränität läuft auf die Frage nach Macht und Handlungskompetenz im Kontext einer Umwelt hinaus, in der die Repräsentation des Willensmomentes erfahrbar werden soll – z. B. durch Staatssouveränität, Rechtssouveränität oder Volkssouveränität. Die Inanspruchnahme vom Begriff der Souveränität führt vom alltagssprachlichen Gebrauch zwischen individueller, beruflicher, politischer Souveränität über den souveränen Wirtschaftsraum zur Nationalstaatlichkeit. Der Status nationaler Souveränität, der aufgrund von Konflikten zwischen Landesrecht und Völkerrecht, zwischen Deterritorialisierung durch Wirtschaft, Digitalisierung und internationaler Kooperationen (OECD, Weltbank, UN, NATO) und Reterritorialisierung in Abgrenzung zu Effekten der (digitalen) Globalisierung (vgl. Pittroff et al. 2018, S. 155) strittig ist, belegt die politische bzw. agonale Dimension dieses Begriffs, mit dem die Legitimation bzw. Anerkennung von Entscheidungen, der Verpflichtungsstatus von Regeln und Gesetzen (dem Sollen) und die Akzeptanz der Mittel zu deren Durchsetzung (Gewalt) verhandelt werden.¹

1 Derzeitig wird speziell in kulturwissenschaftlich argumentierenden Ansätzen dem Begriff der Souveränität aufgrund seiner Unterbestimmtheit ein hohes Fragepotential zugesprochen (hierzu: Klein/Finkelde 2015; Feindt et al. 2017 u. a.).

Das Begriffskompositum „digitale Souveränität“ basiert nun auf der Vorannahme eines Gefährdetseins dieses Verhältnisses von Entscheidung, Legitimität und Gewalt. Julien Steinbach diskutiert das Kompositum in seiner Studie *Souveränitätsfragmente* als eine politische „Doktrin“ (Steinbach 2020, S. 94), weil mit diesem, politische Positionierungen verknüpft sind, die einerseits das Ziel einer Digitalisierung aus einer „antidemokratischen Logik“ (ebd., S. 6) heraus präskribieren und weil mit diesem andererseits nationale Souveränitätsvorstellungen eine Renaissance erleben. Das Konzept der „digitalen Souveränität“ speise sich aus einer „digitale[n] Dystopie“ (ebd., S. 94) – die Auflösung von lokalen und nationalen Ordnungsmustern und deren Sicherheitsversprechen durch global agierende Digitalkonzerne und Geheimdienste. Die daraus resultierende verstärkte Orientierung an Landesrecht setzt kosmopolitische Vorstellungen und den Status des Völkerrechts unter Druck.² Der durch die Gefährdungswahrnehmung eingeleitete Rückgriff auf nationale Ordnungsschemata zeige sich in Bestrebungen zum demokratischen Protektionismus und der egologischen Betonung von internationalen Wettbewerbsstrukturen (hierzu auch Pittroff et al. 2018). Beim Sprechen über „digitale Souveränität“ werden damit immer auch die Konfliktfelder politischer Souveränität auf kollektiver und individueller Ebene aufgerufen.

2.2 „Digitale Souveränität“ als politischer Leitbegriff

Die Thematisierung von „digitaler Souveränität“ umfasst ferner digitalpolitische Reaktionen auf Krisen und Erosionserscheinungen nationaler Souveränität durch digitale Phänomene. Im Zentrum der Diskussion zur „digitalen Souveränität“ stehen Enrico Peukers verfassungsrechtlicher Untersuchung zufolge Themen wie Datensouveränität, Cybersicherheit, vertrauenswürdige digitale Infrastrukturen, Verschlüsselungstechnologien, „digitale Kompetenzen“, Entwicklung „digitaler Schlüsseltechnologien“ und der Ausbau wirtschaftlicher Innovationsfähigkeit etc. (vgl. Peuker 2020). Privatwirtschaftliche Akteur*innen (z. B. der Branchenverband Bitkom), Staatliche Akteur*innen (z. B. das Bundesministerium für Wirtschaft und Energie; der Sachverständigenrat für Verbraucherschutz) oder auch Forschungsinstitutionen (z. B. das Fraunhofer Institut und das Max Planck Institut) publizieren Positionspapiere zu diesem Begriff und versuchen in Form eines politischen „Agenda-Setting[s]“ (Förschler 2018, S. 46), Einfluss auf die Digitalagenda auf Bundesebene und auf europäischer Ebene zu nehmen. In dem Diskurs werden aus Sicht von Peuker drei digitalpolitische Handlungsfelder, „Staat, Unternehmen und Bürger“ (Peuker 2020, S. 195), ausgewiesen,

2 Eine kritische Auseinandersetzung mit Staatssouveränität, der Renaissance des Nationalen und dem prekären Status des Ideals des Kosmopolitismus aus einer bildungstheoretischen Perspektive hat Lothar Wigger vorgelegt (Wigger 2019).

die jeweils differente digitalpolitische Entscheidungen betreffen und nach denen jeweils differente Förderrichtlinien formuliert werden. Die Adressierungen der Pädagogik finden insbesondere auf der Ebene des „Bürgers“ und der Förderungen „digitaler Kompetenzen“ statt.

Diese Adressierungen der Pädagogik durch digitalpolitische Interessen als gesellschaftliche Gestaltungsinstanz, die einen selbstbestimmten Umgang mit technischen Geräten und digitaler Medienkompetenz moderieren und gewährleisten soll, hat wiederum zu kontroversen Diskussionen geführt, die aus einer kritischen Perspektive den instrumentellen Medienbegriff (vgl. Jergus 2018) und den reduktionistischen Bildungsbegriff (vgl. Pietraß 2017) monieren.³ Felicitas Macgilchrist bedient sich hingegen einer subversiven Argumentationsstrategie, in der sie den politischen Kompetenzrahmen nach „Subjektfiguren“ hin analysiert, die produktiv für das Konzept einer *critical digital literacy* sein können. Insgesamt benennt sie als Subjektfiguren die „Nutzer_innen“, die „Kritiker_innen“, die „Maker“, die „Expert_innen“, die „Ecosoph_innen“ und die „Gesellschaftsgestalter_innen“. Den ersten drei Subjektfiguren attestiert sie ein gesellschaftlich affirmatives Verhältnis, da diese auf passive Anwendung, auf „bloße“ Medienkritik ohne gesellschaftliche Dimension und auf „Unternehmergeist“ (Macgilchrist 2017, S. 155) bezogen seien. Diesen affirmativen Figuren stellt sie die anderen drei gegenüber, die insofern kritisches und reflexives Potential aufweisen würden, weil sie die Gleichheit und Symmetrie (Schüler*innen als „Expert_innen“) pointieren, zur Reflexion von ökologischen Folgen gesellschaftlichen Handelns auffordern („Ecosoph_innen“) und die Mitgestaltung der Heranwachsenden untermauern („Gesellschaftsgestalter_innen“). Hiermit interpretiert sie die digitalen Kompetenzen im Horizont gesellschaftskritischer Überlegungen, die mit dem bildungstheoretischen Topos der Selbsttätigkeit konvergieren.

In der Rezeption des Begriffs der „digitalen Souveränität“ in der Pädagogik finden sich auch vereinzelt kritische Beiträge bezüglich der Datensicherheit (hierzu: Gapski 2015). Ihre digitalpolitische Programmatik wird jedoch eher von Akteur_innen aufgenommen, die sich selbst dem Wissenschaftsverständnis der Evidenzorientierung⁴ zuschreiben und die im Gestus der Aufklärung be-

3 Bezogen auf den Diskurs um die „deutsche Digitalisierungsagenda“ faltet Annina Förschler in einer feinaufgelösten kritischen Netzwerkanalyse eine Konstellation von „staatlichen, Markt- und Netzwerkstrukturen“ auf (Förschler 2018, S. 48). In diesem Diskurs bringen sich „intermediäre Akteure und IT-Unternehmen“ (ebd.) in Stellung, um über die Rhetorik einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe eine positive Haltung der Technologisierung des Bildungssektors und die Erweiterung von „Public-Private-Partnership“ (ebd., S. 47) zu erreichen.

4 Nach Johannes Bellmann und Thomas Müller entsteht mit dem Paradigma einer evidenzbasierten Pädagogik eine Neuordnung des wissenschaftlichen Feldes (vgl. Bellmann/Müller 2011, S. 20 ff.). Konstitutiv für deren Wissenschaftsverständnis sei „Wissen, was wirkt“. Dem Messen als solches wird ein praxisverbessernder Steuerungseffekt zugesprochen. Dieser Trend werde nach Sigrid Hartong mit dem expansiven Bildungsmonitoring und der entsprechenden Verdattung unterstützt (vgl. Hartong 2018). Die

ansprechen, die Bedingung bildungspolitischer Vorgaben zu klären. Einschlägig ist hierfür im deutschsprachigen Bereich der Sammelband *Digitale Souveränität*, der von Mike Friedrichsen und Peter Bisa zur öffentlichen „Meinungsbildung“ 2016 herausgegeben wurde und in dem der Begriff der „digitalen Souveränität“ einen pädagogischen Sinn im Zusammenhang mit dem Begriff der „digitalen Aufklärung“ (Friedrichsen/Bisa 2016, S. 2) erhalten hat. Aus „blinde[m] Anwenden“ (ebd.) sollen „souveräne Entscheidungen“ (ebd., S. 3) werden. Aufgegriffen wird dieser Aufklärungstopos in dem Themenband *Digitale Souveränität. Bürger, Unternehmen, Staat*, das vom Institut für Innovation und Technik (iit)⁵ 2017 publiziert wurde. Volker Wittpahl beginnt in seinem Vorwort mit einer Umformulierung von Kants Rede zur Aufklärung und spricht vom „Zeitalter der digitalen Aufklärung“ (iit 2017, S. 6). In dem Band wird eine Doppelstrategie vorgeschlagen. Einerseits sei eine technische Kompetenzentwicklung im Rahmen einer *ICT-Literacy* (Information and Communication Technology) notwendig. Andererseits bedürfe es einer „sozialen Souveränität“ (ebd., S. 44), die das verantwortliche Handeln der Akteur*innen zum Ziel hat. In dem Gutachten *Digitale Souveränität und Bildung*, welches vom Aktionsrat Bildung⁶ und der Vereinigung der Bayerischen Wirtschaft (vbw) 2018 veröffentlicht wurde, sind alle Elemente vereint: Digitale Souveränität als pädagogisches Programm, als Bedingung gesellschaftlicher Teilhabe, als Versprechen technischer Handlungsfähigkeit durch ICT-Literacy und der Pathos einer neuen Aufklärungsepoche.

Direkt im Vorwort wird erläutert, dass „[u]nsere Welt durch die digitale Transformation eine gewaltige Veränderung“ (Blossfeld et al. 2018, S. 7) erfährt und dass „[d]igitale Souveränität [...] wesentliche Voraussetzung für die gesellschaftliche Teilhabe, für unsere jetzige und künftige Wettbewerbsfähigkeit – und damit auch für unseren Wohlstand“ (ebd.) ist. Als bedeutsam wird diese Kategorie ferner nicht nur für eine technisch-instrumentelle Kontrolle erklärt, sondern auch für eine ethische Reflexivität, die passend als „ethisch-reflexive Souveränität“ (ebd., S. 18) definiert wird. Die Vermittlung beider Souveränitätsformen (technische und ethisch-reflexive) würde erst auf eine „vollständige

Bildungspolitik ist des Weiteren eine essenzielle Referenz dieses Wissenschaftsparadigmas, in dem nach Bellmann und Müller Bildungsforschung mit Bildungspolitik eine Symbiose eingehen würde (Bellmann/Müller 2011, S. 13).

- 5 Das iit ist eine von der Beratungsgesellschaft VDI/VDE-Innovation + Technik GmbH 2007 gegründete Repräsentanz im Bereich der forschungsfundierten Politik- und Wirtschaftsberatung.
- 6 Der Aktionsrat Bildung geht auf eine Initiative der Vereinigung der Bayerischen Wirtschaft 2003 zurück. Die Autor*innen schreiben jedes Jahr seit 2007 ein Gutachten zu einem aus ihrer Sicht relevanten Thema. Sigrid Hartong formuliert das Ziel des Aktionsrats wie folgt: „Der Weg ist und bleibt auch hier die gezielte Bereitstellung von Informationen und damit die diskursive Verfestigung von Argumentationslinien“ (Hartong 2012, S. 208). Die Kennzeichnung des Textes als Gutachten ist trotz einer ausführlichen Diskussion deswegen eher fragwürdig. Es handelt sich wohl auch eher um ein Positionspapier.

digitale Souveränität“ (ebd., S. 17) hinauslaufen. Vor einem aufgefächerten Szenario enormer Risiken (z. B. Substitutionseffekte auf dem Arbeitsmarkt) wird die „Anpassungsfähigkeit durch digitale Souveränität“ (vgl. ebd., S. 60) als Ergebnis von Kompetenzorientierung vorgestellt. Neben der Relevanz von technischen Kompetenzen wird hier der Aufbau „eines echten Systems des lebenslangen Lernens“ (ebd., S. 62) angemahnt und im schulischen Bereich eine Fokussierung auf „[t]ransversale Kompetenzen – Anpassungsfähigkeit, Kreativität, Problemlösekompetenz, kritisches Denkvermögen und Metakognition“ (ebd., S. 62) gefordert. Die durch die Digitalisierung evozierte Ungewissheit innerhalb des pädagogischen Feldes führt zu einer verstärkten Betonung des Kompetenzdiskurses sowie der Idee von Selbstwirksamkeitserfahrungen durch Anpassungsleistungen. Mit den Worten Martin Karchers ließe sich sagen, dass hier ein „kybernetische[s] Selbst“ (Karcher 2015, S. 92) beschworen wird, in der die Anpassungsfähigkeit zur Schlüsselkompetenz und Bedingung für Souveränität als Selbstbestimmung wird. In der Konzeption von Anpassung als pädagogisch erstrebenswerte Fähigkeit wird das Bedürfnis nach Anpassung als zentral gesetzt und mögliche Zwänge sowie (strukturelle) Machtverhältnisse tendenziell eher ausgeblendet. Neben diesem hier atomistisch vorgestellten Handlungsmodell der Selbstwirksamkeit wird die politische Dimension des Begriffs der Souveränität durch Kompetenzmodelle entschärft und auf affirmative Subjektfiguren begrenzt. Zugleich verstricken sich die verschiedenen Thematisierungen von „digitaler Souveränität“ in staatliche Sicherheits- und Wettbewerbslogiken und implizieren staatliche Souveränität als Voraussetzung.

3. Ästhetische Souveränität

Die Frage nach Souveränität stellen zu können, heißt Veränderung denkbar werden zu lassen und diese Veränderung auch als Bestimmungsprozess wahrnehmen zu können, der auf einen Willensakt bzw. eine Willensformation bezogen ist (die Möglichkeit von Geschichte und Zukunft). Hier wäre eine technologische Totalitätsfiktion und eine bloße Pointierung der Relationalität der Subjektivität unzureichend, da diese den Willen eher auf Effekte verschieben und den Begriff der Souveränität obsolet werden lassen würde. Ich werde im Weiteren dafür argumentieren, dass es die Ironie der Souveränität ist, an die Kontingenz des Entscheidens und der möglichen Negation zu erinnern. In diesem Sinne ist der Vorschlag, an den Begriff der Souveränität im Horizont der Digitalisierung zu erinnern, durchaus plausibel. Das Problem an der Begriffskomposition „digitale Souveränität“ ist jedoch, dass die Digitalisierung als quasi naturförmiges Ereignis gesetzt, dessen Beherrschbarkeit versprochen und eine Integration in Aussicht gestellt wird. Letztere wird an nationale Rechtssetzung und Wettbewerbslogiken rückgekoppelt.

Das Referenzieren auf den Begriff der Souveränität birgt gleichwohl die Gefahr, sich in die Aporien des Souveränitätsdenkens zwischen der Nicht-Souveränität und der Souveränwerdung zu verstricken, eine souveräne Subjektivität zu präskribieren und ein atomistisches Handlungsmodell individueller Selbstermächtigung zu aktualisieren. Aktuelle netzwerktheoretische und post-humanistische Argumentationen zielen in Hinsicht auf Digitalisierung auf ein zeitgemäßeres Verständnis vom Verhältnis Mensch und Maschine (hierzu: Loh 2018). Wimmer weist z.B. darauf hin, dass dieses Verhältnis sowohl historisch als auch systematisch ein unbestimmtes ist – wir also nicht zwischen dem Menschen als Willenssubjekt, das souverän den Impuls gibt, und der Technik als Prothese und mechanisches Werkzeug unterscheiden können, da Handlungen im Medium des Technischen vollzogen werden (vgl. Wimmer 2018). Dabei geht es ihm um den Umgang mit nichtreduzierbarer Komplexität und Ungewissheit. An dem Punkt der Ungewissheit setzt auch Elisabeth Sattlers Kritik am Begriff der Souveränität an, welchen sie an Derridas Begriff des (Un-)Grunds und Butlers Verletzlichkeitstheorem orientiert und die Intention verfolgt, den gewaltförmigen Charakter des souveränen Handelns herauszuarbeiten (vgl. Sattler 2009). Diese Kritik lässt sich derart zusammenfassen, dass souveränes Handeln eine Interaktionssituation konfiguriert, in der ein Ich dem Anderen Werkzeugcharakter zuspricht, um in dessen Reaktion die Realisierung seines eigenen Willens erkennen zu können. Gewissheit ist hierfür die Bedingung und Ungewissheit eine zu reduzierende Größe. Nehmen wir das Reflexionsniveau dieser Kritik als Ausgangspunkt, stellt sich die Frage, wie sich mit dem Begriff der Souveränität Ungewissheit reflektieren lässt. Hierfür werde ich mich dem Begriff der ästhetischen Souveränität im Anschluss an Bataille zuwenden, der auf eine Affirmation der Ungewissheit ausgerichtet ist. Des Weiteren werde ich auf Juliane Rebentischs Überlegungen zu einer dialektischen Einbindung ästhetischer Differenzenerfahrung zurückgreifen, da sie die Ungewissheit als Bedingung für die Frage nach Souveränität setzt.⁷

3.1 Ästhetische Souveränität und die Affirmation der Ungewissheit

Die ästhetische Souveränität ist eine begriffliche Konstruktion, mit der ich Konzeptionen diskutieren möchte, die das volitionale Moment souveräner Entscheidung aus dem Bereich des Sinnlichen, der Lust, des Spiels und der

7 Alfred Schäfer diskutiert zuletzt anhand der „aporetischen Struktur der Souveränität“ (Schäfer 2018, S. 125) ein der Souveränität inhärentes anarchisches Moment, das „Ordnungsmuster“ (ebd.) unterläuft und das Bezugspunkt einer „pädagogische[n] wie politische[n] Rhetorik“ (ebd.) werden kann. Er greift in diesem Artikel auf die Ungewissheit zurück, um eine immanente Unbestimmtheit im Sozialen herauszuarbeiten – eine Unbestimmtheit, die auch der kindlichen Freiheit zugesprochen wird.

Theatralik heraus besprechen. Der wesentliche Unterschied zu traditionellen Souveränitätstheorien liegt in ihrer Distanz zum Subjektbegriff sowohl auf der Ebene der Erfahrung als auch auf der Ebene des Handelns, da die epistemische Differenz zwischen auf Gründen basierendem Entscheiden und aktiven Handlungsimpulsen problematisiert wird. Im Kontrast zum Register des Wissens und der rational fundierten Legitimation tritt das Imaginäre als Referenzpunkt für Uneindeutigkeit, Inszenierung und Konfliktualität in den Vordergrund und wird zum Medium der Differenz und der Subversion. Einen Anfangspunkt könnten z.B. auch radikaldemokratische Theorieentwürfe bilden. Ich wähle jedoch Batailles souveränitätstheoretische Überlegungen, die er in einer Auseinandersetzung mit Hegels Selbstbewusstseinstheorem des Herr- und Knecht-Verhältnisses im Kontext der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt.

Das Herr- und Knecht-Verhältnis aus Hegels Analyse des Selbstbewusstseins, in dem der konfligierende Gehalt des subjektiven Wahrheitsanspruchs und die Erkenntnisbewegung hin zu einem intersubjektiven Anerkennungsverhältnis analysiert wird, ist die theoretische Kulisse, innerhalb und in Distanz zu welcher Bataille sein Souveränitätstheorem im Verhältnis zum Spiel konturiert. Die ideengeschichtlich durch vielfältige Bezüge belegte Produktivität des Kapitels zum Selbstbewusstsein basiert auf der dialektischen Struktur von Herr und Knecht, in dem sich ein durch Gewalt (Kampf um Leben und Tod) herbeigeführtes Herrschaftsverhältnis aufgrund einer Transformation des knechtischen Bewusstseins im Prozess einer sinnproduzierenden „Arbeit“ (Hegel 1986, S. 153) bzw. eines „formierende[n] Tun[s]“ (ebd., S. 154) umkehrt. In diesem „Spiel der Kräfte“ (ebd., S. 147) wird derjenige zum Herrn, der sein „Leben daransetzt“ (ebd., S. 149) und das „Wagnis des Todes“ (Derrida 1976, S. 389) eingeht. In dieser Abolutheit ist das *souveräne Tun* einerseits die Bewährung seiner selbst – „reines Selbstbewusstsein“ (Hegel 1986, S. 150) – und dieses Tun ist andererseits aber auch *sinilos*, da es in seinem Tod und in dem Tod des anderen sich selbst nicht und keines Grundes ansichtig werden kann. Der Mensch wird auf seine Existenz als biologisches Wesen zurückgeworfen. Hegel spricht auch von der „*natürliche[n] Negation*“ (ebd., S. 149). Die „Furcht“ vor dem Verlust des Lebens bedingt die Entscheidung der Unterwerfung und die Knechtwerdung „in Gestalt der *Dingheit*“ (ebd., S. 150). Die argumentative Pointe ist, dass der Begriff des „selbstständigen Selbstbewußtsein[s]“ (ebd., S. 155) seinen Ausgangspunkt in der knechtischen Unterwerfung gegenüber der Autorität des Herrn hat. Die Arbeit ist das Medium, in dessen Kontext Hegel diese Transformation und die Dialektik verortet – der Herr, der seine Freiheit in dem für ihn arbeitenden Knecht erkennt, und der Knecht, der in dem „formierenden Tun“ (ebd., S. 154) der Arbeit „zur Anschauung des selbstständigen Seins *als seiner selbst*“ (ebd.) gelangt. Der Knecht, der trotz der Erkenntnis seiner selbst in der Arbeit unterworfen bleibt, und der Herr, der die Anerkennung seines Willens nur erzwingen kann, können nur dann frei sein, wenn sich beide in der egalitären Anerkennung – „*Ich*, das *Wir*, und

Wir, das Ich ist“ (ebd., S. 145) – erfahren können. In diesem Anerkennungsverhältnis verknüpft Hegel die soziale bzw. praktische Dimension subjektzentrierter Interaktion mit der epistemischen Dimension des Erkenntnissubjekts und vermittelt diese über die Arbeit als Vergegenständlichung des Selbstbewusstseins.

Der Gedanke, dass die Arbeit die Arbeitenden gegenüber den Herrschenden befreit, ist in der marxistischen und französischen Rezeption essenziell, allerdings nicht für Bataille (vgl. Bischof 2018, S. 117 ff.). Aus Sicht von Bataille könne weder egalitäre Anerkennung unter dem Primat der Arbeit realisiert werden, noch sei Arbeit befreiend. Diese Annahme Hegels ist für Bataille aber nicht bloß eine missverständliche Setzung, sondern ein systematisches Problem, hinter dem jedoch eine tieferliegende Einsicht Hegels liege, die im Verhältnis der Praktiken von Spiel und Arbeit offensichtlich wird. Das überraschende Theorem Batailles ist, dass nicht die formierende Macht der Arbeit und des Handelns souverän ist, sondern die „unproduktive [...] Verausgabung“ (Bataille 2018, S. 103)⁸ seiner selbst (sich selbst aufs Spiel setzen). Bataille interpretiert den Kampf um Leben und Tod als ein Spiel bzw. ein Schauspiel, in welchem dem Menschen die eigene Souveränität erscheint und zugleich illusionär wird – ein Spiel, in dem er im Modus des Uneigentlichen sich selbst aufs Spiel setzt, das Todesrisiko hinnimmt und die Ungewissheit affirmieren kann. Der Mensch bleibt ohne Grund der Arbeit und der Selbsterhaltung unterworfen.

Die „volle Souveränität“ (Bataille 2018, S. 62) ist für Bataille ein religiöser Orientierungspunkt, der die rückhaltlose Selbstwahl (Verausgabung/Affirmation der Ungewissheit) impliziert, in der die natürliche Existenz und deren Bedürfnisse negiert werden (ebd., S. 74 f.). Hierbei hat Bataille die Anfangskonstellation des Kampfes zweier Subjekte vor Augen, die ihren Willen bzw. ihr Selbst unter der Hinnahme des eigenen Todesrisikos als wahr erweisen wollen. Das Herr- und Knechtschaftsverhältnis kann für Bataille dabei nur ein Schauspiel sein, weil diese Bewährungsprobe scheitern muss – 1) durch den Tod erfährt das Subjekt keine Selbsterkenntnis, 2) durch die Unterwerfung des Anderen ist der Knecht aus Furcht vor dem Tod zur Verdinglichung seiner selbst genötigt und 3) der Herr macht letztlich die unbefriedigende Erfahrung einer unter Zwang artikulierten Anerkennung und bleibt trotz seiner scheinbaren Souveränität von der knechtischen Arbeit abhängig. Das Todesrisiko kann folglich nur eine uneigentliche Option sein und muss auf eine Todesdrohung verschoben werden

8 Als Textgrundlage habe ich den von Rita Bischof herausgegebenen Band *Hegel, der Mensch und die Geschichte* gewählt, in der sie George Batailles *Essays Kritik der Grundlagen der Hegelschen Dialektik* von 1932, *Hegel, der Tod und das Opfer* von 1955 und *Hegel, der Mensch und die Geschichte* von 1956 zusammenstellt und in Form eines umfassenden Kommentars die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie für Batailles Denken herauschält.

(vgl. ebd., S. 54 ff.).⁹ Der Kampf um Leben und Tod ist dementsprechend eine Imagination und auch eine Tragödie, weil sie ihr eigenes Scheitern inszeniert. Im Spiel wird der Mensch zum „*historische[n]* Tier“ (ebd., S. 95), das seiner Geschichtlichkeit gegenübertritt und wodurch es ohne Selbsterkenntnis und letzten Grund auf seine Selbsterhaltung zurückgeworfen bleibt.

Das Argument, das Bataille aus Hegels Schauspiel heraus formuliert, ist, dass Herrschaft im Gegensatz zur Augenblickhaftigkeit des Spiels in einer „profanen Zeit“ (ebd., S. 83) bzw. zweckrationalisierten Zeit liegt, in der diese nicht souverän sein kann, aber als souverän erscheinen muss. Im Modus der Herrschaft wird um Macht gerungen und soziale Regeln verhandelt. Ihre Gestalt ist die Machtakkumulation zur Regelung von Arbeitsprozessen. Die Autorität der Herrschaft muss ihren dezisionistischen Charakter, den schönen Schein der unbedingten bzw. „religiöse[n]“ (ebd., S. 74) Souveränität verleihen. Metaphorisch drückt Bataille dies derart aus, dass, wenn sich „in den Händen des Herrn eine *Macht* [ansammelt]“, die Souveränität aufhört „zu sein, was sie war: die kraftlose Schönheit, die ursprünglich in den Kämpfen nur zu töten verstand“ (ebd., S. 74). Die Tragödie des Spiels nach Bataille wäre also, dass die Souveränität in der Affirmation der Ungewissheit und der Verausgabung zwar erfahrbar wird, sie aber keine Begründung für Herrschaft offenlegen kann. Das Spiel versetzt den Menschen in seine Geschichtlichkeit ohne die Anschauung eines letzten Grundes, womit Macht und Herrschaft grundlos bleiben. Batailles Konklusion ist, dass der Mensch sich in der Selbsterkenntnis „mit einem Schauspiel begnügen“ (ebd., S. 87) muss. Dieses Konzept des Spiels ist ein Maskenspiel (hierzu auch Derrida 1976, S. 398), in dem die Unwirklichkeit von Regeln, Gesetzen, Begriffen etc. hervortritt, ohne auf eine Wesenhaftigkeit zu referenzieren. Dem Spielimpuls folgen, hieße, die Ungewissheit des Spiels zu bejahen und die Frage nach der Souveränität vor der Kulisse der Dezision stellen zu können.

3.2 Das Spiel und die Sittlichkeit

Auf dieses spielerische Moment der Unwirklichkeit und der daraus folgenden Ungewissheit wird in poststrukturalistischen Theorieentwürfen oftmals

9 Die Fehleinschätzung ist nach Jaques Derrida ein „blinder Fleck des Hegelianismus“ (Derrida 1976, S. 392), da die Radikalität der abstrakten Negation nicht weiterverfolgt werde, sondern mit der „Ökonomie des Lebens“ (ebd., S. 387) dem Leben selbst Sinn verliehen und dieses Leben auf „die Erhaltung, die Zirkulation und Reproduktion des Selbst, wie auch des Sinns“ (ebd.) beschränkt werden soll. In der „List des Lebens, das heißt der Vernunft“ (ebd.) setze Hegel „[h]eimlich“ (ebd.) einen anderen Begriff des Lebens voraus. Leben bedeutet nicht mehr nur biologische Existenz. Es wird zum qualifizierbaren Leben – „Wahrheit des Lebens“ (ebd.). In diesem soll die Unterwerfung unter die Arbeit zur Befreiung führen.

rekurriert, da mit der Kontingenzerfahrung ein transformatives Potential einhergeht – eine Transformation, die durch eine Distanz zu sozialen und eigenen Kategorien evoziert werden kann (etwa durch Selbstironie). Im Speziellen wird dem spielerischen Umgang die Möglichkeit zugesprochen, den dezisionistischen Charakter von Entscheidungen durchsichtig werden zu lassen und Begründungen ihren präskriptiven Geltungsanspruch zu nehmen (hierzu: Schäfer/Thompson 2014; Zulaica 2020).¹⁰

Nun ist die Verhandelbarkeit von Regeln des gemeinsamen Zusammenlebens kein Anspruch, der auf diese ludische und ästhetische Perspektive beschränkt ist. Die Legitimität kann etwa aus einer libertären Perspektive und der Gewährleistung individueller Freiheitsrechte angezweifelt werden. Sie kann auch hinsichtlich eines allgemeinen Begriffs der Vernunft oder der Rationalität nach Widersprüchen befragt werden. Dies ist etwa u. a. dann der Fall, wenn Selbstverwirklichungsmöglichkeiten verbaut, Institutionen bezogen auf zentrale gesellschaftliche Problemstellungen dysfunktional oder Partizipationsprozesse asymmetrisch organisiert sind. In diesen Fällen wird eine Irrationalität oder eine Dissonanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit konstatiert. Die ästhetische Souveränität und das Spiel beziehen das Politische auf das voraussetzungslose, nicht repräsentierte Andere, das durch die begriffliche Bestimmung notwendig entsteht, aber nicht essenziell gegeben ist. Das Problem der Repräsentanz und der Identifikation bleibt damit immer offen und stets befragbar. Das Politische wird in seine ästhetischen Implikationen überführt. Es ist nun die Frage, wie die Dimension des Sachlichen und die des Ästhetischen zusammenhängen. Wenn etwa im Kontext der Digitalisierung Institutionen gefordert werden, die regulierend auf die Datenhoheit von internationalen Konzernen eingreifen sollen, um z. B. die Möglichkeit des Spiels im Digitalen zu gewährleisten (vgl. Richter/Allert 2017), dann setzt dies die Logik des Sachlichen voraus. Ich möchte diese Differenz auf die Relation zwischen Sittlichkeit und Repräsentativität zuspitzen und auf die Studie von Juliane Rebentisch zu sprechen kommen, die sich genau mit dieser Differenz beschäftigt und die Konturen einer „reflexiven Sittlichkeit“ im Verhältnis von Politik, Ethik und Ästhetik herausgearbeitet hat.

Im Zentrum von Juliane Rebentischs Studie *Die Kunst der Freiheit* stehen die Ironie und das Spiel als Medium ästhetischer Differenzerfahrung, die ohne starke Subjektivitätsannahmen auskommen sollen. Statt eines rationalen und souveränen Subjekts, das seine Handlung mit seinem Willen identifizieren und rational begründen kann, entwickelt sie aus dem Begriff des ironischen Bewusstseins heraus ein Konzept der Freiheit als Kunst, dem sie einen Begriff praktischer Selbstbestimmung hinsichtlich des Wissens um die Endlichkeit bzw. Geschichtlichkeit

10 Neben Gabriele Weiß bezieht sich auch Steffen Wittig auf diesen Zusammenhang des Spiels, in dem er eine dialektische Figur zwischen spielerischem Regelbewusstsein und sozialer Normativität zeichnet (vgl. Weiß 2020; Wittig 2018).

zugrunde legt – „prekäre Subjektivität“ (Rebentisch 2012, S. 55). Der Kern ihrer Argumentation ist, dass unser Selbstverständnis im „lebendigen Austausch mit der Welt“ (ebd., S. 216) entsteht und die Endlichkeit unseres Wissens, unseres Handelns und unseres Daseins vor die Aufgabe der Neubestimmung des Guten und dessen, was wir individuell als gut zu erkennen glauben, stellt. Ansichtig werden wir uns in unserem Selbstverständnis nach Rebentisch nicht bloß aufgrund einer volitionalen Dissonanz (Harry Frankfurt), einem sozialinduzierten Leid oder einem sachlichen Widerspruch einer dysfunktionalen sozialen Praxis, sondern durch die von der Ironie als „*durchschaute*[...] Verstellung“ (ebd., S. 275) evozierte ästhetische Differenz, die ein distanzierendes Verhältnis zu uns selbst und zu den sozialen Kategorien ermöglichen können soll, ohne zugleich Ursache für mögliche Konflikte, Widersprüche oder Zweifel zu sein. Die Ironie als rhetorische Praxis ist vielmehr die Bedingung für die Möglichkeit, die Frage nach dem Guten und nach der Souveränität immer wieder aufs Neue stellen zu können (vgl. ebd., S. 129).

Ironie charakterisiert die Autorin als die einer „*durchschauten* Verstellung“. Rebentisch unterscheidet Ironie von Täuschung und Illusion in dem Sinne, dass Ironie „nur“ eine Differenz von Meinen und Sagen darstellt – eine Differenz, die eben wahrnehmbar und nicht verdeckt ist. Darüber hinaus hat sie die spezielle Form der „schauspielerische[n] oder verbergende[n] Ironie“ (ebd., S. 276), die „zwischen der Lüge und der Wahrhaftigkeit“ (ebd.) liegen würde, vor Augen. Die „verbergende Ironie“ beschreibt sie wie eine Form des Maskenspiels, in welchem dem Gesagten der Schein des Wahrhaftigen entzogen (als Maske) und eine andere Bedeutung angedeutet (hinter der Maske) wird, ohne jedoch eine dahinterliegende Wahrheit offenzulegen (die Ironie bezieht sich immer nur auf die Kulisse und nicht auf einen illusionären Ort des Dahinters). Dies ist der Als-Ob-Charakter der Ironie des Schauspiels und des theatralen Spiels, welches sich z. B. auch auf Butlers Idee der Parodie übertragen (vgl. ebd., S. 292f.) ließe. In dem Als-Ob-Charakter der „verbergende[n] Ironie“ sieht Rebentisch letztlich jene „Figur der Potentialität“ (ebd., S. 278), mit der wir uns als soziale Wesen und als „Subjekte der Nachahmung“ (ebd.) ansichtig werden können.¹¹ Mit ihr treten aber auch die theatralen „Momente demokratischer Politik“ (ebd., S. 321) hervor und dieser bestimmt ihr Verständnis einer „theokratische[n] Demokratie“ (ebd., S. 322), das innerhalb der „Spannung zwischen dem *demos* als ‚gemeine

11 Insgesamt führt Rebentisch als Referenzpunkte ihres Ironieverständnisses die sokratische und die romantische Ironie an. Das sokratische Nichtwissen ist für sie deswegen ironisch, weil es nicht in systematische theoretische Bemühungen involviert wird (auf das Wissen ausgerichtet), sondern sich ungerichtet auf jede allgemeine Regel bezieht und diese fragend in Widersprüche verwickelt. Diese bietet den Anlass für die Selbstironie. Die romantische Ironie ist verbunden mit einer ästhetischen Lebensform des Spiels, in der die sozialen Verpflichtungen ausgesetzt werden können und Raum für Reflexion im Kontext der Historizität des Guten entstehen kann (vgl. ebd., S. 136ff.).

Menge‘ auf der einen und der *kratia*, der Macht oder Kraft der Souveränität“ (ebd., S. 320) liegt. Politisches Handeln im Sinne dieses Demokratieverständnisses zeichnet sie als eine Inszenierung auf einer politischen Bühne nach, in der die Differenz zwischen sozialer Identität bzw. Rolle und Selbst markiert und das Publikum in dieses Spiel involviert wird. Der Umschlag „von der Demokratie in den Totalitarismus“ (ebd., S. 339) findet aus dieser Perspektive heraus dort statt, wo die politisch Handelnden „ihre[n] eigenen Prestigeinszenierungen aufsitz[en] und sich bis hin zu dem Punkt selbst affirmier[en], an dem sie von sich glaub[en], tatsächlich ‚das vollendete Stadium der gesellschaftlichen Existenz [den wahren Gemeinwillen] zu verwirklichen oder zu verkörpern“ (ebd.). Die politische Souveränität kann hiernach nicht ohne eine „strukturelle [...] Willkür“ (ebd., S. 338) gedacht werden, die notwendigerweise auf der „Fallibilität von politischen und rechtlichen Entscheidungen“ (ebd., S. 264) fundiert. Dieses Willkürmoment kann in repräsentativen Gesten und Äußerungen wie etwa *im Namen, im Willen oder zum Wohl des Volkes* dann sichtbar gemacht werden, wenn ein ironisches Verhältnis zu diesen eingenommen wird. Das ironische Bewusstsein ist also die Bedingung für die Möglichkeit, durch die Einsicht in diese Fallibilität die urdemokratische „Frage nach der Legitimität“ (ebd., S. 374) zu stellen.

Nehmen wir an dieser Stelle die Spur der ästhetischen Souveränität wieder auf, die zusammengefasst eine Affirmation der Ungewissheit ist und die vor dem Hintergrund der „kraftlosen Schönheit“ in der Lesart Batailles Gefahr läuft, zu einer ästhetischen Haltung zu gerinnen, die auf die Tragödie des Ästhetischen und auf das Spezifische des Ekstatischen verwiesen bleibt. Das Spiel darf hiernach nicht den Anspruch erheben, in die Geschichte einzugreifen, weil diese sonst ihre Unwirklichkeit verliert und instrumentalisiert wird. Dagegen gewinnt Rebentisch auf Basis der Derrida’schen Differenztheorie dem Ästhetischen sehr wohl einen produktiven Moment reflexiver Distanzierung ab, indem sie die ästhetische Implikation des Ethischen und des Politischen herausschält und die Ästhetisierungskritiken als Immunisierungen bzw. „anästhetisierende Schließungen“ (ebd., S. 374) diskutiert. Die Gelegenheit, dem Spielimpuls zu folgen, sich aufs Spiel zu setzen, ist in der Theorie Rebentischs durch die Ironie und Ironisierung an die Wirklichkeit gebunden. Die Ironie speziell in der Form der „verbergenden Ironie“ läuft für sie nicht auf eine „Haltung der Indifferenz“ (ebd., S. 279) hinaus. Sie ist in diesem Sinne keine abstrakte Negation oder eine absolute Affirmation der Ungewissheit, die sich auf eine ästhetische Haltung der Unbestimmtheit zurückzieht. Die ironischen Führungszeichen seien als Ironisierung eben auf bestimmte Sachverhalte gerichtet. Sie macht das Ironisierte zum Gegenstand der Verhandlung, was eine Affirmation des Gegebenen nicht notwendig ausschließt, aber auch eine Veränderung denkbar werden lässt. Die ästhetische Souveränität bzw. die Präsenz des Ungewissen ist hier in Form der theatralen Ironie ein reflexiver Moment in einer modernen Sittlichkeit, die Fragen nach dem Guten und dem Gerechten umfasst. Also wird die Frage nach

der Qualität des gemeinsamen Zusammenlebens (Sittlichkeit) thematisierbar und diskutierbar. Die Perpetuierung der Möglichkeit einer „ästhetisierenden Transformation“ (ebd., S. 374) des „ethisch-politischen Selbstverständnisses“ (ebd.) mit Blick auf die Neubestimmung des Guten ist für Rebentisch die Existenzgrundlage der Demokratie, die Bedingung ihrer „Perfektionierbarkeit“ (ebd., S. 333) und nicht, wie es Ästhetisierungskritiken nahelegen, ein „Verfalls-symptom“ (ebd., S. 374).

Die Souveränität steht nun in einem doppelten Verhältnis zum Ästhetischen¹². Souveränität in der Affirmation der Ungewissheit¹³, die konstitutiv für das Spiel ist und die die Ironie durchscheinen lässt. Die Erfahrung des Politischen im Medium des Ästhetischen und der Imagination, die die Frage nach der Souveränität eröffnet. Die Erfahrung von Ungewissheit, der Endlichkeit und Fallibilität unseres Handlungswissens ist aber auch eine alltägliche Erfahrung mit digitalen Endgeräten, deren nutzer*innenfreundlich designte Oberflächen den Schein des eigenen souveränen Handelns vermitteln. Mit einem ironischen Bewusstsein kann uns nicht nur dieser Schein präsent werden, sondern auch die Rollenhaftigkeit in sozialen und digitalen Selbstpräsentationspraktiken. Diese Form der Selbstdistanz ist aus meiner Sicht vor dem Hintergrund der gesteigerten Selbstoptimierungsaufforderungen im gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhang nicht nur theoretisch ein wichtiger Beitrag, sondern auch in der pädagogischen Praxis ein möglicher Ansatzpunkt, den Ernst, der dieser Steigerungslogik nicht ohne Grund in diversen Subjektivierungstheoremen zugesprochen wird, zu unterlaufen.

4. Abschluss

Die „digitale Souveränität“, die den Modus der Souveränwerdung in klassischer Hinsicht durch pädagogisch moderierte Kompetenzentwicklung ermöglichen soll, ist wie gesagt zugutezuhalten, dass der Begriff der Souveränität konstruktiv ist, da mit diesem die Frage nach dem Ort der Macht und der Partizipation eröffnet wird. Das begriffliche Kompositum „digitale Souveränität“ schließt diese Frage jedoch wieder, weil sie das Digitale speziell in der technischen Dimension als Medium souveränen Handelns voraussetzt. Mit dem Begriff der Digitalisierung werden

12 Souveränität im Raum des Ästhetischen zu denken, stellt die „harte‘ Mint“-Ausrichtung des derzeitigen Diskurses um „digitale Bildung“ in Frage und müsste in Richtung der ästhetischen Bildung geöffnet werden (vgl. Rittelmeyer 2018, S. 142). Eine Idee ästhetischer Bildung im Kontext des Digitalen und Postdigitalen wird von Bernd Jörissen ins Gespräch gebracht, der die performative Macht des Designs in den Blick nimmt und „Design-Spiele“ (Jörissen 2018, S. 64) in Referenz zu Wittgenstein als bildungstheoretische Idee formuliert.

13 Dieses Moment der Souveränität wird auch von Alfred Schäfer in seiner Diskussion der apodiktischen Souveränität in Anschlag gebracht (vgl. Schäfer 2018).

diverse Veränderungen in verschiedensten Lebens- und Handlungsbereichen angesprochen und verhandelt. Diese Verhandlung kann nicht einfach vorweggenommen werden. Es ist auch ferner nicht absehbar, welches Wissen genau zu souveränen Entscheidungen in technischer und ethischer Hinsicht führen kann, weil die Frage nach dem Wie des Zusammenlebens immer wieder neu gestellt werden wird und Zukunftsprognosen nur bedingt aussagekräftig sind. Die Ungewissheit dessen, welches Wissen für Schüler*innen relevant sein wird, ist ja bekanntlich auch ein strukturelles Problem der Schule (vgl. Baumert 2002). Aus diesem Grund kann es auch nur eine rhetorische Figur sein, „digitale Souveränität“ als Ziel der Pädagogik zu setzen und dieses als Mittel zur Gestaltung des Prozesses anzubieten. Mein Vorschlag lautet stattdessen, die Möglichkeit, nach Souveränität und deren Bedingungen fragen zu können, zum Ziel pädagogischer Bemühungen zu machen. Dies erscheint mir auch in Hinsicht auf die Tradition der modernen Pädagogik und deren Orientierung an demokratischer Selbstbestimmung ein adäquates Ziel zu sein, da erstens die Schüler*innen es selbst sind, die darüber entscheiden, was es in Bezug auf das Zusammenleben bedeutet, souverän zu sein. Zweitens wird hiermit der Blick auf die gesellschaftlichen und auch ökologischen Bedingungen des gemeinsamen Zusammenlebens und die Auswirkung von Digitalisierungsprozessen auf diese gelenkt. Drittens ist das Ziel trotzdem auf die Urteilsfähigkeit gerichtet und es steht die Frage im Raum, wie diese gestaltet werden kann. Viertens verändert sich mit der Einsicht in die Ungewissheit ganz grundsätzlich der Status solcher Entscheidungen, da diese historisiert und in ihrer Fehlbarkeit reflektiert werden können. Die Entscheidungen bleiben, auch wenn sie nach bestem Wissen und Gewissen gefällt werden (müssen), also immer strittig und Schüler*innen müssen selbst als Expert*innen der Urteilsbildung adressiert werden.

Wenn wir nun weiter diese Urteilsfähigkeit vor dem Hintergrund reflexiver Ungewissheit und imaginativer Souveränität betrachten, können verschiedene Ebenen der Fallibilität differenziert werden:

1. Die Fallibilität auf der sachlichen Ebene ist bezogen auf das Wissen, die Begriffe, die Problembeschreibungen und die Frage nach Problemlösungen. Diese Dimension, die Klafki bekanntlich als Zentrum einer modernen Allgemeinbildungskonzeption definiert hat, ist auf Fragen nach dem Geltungsanspruch von Wissen und dem (politischen und ethischen) Streit um Problembeschreibung und -lösung bezogen.
2. Aus Perspektive einer nachmetaphysischen Ordnung und unter der Annahme der Pluralität der Lebensformen ist das Gute immer fallibel (ethische Fallibilität). Der Streit über das Gute und über das Wahrhafte setzt die Einsicht in die Fallibilität des Weltbildes voraus, da sonst Diskurse über Differenzen und auch Möglichkeiten der Verständigung nicht realisierbar sind.

3. Die Fallibilität in politischer Hinsicht zielt in dem hier vorgestellten Sinne auf Souveränität und deren Legitimität. Die Frage der Legitimität kann nun aus verschiedensten Hinsichten heraus aufgeworfen werden – rechtlich, sachlich, ethisch und bezogen auf die Repräsentanz. Das Ästhetische wäre in Rekurs auf die hier vorgebrachte Diskussion die Bedingung, Fragen nach Souveränität und nach Repräsentanz zu stellen, indem das Imaginäre des politischen Handelns und dessen dezisionistischen Charakter in den Blick geraten würde.

Urteilsfähigkeit im Bewusstsein der Fallibilität auf diesen verschiedenen Ebenen ist deswegen demokratisch, als dass a) kein naives Wissensverständnis absoluter Wahrheit postuliert wird, b) die Neubestimmung des Guten (und sei es eine Bestätigung des bisherigen Selbstverständnisses) prozessiert wird, c) die Legitimation von Entscheidungen prekär bleibt und d) die Notwendigkeit des Handelns vor dem Hintergrund der Ungewissheit reflektiert wird.

Die Ironie kann zu guter Letzt eine selbstreflexive Dimension aufschließen, die uns davor warnt, idealistische pädagogische Versprechungen zu formulieren und narzisstische Souveränitätsvorstellungen der Optimierung und der subjektiven Selbstüberschätzung zu hegen. Ihre pädagogische Qualität kann ferner in der Evozierung von Irritation und Skepsis bestehen.¹⁴ Es wäre zu diskutieren, wann der Punkt zur Indifferenz in der Ironisierung überschritten und eine sachlich gebotene Ernsthaftigkeit marginalisiert würde. Die Ironie bietet in der Lesart von Rebentisch sowohl eine Gelegenheit des Rückzugs gegenüber sozialen Verpflichtungen und Identifizierung, ohne notwendigerweise auf Gründe zu verweisen. Sie kann aber auch eine souveräne Selbstdistanzierung herausfordern und ein fragendes und ernsthaftes Verhältnis zur Wirklichkeit initiieren, womit der Anspruch eines verantwortlichen und begründeten Handelns thematisch wird. Es sind beides Momente einer liberalen und demokratischen Gesellschaft und einer entsprechenden Pädagogik.

Literatur

- Bataille, Georges (2018): Hegel, der Mensch und die Geschichte. Berlin: Matthes & Seitz.
- Bischof, Rita (2018): Negativität und Anerkennung. Hegel, Kojève, Bataille und das Ende der Geschichte. In: Dies. (Hrsg.): G. Bataille: Hegel, der Mensch und die Geschichte. Berlin: Matthes & Seitz, S. 111–294.
- Baecker, Dirk (2017): Wie verändert die Digitalisierung unser Denken und unseren Umgang mit der Welt? In: Gläß, Rainer/Leukert, Bernd (Hrsg.): Handel 4.0: Die Digitalisierung des Handels – Strategien, Technologien, Transformation. Heidelberg: Springer VS, S. 3–24.
- Baumert, Jürgen (2002): Deutschland im internationalen Bildungsvergleich. In: Universitas. Orientierung in der Wissenswelt. Deutsche Ausgabe 57, H. 2, S. 114–135.

14 Mit der komplexen Diskursstruktur zum Verhältnis von Pädagogik und Ironie beschäftigt sich Jens Oliver Krüger in seiner Studie *Pädagogische Ironie – Ironische Pädagogik* (2011).

- Bellmann, Johannes/Müller, Thomas (2011): Evidenzbasierte Pädagogik – ein Déjà-vu? Einleitende Bemerkungen zur Kritik eines Paradigmas. In: Ders. (Hrsg.): Wissen, was wirkt. Kritik evidenzbasierter Pädagogik. Wiesbaden: Springer VS, S. 9–32.
- Binder, Ulrich/Drerup, Johannes (Hrsg.) (2020): Demokratieerziehung und die Bildung digitaler Öffentlichkeit. Wiesbaden: Springer VS.
- Blossfeld, Hans-Peter/Bos, Wilfried/Daniel, Hans-Dieter/Hannover, Bettina/Köller, Olaf/Lenzen, Dieter/McElvany, Nele/Roßbach, Hans-Günther/Seidel, Tina/Tippelt, Rudolf/Wößmann, Ludger (2018): Digitale Souveränität und Bildung. Gutachten. Münster: Waxmann.
- Derrida, Jacques (1976): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 380–421.
- Feindt, Gregor/Gißibl, Bernhard/Paulmann, Johannes (Hrsg.) (2017): Kulturelle Souveränität. Politische Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des Staates im 20. Jahrhundert. Göttingen u. a.: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Friedrichsen, Mike/Bisa, Peter-J. (2016): Digitale Souveränität. Wiesbaden: Springer VS.
- Förschler, Annina (2018): Das „Who is who?“ der deutschen Bildungs-Digitalisierungsagenda – eine kritische Politiknetzwerk-Analyse. In: Pädagogische Korrespondenz 58, H. 2, S. 31–52.
- Gapski, Harald (2015): Big Data und Medienbildung. Zwischen Kontrollverlust, Selbstverteidigung und Souveränität in der digitalen Welt. München: Kopaed.
- Hartong, Sigrid (2012): Basiskompetenzen statt Bildung? Wie PISA die deutschen Schulen verändert hat. Frankfurt/Main: Campus.
- Hartong, Sigrid (2018): „Wir brauchen Daten, noch mehr Daten, bessere Daten!“ Kritische Überlegungen zur aktuellen Expansionsdynamik des Bildungsmonitorings. In: Pädagogische Korrespondenz 18, H. 2, S. 15–30.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Herzig, Bardo/Schelhowe, Heidi/Robben, Bernard/Klar, Tilman/Mathies/Aßmann, Sandra (2018): Design von Interaktionsräumen für reflexive Erfahrung – Wie werden im Digitalen Medium implementierte Modell erfahr- und verstehbar. In: Pietraß, Manuela et al. (Hrsg.): Jahrbuch Medienpädagogik 14. Wiesbaden: Springer. S. 135–156.
- Jergus, Kerstin (2018): Zwischen – Überschreitung – Vermittlung. Eine Skizze zur Medialität des Pädagogischen. In: Schenk, Sabrina/Karcher, Martin (Hrsg.): Überschreitungslogiken und die Grenzen des Humanen. (Neuro-)Enhancement – Kybernetik – Transhumanismus. Berlin: epubli, S. 197–216.
- Jörissen, Benjamin (2018): Subjektivität und ästhetische Bildung in der post-digitalen Kultur. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 94, H. 1, S. 51–70.
- Karcher, Martin (2015): Ich-Maschine – Das ‚kybernetische Selbst‘ im Kompetenzdiskurs. In: Christof, Eveline/Ribolits, Erich (Hrsg.): Bildung und Macht. Eine kritische Bestandsaufnahme. Wien: Löcker, S. 81–100.
- Klein, Rebekka A./Finkelde, Dominik (Hrsg.) (2015): Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären. Originalausgabe. Freiburg, München: Karl Alber.
- Knaus, Thomas (2018): [Me]nsh – Werkzeug – [I]nteraktion. Theoretisch-konzeptionelle Analysen zur „Digitalen Bildung“ und zur Bedeutung der Medienpädagogik in der nächsten Gesellschaft. In: Medienpädagogik, H. 31, S. 1–35.
- Krüger, Jens Oliver (2011): Pädagogische Ironie – Ironische Pädagogik. Paderborn: Schöningh.
- Loh, Janina (2018): Trans- und Posthumanismus zur Einführung. 2., überarbeitete Auflage. Hamburg: Junius.
- Macgilchrist, Felicitas (2017): Die medialen Subjekte des 21. Jahrhunderts: Digitale Kompetenzen und/oder Critical Digital Citizenship. In: Allert, Heidrun/Asmussen, Michael/Richter, Christoph (Hrsg.): Digitalität und Selbst. Bielefeld: transcript, S. 145–166.
- Niesen, Peter (2008): Souveränität. In: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hrsg.): Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. N-Z. Berlin: de Gruyter. S. 1205–1211.
- Peuker, Enrico (2020): Verfassungswandel durch Digitalisierung. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pietraß, Manuela (2017): Was ist das Neue an „digitaler Bildung“? Zum hochschuldidaktischen Potenzial der elektronischen Medien. In: Erziehungswissenschaft, „Universität 4.0“. Folgen der Digitalisierung akademischer Lehre und Forschung 28, H. 55, S. 19–27.

- Pittroff, Fabian/Ochs, Carsten/Lamla, Jörn/Büttner, Barbara (2018): Digitale Reterritorialisierung als politische Strategie. Die Reaktionsweisen der Demokratie in den Neuverhandlungen um Privatheit. In: Buhr, Lorina/Hammer, Stefanie/Schölzel, Hagen (Hrsg.): Staat, Internet und digitale Gouvernementalität. Wiesbaden: Springer VS, S. 141–165.
- Rebentisch, Juliane (2012): Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz. 3. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp.
- Richter, Christoph/Allert, Heidrun (2017): Poetische Spielzüge als Bildungsoption in einer Kultur der Digitalität. In: Allert, Heidrun/Asmussen, Michael/Richter, Christoph (Hrsg.): Digitalität und Selbst. Bielefeld: transcript.
- Rittelmeyer, Christian (2018): Digitale Bildung – ein Widerspruch. Erziehungswissenschaftliche Analysen der schulbezogenen Debatten. Oberhausen: ATHENA.
- Schäfer, Alfred (2018): Kontingenz und Souveränität. Annäherungen an das Pädagogische. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 94, H. 1, S. 113–132.
- Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hrsg.) (2014): Spiel. Paderborn: Schöningh.
- Sattler, Elisabeth (2009): Die riskierte Souveränität. Erziehungswissenschaftliche Studien zur modernen Subjektivität. Bielefeld: transcript.
- Seyfert, Robert/Roberge, Jonathan (2017): Was sind Algorithmenkulturen? In: Ders. (Hrsg.): Algorithmenkulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit. Bielefeld: transcript, S. 7–40.
- Schelhowe, Heidi (2011): Interaktionsdesign: Wie werden digitale Medien zu Bildungsmedien? In: Zeitschrift für Pädagogik 57, H. 3, S. 350–362.
- Stalder, Felix (2017): Kultur der Digitalität. 3. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Steinbach, Julien (2020): Souveränitätsfragmente. Mohr Siebeck.
- Weiß, Gabriele (2020): Spiel. In: Weiß, Gabriele/Zirfas, Jörg (Hrsg.): Handbuch Bildungs- und Erziehungsphilosophie. Wiesbaden: Springer VS, S. 77–88.
- Wigger, Lothar (2019): Kosmopolitismus – Anmerkungen zu einem Ideal historisch-politischer Bildung. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 95, H. 2, S. 247–271.
- Wimmer, Michael (2018): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus: Die Enden des Menschen und seiner humanistischen Bildung. In: Schenk, Sabrina/Karcher, Martin (Hrsg.): Überschreitungslogiken und die Grenzen des Humanen. (Neuro-)Enhancement – Kybernetik – Transhumanismus. Berlin: epubli, S. 277–294.
- Wittig, Steffen (2018): Die Ludifizierung des Sozialen. Differenztheoretische Bruchstücke des Als-Ob. Paderborn: Schöningh.
- Wittpahl, Volker (Hrsg.) (2017): iit-Themenband – Digitale Souveränität. Bürger, Unternehmen, Staat. Berlin u. a.: Springer Vieweg Open. (Zit. als iit)
- Zulaica y Mugica, Miguel (2020): Ernsthaftes Verspieltsein und verspielte Ernsthaftigkeit. Der Begriff der Kindheit im Feld „Neuer Technologien“. In: Buck, Marc Fabian/Drerup, Johannes/Schweiger, Gottfried (Hrsg.): Neue Technologien – Neue Kindheiten? Ethische und bildungsphilosophische Perspektiven. Berlin: Metzler, S. 125–150.

III Pluralität und Urteilsbildung

Empathischer Perspektivenwechsel, soziale Aufmerksamkeit und politische Urteilsbildung¹

Susanne Schmetkamp

0. Einleitung: Was Perspektivenwechsel mit Demokratie zu tun hat

Die Phänomene „Identitätspolitik“ und „Cancel Culture“, Standpunkte wie „das wird man doch mal sagen dürfen“ sowie Boykotte gegen rechtspopulistische Redner an Universitäten und vieles mehr: Streitfragen, in denen es um tiefgreifende Erfahrungen von Differenzen und eine Wir/Sie-Opposition geht, haben in den vergangenen Jahren parallel zu dem oder aufgrund des Anstiegs nationalstaatlicher, identitärer Bewegungen zugenommen. Die Fronten haben sich verhärtet, eine Lösung solcher Konflikte ist pauschal nicht in Sicht, sondern scheint von Fall zu Fall getroffen werden zu müssen. Im Folgenden wird argumentiert, dass, damit solche Konflikte in demokratischen Gesellschaften nicht nur angegangen, sondern überhaupt Platz haben, der Perspektivenwechsel eine Voraussetzung ist, genauer: die empathische Fähigkeit, sich in die konkreten Perspektiven anderer hineinversetzen und diese nachvollziehen zu können. Nur so werden durch eine bestimmte Wahrnehmung – die mit individuellen Perspektiven und bestimmten Aufmerksamkeitsfoki zusammenhängt – Regime des Sichtbaren geschaffen, über deren Inhalte dann demokratisch gestritten werden kann.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass Empathie und (ethische, soziale) Aufmerksamkeit nicht nur wünschenswerte „Skills“ einzelner Personen in zwischenmenschlichen Beziehungen sind, sondern dass sie vielmehr ein notwendiges Ingrediens demokratischer Gesellschaften und eine grundlegende *Kompetenz* politischer Gesellschaftsmitglieder sind: Zur Demokratie gehört es dazu, Perspektiven einzunehmen, Aufmerksamkeiten zu schenken oder begründet zu verweigern, Sichtweisen aber nebeneinander gelten zu lassen. Das impliziert unter anderem das demokratische Prinzip der Toleranz. Zum Selbstverständnis politischer Bürger, die in einer solchen Demokratie leben, sollte aber auch eine Bereitschaft gehören, die Perspektiven anderer derart zu

1 Für wertvolle Hinweise danke ich den Teilnehmer*innen der Tagung „Öffentlichkeit(en)“ der DGfE im September 2019 in Wuppertal, insbesondere Markus Rieger-Ladich sowie Milena Feldmann. Die Teilnahme an der Tagung und die Arbeit an diesem Text fand im Rahmen des durch den Schweizerischen Nationalfonds geförderten und von der Autorin geleiteten PRIMA-Forschungsprojektes „Aesthetics and Ethics of Attention“ an der Universität Fribourg statt.

berücksichtigen, dass sie ins eigene Aufmerksamkeitsfeld gelangen und in die Formulierung und Realisierung der je eigenen (politischen) Ziele mit einbezogen werden. Es wird hier davon ausgegangen, dass unsere Urteilsbildung auf solche Vorgänge der perspektivischen und attentionalen, also die Aufmerksamkeitsfelder formierende Inklusion angewiesen ist. Zugleich ist aber kritisch zu fragen, wo die Grenzen der Perspektiveneinnahme und wo Aufmerksamkeitsfallen liegen.²

Es gibt mehrere akute und zeitunabhängige Gründe, über die Rolle des Perspektivenwechsels für unsere (politische) Urteilsbildung nachzudenken. Zum einen stellt sich die philosophisch grundlegende Frage, ob wir überhaupt Urteile bilden können bzw. wie wir ein Wissen über die Welt und über Andere erlangen, ohne Perspektiven einzunehmen. Ein Urteil ist eine Feststellung oder eine Aussage über etwas, das (nicht) der Fall ist. Um zum Beispiel zu wissen, ob es draußen regnet, kann ich eine bestimmte visuelle, auditive oder haptische Perspektive innerhalb meines räumlich-zeitlichen Standorts einnehmen, von dem aus ich empirisch feststellen kann, ob es tatsächlich regnet oder nicht. Wenn ich dabei aussagen können will, ob der Nachbar, der gerade durch den Regen geht, auch sieht, dass es regnet und somit das gleiche Urteil fällen kann wie ich, muss ich trivialerweise annehmen, dass er aus seiner Perspektive auch bemerken kann, dass es regnet (etwa durch hören, sehen, tasten). Auf dieser Grundlage einer derart auch „geteilten“ Perspektive auf ein Objekt (Regen) kann ich dann begründetermaßen davon ausgehen, dass wir beide ein gleiches bzw. ähnliches Urteil über die Welt treffen, nämlich, dass es regnet. In den Kognitionswissenschaften wird dies auch unter dem Konzept der „joint attention“, der geteilten oder gemeinsamen Aufmerksamkeit, gefasst: Unser Verständnis von den kognitiven Vorgängen anderer und deren Fokus, den wir ab einem Alter von etwa neun Monaten einzunehmen in der Lage sind und dabei verstehen, worauf sich der Blick bzw. das Denken, Fühlen und Urteilen des anderen richtet (Tomasello 1999). Das Ganze wird allerdings ungleich komplizierter, wenn es sich nicht um die Feststellung der Wetterlage handelt, sondern um politische, moralische oder ästhetische Urteile, komplexe Gefühle und personale Selbstverständnisse, zum Beispiel bei Fragen wie „Was ist gerecht?“ oder „Für wen wird was und wie als gerecht empfunden?“. Es soll hier weniger darum gehen, zu klären, was ein Urteil ist, sondern welche Bedeutung der Wechsel der Perspektiven für unsere politische und moralische Urteilskraft und *Urteilsbildung* hat und für unser Miteinander im sozialen Raum.

Perspektiven bewegen sich in einem dialektischen Spannungsfeld zwischen Subjektivität und Objektivität, Singularität und Kollektivität. Aber wir sind nie außerhalb von Perspektiven. Über die Bedeutung des Perspektivenwechsels

2 Zu den „Aufmerksamkeitsfallen“ in demokratischen Gesellschaften und deren Diskurse, insbesondere im Hinblick auf Rechtspopulismus: vgl. Schultz 2020.

nachzudenken, ist in einer Zeit, die, wie oben bereits angedeutet, politisch, sozial, kulturell und medial nicht nur geprägt ist durch Pluralismus, sondern auch durch verschärfte Polarisierung und populistische Abgrenzungen zwischen „uns“ und „anderen“, dringlich. Nehmen wir als aktuelle Beispiele „politischen Extremismus“, „Nationalismus“ und „Identitätspolitik“, so besteht bei Vertreter*innen solcher Positionen ein Skeptizismus dahingehend, dass andere Perspektiven überhaupt eingenommen werden können oder sollten – es handelt sich dabei um eine entweder epistemische oder moralische Skepsis: Epistemisch in dem Sinne, dass angenommen wird, dass wir gar nicht fremde Sichtweisen wissen und verstehen *können*; moralisch im dem Sinne, dass fremde Sichtweisen falsch seien oder dass andere nicht die eigene Perspektive einnehmen *dürften*, etwa weil ihnen die geteilten (Negativ-)Erfahrungen fehlten. Die zunehmende Komplexität unserer Gesellschaft, verschiedene Kämpfe um differenziertere Anerkennung von Identitäten – die ursprünglich Kämpfe um Perspektiveninklusion waren, heute aber zunehmend auf perspektivische Exklusivität hinauslaufen – scheinen in manchen Gesellschaftsbereichen zunehmend zu einer *Weigerung* zu führen, überhaupt noch andere als die eigenen Perspektiven in Betracht zu ziehen bzw. die Möglichkeit einer Perspektiveneinnahme anzunehmen. So ist sowohl mit dem Erfolg populistischer Bewegungen als auch mit einer zu rigiden Identitätspolitik zugleich auch ein Konservatismus und Relativismus verbunden, der tradierte Werte betont, singuläre bzw. auf bestimmte Kollektive beschränkte Identitäten hervorhebt, an Narrativen und Gewohnheiten starr festhält und insgesamt eher zu einer Verschlossenheit als zu einer Offenheit gegenüber einem Anders-Sehen bzw. Anders-Denken führt. Dem gegenüber steht die hier vertretene Überzeugung, dass eine demokratische Gesellschaft als *pluralistische* Gesellschaft notwendig auch mit einem Perspektivismus und einer Perspektivenpluralität einhergeht: der Tatsache und der Überzeugung, dass es Sichtweisen auf die Welt gibt, über die wir uns wechselseitig verständigen müssen, ob sie gleich, ähnlich oder verschieden sind, um dann nicht nur zu klären, was der Fall ist, sondern auch wie das, was der Fall zu sein scheint, auf jeweils Einzelne zutrifft und wirkt. Ein Perspektivismus muss aber von einem Relativismus abgegrenzt werden. Das Konzept steht für eine *Vielfalt der Sichtweisen*, die nicht *Beliebigkeit* bedeutet und auch nicht, dass jede Position *wahr* wäre. Jede(r) von uns, heißt das, hat seine oder ihre ganz persönliche Sicht; ob diese falsch oder richtig ist, kann und muss aber diskutiert werden; das bedeutet nicht, dass alles gesagt oder ernst genommen werden kann (vgl. auch Schultz 2020, S. 261). Zunächst einmal impliziert die Perspektivenvielfalt aber eine grundsätzliche Diskursbereitschaft und genau dafür bieten Demokratien den politischen und soziokulturellen Rahmen. Es gibt quasi eine *urdemokratische* Verantwortung der Auseinandersetzung mit anderem Denken (Jaeggi 2013).

Im Folgenden möchte ich die Verbindung von Perspektivenwechsel und politischer Urteilsbildung bzw. Urteilskraft näher betrachten. Unter politischer Urteilskraft verstehe ich das Vermögen von Gesellschaftsmitgliedern, seien sie direkte oder indirekte Entscheidungsträger, als autonome und freie Personen an politischen Prozessen teilzuhaben und ein eigenständiges, informiertes und verantwortliches Urteil über sich selbst, die anderen Gesellschaftsmitglieder und die Gesellschaft als Kollektiv zu bilden. Ein Urteil unterscheidet sich vom Vor-Urteil (im alltäglichen Wortsinn) dahingehend, dass es verschiedene Blickwinkel in eine Beurteilung mit einbezieht. Das Vor-Urteil demgegenüber nimmt dem eigentlichen Urteil etwas *vorweg*. Das Vor-Urteil beruht auf einer einseitigen Perspektivierung, die keine anderen Sichtweisen in Betracht zieht – entweder nicht ziehen kann oder nicht ziehen will. Die politische (oder auch moralische) Urteilskraft und -bildung benötigt dagegen den Perspektivenwechsel. Um den Zusammenhang näher zu erläutern, werde ich den Begriff der Perspektive und des Perspektivenwechsels in philosophischer Hinsicht erläutern. Dabei werde ich nach einführenden Bemerkungen dazu, was wir unter Perspektive und Perspektivenwechsel zu verstehen haben, auf philosophische Ansätze zurückgreifen, die bildungs- und demokratietheoretische Argumente für den Perspektivenwechsel liefern, darunter die von John Dewey und Richard Rorty. Im Zentrum steht dabei die Idee, dass der Perspektivenwechsel zu einer demokratischen Gesellschaft notwendig gehört bzw. dass Menschen nur dann freie demokratische Akteure sind, wenn sie Perspektiven einnehmen, wechseln und akzeptieren. Dewey sieht den Perspektivenwechsel in der Erziehung des Kindes angelegt. Bei Rorty steht die Rolle der Fiktion für die Ausbildung einer demokratischen Vernunft im Mittelpunkt. Während Dewey die Erfahrung, Rorty die Autonomie ins Zentrum rückt, werde ich zusätzlich die mit dem Perspektivenwechsel einhergehende Empathie und Fürsorge im geteilten sozialen Raum hervorheben.

1. Perspektive und Perspektivenwechsel

Eine „Perspektive“ ist, erstens, als der raum-zeitliche Standort von Lebewesen zu verstehen, der deren Wahrnehmung und Erkenntnis beeinflusst; zweitens steht das Konzept in einem weltanschaulichen Sinne für das existenzielle „In-der-Welt-Sein“ von Lebewesen: wie diese die Welt von ihrer subjektiven Position einordnen, beurteilen, bewerten. Und drittens können wir im Rückgriff auf unsere Alltagssprache unter einer „Perspektive“ eine Option, zum Beispiel zum Handeln (Handlungsperspektive) verstehen. Ich werde das näher erläutern, zunächst aber anhand einer der bekanntesten Allegorien auf die bildungs transformative Kraft des Perspektivenwechsels eingehen. Denn Platons Höhlengleichnis kann nicht nur als einer der frühesten bildungstheoretischen Texte gelesen werden (Rieger-Ladich 2019, S. 25 ff.), sondern auch als ein Plädoyer

für die *perspektivische Transformation* als einer Bedingung für die (politische) Urteilskraft der Mitglieder einer politischen Gemeinschaft – hier: der Polis. Der Höhlenbewohner, der an den Ausgang geht und plötzlich alles buchstäblich und sprichwörtlich in einem neuen Licht sieht, befreit sich (oder wird befreit) von einer zuvor bloß einseitigen Perspektive, die bisher so aussah: Die gefesselten Höhlenbewohner, die an der Höhlenwand nur die Schatten einer Wirklichkeit sehen, sind seit ihrer Kindheit einseitig auf eine Blickrichtung festgelegt; ihre raumzeitliche Perspektive kann nicht verändert werden: „sie bleiben also immer an der nämlichen Stelle und sehen nur geradeaus vor sich hin“ (sie halten sogar „den Kopf unbeweglich“) (Platon 1998, S. 270). Es ist die oben beschriebene Standortfestlegung, die auch epistemisch einschränkt; die Perspektive buchstäblich und im erkenntnistheoretischen Sinne begrenzt. Platon beschreibt den Zustand als „Unverstand“ (ebd.). Da niemand etwas anderes sieht als alle anderen, können sie auch keine Perspektiven untereinander austauschen. Wie ein „Spotlight“ – einer der klassischen Metaphern unserer selektiven Aufmerksamkeit – beleuchtet das Feuer nur einen Teil der Höhlenwand, so das mit der Perspektive auch der Fokus der Höhlenbewohner eingeschränkt ist. Erst wer andere Perspektiven einzunehmen in der Lage ist oder dazu ermächtigt wird, kommt, so ließe sich mit Platons Gleichnis sagen, qua Perspektivenerweiterung und Fokusveränderung in den „Besitze der vollen Bildung“ (Platon 1998, S. 269).

Allerdings entspricht der Blickwinkel der Höhlenbewohner durchaus einer natürlichen Beschränkung der menschlichen Perspektive: Der Begriff der Perspektive impliziert, dass uns Objekte immer in einer bestimmten Entfernung und aus einem bestimmten Winkel erscheinen. Wir blicken stets in relativer räumlicher Distanz *auf etwas* in Raum und Zeit. Dabei ist unsere Wahrnehmung der Objekte durch unseren Blickwinkel und das, was unsere Aufmerksamkeit habituell anspricht, eingeschränkt: Ich sehe etwa von meinem Standort als Zuschauerin eines Klavierkonzerts aus nur eine Seite des Klavierflügels auf der Bühne. Wir sind aber in der Lage, den Rest des Objekts via Apperzeption hinzuzufügen, d. h. durch eine leiblich-imaginative Synthese eine Einheit der Gegenstände herzustellen. Mit der Gegebenheit einer perspektivischen Begrenztheit ist uns immer zugleich *mitgegeben*, dass es noch andere Perspektiven gibt: Ich kann den Klavierflügel als Klavierflügel erkennen, wenn bzw. weil ich ihn auch aus anderen Perspektiven und meinem praktischen Umgang damit kenne und diese mir zusammen mit den anderen Seiten in einem Kontext immer zugleich mitgegeben sind. Mit anderen Worten: Wenn wir ein Urteil über die uns umgebende Welt fällen, brauchen wir den Perspektivenwechsel beziehungsweise das Wissen, dass es andere Perspektiven gibt, um überhaupt unsere Umgebung vollständig erfassen zu können.

Nach Thomas Nagel ist zwar die Vorstellung von Objektivität eine Methode des Verstandes, anhand derer wir schrittweise über unseren subjektiven Standpunkt

hinausgehen und eine Außenperspektive, „the external standpoint“, einnehmen wollen (Nagel 1986, S. 3) Diese Perspektive dient als Korrektiv, um subjektive Perspektiven zu berichtigen oder zu bestätigen. Die subjektive Perspektive, „the internal standpoint“, ist nach Nagel der individuelle Standpunkt, der auch durch unsere biologische Ausstattung, unsere Erziehung und unsere raumzeitliche Position in der Welt geprägt ist. Die objektive Methode soll uns dazu verhelfen, uns von den Kontingenzen des Selbst zu lösen und neue Ebenen zu erreichen, indem wir externe Perspektiven annehmen, um die Grenzen unserer konkreten Situationen zu überschreiten (Vendrell Ferran 2018, S. 158 ff.). Tatsächlich ist dieser Vorgang („to get outside of ourselves“) notwendig, um neue Perspektiven einnehmen zu können, weil wir uns dadurch erst von unserem eigenen subjektiven Standpunkt entfernen, Distanz einnehmen können. Aber *tatsächlich* gibt es gar keine „unmarkierte“ Position, von der aus wir objektiv erkennen können (Haraway 1988). Menschliches Wahrnehmen und Denken ist immer durch Umstände, „durch ein historisch und kulturell differenziertes epistemisches Koordinatensystem bestimmt“ (Früchtl 2010, S. 51). Der menschliche Akteur ist eingebunden in Kontexte, er ist *situiert*, wie es bei Donna Haraway in einem vielbeachteten Paper über *Situated Knowledges* heißt (Haraway 1988). Das erinnert an das Konzept der „Ironikerin“ Richard Rortys; die Ironikerin erkennt und anerkennt gerade in den Kontingenzen, d. h. den Unwägbarkeiten des Lebens, dass es mehrere Sicht- und Lebensmöglichkeiten gibt, nicht *das* Objektive oder *die* Wahrheit, sondern immer mehrere Blickwinkel auf etwas (Rorty 1989). Dabei können aber manche Perspektiven durchaus als *besser, angemessener* oder *wahrhaftiger* bestimmt werden, d. h. umgekehrt aber auch, dass unsere Perspektiven korrigiert und verändert werden können, ja manchmal müssen.

Vor diesem Hintergrund scheint mir eine „Perspektive“ dabei auch und vor allem mit einer *spezifischen* Form des Erkennens, einem nicht-propositionalem „Erkennen, wie...“ verbunden zu sein. Wenn wir zum Beispiel sagen „Aus meiner Perspektive sieht die Wolke am Himmel wie ein Schaf aus“; so *behaupten* wir damit nicht, dass die Wolke ein Schaf *ist* oder ein Schaf *darstellt*, sondern dass es uns aus unserem Blickwinkel, aus unserer individuellen Sicht oder Seh-Praxis wie ein Schaf *erscheint*.³

Nun ist dieser Standort selbst nicht nur ein physischer, sondern auch ein sozialer, wobei wir hier den Übergang machen können zur zweiten, weltanschaulichen Bedeutung: Von welchem Standort aus wir die Welt betrachten, hat natürlich in nicht unerheblicher Weise damit zu tun, wo unser Standort *de facto* ist, und zwar nicht nur räumlich-zeitlich, sondern auch sozial. Kommen wir damit zur Perspektive als Haltung oder Weltsicht in einem übertragenen Sinne.

3 Zum Unterschied zwischen einem propositionalen „etwas sehen“ und einem nicht-propositionalem „etwas als oder in etwas sehen“ vgl. Gottfried Gabriel 2008, S. 50.

Die zweite genannte Dimension der Perspektive geht über die räumliche und perzeptiv-leibliche Orientierung und Ergänzung hinaus und bezieht sich auf die Verwendung des Begriffs im Sinne einer weltanschaulichen Haltung, wie sie sich in Werten, Erfahrungen, Emotionen, Präferenzen, Handlungen, Lebensweisen, Entscheidungen etc. widerspiegeln kann. In dieser indirekten Bedeutung verbinden wir mit der Perspektive eine bestimmte Sichtweise im Sinne einer Position oder Einstellung zur Welt im Ganzen oder in konkreten Situationen. In sozialen Kontexten begegnen wir uns nicht nur als Wesen, welche de facto unterschiedliche räumlich-zeitliche Perspektiven haben, die das Erkennen der Welt bestimmen, sondern auch als Personen mit einer Haltung zur Welt. Diese beeinflusst unser Erkennen, Handeln und unsere Handlungsmöglichkeiten. In der intersubjektiven Begegnung sollten wir nicht nur darauf abzielen, uns anderen begreiflich zu machen, sondern auch darauf, eben diese Haltung anderer zu verstehen bzw. nachzuvollziehen. Je nachdem wie wir in diesem Sinne die „Perspektive“ eines anderen einschätzen, orientieren wir unser Handeln danach. In erster Linie hätte ein solcher Perspektivennachvollzug dann funktionalen Charakter, um eigene Handlungsoptionen und -ziele erkennen und verfolgen zu können.

Eine solche weltanschauliche Perspektive steht in einem komplexeren Zusammenhang von kognitiver, affektiver, erfahrungsbezogener und existenzieller Beurteilung und Erkenntnis, und sie ist stark durch unser soziales Umfeld geprägt. Auch muss sie sich nicht notwendig über die Zeit verändern. Wahrnehmungsperspektiven können durchaus punktuell und spontan-affektiv sein (wie ich jetzt aus dem Fenster auf die Straßen blicke, scheinen mir diese stark befahren, und der Anblick der vielen Autos macht mich in diesem Moment nervös und fahrig); darüber hinaus sind wir eingebettet in übergeordnete, globale Perspektiven, die relativ stabil, aber auch subjektiv sind und unsere momenthafte Wahrnehmung beeinflussen (vielleicht habe ich eine grundsätzliche Aversion gegen den Autoverkehr, so dass mir die Straßen viel befahren *erscheinen*, obwohl es faktisch unterdurchschnittlich viele Autos pro Minute sind). Wie uns oder anderen etwas erscheint, ist gerade im politischen Diskurs wichtig, aber auch herausfordernd.

Eine dritte Dimension betrifft, wie erwähnt, die Bedeutung von Perspektiven als *Optionen*, die sich retrospektiv oder prospektiv als virtuelle, potenzielle oder reale Handlungsmöglichkeiten zeigen können. Perspektiven im Plural sind somit auch mit Freiheit verknüpft. Alltagssprachlich verknüpfen wir mit der Formulierung, bestimmte Perspektiven zu „haben“, daher auch die Bedeutung, dass wir uns für etwas anderes entscheiden könnten (oder hätten entscheiden können) als das, was sich uns aus unserer Perspektive zunächst zeigt oder gezeigt hat. Es ist eine Form von Mündigkeit und Empowerment, den Perspektivenpluralismus anzuerkennen. Perspektiven in diesem Sinne können zum Beispiel einen Ausweg aus einer als ursprünglich ausweglos betrachteten Situation bieten; wer umgekehrt glaubt, keine Perspektiven zu haben, meint in diesem

Kontext, keine anderen *Optionen* zu haben oder gehabt zu haben. Politische Gemeinschaften und Systeme bilden idealiter den Rahmen, innerhalb derer raumzeitliche, weltanschauliche und handlungsoptionale Perspektiven ausgebildet, wechselseitig eingenommen und realisiert werden können. Zu demokratischen, pluralistischen Gesellschaften gehört, so die hier vertretene These, eine Perspektivenvielfalt und gehört auch, dass diese Perspektivenvielfalt von den Mitgliedern gewollt, gepflegt und anerkannt wird. Erst mit dieser Freiheit können Perspektiven (Sichtweisen, Haltungen und Optionen) auch kritisiert und zurückgewiesen werden, etwa, wenn andere sich weigern, den Perspektivenwechsel zu vollziehen oder Sichtbarkeiten attentional zu gewähren.

2. Perspektivenwechsel und Urteilsbildung

Philosophiegeschichtlich lassen sich nicht nur bei Platon, sondern etwa auch bei Kant Argumente für den Perspektivenwechsel als Möglichkeit der Urteilsbildung finden. Vor allem im Hinblick auf den Kategorischen Imperativ oder das universale Prinzip der Achtung kann man von einem Perspektivenwechsel sprechen; oder von einer notwendigen *Einbindung* der Perspektiven anderer in das eigene moralische Urteil und die eigene Handlungsperspektive (Option). Der Imperativ „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ impliziert (Kant AA IV, S. 421), dass ich meinen Blick von mir auf andere richte und mir vorstelle, dass auch andere nach meiner Maxime leben und handeln wollen bzw. sollen. Ich muss mir zum Beispiel vorstellen können, was es heißt, wenn nicht nur ich lügen würde, um eines der Standardbeispiele aufzugreifen, sondern ich muss mir vorstellen, was passiert, wenn auch andere lügen würden. Dies ist die Öffnung hin zu einer allumfassenden, universellen, objektiven Perspektive: Was, wenn alle die Welt so betrachteten, dass in ihr Lügen erlaubt wäre? Ähnliche Modelle finden wir bei Mill mit seinem unparteilichen Beobachter, in der Diskurstheorie oder in Rawls Modell des Schleiers des Nichtwissens. Kritisiert wurde an diesen Modellen, dass sie einen *Blick von Nirgendwo* konzipierten, den es aber an sich gar nicht gibt (Haraway 1995; Nagel 1986). Wir können uns nie völlig von unserem Standpunkt lösen. Aber wir können versuchen, so haben es dann Kritiker*innen dieser Theorien weiterentwickelt, uns von unserem Standpunkt zu entfernen, unseren Horizont erweitern oder unseren Blick ausdehnen, indem wir die Perspektiven konkreter Anderer einnehmen, statt den allgemeinen Blick. Dies ist dann nicht nur ein Gebot der Toleranz. Es ist ein Schritt hin zu Autonomie und Mitgefühl.

Der konkrete Andere mit seinen partikularen Perspektiven steht denn auch im Zentrum kantkritischer Theorien wie in der dialogischen Sozialtheorie von George Herbert Mead, im Partikularismus von Bernard Williams, in der differenzierten Ethik Martha Nussbaums und im Pragmatismus von John Dewey

und Richard Rorty. Auf die beiden Letztgenannten möchte ich nun zu sprechen kommen; bei ihnen lässt sich die Verbindung zwischen Perspektivenwechsel und Demokratiebildung bzw. Urteilsbildung sehr gut abbilden. Denn Urteilsbildung geschieht pragmatisch im Austausch mit anderen und indem das Einnehmen fremder Perspektiven praktiziert wird; dabei sind es aber nicht abstrakte, geichtslose Andere, sondern gerade konkrete Andere, welche für ein profundes Urteil – zum Beispiel dahingehend, welche Perspektive angemessen ist, welche mir zusagt, und welche nicht – notwendig sind.

2.1 Erziehung zum Perspektivenwechsel (John Dewey)

John Dewey (1859–1952) formuliert zu Beginn seines Buches *Democracy and Education* (1916) eine (organizistische) These, dass der Mensch (bzw. jedes Lebewesen) zur Selbsterhaltung darauf angewiesen ist, gemäß seiner eigenen Bedürfnisse die Bedingungen seiner Umwelt zu berücksichtigen. Ich sehe schon darin die Notwendigkeit eines (pragmatischen) Perspektivenwechsels impliziert: Ich kann den Tisch nur dann als Tisch nutzen, wenn ich ihn von allen Seiten aus betrachte und als Tisch erkenne. Aber auch in unserem Umgang mit anderen Lebewesen müssen wir deren Sicht auf die Welt und auf uns mit einbeziehen, um interagieren und uns weiterentwickeln zu können. Die Erziehung und das Leben in der Gemeinschaft sind der Ort, wo das gefördert wird, zunächst durch die Weitergabe von gruppeninternen Perspektiven und Gewohnheiten. Anders gesagt: Zunächst muss erst einmal überhaupt eine Perspektive auf die Welt entwickelt werden, und zwar durch das Aneignen der Perspektiven jener, die zu unserer Gruppe, Familie, Umfeld gehören:

„Das Bestehen einer Gesellschaft ist genau so wie die Fortdauer des Lebens im biologischen Sinne von einem Vorgang der Weitergabe abhängig. Diese Weitergabe vollzieht sich, indem Gewohnheiten des Handelns, Denkens und Fühlens von den Älteren auf die Jungen übertragen werden. Ohne diese Übertragung der Ideale, Erwartungen, Normen und Meinungen – von denjenigen Gliedern der Gesellschaft, die aus dem Gruppenleben ausscheiden, auf diejenigen, die hinzukommenn – könnte soziales Leben nicht fort dauern“ (Dewey 1993, S. 17 f.).

Dabei ist es eine *gemeinsame* Perspektive, die eingenommen wird. Sie ist Voraussetzung, dass aus einer Ansammlung von Menschen eine Gemeinschaft wird. Und zwar, wenn diese sich eines gemeinsamen Zweckes bewusst sind. Dazu gehören Kommunikation und Austausch, und hier kommt der konkrete Perspektivenwechsel zum Tragen: „Jeder müsste wissen, worauf der andere hinauswollte, müsste irgendein Mittel haben, den anderen über seine eigenen Absichten und Fortschritte auf dem laufenden zu halten.“ (Dewey 1993, S. 20). *Sozial* wird eine

Gemeinschaft erst dann, wenn die einzelnen Mitglieder Rücksicht nehmen auf die Dispositionen – und ich möchte sagen: Perspektiven – der anderen Mitglieder. Mehr noch: Wir können nach Dewey durch das soziale Miteinander – durch Kommunikation, Interaktion und Öffentlichkeit – unsere eigene Perspektive erweitern: „In Verkehr stehen bedeutet zugleich seine Erfahrungen erweitern und wandeln. Man gewinnt Anteil an dem, was ein anderer gedacht und gefühlt hat, und erfährt insoweit eine größere oder geringere Änderung der eigenen Haltung“ (Dewey 1993, S. 20). Weiter heißt es, dass wir, um unsere eigenen Sichtweisen vermitteln zu wollen, notwendigerweise die der Anderen in unsere Überlegungen mit einbeziehen. Ich sehe hier eine Erziehung zur Urteilskraft und zum politischen Wesen (*zoon politikon*) angelegt:

„Eine Erfahrung muss formuliert werden, wenn man sie weitergeben will. Um sie zu formulieren, muss man sich ihr gegenüberstellen, sie so sehen, wie sie ein anderer sehen würde, muß überlegen, welche Berührungspunkte mit dem Leben des anderen sie hat, so daß sie in eine Form gebracht werden kann, die es ihm möglich macht, ihre Bedeutung abzuschätzen. Wenn man sich nicht mit Gemeinplätzen und Schlagwörtern begnügt, muß man sich mit Hilfe der Phantasie etwas von der Erfahrung eines anderen aneignen, um ihm die eigene Erfahrung verständlich zu machen.“ (Dewey 1993, S. 20 f.)

Nur so werden wir urteilsfähig, was unser eigenes Leben und das Leben im Ganzen betrifft. Der Weg dorthin führt bei Dewey über eine Erziehung *als Teilhabe* schon in sehr jungen Jahren. Teilhabe wäre dann mit anderen Worten eben mit jener oben in den Zitaten beschriebenen Perspektivenübernahme und -erweiterung und mit der gelebten Lebenserfahrung verbunden. Bei Dewey sehen wir, dass wenn jemandes Perspektive als eigener, individueller Standort/Blickwinkel wahrgenommen wird, er oder sie auch in seiner/ihrer Autonomie und Kompetenz ernst genommen wird. Andere Gesellschaftsmitglieder werden als legitime Teilnehmer an gemeinsamen Handlungen und Projekten mit einer, wie man heute sagen könnte: *joint attention* angesehen (1993, S. 31). Dewey betont sehr die Gruppensolidarität und Affirmation der Standpunkte, die schrittweise zu einem geteilten Ganzen werden; Harmonie wird hier stellenweise über die Kontroverse gestellt – ‚Ernst nehmen‘ der Perspektiven der anderen in der Demokratie heißt ja nicht, dass dieser Perspektive auch zugestimmt werden muss. Es gehört zur politischen Urteilsbildung und zur demokratischen Meinungsfreiheit dazu, dass wir die Polyperspektivität einer Gesellschaft akzeptieren, auch wenn uns manche Perspektiven nicht passen. Dewey stellt auch die Praktiken des Austausches ins Zentrum seiner Bildungstheorie: Die Perspektiven der Anderen nehmen wir nicht abstrakt wahr, sondern im praktischen Austausch mit ihnen, indem wir auch den anderen Stimmen Gehör schenken und sie in unser praktisches Handeln und in das Ausbilden unserer Gewohnheiten mit einbeziehen, ihnen

Aufmerksamkeit schenken, sie sicht- und hörbar machen im Diskurs. Hier ist bekanntermaßen ein anderes Konzept Deweys maßgeblich, nämlich das der Erfahrung: Wir müssen Erfahrungen mit den Sichtweisen anderer machen, um unsere eigenen auszubilden. Dewey argumentiert, dass die freie Entfaltung des Individuums erst dann gewährleistet ist, wenn es „mit einer Vielzahl höchst unterschiedlicher Perspektiven konfrontiert wird.“ (Rieger-Ladich 2019, S. 77f.) Dabei entstehe ein für die demokratische Gemeinschaft förderliches Reizklima, das für Problemlösungen stimulierend wirke, weil es mit dem Perspektivenwechsel auch zu einem Wechselspiel der Erfahrungen komme (ebd.).

2.2 Kultivierung des Perspektivenwechsels durch Fiktionen (Richard Rorty)

Ein solcher Austausch, mithin der Perspektivenwechsel selbst, ist auf eine Fähigkeit des Menschen angewiesen, die es ihm ermöglicht, die Perspektive anderer sensitiv wahr- und einzunehmen: Empathie. Diese ist demnach aber nicht nur eine individuell angelegte, mehr oder weniger ausgebildete Tugend oder Charaktereigenschaft, sondern sie ist Voraussetzung für das Gelingen einer Gesellschaft. Richard Rorty hat die Bedeutung der Empathie und des Perspektivenwechsels sowie die Rolle der Fiktion für die Demokratie und demokratische Tugenden wie Solidarität in einen Zusammenhang gesetzt. Nach Richard Rorty ist es der empathische Perspektivenwechsel, der allererst zu Autonomie auf der einen und Toleranz auf der anderen Seite führt und damit Grundlage demokratischer Gesellschaften ist. Rorty vertritt in seinem Buch *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) sowie in seinem Aufsatz *Der Roman als Mittel zur Erlösung aus der Selbstbezogenheit* (2003) die These, dass fiktionale Werke wie etwa Romane uns die Möglichkeit böten, uns aus der eigenen egozentrischen Perspektive zu lösen und so unseren Horizont zu erweitern, indem wir neue Sichtweisen und Optionen, zu fühlen, zu beurteilen und zu handeln, kennenlernen. Nur indem wir Neues kennenlernen – und zwar indem wir uns imaginativ andere Sichtweisen vergegenwärtigen –, komme es zu einer Transformation von Welt- und Selbstsicht. „Um sich zu verändern, kommt es darauf an, an einen Ort gebracht zu werden, von dem aus Neues sichtbar wird.“ (Rorty 2003, S. 52). Mit anderen Worten: Indem wir unseren Fokus verschieben oder verändern und unsere Aufmerksamkeit neu ausrichten, weg von Habitualisierungen und fixen Eingrenzungen. Es ist eine Transformation, die auch unserer Vorstellungskraft bedarf. Rorty verbindet damit einen dezidiert ethischen und politischen Anspruch. Er meint, dass wir den Grausamkeiten in der Welt nicht allein mit Theorien, sondern vor allem mit der Kraft der Imagination begegnen können, weil wir mit ihrer Hilfe unsere Sensibilität für den partikularen Schmerz und die Demütigungen konkreter Einzelner steigern können. Zwei Leistungen lassen

sich bei Rorty mit dem empathischen Perspektivwechsel und der Perspektiven-erweiterung via Fiktion, insbesondere fiktionaler Literatur verbinden: Erstens würden sie zu mehr Autonomie verhelfen. Zweitens führten sie zu mehr Toleranz. Diesen beiden liberalistischen Prinzipien werde ich weiter unten noch das Prinzip der Fürsorge und des Mitgefühls zur Seite stellen.

Eine Ausgangsthese von Rorty lautet, dass wir uns zu einem autonomen Selbst unter anderem dadurch entwickeln, indem wir uns in fiktionale Charaktere hinein-versetzen. Durch den Umgang mit fiktionalen Texten könnten wir ursprüngliche Urteile über Andere reflektieren und dadurch „verständnisvoller, klüger, stärker und weiser werden“ (Rorty² 2016, S. 49). Die ethische These, die Rorty vertritt, bezieht sich aber nicht nur auf ein Verständnis des Lebens anderer, sondern impliziert auch die Idee, dass wir durch solche Prozesse von „Scheuklappen“ befreit würden und ein höheres Maß an Eigenständigkeit, d. h. in dem Falle: Autonomie, erlangten. Diese Eigenständigkeit konstituiert sich nach Rorty nicht nur über eine subjektive, sondern auch eine „aufgeklärte“ Perspektive: Weg von den Allgemeinplätzen, lautet nach Rorty der ethische Anspruch, um zu mehr Autonomie und Toleranz zu gelangen. Das geschieht nun meines Erachtens auch dadurch, dass wir, indem wir andere Perspektiven einnehmen, neue Optionen des Seins, des Lebens kennenlernen und so eigentlich nicht nur unseren Fokus, sondern auch unseren Handlungsspielraum erweitern: Das Leben kann so, aber auch anders sein.

Nun sind Autonomie und Toleranz liberalistische Prinzipien, die allein nicht zu einer besseren Gesellschaft und Verständigung der Mitglieder führen. Rorty selbst plädiert daher noch für das Prinzip der Solidarität. Autonomie ist aber zudem ein sehr individualistisches, subjektivistisches Prinzip, dem Fürsorge-Ethiken aus feministischer Tradition entgegenhalten, dass es nicht nur um Autonomie, Selbstbestimmung für das gute Leben und die politische Gemeinschaft geht, sondern darum, dass wir uns wechselseitig umeinander sorgen. Wir anerkennen uns in unserer Bedürfnisstruktur, indem wir nicht nur unseren Fokus ändern, sondern unsere Aufmerksamkeit sensibilisieren, demnach in einem ethischen Sinne aufmerksam *werden* für die Belange und Bedürfnisse anderer. Diese ist nun eine etwas anders gelagerte Aufmerksamkeit als die bisher genannte, bei der es eher um unseren perzeptiven, habituellen und haltungsbezogenen Fokus und dessen Veränderung ging. Es ist eine ethisch-normativ aufgeladene Form von Aufmerksamkeit, wie wir sie etwa im Werk von Iris Murdoch (1970) finden. Ein *gerechter liebender Blick* (*just loving gaze*) für andere und deren moralische und politische Rechte – ein Ansatz wie dieser geht noch einen Schritt weiter als einer, der sich auf Toleranz konzentriert. Ähnlich argumentiert etwa auch Martha Nussbaum, die darauf hinweist, dass eine politische Gemeinschaft auch auf Mitgefühl und Liebe angewiesen ist (Nussbaum 2014), mit denen – auf eher affektiver Ebene – andere Perspektiven wahrgenommen und ernst genommen werden. Die These ist, dass Toleranz – also das Gewähren- und Geltenlassen anderer Lebensweisen – zunächst einmal auch *voraussetzt*, dass wir davon

ausgehen, dass Andere auch andere Sichtweisen, also Perspektiven, als wir selbst haben und dass diese auch eine Berechtigung haben. Mit anderen Worten: Die Idee der Toleranz impliziert die Anerkennung eines Pluralismus an Perspektiven innerhalb einer Gemeinschaft und Gesellschaft, ohne dass eine Perspektive über eine andere als höhergestellt oder „wahrer“ angesehen wird. Für diese Einsicht braucht es aber auch eine Bereitschaft, sich in andere Perspektiven empathisch und mit „moralischer Imagination“ hineinzusetzen. Das ist nicht nur in epistemologischer Hinsicht appellativ zu verstehen, sondern auch normativ als Handlungsaufforderung: „Man muss [...] die Tatsache akzeptieren, dass man die Welt mit anderen Menschen teilt und so handeln, dass es anderen zugutekommt.“ (Nussbaum 2014, S. 11). Allerdings gibt es, wie im Folgenden gezeigt wird, auch Grenzen dieser Perspektiveneinnahmen, nämlich da, wo demokratische Grundwerte wie die Menschenwürde verletzt werden (vgl. Schultz 2020, S. 271).

3. Grenzen des Perspektivenwechsel

Auf dem sozialen und politischen Tableau scheinen wir derzeit allerdings sehr häufig eine Weigerung zu erleben, andere Perspektiven einzunehmen; Mitgefühl wird zwar geäußert, dieses basiert aber oft auf einem nur oberflächlichen, allgemeinen Urteil und hat nichts mit den konkreten Erfahrungen der anderen zu tun. Nehmen wir das Beispiel der vielen Geflüchteten, die 2015 nach Deutschland kamen; ich möchte dazu eine Erfahrung schildern, die ich als Dozentin mit Studierenden an der Universität St. Gallen gemacht habe: Als ich ein Bild einer Frau mit einem Kleinkind auf dem Arm, die verzweifelt schreit und aus einem Boot an Land hechtet, zeigte und fragte, ob die Studierenden sich vorstellen könnten, was in der Frau vorgehe, so waren die Antworten vorwiegend verneinend. Die Studierenden meinten, ihnen gelinge es nicht, die Perspektive zu wechseln, da die Frau aus einem ganz anderen Umfeld komme, aus einem anderen Land, einer anderen Kultur, andere Erfahrungen gemacht habe als sie etc. und sie hätten darum keine Ahnung, was in der Frau vorgehe. Ich war überrascht von diesen Aussagen, aber sie weisen auf ein empirisches Argument, das wir schon bei David Hume finden, nämlich dem der Nähe und Ähnlichkeit als Bedingungen für Empathie (1978, S. 49f. u. 103f.). Hume schildert in seinem Traktat über die menschliche Natur, Buch II, dass wir besser mit jenen empathisieren bzw. sympathisieren können, die uns geografisch oder biografisch nahe und von ihren Ansichten her ähnlich sind.⁴ Allerdings schildert er auch, dass es darüber liegende Gemeinsamkeiten gebe, die für alle Menschen als Menschen gelten. Hier lässt sich sehr schön noch einmal der

4 Bei Hume ebenso bei Smith, zwei Vorreitern der heutigen Empathie-Diskussion, gibt es den Begriff der Empathie noch nicht; sie verwendeten für das Phänomen den Begriff der „sympathy“, vgl. Schmetkamp 2019.

Zusammenhang von partikularer und universaler Perspektive zeigen: Nicht nur ist unsere Wahrnehmung geprägt durch unsere subjektive Perspektive. Wie oben mit Thomas Nagel geschildert, haben wir auch ein Bedürfnis, eine möglichst objektive Perspektive auf die Welt einzunehmen. An diesem Beispiel lässt sich zeigen, wie wir eigentlich zu beidem in der Lage sein sollten, ohne dass es in einem *Blick von Nirgendwo* mündet: Die Frau repräsentiert nicht nur ein Einzelschicksal, eine unverwechselbare Perspektive. Sondern sie drückt auch Emotionen aus, welche universell sind und die jeder der Studierenden in irgendeiner Weise schon einmal kennengelernt haben sollte: Angst und Verzweiflung. Der Perspektivenwechsel würde in diesem Fall auch implizieren, dass dabei klar wird, dass die Perspektiven (die der Studierenden und die der Geflüchteten) durchaus auch von ähnlichen Erfahrungen geprägt sind. Von diesem eher objektiven Standort aus ließe sich dann darüber hinaus urteilen, dass die Frau auch ihre je eigenen individuellen Perspektiven hat, die wir zumindest anhand dieses einzelnen Bildes nicht vollständig erschließen können. Das heißt aber nicht, dass wir nicht unseren Blick überhaupt öffnen und den Blickwinkel der Frau einnehmen können bzw. ihren Schmerz sichtbar werden lassen, indem wir unsere (perzeptive und ethische) Aufmerksamkeit darauf richten. Es ist darum auch ein Fehl-Urteil zu meinen, man könne nicht nachvollziehen, wie die Frau sich fühle – vielmehr wäre es ein Beispiel der von Rorty kritisierten Scheuklappen. Es gehört nicht zuletzt zur ethischen und politischen Bildung dazu, diese Fähigkeit der schrittweisen Perspektivenerweiterung zu vermitteln und zu üben. Aber wie machen wir das, wenn andere sich dagegen kategorisch wehren? Und wo liegen die Grenzen? Ich möchte hier zum Schluss zwei Grenzen aufzeigen, die es beim Perspektivenwechsel gibt, eine epistemische und eine ethische.

3.1 Epistemische Grenze

Eine epistemische Grenze liegt dann vor, wenn das, was wir über den Anderen erfahren, wissen, erkennen wollen, verschlossen bleibt, zum Beispiel weil die Perspektive des Anderen sich so sehr von unserer unterscheidet und es schlicht keine Möglichkeiten gibt, seine Perspektive zu erschließen. Das berühmteste Beispiel ist das von Thomas Nagel „Wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein“. Die Fledermaus charakterisiert Nagel als eine von Grund auf „fremde Lebensform“, die uns Menschen nur darin gleicht, dass sie innere Erlebnisse hat und dass es sich *irgendwie* anfühlen muss, eine Fledermaus zu sein (Nagel 1974). Das subjektive Erleben aber ist verbunden mit der Ersten-Person-Perspektive und daher nicht objektiv erfassbar. Folgt man diesem Gedanken, so wäre es weder möglich, das subjektive Erleben anderer Lebewesen aus *deren* Perspektive nachzuerleben oder aus der Außenperspektive Aussagen darüber zu treffen, wie es sich für sie anfühlt, in einer bestimmten Situation zu sein. Noch können wir via Analogie von uns auf sie schließen, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein,

denn wir sind in so vielen entscheidenden Hinsichten so verschieden – was die mentale Ausstattung und die Arten der sensorischen Wahrnehmung betrifft –, dass eine Analogie völlig falsche Informationen liefern würde. Da der Grundstoff unserer Einbildungskraft unsere eigene Erfahrung sei, so Nagel, sei es nutzlos, sich vorzustellen, man habe Flughäute an den Armen, habe nur ein mäßiges Sehvermögen, nehme hohe Frequenzen akustisch wahr und hänge den ganzen Tag mit dem Kopf nach unten auf einem Dachboden (Nagel 1974). Nach Nagel ist es bei so fremden Lebensformen wie der Fledermaus nur möglich, sich vorzustellen, wie man *sich selbst* dabei fühlen würde. Der Ansatz erinnert wiederum an das Ähnlichkeitsprinzip Humes: Um anderer Perspektiven zu verstehen, bedarf es ein gewisses Maß an Übereinstimmungen, so lautet das Argument, und je mehr Übereinstimmungen vorliegen, desto leichter gelinge ein Nachvollzug der Perspektive des Anderen.

Dem kann man nun mit pragmatistischen und interaktionistischen Theorien entgegen (unter anderem übrigens auch aus der Tierethik), dass die Vertrautheit mit völlig fremden Perspektiven auf die Interaktion angewiesen ist. Das Vermögen der empathischen Perspektiveneinnahme bedarf also der Möglichkeiten der Übung im praktischen Umgang mit den fremden Perspektiven, womit wir wieder den Bogen zu Deweys Theorie schlagen könnten. Erfahrung, und damit auch die Erfahrung mit anderen Personen und deren Perspektiven, braucht die Praxis. Die epistemische Grenze kann nie vollständig aufgelöst werden, aber sie kann erweitert werden. Praktisch ausgedrückt heißt das, dass die politische Urteilsbildung auch auf den öffentlichen Dialog und die Interaktion angewiesen ist, bei dem diese epistemische Grenze überwunden wird. Wir können die Perspektiven Anderer nur dann „verstehen“, wenn wir uns im Austausch damit konfrontieren.

3.2 Ethische Grenze

Manchmal aber liegt es auch nicht an einem Nicht-Können, sondern an einem Nicht-Wollen. Dies ist das, was ich die ethische Grenze des Perspektivenwechsels nenne und die etwa am Phänomen des imaginativen Widerstands festgemacht werden kann. Ein imaginativer Widerstand aus ethischer Hinsicht liegt dann vor, wenn wir uns die Perspektive eines anderen nicht vergegenwärtigen wollen, weil sie zum Beispiel ethische Werte, Emotionen, Charakterzüge impliziert, die wir für moralisch verwerflich halten und die in uns daher einen Widerwillen auslösen.

Typische Beispiele für imaginativen Widerstand sind etwa jene (aus der Ästhetik), wenn wir mit unmoralischen Charakteren in Film oder Literatur zu empathisieren und sympathisieren versuchen, aber einen moralischen Widerstand – etwa Ekel – empfinden. Wichtig ist hier allerdings zu unterscheiden, ob es darum geht, dass wir uns in die Perspektive eines solchen Charakters

hineinversetzen oder ob wir moralisches Verständnis für ihn entwickeln sollen. Denn Perspektivenwechsel impliziert nicht notwendig, dass wir diese Perspektive auch gutheißen. Das demokratische Prinzip der Toleranz zum Beispiel, um hier nochmals Richard Rortys zweiten Wert der Perspektiveneinnahme aufzugreifen, setzt voraus, dass wir andere Perspektiven gelten lassen; aber sie bedingt nicht, dass wir diese Perspektiven auch alle gutheißen. Anders ausgedrückt. Wenn wir uns mit unpassenden Perspektiven auseinandersetzen, heißt das zugleich nicht, dass wir diesen zustimmen.

Es könnte ein demokratisches Prinzip sein, den imaginativen Widerstand aktiv und öffentlich zu praktizieren als eine Art Statement gegenüber jenen Positionen, die man nicht nur nicht gewillt ist, einzunehmen, sondern nicht einmal anzuhören, anzusehen vermag. Umgekehrt, so könnte man am Ende noch mit Jacques Rancières ästhetisch-politischen Sichtbarkeitstopos verdeutlichen, sind es öffentliche Bewegungen – in der realen Welt oder auf *social media* –, die die Regime des Sichtbaren und des Unsichtbaren, also die Räume dessen, was öffentlich wahrgenommen wird und was nicht, wem Aufmerksamkeit geschenkt wird und wem nicht, erweitern (Rancière 2006); mithin aber auch den imaginativen Widerstand immer herausfordern, indem auch jene in den Diskurs mit einstimmen, sich Gehör und Sichtbarkeit verschaffen wollen, deren Perspektive bislang nicht wahrgenommen und akzeptiert wird – das können aber neben unfair marginalisierten Gruppen auch solche sein, die möglicherweise aus begründeten Motiven nicht gesehen werden, zum Beispiel weil deren Anliegen die demokratische Gemeinschaft stören und zu erodieren drohen, weil sie die Menschenwürde missachten oder ähnliches. Die Frage, die sich nun am Ende stellt, ist: Wie weit sollen Perspektiven im demokratischen Prozess angehört werden, gibt es eine ethische oder politische Grenze? Ist das Sichtbarmachen in manchen Fällen möglicherweise ein problematisches Schenken von Aufmerksamkeit, das Bewegungen überhaupt zu Sichtbarkeiten verhilft, die aber zum Beispiel das demokratische System derart stören oder bedrohen, dass dies eine Toleranzschwelle übertrifft, wie man das im Falle rechtspopulistischer Bewegungen kontrovers diskutiert? Ähnlich wie bei dem Prinzip „Keine Toleranz den Intoleranten“ ließe sich vorbringen, dass nur jenen Perspektivenübernahme gewährleistet, mithin Sichtbarkeiten und Aufmerksamkeiten geschenkt werden sollte, welche ihrerseits demokratischen Prinzipien (der Toleranz, des Pluralismus, des Perspektivenwechsels) berücksichtigen. Andererseits fordert die politische Urteilsbildung immer wieder die Perspektivenerweiterung auch hin zu unangenehmen Perspektiven, losgelöst vom eigenen, selbstbezogenen Standpunkt. Hier scheint ein Dilemma oder Paradox vorzuliegen: Um sich Urteile bilden zu können, müssen wir Perspektiven einnehmen; manche Perspektiven sind aber so unangemessen und bedrohlich, dass deren Einnahme mindestens riskant, wenn nicht gar (für die eigene Sichtweise und das politische System) schädlich. Der Umgang mit dieser Perspektivendiversität und -komplexität ist

somit selbst schon ein Prozess der politischen Urteilskraft und muss pragmatisch von Fall zu Fall entschieden werden.

Literatur

- Dewey, John (1993): *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik.* Weinheim Basel: Beltz Verlag.
- Früchtl, Josef (2011): „Regime des Sehens. Nietzsches Perspektivismus“. In: Koch, Gertrud (Hrsg.): *Perspektive – Die Spaltung der Standpunkte. Zur Perspektive in Philosophie, Kunst und Recht.* München: Wilhelm Fink Verlag, S. 49–63.
- Gabriel, Gottfried (2010): „Der Erkenntniswert der Literatur“, in: Löck, Alexander (Hrsg.): *Der Begriff der Literatur. Transdisziplinäre Perspektiven.* Berlin: De Gruyter, S. 247–262.
- Haraway, Donna (1988): „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“. In: *Feminist Studies* 14, H. 3, S. 575–599.
- Hume, David (1978): *Ein Traktat über die menschliche Natur.* In zwei Bänden, Hamburg: Meiner.
- Jaeggi, Rahel (2013): *Kritik von Lebensformen.* Berlin: Suhrkamp.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere.* Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1974): „What it is like to be a bat“. In: *The Philosophical Review* 83, H. 4, S. 435–450.
- Nussbaum, Martha (2014): *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rancière, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien.* Herausgegeben von Maria Muhle. Berlin: b_books.
- Rieger-Ladich, Markus (2019): *Bildungstheorien zur Einführung.* Hamburg: Junius Verlag.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2003): „Der Roman als Mittel zur Erlösung aus der Selbstbezogenheit“. In: Küpper, Joachim/Menke, Christoph (Hrsg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung.* Berlin: Suhrkamp, S. 49–66.
- Schmetkamp, Susanne (2019): *Theorien der Empathie zur Einführung.* Hamburg: Junius Verlag.
- Schultz, T. (2020): „In der Aufmerksamkeitsfalle. Über den medialen Umgang mit Rechtspopulisten und Rechtsextremisten“. In: Russ-Mohl, Stephan (Hrsg.): *Streitlust und Streitkunst. Diskurs als Essenz der Demokratie.* Köln: Herbert von Halem, S. 250–277.
- Tomasello, Michael (1999): *The Cultural Origins of Human Cognition.* Harvard University Press.
- Vendrell Ferran, Ingrid (2018): *Die Vielfalt der Erkenntnis. Eine Analyse des kognitiven Werts der Literatur.* Paderborn: mentis Verlag.

epoché & sensus communis

Eine bildungs- und lerntheoretische Verortung temporärer Urteilssuspendierung und erweiterter Denkungsart

Jan Christoph Heiser

„Die alte Öffentlichkeit gibt es nicht mehr. Sie wird nicht irgendwann erledigt sein, sie ist es schon. Die Digitalisierung, die wunderbare Effekte auf viele Lebensbereiche hat, hat auf ihrem Urgrund, der menschlichen Kommunikation, eine alles zerstörende Explosion verursacht. [...] Abgeschottet voneinander graben wir unsere Tunnel: blind, empfindlich für kleinste Erschütterungen, erschreckt von lauten Geräuschen, die wir nicht genau orten können. Wir haben keinen Überblick mehr, kein Licht und keine Luft. Keinen Abstand mehr, weder zu unseren eigenen Emotionen noch zu unserer unmittelbaren Gegenwart. [...] Es wird massenhaft geflüchtet, in den Extremismus oder ins beleidigte Schweigen, blutige Kriege um Meinungshoheit lodern auf, alles in einem Ausmaß, das wir nicht kommen sehen und nicht für möglich gehalten haben. Alles geht in Trümmer.“ (Menasse 2019, o. S.)

Einleitung \

In ihrer Rede zur Verleihung des Ludwig-Börne-Preises mit dem vielsagenden Titel „Für Pessimismus ist es zu spät“¹ spricht die Schriftstellerin Eva Menasse über den radikalen Verlust von Öffentlichkeit durch die Digitalisierung und die „Zersplitterung“ des Diskurses „in Millionen inkonvertibler Einzelmeinungen“ und kommt zu diesem vorangestellten, ernüchternden Ergebnis, das wenig Hoffnung lässt.

Bei aller Dramatik und allem Pathos, die in ihrem brillanten Abgesang auf Öffentlichkeit liegen, benennt Menasse jedoch auch Fähigkeiten, die uns aus einer Krise heraushelfen könnten, auf die wir uns konzentrieren, an die wir uns wiedererinnern sollten: „Abwägen, analysieren und Widerspruch zulassen. Nicht den Kopf verlieren. Und sich den Humor bewahren.“ (Ebd.)

1 Die Preisrede vom 26. Mai 2019 ist als Radioessay vom Deutschlandfunk (18.08.2019) neu aufgenommen worden; Text online unter: www.deutschlandfunk.de/gesellschaftsdebatte-vom-verschwinden-der-oeffentlichkeit.1184.de.html?dram:article_id=453426 (05.02.2021).

Zu all diesen Fähigkeiten – und ihrem Zusammenhang mit dezidiert pädagogischer Bildungs- und Lerntheorie – soll hier ein Vorschlag unterbreitet werden, der möglicherweise auch eine neue Diskussion (eines alten Problems) aufwirft. Die leitende These des Vorschlags ist kurz: Pluralismus ist die Bedingung von Gemeinsamkeit. Und um Pluralismus zu wahren, bedarf es der Zurückhaltung im Urteil und der Kultivierung des Gemeinsinns.

Der Beginn besteht in einer anthropologisch-bildungstheoretischen Fundierung des Lernbegriffs (I), die den Übergang zu den skeptisch-phänomenologischen Konzeptionen von epoché (II) gestaltet; daraufhin werden diese mit der Kantischen Gemeinsinnsmaxime „an der Stelle jedes andern [zu] denken“ und deren pädagogischen Rezeption (III) verknüpft und schließlich beide hermeneutischen Momente im Rahmen von Öffentlichkeit und Politik, Pluralismus und Bildung diskutiert.

1. Pädagogischer Lernbegriff: Bildungstheoretische, anthropologische Fundierung (

Um das menschliche Lernen nicht im hypertrophen Gerede von Performanz und Kompetenz, Verhalten und Hirnaktivität zu fassen, muss zunächst der Blick hin zur Pädagogischen Anthropologie² und einem *unabgeschlossenen Entwurf des Menschen* (im dezidierten Gegensatz zu Menschenbildern³) gewendet werden. In diesem *unabgeschlossenen Entwurf* werden sowohl die existentiellen Bedingungen und Dispositionen des Menschen als auch die Erziehungsbedürftigkeit und prinzipielle Angewiesenheit auf Bildung hervorgehoben. Der Mensch, so lässt sich das Verständnis der Pädagogischen Anthropologie fassen, erscheint als Kulturwesen, das zur Orientierung, Aneignung und Durchdringung der Welt *lernt*. Entsprechend wird hier von einem Bildungsbegriff ausgegangen, der auf die Gestaltung unserer Selbst-, Fremd- und Weltverhältnisse rekurriert. Die diesbezüglichen Lernvollzüge sind sowohl von Intentionen, Interessen geleitet und durch Neugierde ausgelöst als auch durch Bedürfnisse, Widerfahrnisse und Enttäuschungen charakterisiert. Lernen oszilliert zwischen Vollzug eines intelligiblen, sinngebenden, beharrlichen Ich und der Reaktion eines sich stets wandelnden, leiblichen Selbst. Zwischen Bildsamkeit und widerständiger Erfahrung, zwischen Weltorientierung und Scheitern. Lernen ist in dieser anthropologischen Sicht

2 Vgl. dazu die klassische Pädagogische Anthropologie (insbes. Roth, Fink und Bollnow); in inter- und transkultureller Perspektive vertiefend: Wulf, Christoph (2006): Anthropologie kultureller Vielfalt. Bielefeld: transcript. sowie: Ders. (2020): Bildung als Wissen vom Menschen im Anthropozän. Weinheim: Beltz.

3 Eine Übersicht zum problematischen Begriff des Menschenbilds bieten: Oerter, Rolf (Hrsg.) (1999): Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Stuttgart: Enke. Zuletzt wurde dieser Begriff auch interkulturell-bildungstheoretisch kritisiert, vgl. Heiser 2017.

durch das *Zwischen* charakterisiert – und dieses Zwischen wird hier noch weiter relevant sein.

Aus diesen kurzen Einlassungen lassen sich ein paar Lernperspektiven und Dimensionen ableiten, die im Folgenden als Voraussetzung eines allgemeinen Lernbegriffs gelten und zusammen mit den Erfordernissen pluralistischer Bildung diskutiert werden sollen.

1.1 Epagogé _

Der epagogisch-hermeneutische Lernbegriff weist auf einige grundlegende Elemente des Lernens hin. Lernen ist als Weg der Erfahrung zum Verstehen, Wissen und zur Erkenntnis charakterisiert; Verstehen und Verständigung gelingen vor allem durch Beispiele und Analogien. Der Gang des Lernens stellt sich als ein Wechselspiel von Vorwissen, Erwartung und Antizipation dar, deren Bewahrheitung bzw. Widerlegung von der Erfahrung abhängt. Der Kernbegriff der hermeneutischen Lerntheorie ist, diesen Gang des Lernens reflektierend, die *epagogé*: Sie ist, so Buck, „nichts anderes als die Explikation, die Ausarbeitung des in dem für uns Früheren steckenden an sich Früheren, des im Kennen des uns Bekannteren enthaltenen eigentlich Bekannten, das wir noch nicht ausdrücklich zur Kenntnis genommen haben“ (Buck 1989, S. 37).

Mit anderen Worten: epagogé ist die Suche nach dem und Explikation des implizit vorhandenen Allgemeinen einer Sache. In diesem Kernbegriff spiegelt sich ferner der Zusammenhang von Verstehen, Verständigung und Subjektivität, das Verhältnis von Erfahrung, eigenem Bildungshorizont und Vorurteilen bzw. Irrtümern sowie die negativ-pathische Dimension und die Notwendigkeit von Enttäuschungen im Lernvollzug wider.

Für den hier thematisierten Zusammenhang bedeutet dies, dass beim Lernen sowohl hermeneutische und epagogische Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind als auch die Relation zur Bildung und Bildungsgeschichte: Lernen wird zu einem stetigen und unendlichen Umlernvollzug aufgrund eines unvollständig-brüchigen Vorverständnisses und vielfacher Enttäuschungen: „Wer umlernt, wird mit sich selbst konfrontiert; er kommt zur Besinnung. Nicht nur gewisse Vorstellungen wandeln sich hier, sondern der Lernende selbst wandelt sich.“ (ebd., S. 47) Lernen öffnet dadurch gleichzeitig für Unbekanntes, Fremdes und Neues – wir brauchen es geradezu existentiell.

1.2 Umlernen & Responsivität -

Die pädagogische Phänomenologie beschreibt den menschlichen Lernvollzug zwischen subjektiver Erfahrung und Vorverständnis, Leiblichkeit und Fremdheit,

Sozialität und Responsivität: „Lernen in einem strengen Sinn beginnt dort,“ so ist bei Meyer-Drawe zu lesen, „wo das Vertraute brüchig und das Neue noch nicht zur Hand ist, mit einer Benommenheit in einem Zwischenreich, auf einer Schwelle, die zwar einen Übergang markiert, aber keine Synthese von vorher und nachher ermöglicht“ (Meyer-Drawe 2008, S. 213).

Lernen ist demnach als *Widerfahrnis* im Sinne eines pathischen Getroffen-Seins zu interpretieren. Die generelle, beständige Negativität des Lernens ist dabei zentral. Bedeutsam werden aus dieser Perspektive entsprechend jene Situationen, in denen ein Bruch mit Gewohntem und Vertrautem, Gewusstem und Bewertetem auftritt und die leiblich-reflexiven Reaktionen auf diese Irritation. Eine phänomenologische Lernsituation ist damit das *Zwischen*, in welchem die Krise der Erfahrung zu einer Auseinandersetzung, zum *Umlernen* und zur Veränderung aller Beteiligten anregt. Denn, so wird bei Meyer-Drawe ebenfalls deutlich: Lernen ist ein *intersubjektiv-responsiver Vollzug*, ein Lernen vom Anderen. Dieser Austausch ist dadurch gekennzeichnet, dass sich „Erfahrungsmöglichkeiten begegnen und gegeneinander durchsetzen, indem der Sinnüberschuss, den ich durch die Mehrdeutigkeit meines Sagens und Handelns hervorbringe, vom anderen aufgegriffen und in seinem Sinne zur Sprache gebracht werden kann“ (Meyer-Drawe 1996, S. 95). Das *responsive* Antwortverhalten im *Widerfahrnis* des Fremden äußert sich darin, „dass ich erst im Sagen und Handeln erfahre, was ich wusste, dass erst die Fragen eines anderen meine Antwortmöglichkeiten hervorbringen und nicht nur abrufen“ (ebd.). Das Eigene wird in der Auseinandersetzung mit dem Fremden fragwürdig und erzwingt die Suche nach Antworten; man befindet sich in einer „Sphäre des Zwischen, die sich aus dem Wechselspiel von Anspruch und Antwort aufbaut“ (Waldenfels 1987, S. 81). Ein so verstandener, intersubjektiv und auch *ästhetisch* aufgeladener Lernbegriff erweist sich als *Erwachen* anhand des responsiven Spiels von eigenen und fremden Ansprüchen, Erwartungen und Verständnisweisen.

1.3 Logik des Lernens /

Die erkenntnistheoretisch fundierte Lern- und Bildungstheorie steht unter der Maßgabe, den Anschluss an Mündigkeit, Aufklärung und ethische Prinzipien zu suchen. Insbesondere die logische Struktur des Lernens und das Wechselspiel von Rezeptivität und Spontaneität müssen auch Grundlage eines anspruchsvollen Lernbegriffs sein – soll er nicht nur bloßes Verhalten, Kompetenz- oder Wissensansammlung abbilden: Lernen ist ein Weg zum Wissen bzw. Wissendwerden, es wird durch Gründe veranlasst und beruht auf Urteilskraft – bestimmend wie reflektierend. Lernen – und deshalb spricht der Pädagoge Koch auch von einer „Logik des Lernens“ – folgt einer epistemologischen Stufenfolge: *Apprehension*, *Reproduktion*, *Rekognition* (vgl. Koch 1988, S. 325 f.). Durch diese Stufenfolge

besitzt das Lernen eine Relation zu Einsicht und Übersicht und tritt „mit Richtigkeits- und Wahrheitsanspruch auf, so daß es Erkenntnis- und Wissenscharakter annimmt“ (ebd.).

Einmal mehr wird die Bedeutung des negativen Lernens auch in dieser logischen Perspektive hervorgehoben: Anhand der Negativität vermag nicht nur das Nahverhältnis zu Aufklärung und Bildung, Urteilskraft und Mündigkeit deutlich zu werden, sondern sie verhilft zu einigen grundsätzlichen Einsichten zum Lernen aufgrund von Fremderfahrung sowie zu Entfremdung überhaupt. Die Erfahrung „lehrt uns zweierlei: etwas über die Dinge und etwas über uns selbst. Über die Dinge und Ereignisse lehrt sie, wie sie, abweichend von unseren Erwartungen, in Wahrheit sind; uns lehrt sie, dass unsere Antizipationen trügerisch waren und aufgegeben werden müssen. So macht der Lernende zugleich mit der Erfahrung über Dinge und Ereignisse eine Erfahrung über sich selbst“ (Koch 2008, S. 367).

Lernen hat dadurch nicht nur bildende Rückwirkung, sondern nimmt als urteilskräftiges Lernen grundlegend Bezug zur *Identität* und Moralität des Lernenden. Dies müsste auch und zumal für die bildungsphilosophischen Reflexionen zur Pluralisierung des Öffentlichen gelten, die hier unter anderem verhandelt werden sollen.

1.4 Anthropologie & Kontext ⁻

Werden anthropologisch-pragmatische Aspekte, also etwa die Bildsamkeit, der Aufbau und die Entfaltung von Lernfähigkeit, die Rolle von Erfahrung und Wahrnehmung in den Mittelpunkt gerückt, sind sogleich Selbst-, Fremd- und Weltverhältnisse – also jene Bereiche, die relevant für den Bildungsbegriff sind – berührt. Lernen stellt, etwa in der pragmatischen Lerntheorie Pranges (vgl. etwa 2005; 2006; 2008), einen leiblich-reflexiven Erfahrungsgang dar, der sich durch produktive Rezeptivität der Weltaneignung auszeichnet. Lernen ist dabei einerseits auf Wissen und Erkenntnis bezogen, partizipiert aber andererseits via Erfahrung fundamental an lebensweltlichen Vollzügen. Es ist als eine Bewegung zwischen Sein und Werden zu beschreiben und daher als ein *Zwischen*, sowohl zeitlich als auch epistemologisch zu klassifizieren.

Im Rahmen seiner Schrift „Die Zeigestruktur der Erziehung“ formuliert Prange für das Lernen (genetische) Formen: Lernen charakterisiert er hier als leibliches, relationales und reflexives Zur-Welt-Sein in drei aufbauenden Stufen (vgl. ebd., S. 98 ff.). Prange fokussiert bei diesen Lernformen den augenscheinlichen Unterschied zwischen Beginn und Aufbau des Lernens. Grundlage und Beginn aller Lernformen ist die Wahrnehmung: „Sie ist ästhetisch im ursprünglichen Wortsinne und betrifft erstens das eigenleibliche Spüren, zweitens das Wahrnehmen des Fremden und drittens das weitergehende Wahrnehmen in beweglicher Initiative“ (ebd., S. 101).

Neben den anthropologischen Aspekten des Lernens sind bei Prange vor allem der Kontextbezug allen Lernens sowie die soziale Relation zu Anderen von Interesse. Anhand praktischer Umgangserfahrung und situativem Angesprochen-Sein formt und wandelt sich durch das Lernen unser Weltverhältnis und unsere Beziehungen; es geht dabei stets um den eigentümlichen Bezug zur Welt und unseren Mitmenschen, der sich im Umgang, im Handeln und gemeinsamen Tun äußert. Lernen unterliegt stets kulturell-sozialen, historisch-politischen Zusammenhängen und Einflüssen und lässt sich daher nicht frei von den Inhalten betrachten (vgl. Prange 2008, S. 243 ff.). Und: Es ist nicht ausgemacht, *dass* gelernt wird, *wie* gelernt wird und *ob* dieser Vollzug überhaupt zu einem gewünschten Ergebnis kommt. Prange hat deshalb die drei „Us des Lernens“ formuliert: *Un-sichtbarkeit, Unvertretbarkeit, Ungewissheit*. Aus dieser Perspektive ist die vollmundige Proklamation von bestimmten Wissensbeständen, Zielen oder gar Kompetenzen auch lerntheoretisch kaum haltbar.

2. epoché ツ

Die erste Konzeption, die hier nun zur Pluralisierung des Öffentlichen lern- und bildungstheoretisch verortet wird, ist das Konzept der *epoché*. Es kann zunächst grob – in skeptischer Tradition – als die Fähigkeit des Einzelnen bestimmt werden, eigene Urteile zu überprüfen und ggf. zu revidieren, um den Blick den Argumenten des Anderen zu öffnen. Diese Fähigkeit ist auch als zeitlich erstes Ziel eines pluralistischen Lernvollzugs zu charakterisieren, ermöglicht sie doch den so wichtigen Blick auf die eigenen Wahrnehmungen und Urteile.

Epoché als philosophischer Grundbegriff, Methodik und Maxime hat eine lange Rezeptionsgeschichte hinter sich, die von der Antike bis zur Gegenwart reicht – und auch Entsprechungen in der außereuropäischen Philosophie besitzt: Vom griechischen Wort „ἐπέχειν“ (epechein) abgeleitet, bedeutet *epoché* so viel wie „sich zurückhalten, von etwas abstehen, anhalten [...]“ (Ritter et al. 1972, S. 594). Zum philosophischen *terminus technicus* wurde *epoché* während des Disputes zwischen den Gründern der Stoa und der Akademischen Skepsis im 3./4. Jahrhundert v. u. Z.: In der pyrrhonischen Philosophie wird mit *epoché* die „anhaltende Einstellung gedanklicher Setzungen, der Stillstand des diskursiven Denkens, des Meinens und Glaubens (*dóxa/opinio*) überhaupt“ bezeichnet (ebd.).⁴ Ziel dieser geistigen Operation der pyrrhonischen Skeptiker ist das – ethisch motivierte – vollkommene Glück (εὐδαιμονία; eudaimonia) des

4 „Epoché nun ist der Stillstand des Verstandes/Denkens (stásis diánoias), durch den wir weder irgend etwas aufheben noch setzen. [...] Und das Ansiehalten (ἔ epochē) ist benannt nach dem Anhalten des Verstandes/Denkens (epéchesthai tēn diánoian), so dass er/ es weder irgend etwas setzt noch aufhebt, wegen der Gleichkräftigkeit des Untersuchten.“ (Sextus Empiricus 2002, S. 1.10–1.196)

Einzelnen, das sich in der Seelenruhe (*ἀταραξία*; *ataraxia*), frei von den Zumutungen und Unwägbarkeiten des Wissens, äußert. Hier muss allerdings betont werden, dass die Methodik radikal ist: Der erstrebenswerteste Zustand von Glück und Seelenruhe stellt sich nur dann ein, wenn *umfassende* und *konsequente* Urteilsenthaltung ausgeübt wird (vgl. Engstler 1995, S. 199).

Die Kunst der Urteilsuspendierung zugunsten eines höheren Ziels – Seelenruhe, Neutralität, Geduld, Apathie, *samsara*, *nirvana* – ist in vielen philosophischen Traditionen wiederzufinden: zu nennen sind hier, unter anderem, die „Bhavad-Gītā“ und „Mahābhārata“, die „Grundschriften östlichen Anhaltens“ oder das „Yoga-Sutra“ (Yogavāsistha), mit der „Technik der Stillstellung geistiger Abläufe“ (Sturm 2002, S. 28). Ebenso ihren Ort hat die Urteilsenthaltung im Daoismus – als 為無爲 (*wéi wúwéi*) – und bei Kongzis Skizze des „Edlen“, 君子 (*jūnzi*) (vgl. Lúnyǔ bspw. XV(16), II(15) u. IV(24)), der sich durch Reflexivität und Besonnenheit im Urteilen auszeichnet.

Über weitere Stationen der philosophischen Rezeption – u. a. bei Montaigne und Kierkegaard – wird der Begriff in der Moderne von Husserl, Gadamer, Waldenfels und Nakamura wieder aufgenommen: Im Bewusstsein, dass die in der Beschäftigung mit der Welt gewonnenen Kenntnisse durchsetzt sind von Meinungen und deshalb nicht zur wissenschaftlichen Erkenntnis taugen, bringt die Phänomenologische Philosophie das Verfahren der methodischen Abstraktion ins Spiel: Zur Wissenschaftlichkeit bedarf es einer Einstellung, die von der zwangsläufig lebensweltlichen Voreingenommenheit – dem *primordialen Bewusstsein* – absieht und ein profundes Wissen über die Eigenschaften des wahrgenommenen Gegenstandes ermöglicht. Dies wird durch die „transzendente Reduktion“ erreicht, die einer temporären Urteilsuspendierung bezüglich des Wahrgenommenen und vermeintlich Verstandenen gleichkommt (vgl. Husserl 1952, S. 141 ff.). Angewendet wird die Methodik der *epoché* hier jedoch nicht, wie von den Skeptikern erwogen „als Verfahren zur Überwindung des Denkens“, sondern als „basale geistige Operation“, als „Denkverfahren“ (Sturm 2002, S. 26). Als Methode kennzeichnet *epoché*, insbesondere die *phänomenologische Reduktion*, durch die zunächst die Vorurteile über die äußere Welt eingeklammert werden, um anschließend – unter Enthaltung „jeglicher Stellungnahme zu Sein oder Nichtsein des Gegebenen, Wissen über Eigenschaften des betrachteten Gegenstandes zu erlangen“ (Ritter et al. 1972, S. 596 f.).

Bei Gadamer ist der Ausgangspunkt in seiner hermeneutischen Theorie des Vorurteils zu finden. Gadamer spricht hier von einem „Mit-sich-zu-Rate-Gehen“ (Gadamer 1954/1990, S. 304), das die Vorurteile im Verstehen auslösen: Indem sich eigene Meinungen, Erwartungen und Wissen als falsch und brüchig erweisen sowie zu einer enttäuschten Erfahrung führen, wird das unbewusst herangetragene Vorverständnis plötzlich bewusst. Das Vorwissen und die Vorurteile werden befragbar – eine metareflexive Haltung des „Auf-sich-Zurückblickens“ – und eben, wie Gadamer hervorhebt, des „Sich-selbst-Beratens“.

In Folge wird in Bezug auf die *epoché* auf dieses Spiel von Vorverständnis, Erwartungshorizont und Selbstreflexivität rekurriert: So verschränkt Waldenfels das skeptische Denkverfahren, Gadamers Philosophische Hermeneutik und die phänomenologische Philosophie. Die daraus entwickelte „responsive Epoché“ (Waldenfels 2004, S. 538 (Anm. 82)) bezieht sich sowohl auf das Reflektieren des eigenen Vorwissens in Bezug auf das Fremde als auch auf die intersubjektiv-soziale „Antwortlichkeit“, die unsere Reaktion gegenüber dem Fremden immer besitzt: In der Begegnung mit dem Fremden, das uns als Irritation begegnet, offenbaren sich entsprechend *responsive Differenzen*, bei denen Selbst- und Fremderfahrung divergieren und eine Asymmetrie zwischen Anspruch und Antwort offenkundig wird. Verdrängung des Fremden und Betonung des Eigenen sind die Folge. Die responsive Epoché soll dieser Asymmetrie zugunsten eines Aufbruchs zur Horizonterweiterung entgegenwirken: Das Andere, das Fremde ist nicht zu meiden, sondern als das zu nehmen, „worauf wir antworten und unausweichlich zu antworten haben, also als Aufforderung, Herausforderung, Anreiz, Anruf, Anspruch“ (Waldenfels 1997, S. 109). Dadurch werde vor allem der „Bann des Gesagten und Gesehenen“ durchbrochen und – im Sinne der Responsivität und Intersubjektivität allen menschlichen Handelns – „in allen gegebenen Antworten das Antworten selbst“ (Waldenfels 2004, S. 538 (Anm. 82)) offenkundig.

In ähnlicher Weise argumentiert Nakamura in seinem Werk „Xenosophie“ (2000): Ebenfalls ausgehend von Husserls Intersubjektivitätstheorie und anknüpfend an Waldenfels, stellt er sein interkulturell-xenologisches Konzept der Nicht-Hermeneutik vor. Ausgangspunkt ist die Frage nach dem konkreten Umgang mit Unbekanntem und Fremden. Dabei skizziert er Fremdheit als hermeneutische, phänomenologische und gleichzeitig ethische Herausforderung; aus dem Widerspruch des Fremden gegen den gewohnten Verstehensvollzug fordert Nakamura einen moralisch konnotierten Vorbehalt der *Nicht-Deutung*: Die Fremderfahrung soll gegen eine „Dominanz“ (ebd., S. 253) der subjektiven Ausdeutung reflexiv verteidigt werden, das Fremde soll für sich (fort-)bestehen können und nicht einverleibt werden: „Verstehen muss sich weiterhin vom Fremden irritieren lassen können“ (ebd., S. 239). Infolgedessen formuliert er das *epoché*-Prinzip als Nicht-Hermeneutik, in der die Irritation durch den Fremden als positiv in einem existentiellen Sinne betrachtet wird: Nicht-Hermeneutik ist „ein Innehalten des Verstehens zwischen zwei Vollzugebenen, ein Phänomen des Zwischen, der Differenz von Verstehensprozessen, Nicht-Hermeneutik ist Epoché als Verstehenspause.“ (Ebd.)

Dieses skeptisch-phänomenologische Konzept, zusammen mit den (ethischen) Folgerungen Waldenfels' und Nakamuras, kann im Folgenden als Bezugspunkt für die Formulierung des Lernziels *epoché* verwendet werden. Zuvor sollen jedoch noch ein paar wesentliche Bezüge zur pädagogischen Lerntheorie herausgestellt werden, in der das Moment der *epoché* implizit oder explizit thematisiert wurde.

2.1 Der Epoché-Begriff in der pädagogischen Lerntheorie

Die Rezeption des *epoché*-Begriffs in der Pädagogik orientiert sich vornehmlich an der Theoriebildung Husserls, flicht aber auch antike, skeptische Motive, die das Bildungsmoment des Denkverfahrens unterstreichen, in die Adaption mit ein.⁵

Buck rekurriert sowohl auf Husserls Wiederverwendung des Begriffs als auch auf dessen bildungsphilosophische Interpretation bei Lipps (vgl. Lipps 1944, S. 39 ff.). Für Buck ist die *epoché* synonym zu einer *reflexiven Besonnenheit*, die im „Anhalten eine ‚Reflexion‘ einleitet“ und zur Folge hat, „daß man sich bei etwas findet, was durch die Praxis verdeckt ist“ (Buck 1989, S. 162). Hier ist das *Zwischen* in seiner subjektiv-kognitiven Dimension unverkennbar; das Anhalten macht es möglich, von der tatsächlichen Handlung zu abstrahieren und gleichsam das Erfahrene zu reflektieren: eine Vermittlung zwischen *praxis* und *hypothesis*. Entsprechend wertet Buck *epoché* als „das Grundmoment des Geschehens der Bildung“ (ebd.) schlechthin. Reflexivität im Zeichen der *epoché* wird analog als *Selbst-Erfahrung* interpretiert, „ein Beisich-Sein“ (ebd.). Zur *praktischen Bildung* gehört es, so Buck, „daß einer sein unter der Spannung der Begierden und Bedürfnisse stehendes Tun anhalten kann. Die Besonnenheit ist eine solche Weise der Suspendierung. Bei der Besonnenheit ist man aus seinem Zustande, der Empfindung und des Geschäfts, zugleich mit dem Geist heraus“ (Buck 1989, S. 162).

An anderer Stelle kommt Buck auf das Verhältnis von reflektiertem „Beisich-Sein“ und Beispiel zurück. Beim Beispiel-Verstehen geht es um das ihm inhärente Allgemeine, das es mitdenkend zu ergründen gilt. Die Besonnenheit liegt hier im reflexiven Vollzug der zu ähnlichen Beispielen und zur Einsicht in die Allgemeinheit des gegebenen Beispiels führt. Hier wird ferner auch etwas über das eigene Verstehen bzw. die eigene Selbst-Erfahrung gelernt, insofern ist dieser Aspekt auch Teil der *epoché*: Verstehen ist Reflexion und Selbst-Reflexion zugleich; „die Zirkelbewegung des Beispiel-Verstehens ist ein Sich-seiner-bewusst-Werden“ (Buck 1989, S. 158).

Damit ist nicht nur eine erkenntnis- und bildungstheoretische Dimension berührt, sondern auch öffentliche und interkulturelle Aspekte impliziert: Die *epoché* als Bildungsmoment verhindert es anderen Neigungen – im Kontext des Fremden/Unbekannten als ein vorschnelles Urteilen, Kategorisieren und Bewerten zu kennzeichnen – direkt nachzugehen. Insofern ist dies auch eine Zwischenposition: zwischen Vor-Urteil und Vorurteil, zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis, zwischen Reflexion und Handlung.

5 Siehe dazu ausführlicher: Heiser, Jan Christoph (2010): Epoché – Urteilsaufschub als Ziel interkulturellen Lernens. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 82, H. 1, S. 87–102. Sowie: Witte, Egbert (2011): Skepsis und Urdoxa. Zur transzendentskeptischen Pädagogik. In: Erhardt, Matthias/Hörner, Frank/Uphoff, Ina Katharina/Witte, Egbert (Hrsg.): Der skeptische Blick. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 73–96.

Bei Meyer-Drawe ist der Bezug zu Husserl und zur Phänomenologie noch deutlicher herausgestellt: Mit Rekurs auf dessen transzendentalphilosophische Interpretation der „Reduktion“, die das *primordiale Bewusstsein* zu überwinden hilft, formuliert sie das phänomenologisch-lerntheoretische Erkenntnisinteresse: „Die Frage gilt vielmehr den Gegenständen, wie sie von uns wahrgenommen und gedacht, aber auch empfunden und geträumt, kurz wie sie von uns als Gegebenheiten konstituiert werden. Nur wenn ich mich des Urteils enthalte, ob etwas wirklich existiert, kann ich auch Träumen und Phantasieren als bedeutungshafte Leistungen anerkennen.“ (Meyer-Drawe 1996, S. 86)

Auch hier kommt der (temporären) Urteilsenthaltung Bedeutung zu: Sie bezieht sich einerseits auf die lebensweltliche Erfahrung, der man ob ihrer Fragilität mit einiger Vorsicht begegnen sollte, andererseits auf das Vorverständnis, das jedem Erleben zugrunde liegt und das Erfahrene konstituiert. Mit der Inklusion kreativer Momente, befördert von Traum und Phantasie, verweist Meyer-Drawe auf die Einbildungskraft, die unser Wahrnehmen und Denken erweitert und unsere Urteile in gewisser Weise plural (i. S. von vielfältig und facettenreich) macht. Dadurch wird der Spielraum möglicher Erfahrung, der sich daraus ergebenden Lernvollzüge und des (ästhetischen) Austauschs geöffnet.

Aus der phänomenologischen Beurteilung des Lernens *als Erfahrung* lässt sich auch ein didaktischer Auftrag folgern: Wenn menschliches Lernen von Bruchlinien der Erfahrung abhängig ist, dann gilt es – für die Pädagog*innen – das Spiel von (Fremd-)Wahrnehmung und Einbildungskraft zu fördern und den sich daraus entwickelnden *fremden Blick*⁶ und die Nachdenklichkeit⁷ zu kultivieren. Denn es geht ja darum, mittels des als fremd Wahrgenommenen auf sich selbst zurückzublicken und Wahrnehmungsweisen, Gewohntes und bisherige Kenntnisse in Zweifel zu ziehen sowie zu hinterfragen. Dieses Innehalten, das „Beisichsein“ kommt einer temporären Urteilsenthaltung gleich, indem es uns hilft, „das bloße Bekanntsein, die Geläufigkeit“ zu revidieren und „gerade dadurch den Weg zu einem erneuten Hinsehen und Hinhören, Erkennen, Begreifen und Tun“ (ebd., S. 15) zu öffnen und den „Möglichkeitsraum unseres Wissens“ (Meyer-Drawe 1996, S. 89 f.) neu zu erkunden – ein Bildungsmoment par excellence.

6 Zum „fremden Blick“ siehe Waldenfels (2006); dort heißt es: „Der fremde Blick, dem ich ausgesetzt bin, hat seine Eigentümlichkeit darin, dass ich mich gesehen fühle, bevor ich meinerseits den Anderen sehe als jemanden, der die Dinge und am Ende auch mich selbst sieht.“ (Ebd., S. 86)

7 „Während beim Nachdenken wenigstens noch ein Ergebnis herauskommt, ist Nachdenklichkeit ihr eigenes Resultat. Ihre Bedeutung liegt in ihr selbst. Sie ist Verzögerung par excellence. Epoche nannten die Griechen ein Anhalten, eine Hemmung, eine Unterbrechung. Sie ist als Methode in die Philosophie eingegangen als Außerkräftsetzen bestimmter Aspekte zugunsten der klaren Erkenntnis von anderen. Von Husserl etwa wurde die Seinsgeltung inhibiert, um den Sinn genauer studieren zu können. Die Verzögerung und das Einhalten sind daher notwendige Bedingungen kritischen Erkennens, das sich niemals als prompte Reaktion auf einen Reiz verwirklicht.“ (Meyer-Drawe 2008, S. 126)

2.2 epoché als Lernziel: Verstehen, Bildung, Moralität _

Im Felde von Öffentlichkeit und Politik, Globalisierung und Internationalisierung steht die Frage nach dem richtigen Handeln und differenzfreundlichen Umgang miteinander an erster Stelle – es wird zum hermeneutischen und ethischen Problem im *Zwischen*, in dem die Gefahr einer einseitigen Dominanz, Instrumentalisierung und hermeneutischen Einverleibung des fremden Gegenübers besteht. Soll das Ziel des Austauschs jedoch ein kritisch-konstruktiver Streit oder gar inklusivierend-egalitärer Polylog sein, bei dem die Agierenden ihre grundsätzliche Gleichberechtigung anerkennen und eine gegenseitige Horzionterweiterung anstreben, bedarf es eines erweiterten Wahrnehmungs- und Reflexionsspektrums der Teilnehmer*innen. Wie dies gelingen kann, wurde bereits thematisiert: Neben dem Vermögen und der Kultivierung von Reflexivität, bedarf es einer erweiterten Wahrnehmungsfähigkeit der Teilnehmer*innen, um der vorschnellen Vereinnahmung, „Schubladiesierung“ und Klassifizierung des Gegenübers entgegenzuwirken.

Als probates Mittel wurde dafür das ethisch-motivierte Konzept der *epoché* – der temporären Urteilsenthaltung oder „Verstehenspause“ (Nakamura) – identifiziert. Dies bedingt einerseits große *Aufmerksamkeit* gegenüber unseren Hypothesen, Urteilen und unserem Vorwissen sowie eines *Bewusstseins* des hypothetischen Charakters unserer Einschätzungen und unseres Lernvollzugs. Zugleich muss auf der anderen Seite betont werden, dass die Entwicklung des heuristischen Verständnisses jeder Situation prinzipiell nur durch mannigfaltigen Kontakt und ebensolches Handeln vorangetrieben werden kann. Nur im Austausch mit den Anderen können Fremdheitserlebnisse, widerständige Erfahrungen und Lernkrisen auftreten, die den „Stoff“ für die Bewältigung durch die Urteilskraft bieten. Und dank der Responsivität, die dem *Zwischen* ja immer inhärent ist, ist auch dem möglichen Einwand, man komme vor lauter Denken und Urteilsenthaltung nicht zum Handeln entgegengetreten: Mein fremdes Gegenüber sorgt mit seinem Anspruch dafür, dass ich unausweichlich antworte. Hier ist einmal mehr das phänomenologisch-responsive Spiel der aufeinandertreffenden Erfahrungen, Erwartungshaltungen und Vorverständnisse im *Zwischen* berührt.

Stellt die *epoché* also das *subjektive* Ziel des Lernvollzugs und zugleich die formale Anfangsregel eines diskursiven Umgangs dar, so kann mit Blick auf den Anderen als Person und gleichberechtigten Gesprächspartner noch ein zweites, gleichsam *intersubjektives* Ziel pluralistischen Lernens benannt werden: Es ist die *Maxime der erweiterten Denkungsart*.

3. Einschub

Im Text sind – hier und da – Versatzstücke eines sogenannten *Shruggies* aufgetaucht; vielleicht hat es etwas gedauert, bis sich aus den Zeichen das ganze Bild

gewinnen ließ, man musste schon beim Lesen Geduld üben und die zwischenzeitlichen Wertungen, ob der Sinnhaftigkeit irritierender Zeichen, die über den Text verstreut erscheinen, revidieren: „Zwiebelfische“? Fehler beim Satz? Autor unfähig? Korrektur flüchtig? Gewollt?

~_ (ツ) _ / ~

Der *Shruggie* setzt sich aus elf sogenannten *Katakana*-Schriftzeichen zusammen; bei diesen Schriftzeichen handelt es sich um eine japanische Moreschrift⁸, die sich aus einer Verkürzung chinesischer Schriftzeichen entwickelt hat. Sie steht heute relativ gleichberechtigt neben den *Hiragana* und traditionellen *Kanji*. Sie wird vor allem für die Transkription von Fremdwörtern, ausländischen Namen, in der Jugendsprache⁹ und insbes. auf Schildern als Blickfang¹⁰ und zur Betonung verwendet. Vor allem aber in der digitalen Netzkultur hat sich der *Shruggie* zu einem oft genutzten Symbol entwickelt, das sowohl visuell und kontextuell genau auf die hier zu elaborierende Bedeutung hinweist: Ein abwartendes Schulterzucken, jedoch nicht gleichgültig oder gar verächtlich zu verstehen, sondern als Ausdruck einer produktiven Ratlosigkeit: *keine Ahnung, aber: schauen wir mal...*

Die Kultivierung dieser Fähigkeit rührt aus der Auseinandersetzung mit und in einer immer komplexer werdenden Welt: Es gibt „Verbindungen und Zusammenhänge, die man vorher nicht bedacht hat und die dann kurz vor der Verkündung des Masterplans zu Tage treten. [...] Es bestehen Abhängigkeiten, die man vorab nicht erkennen kann. Es gibt Mehrdeutigkeiten, die einfache Lösungen unmöglich machen.“ (von Gehlen 2018, o.S.) Der *Shruggie* ist – analog zum Moment der *epoché* – eine gute Möglichkeit nicht sofort alles wissen zu müssen, womöglich vorschnelle Urteile zu fällen oder Positionen zu beziehen. Von Gehlen umschreibt in seinem Essay „Mehr Ratlosigkeit wagen“ die Vorzüge des *Shruggies* so:

„Der Shruggie ist nicht nur die Vermenschlichung von Schriftzeichen, er ist auch auf der Seite der Menschen. Keine Wahrheit ist ihm wertvoller als die Humanität. Niemals würde er für eine Überzeugung Gewalt oder Hass rechtfertigen. Er zuckt nicht mit den Schultern, wenn Menschen leiden. Er versucht dann, aktiv zu werden. Aber nicht nach dem einfachen Muster der Alternativlosigkeit, sondern mit dem steten Zweifel, dass auch das Gegenteil richtig sein könnte.“ (von Gehlen 2018, o.S.)

8 Japanische Moren setzen sich aus einem Kurzvokal, einem (prävokalischen) Konsonanten und einem Kurzvokal oder lediglich aus einem (postvokalischen) Konsonanten zusammen. Als Syllabogramm steht jedes Katakana-Zeichen entweder für einen Vokal oder für einen Konsonanten mit dem darauffolgenden Vokal (vgl. Thomas E. McAuley (2015): *Language change in East Asia*. London/New York: Routledge.).

9 Ein Beispiel ist サボる *saboru*, „schwänzen“, das von „Sabotage“ abgeleitet ist.

10 Passende Beispiele sind ココ *koko* (hier) und コミ *gomi* (Müll).

4. *sensus communis*

Als zweites, dezidiert intersubjektives Lernziel wurde die Maxime der *erweiterten Denkungsart* genannt. Die erweiterte Denkungsart vereinigt sowohl das für das hier dargestellte Lernen so wichtige Zusammenspiel von bestimmender Urteilskraft (Applikation des Gelernten) und erschließendem Um- und Neudenken vermittels der reflektierenden Urteilskraft im Zwischen.

Die *erweiterte Denkungsart* findet ihre prägnante Formulierung in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790); Kant betont hier (§ 40) die Bedeutung des Gemeinsinns für die Deduktion der ästhetischen Geschmacksurteile (*sensus communis aestheticus*)¹¹. Der hier zu skizzierende Gemeinsinn (*sensus communis*) hat aber nicht nur eine ästhetische, sondern auch – im Sinne eines intellektuellen Vermögens der Urteilskraft (*sensus communis logicus*) – eine gesellschaftlich-soziale Dimension. Und zwar insofern man ihn als „die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens“ versteht, so Kant,

„[...] welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde.“ (KU, V: § 40, S. 293)

Kant spricht also vom gesunden Menschenverstand, der es uns ermöglicht, neben uns zu treten, gleichsam von eigenem Glauben, Meinen und Wissen (Log 1800, S. 65 ff.) zu abstrahieren und die Perspektive zu wechseln. Doch muss dieser kultiviert werden, um funktionsfähig zu sein und zu bleiben: Es ist an jedem einzelnen selbst, die gegebenen Voraussetzungen – unsere Verstandestätigkeit – dahingehend zu nutzen, dass uns jenes gelingt, was er im Verlauf der Kritik der Urteilskraft als die Maxime sich „an der Stelle jedes andern [zu] denken“ (KU, a. a. O., S. 294) bezeichnet.

Die *Maxime der erweiterten Denkungsart* ist – neben der Aufklärungsmaxime und der „consequenten Denkungsart“ (ebd.) – mittleres Glied einer Kette von Maßgaben an die menschliche Verstandestätigkeit; sie bezeichnet die Fähigkeit, „die subjektiven Privatbedingungen des Urteils“ (ebd.) zurückzustellen bzw. zu reflektieren, den Anderen vermittels Einbildungskraft mitzudenken und damit die Suche nach einem allgemeinen Horizont zu ermöglichen. Dies kann gelingen, so schreibt Kant, indem

11 Damit kommt Kant das Verdienst zu, die Ästhetik auf ein neuzeitliches Fundament gestellt zu haben – er hat sie subjektiviert; zum *sensus communis aestheticus* siehe auch KU, V: § 40, S. 296 f.; Anth, VII: § 69, S. 244 sowie: Koch, Lutz (2006): *Logicus und Aestheticus*. In: Fuchs, Brigitta/Koch, Lutz (Hrsg.): *Schillers ästhetisch-politischer Humanismus*. Würzburg: Ergon, S. 9–20.

„[...] man sein Urtheil an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt: welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt und lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes Acht hat.“ (KU V: § 40, S. 294)

Hierzu ist einerseits unsere (reflektierende) Urteilskraft gefragt, die es uns ermöglicht etwas als unter einem Allgemeinen enthalten zu denken und es so als Besonderes dieses Allgemeinen aufzufassen (vgl. a. a. O., § 18, S. 236 ff.). Andererseits natürlich auch die Einbildungskraft, die den inneren Dialog, das Abwägen möglicher Urteile veranlasst – und eben das „Achthaben“ im Sinne der vorangestellten *epoché*-Konzeption.

Worin liegt aber die Veranlassung des Menschen, seine Denkungsart zu erweitern? Gemäß Kants Ausführungen in der „Kritik der Urteilskraft“ hat der Mensch ein Interesse an der Partizipation mit Anderen, da erst seine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft seine Individualität und Eigentümlichkeit sichert: Erst durch die Anderen werde ich *Ich*, erst durch gesellschaftliche Teilhabe und gemeinsames Handeln können Selbstständigkeit und Autonomie wirklich werden und erst durch eine Pluralität der öffentlichen Urteile kann ein Gemeinwesen bestehen. Dieses Argument hat insbesondere Hannah Arendt für die politisch-gesellschaftliche Bildung herausgehoben: In ihrer Schrift „Über das Urteilen“ (1985) assoziiert sie die *Maxime* der erweiterten Denkungsart mit politischem Handeln, Recht und Freiheit – und nennt sie zuweilen auch *repräsentatives Denken* (vgl. Arendt 2000, S. 342 f.).

Die *erweiterte Denkungsart* hat aber nicht nur erkenntnistheoretische und ästhetische Bedeutung für das Urteilsvermögen, sondern gewinnt in der Rezeptionsgeschichte zahlreiche Dimensionen: zunächst eine hermeneutische (Schleiermacher und Humboldt), literarisch-ästhetische und auch pragmatische (Goethe und Schiller), später eine sozialpolitische und weltphilosophische Dimension (Jaspers und Arendt). Ferner können die Parallelen zur politischen Philosophie und die Maßgaben an den interkulturellen Polylog als gleichberechtigten, wohlwollenden Austausch zur aufklärenden Horizonterweiterung thematisiert werden (siehe dazu ausführlich: Heiser/Prieler 2017). Aus pädagogischer und lerntheoretischer Sicht ist im Folgenden insbesondere Koch anzuführen, der den Gemeinsinn in zahlreichen Schriften immer wieder thematisiert hat.

4.1 Pluralismus als Bedingung von Gemeinsamkeit

Der Gemeinsinn ist – um hier die lern- und bildungstheoretische Perspektive zu illustrieren – in dreifacher Weise ein gemeiner Sinn: Er ist „der uns allen

gemeinsame Sinn bzw. Verstand“, er sucht – zweitens – „die (fallbezogene) Regel von allgemeiner Gültigkeit“ und stiftet drittens „eben dadurch so etwas wie Gemeinschaft und Gemeinsamkeit“ (Koch 1995, S. 119). Dadurch hat der Gemeinsinn nicht nur eine sozial-politische Dimension, sondern auch eine unbestreitbar pädagogische: Das Denken, um gemeinschaftliches Denken zu werden, ist auf Begleitung, Förderung und Auseinandersetzung angewiesen. Und der Verstand, muss – um ein gemeinschaftlicher Verstand zu werden – geschult und geübt werden; und zwar dahingehend, dass

„[...] die Regel zur Beurteilung des Richtigen [...] und Rechten [gesucht wird], und zwar die Regel, der auch die anderen zustimmen können, so dass sich der Gemeinsinn auf der Suche nach solchen konsensfähigen Regeln in den möglichen gemeinschaftlichen Standpunkt aller vernünftig Denkenden überhaupt zu versetzen sucht.“ (Ebd.)

Diese Hilfestellungen sollen davor bewahren, den Hang zum Vorurteil zu sehr nachzugeben. Die Bildung und Ausübung des Gemeinsinns forcieren als pädagogische und politische Aufgabe die Überwindung von Einseitigkeiten und Vorurteilen, von gelenktem Interesse, Gewohnheiten, Selbstverständlichkeiten, der Aufklärung und Teilhabe am Gemeinwesen.

Für den entsprechenden Rezeptions- und Reflexionsvollzug bedeutet dies eine Vielzahl an Operationen: Es kann keine bloße Aufnahme sein, sondern muss immer auch eine Übersetzungsleistung und Aneignung sein. Es gilt fremde Meinungen und Überzeugungen mit den eigenen abzugleichen (Komparation), die Argumente von ihrem Ursprung folgerecht nachzuvollziehen (Logik), ihren Kern ausfindig zu machen (Abstraktion) und die gewonnene Perspektive zu imaginieren (Einbildungskraft); schließlich ist es Aufgabe diese An- und Einsichten in einer Gesamtschau zu reflektieren und in Zusammenhang zu setzen (Synthesis). Insgesamt kommt diese „Operation der Reflexion“ (Kant, KU, V: § 40, S. 294) der Urteilskraft zu, einem Vermögen, das zwischen der konkreten, einzelnen Anschauung und der Allgemeinheit der Begriffe vermittelt, „wenn man ein Urtheil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll“ (ebd.). Die erweiterte Denkungsart ist, und in dieser knappen Definition wird auch die politische und interkulturelle Relevanz besonders deutlich, die „vorsätzliche Erweiterung des Gesichtsfeldes“ (Koch 2003, S. 330). D. h. man schließt „die Meinung oder besser das Urteil des Anderen ein und nicht aus, und zwar nicht, um ihn zu bekehren, nicht, um die abweichende Meinung an die eigene anzupassen, sondern um an ihr die eigene zu prüfen und dadurch von der bloßen Privatansicht zu einer wahrhaft ‚öffentlichen‘ Meinung zu gelangen“ (Koch 1991, S. 252).

Pluralismus ist demnach keine quantifizierte Beliebigkeit im Sinne eines „kritikfreien Nebeneinanders von Standpunkten, Ansichten, Meinung, Theorien, von Lebensweisen, Haltungen“ (Koch 1997, S. 541), sondern vielmehr ist Pluralismus *Bedingung von Gemeinsamkeit*. Koch geht es hier um das „Interesse an Gemeinsamkeit

im Denken und Handeln“ (ebd.), das wir – anthropologisch betrachtet – alle haben. Wir bedürfen anderer Urteile, wie wir überhaupt existentiell auf die anderen angewiesen sind – Arendt spricht hier von der *zweiten Geburt*. Wir sehen, vermerkt Koch, „dass das Urteil der anderen für uns ein experimentelles Wahrheitskriterium ist, ein Kriterium, dessen wir niemals entbehren können“ (Koch 1995, S. 124).

Die Bildung zum Gemeinsinn hilft auch die Ansichten der Andersdenkenden zu ertragen – ein Aspekt eines anspruchsvollen Toleranzbegriffs, der nicht bei reiner Duldung, Gleichgültigkeit oder Nebeneinanderher-Leben stehen bleibt. Mit Blick auf Digitalisierung und Netzkultur hält von Gehlen fest:

„Das fröhliche Schulterzucken ist das perfekte Symbol für eine plurale Haltung zur Welt. Es steht für Minderheitenschutz, für Toleranz und für einen ständigen Zweifel. Denn das ist die Triebfeder einer pluralen Demokratie, auf der eben auch das Internet beruht: dass man sich mit anderen Perspektiven konfrontiert und seine Meinung ändern kann. Das Recht auf freie Meinungsäußerung ist so lange wenig wert, wie es nur darum geht, einen immer gleichen Standpunkt zu wiederholen. Weil man vorher ja schon weiß, dass man Recht hat. Das gestatten sogar autoritäre Diktaturen. Wertvoll wird die freie Meinungsäußerung erst durch die Fähigkeit und die Bereitschaft, die Meinung auch zu ändern.“ (von Gehlen 2018, o.S.)

Genau wie beim interkulturellen Polylog kommt es auch hier auf Wechselseitigkeit und Reziprozität an: Die erweiterte, pluralistische Denkungsart sucht die Konfrontation mit den (möglichen) Urteilen der anderen. Dies vor allem, um die Überprüfung eigener Urteile nach äußeren Kriterien einzuleiten: Die anderen braucht man dabei nämlich nicht als „Ersatz für den eigenen Kopf, nicht als Entlastung für das mühsame Selbstdenken“, sondern „als Wetzstein der eigenen Gedanken“ (Koch 1997, S. 543).

Wir sind also dazu angehalten unsere Meinung, Überzeugungen und Urteile publik zu machen, sie in die Öffentlichkeit zu tragen, um Gewissheit und Zuversicht zu erlangen. Wer die Maxime der erweiterten Denkungsart „befolgt, muß nicht unbedingt konkrete Gespräche führen und wirklich in einen Briefwechsel mit anderen eintreten“, verdeutlicht Koch (ebd., S. 544); „häufig oder gar meistens reicht es aus, wenn man sich auf der Suche nach einem Urteil mit dem Anspruch auf allgemeinen Regelcharakter nur versuchsweise in den Standpunkt der anderen versetzt“ (ebd., S. 544) – und so des eigenen beschränkten, bornierten Blickwinkels gewahr wird.

Was ist nun, möchte man einwenden, wenn man nicht über das erforderliche Wissen verfügt, Sachverhalte oder potentielle *Fake News* zu prüfen und die daraus entstandenen Urteile zu bewerten? Dann, auch darauf weist Koch hin, dann „müsste man entgegen, daß wir uns diesen Mangel selbst jederzeit ins Bewußtsein zu rufen vermögen und in der Konsequenz das fragliche Urteil nicht oder nur mit gehörigem Vorbehalt annehmen“ (Koch 1995, S. 122). Es wäre ein

skeptisches bzw. problematisches Urteil, das wir dann fällen – „*Es kann so, aber auch anders sein*“. Auf jeden Fall müsste man innehalten und sich auf sein eigenes Wissen und Urteil besinnen. Und das käme wiederum der Operation der *epoché* gleich: eine – zumindest temporäre, ethisch motivierte – Urteilsenthaltung.

4.2 Pädagogische Implikationen

Zuletzt zu der Frage, wo die Erprobung der *epoché*, der Stärkung der Urteilskraft und des Gemeinsinns im pädagogischen Alltag anzutreffen ist; man könnte ja auf die Idee kommen, diese als eminente, ethische Aufgaben jeder Bildungseinrichtung zu betrachten. Es scheint der Weg dazu geebnet: Das Selbstdenken, im Sinne von Mündigkeit und eigener Meinungsbildung, ist allgemein anerkannt und spiegelt sich in vielen Unterrichtsinhalten wider. Der Erweiterung wird aber bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt – dies ist, in Zeiten, in denen immer wieder an den Zusammenhalt der Gesellschaft appelliert wird, „Wertevermittlung“, Toleranz für Andersdenkende und „Diversity Management“ gefordert und gefördert werden, als fahrlässig zu beurteilen.

Denn was ließe sich mit einem Rückbezug auf *epoché* und den Gemeinsinn gewinnen? Ganz generell würde die gemeinsame Auseinandersetzung mit Welt auf Basis eines pluralistischen Meinungsaustausches ins Zentrum gerückt. Dazu gehört auch, den Perspektivenwechsel und – ganz physisch-leiblich, gern aber auch digital – einen *Ortswechsel* zu kultivieren. Im Rahmen öffentlicher, politischer, interkultureller Bildung würde die Fähigkeit gestärkt, die eigenen Gedanken mit guten Gründen zu vertreten oder zu verwerfen; kulturelle Differenzen wären willkommener Ausgangspunkt für einen Perspektivenwechsel und vielfältige Urteilsbildung.

Und zu guter Letzt: Denken und Handeln im Sinne der erweiterten Denkungsart gewönne – neben der identitätsstiftenden – eine *weltbürgerliche* Dimension, denn es würde uns auch lehren, das alltägliche Zusammenleben mit anderen Menschen, das gemeinsame Handeln als moralische Herausforderung zu begreifen. Diese Bedeutung kann sogar aus den Ergebnissen einer aktuellen *Nature*-Langzeitstudie von Ruck et al. (2019) abgeleitet werden: Demokratie ist nicht Grundlage, sondern, *vice versa*, vielmehr *Resultat* kultureller Wertschätzung wie Offenheit gegenüber Diversität.

5. Ein schulterzuckender Schluss

Zurück zum Anfang und der Klage Menasses über den Verlust von Öffentlichkeit: In ihrer Rede beschreibt sie ein vielsagendes Zusammentreffen mit einem jungen Politikberater, „gerade dreißig, rhetorisch gewandt, intelligent und reflexiv“, das einen ganz anderen als von ihr intendierten Schluss zulässt:

„Ich fragte als erstes, ob es ihm nicht leid täte um die enorme Verschwendung von Geist, Kreativität, Wissen und Erfahrung, denn diese Menschen, die noch immer diese komischen alten Zeitungen machten, würden doch über einen großen Schatz an, ja, ich sagte wohl wirklich, Content, verfügen, der vielleicht für das eine oder andere noch zu gebrauchen sei. [...] *Er zuckte die Schultern.* Er habe das alles schon so lange nicht mehr gelesen, sagte er, ihm habe aber auch nichts gefehlt. Wenn ich ihm jedoch eine bestimmte Zeitung empfehlen wollte, fügte er höflich an, würde er gern überprüfen, ob das stimme, mit dem für die Welt verlorenen Wissen.

Als zweites fragte ich drängend, wo sich seine Generation und die noch Jüngeren, die vielzitierten digital natives, denn in Zukunft verständigen würden über ihre Werte, ihre Anliegen, ihre Prioritäten, über das, was als nächstes zu tun sei, also über ihre Erwartungen an die Politik. Wo ist eure Öffentlichkeit, fragte ich, wenn ihr unsere nicht mehr nutzt, was ich ja sogar verstehen will. Wo sind die digitalen Wasserstellen, die ihr aufsucht, wenn ihr reden, streiten, verhandeln müsst? *Er zuckte wieder die Schultern* und sagte, das würde sich wohl erst mit der Zeit herausstellen.“ (Menasse 2019, o.S.; Herv. d. A.)

In diesem Sinne abschließend nochmal der Verweis auf die *epoché*, den *Shruggie*, den *sensus communis*. Mit der Aufforderung dezidiert mehr Ratlosigkeit zu wagen. Und Humor. Auch und zumal in der Pädagogik, im Hörsaal und auf Tagungen.

Literatur

- Arendt, Hannah (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hrsg. von Ronald Beimer. München: Piper
- Buck, Günther (1989): Lernen und Erfahrung – Epagogik. Zum Begriff der didaktischen Induktion. 3., um einen 3. Teil erw. Auflage. Darmstadt: WBG.
- Engstler, Armin (1995): Urteilsenthaltung und Glück. Eine Verteidigung ethisch motivierter Skepsis. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, H. 49, S. 194–219.
- Forst, Rainer (2000): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt/Main: Campus Verlag
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1990/1954): Wahrheit und Methode. 6. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Heiser, Jan Christoph/Prieler, Tanja (Hrsg.) (2017): Die erweiterte Denkungsart. Pädagogische, gesellschaftspolitische und interkulturelle Konsequenzen der Gemeinsinnsmaxime. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heiser, Jan Christoph (2017): Von Aneignungsmaschinen und Selbstökonomisierungsinstanzen: Menschenbilder und Kompetenzgerede im Feld des interkulturellen Lernens. In: Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren 37, H. 37, S. 117–137.
- Husserl, Edmund (1952): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Die Phänomenologie und das Fundament der Wissenschaften. Band 5. Den Haag: Nijhoff.
- Kant, Immanuel (1900): Gesammelte Schriften Hrsg.: Band 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.
- Kant, Immanuel (1800): Logik – Ein Handbuch zu Vorlesungen. Hrsg. von Gottlob Benjamin Jäsche. Königsberg: Nicolovius.

- Koch, Lutz (1988): Überlegungen zum Begriff und zur Logik des Lernens. In: Zeitschrift für Pädagogik, H. 34, S. 315–330.
- Koch, Lutz (1991): Logik des Lernens. Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.
- Koch, Lutz (1995): Bildung und Negativität. Grundzüge einer negativen Bildungstheorie. Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.
- Koch, Lutz (1997): Pluralismus als Denkungsart. In: Individuo e rapporto comunitario nell'Europa alle soglie del terzo millennio. Atti del XXIII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi – Das Individuum und die gemeinschaftlichen Beziehungen in Europa an der Schwelle des dritten Jahrtausends. Akten der XXIII. internationalen Tagung deutsch-italienischer Studien. Merano: Academia di Studi Italo-Tedeschi, S. 540–545.
- Koch, Lutz (2003): Kants ethische Didaktik. Würzburg: Ergon.
- Koch, Lutz (2008): Lernen und Erfahrung/Lernen und Erkenntnis. In: Mertens, Gerhard/Frost, Ursula/Böhm, Winfried/Ladenthin, Volker (Hrsg.): Handbuch der Erziehungswissenschaft. Band 1. Paderborn/Wien/Zürich: Schöningh, S. 359–371.
- Lipps, Hans (1944): Die Verbindlichkeit der Sprache. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Menasse, Eva (2019): Vom Verschwinden der Öffentlichkeit. Deutschlandfunk. www.deutschlandfunk.de/gesellschaftsdebatte-vom-verschwinden-der-oeffentlichkeit.1184.de.html?dram:article_id=453426 (Abfrage: 05.02.2021).
- Meyer-Drawe, Käte (1996): Vom anderen lernen. Phänomenologische Betrachtungen in der Pädagogik. In: Borrelli, Michele/Ruhloff, Jörg (Hrsg.): Deutsche Gegenwartspädagogik. Band 2. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, S. 85–98.
- Meyer-Drawe, Käte (2008): Diskurse des Lernens. München: Fink.
- Nakamura, Yoshiro (2000): Xenosophie – Bausteine für eine Theorie der Fremdheit. Darmstadt: WBG.
- Prange, Klaus (2005): Die Zeigestructur der Erziehung. Grundriss der operativen Pädagogik. Paderborn: Schöningh.
- Prange, Klaus (2006): Die Aufgaben der Erziehung und die Intransparenz des Lernens. In: *Odgojne znanosti* 8, S. 95–109.
- Prange, Klaus (2008): Lernen im Kontext des Erziehens. Überlegungen zu einem pädagogischen Begriff des Lernens. In: Mitgutsch, Konstanztin et al. (Hrsg.): Dem Lernen auf der Spur. Die pädagogische Perspektive. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 241–248.
- Ritter, Joachim et al. (Hrsg.) (1972): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A-E. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co.
- Ruck, Damian J. et al. (2020): The cultural foundations of modern democracies. *Nature Human Behaviour* 4, S. 265–269.
- Sextus Empiricus (2002): Grundriß der pyrrhonischen Skepsis [Pyrrhoniae Hypotyposes]; eingl. und übers. von Malte Hossenfelder. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sturm, Hans Peter (2002): Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst. Freiburg/München: Alber.
- Von Gehlen, Dirk (2018): Eine Anleitung für das digitale Leben. Mehr Ratlosigkeit wagen. Deutschlandfunk. www.deutschlandfunk.de/eine-anleitung-fuer-das-digitale-leben-mehr-ratlosigkeit.1184.de.html?dram:article_id=419306 (Abfrage: 05.02.2021)
- Waldenfels, Bernhard (1987): Jenseits des Subjektprinzips. In: Nagl-Docekal, Herta/Vetter, Helmuth (Hrsg.): Tod des Subjekts?. Wien/München: Oldenbourg, S. 78–85.
- Waldenfels, Bernhard (1997): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2004): Antwortregister. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bildung auf den Bühnen der Öffentlichkeit

Maren Schüll

I. Prolog: Öffentlichkeit als Bühne der Sichtbarmachung

Die Idee der Öffentlichkeit ist älter als die Erfindung des Wortes gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Wo jenseits partikularer Interessen Orientierung in kontingenten Angelegenheiten gesucht wird, zeigt sie sich als Forum der gemeinsamen Selbst- wie Weltverständigung oder des uneingeschränkten Rasonnements. Öffentlichkeit wird eingefordert, wenn faktisch geltende Voraussetzungen an ihre sozialen Grenzen gelangen. Dieserart wird sie zu einem Ort politischer Auseinandersetzung, der gegenwärtig durch digitalmediale Transformationsprozesse irritiert wird und neu zur Aushandlung steht. Von den Herausforderungen durch neue Kommunikationstechnologien zeugt auch die aktuell wachsende Zahl an Veröffentlichungen rund um das Thema Öffentlichkeit. ‚Öffentlichkeit‘ zählt gar zu den zentralen Begriffen des digitalen Zeitalters (vgl. Gerhardt 2014, S. 14; Klingen 2008).

Einerseits versprechen die neuen Technologien innovative Partizipationsformen und Interaktionspraktiken, andererseits begünstigen sie Fake News und Populismus. Bislang marginalisierte oder ausgeschlossene Gruppen nutzen die Kanäle neuer Kommunikations- und Informationsmedien als emanzipatorischen Akt, zugleich bergen jene die Gefahr neuer Stigmatisierungen. Benhabib spricht von einem Hang elektronischer Medien zur „ikonographischen‘ Darstellung“ (Benhabib 1997, S. 39), der dafür Sorge, dass die für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft erforderlichen Verstandeskkräfte leiden und die alltägliche Praxis des Verhandeln, Deutens und Verstehens stillgelegt wird. Gewonnen werde dadurch womöglich an informationeller Selbstbestimmung und Rückkopplung, ein herrschaftsfreier Diskurs, in dem es keine Türwächter von Nachrichten gibt, wiederum nicht. Befürchtet wird die „Zerstörung eines geteilten öffentlichen Raumes, in dem Argumente geprüft und gewogen werden, Meinungen sich bewähren und gegen Widerspruch durchsetzen müssen“ (Schnaas 2018, o.S.).

Nicht erst jüngst rücken Ideal und Wirklichkeit von Öffentlichkeit in den Blick, weil sie drohen, verloren zu gehen. Angemahnt wird die damit verbundene Gefahr für die Möglichkeiten demokratischer Politik. Angesichts der politischen Totalitarismen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie der wachsenden kapitalistischen Eigendynamik konstatiert Hannah Arendt (1994/1958) den Verfall des öffentlichen Raums als Verlust politischen Handelns. Der Raum zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten schwinde. Nicht mehr gemeinsames Handeln, sondern ein Sich-gleich-Verhalten sei das Ergebnis. Auch

Jürgen Habermas stellt in seiner Studie zum ‚Strukturwandel der Öffentlichkeit‘ (1962/1990) heraus, dass in Folge der Erweiterung öffentlicher Allgemeinheit die Öffentlichkeit ihre Orientierung auf Verständigung hin und damit auch ihr namensgebendes Prinzip, die Offenheit, verliere. Symptomatisch nähere sich die öffentliche Rede stattdessen dem Jargon der Werbung an und werde immer weiter als Medium politisch-ökonomischer Beeinflussung privatisiert. „Öffentlichkeit wird zum Hof, *vor* [Herv. i. O.] dessen Publikum sich Prestige entfalten lässt – statt *in* [Herv. i. O.] ihm Kritik.“ (Habermas 1990, S. 299) Nicht von ungefähr beruhen viele Konzepte und Theorien, die das Politische neu zu denken suchen, darunter von Lefort, Laclau und Mouffe, Rancière, Badiou oder Žižek, auf der Unterscheidung zwischen dem Politischen als Sphäre gemeinsamer Handlungen und Handlungsfähigkeit sowie dem Bereich der Ökonomie als beherrschende und verwaltende Seite. Indessen betrachtet Koselleck (1959/1976) das Scheitern einer durch Öffentlichkeit erzeugten Allgemeinheit im Grunde als genuine[n] Konflikt der Demokratie überhaupt. Schließlich sei der mit einer proklamierten Allgemeinheit auch immer verbundene Ausschluss von privaten Interessen nicht abschließend zu rechtfertigen.

Ob solche kritischen Einschätzungen die gegenwärtigen Transformationsprozesse adäquat erfassen, steht auf einem anderen Blatt. Hingegen von Interesse ist nun, die Gestaltungsmöglichkeiten von Öffentlichkeit durch Bildung zu eruieren und danach zu fragen, welche Veränderungen Bildung selbst im Wandel des Verständnisses von Öffentlichkeit kennzeichnen. Die Richtung, entlang derer dieser Frage nachgegangen wird, weist das Motiv der Bühne. Die Bühnenmetapher bietet nicht nur dem Bildungsbegriff eine Plattform, sondern greift auch diejenige Bedeutung auf, die der Öffentlichkeit zu ihrem Namen verhalf: Öffentlich ist das, was dem althochdeutschen Ursprung zufolge offenbar, offensichtlich, augenfällig oder klar ersichtlich ist und dahingehend eine intersubjektive *Sichtbarkeit* erlangt – nicht nur in dem Sinne, dass eine Sache oder Handlung sicht- und wahrnehmbar ist, sondern auch dass sie in gewissem Sinne als wahr und redlich gilt (vgl. Hölscher 1978, S. 413 f.). In diesem Sinne ist Öffentlichkeit eine Bühne der Sichtbarmachung, die Ordnungen von Sichtbarkeit erzeugt. Sie ist die „Bühne der Welt“ und bezeichnet den „Erscheinungsraum“ (Arendt 1994, S. 192), in dem sich welthafte Wirklichkeit im Sichtbar- und Gesehenwerden konstituiert. Überhaupt stellt, Arendt zufolge, das Bühnengeschehen des Theaters die politische Kunst schlechthin dar, da es sich mit dem Phänomen menschlichen Handelns auseinandersetzt (vgl. ebd., S. 180). Auch Habermas fasst Öffentlichkeit als Forum, Arena oder Bühne, auf der sich politische Teilhabe im Medium der Rede vollzieht (vgl. Habermas 1992, S. 437). Jüngst verwendet vor allem Jacques Rancière die Metapher der Bühne als Raum demokratischer Teilhabe. Die Bühne als öffentliche Sphäre des Erscheinens ist Ausdruck eben nicht nur des Ringens um Sichtbarkeit, sondern der Mitverhandlung der Sichtbarkeitsordnung selbst.

Wofür Arendts Entwurf des öffentlichen Raums als Ort des Politischen einsteht und was bei Rancière die zentrale Kategorie seiner Ästhetik von Politik bildet, hat seine Grundlage im griechischen *phainesthai* (vgl. Hölscher 1978, S. 415): Die Öffentlichkeit ist der Bereich des Erscheinenden, welcher das Offenbare beziehungsweise das Unverborgene und somit das Wiss- und Erkennbare miteinschließt. Ein Zeugnis davon legt die Rhetorik als Kunst der öffentlichen, das heißt sichtbarmachenden Rede ab (Kap. II). Ihr geht es um die Vergemeinschaftung perspektivischer Weltverhältnisse, die im Widerstreit nicht nur Öffentlichkeit voraussetzt, sondern allererst schafft. Die Öffentlichkeit als gemeinsame Welt bildet metaphorisch eine Bühne oder – um ihren agonistischen Charakter zu gewichten – eine Arena als Ort intersubjektiver Sichtbarkeit und Zugänglichkeit, an dem die strittige Sache ihr Gesicht bekommt. Was vor der Allgemeinheit erscheint, dem kommt Öffentlichkeit zu und fordert Geltung ein. In Kants Aufklärungsbewegung schließlich tritt das Publikum als erster und wichtigster Akteur einer performativen Öffentlichkeit in den Fokus (Kap. III). Auf diesem Weg zur Mündigkeit ist Öffentlichkeit eine Folge von Kritik, sie selbst ist ihr ein Forum. Mit seiner Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs errichtet Kant so dem Politischen eine Bühne.

Systematisch gehören zum Kernbestand von Öffentlichkeit demnach zwei miteinander verbundene Aspekte, nämlich Partizipation und Repräsentation: Öffentlichkeit qua Sichtbarkeit als Zugänglichkeit ermöglicht Teilhabe und Öffentlichkeit qua Publikum, welches nicht nur an gesellschaftlichen Spielen teilnimmt, sondern sich zu sich selbst und zu etwas noch offenem Gemeinsamen ins Verhältnis setzt (vgl. Bermes 2020, S. 16). In dieser Weise verleiht Öffentlichkeit der Repräsentation als Stellvertretung in einem grundlegenden Sinn, dass ‚im Angesicht von anderen‘ und ‚im Namen von anderen‘ gehandelt wird, Wirklichkeit. Auch wenn Arendt kein Beispiel in ihren Augen gelungener politischer Repräsentation findet, räumt sie im Anschluss an Kant den grundsätzlich repräsentativen Charakter politischen Urteilens ein, weil darin das Denken und die Ansichten anderer präsent sind (vgl. Arendt 2000, S. 342). Kants Ausführungen zum Verhältnis von Öffentlichkeit und Kritik erfahren durch Rancières politische Theorie allerdings eine notwendige Ergänzung. Das Motiv einer ästhetischen Bühne der Sichtbarmachung braucht Rancière für seine Konzeption des Politischen, weil auf ihr erscheinen kann, was *nicht* wirklich ist, ergo innerhalb der Wirklichkeit keinen Ort hat und ausgeschlossen wurde. Die Bühne ermöglicht, anders gesagt, die Sichtbarkeit derer, die keinen Anteil haben an der herrschenden Ordnung, *indem* sie unsichtbar sind. Als Streit über die historisch-apriorischen Möglichkeiten des Erscheinens von Etwas als Etwas, über die Aufteilung des Sinnlichen also, die das Gemeinsame einer Gemeinschaft definiert, zeigt sich das Politische und der Prozess von Kritik als Unterbrechung der grundlegenden sozialen Ordnung. Der unterstellte gegenwärtige Ruf nach mehr Transparenz in öffentlichen Belangen führt vor Augen, was von

Öffentlichkeit und, damit verknüpft, von Bildung am Ende übrigbleibt (Kap. IV). Es handelt sich um einen Blick auf die Konsequenzen der Leugnung des Bühnenhaften von Öffentlichkeit. Am Ende errichtet und betritt nur ein agonistisch-kritisches Ethos die Bühnen des Politischen. Bildung ist in ihrem Grundverständnis insofern öffentlich und politisch angelegt, als sie per se eine widerständige Dimension hat und der Umgang mit notwendig Widerständigem ist (Kap. V).

II. Öffentlichkeit als Arena gemeinsamer Deliberation

Ein frühes Modell von Öffentlichkeit, das sich implizit oder explizit den heutigen Anschauungen einer politischen Öffentlichkeit als Bezugspunkt und Infrastruktur eingeschrieben hat, findet sich in der griechischen Polis der klassischen Antike. Im Medium öffentlicher Rede beginnen die Bürger von Athen ihre gemeinsamen Angelegenheiten erstmals mit den Reformen von Solon (594 v. Chr.) und Kleisthenes (508 v. Chr.) selbst zu gestalten. Während der Oikos den Ort des Privaten stellt, bezeichnet die Polis den Ort solcher öffentlichen Auseinandersetzung und das Gewebe aus Beziehungen, die einer gemeinsamen Welt Objektivität und der eigenen Existenz Beständigkeit verleihen. Die Polis als eine Gemeinschaft aus Freien und Gleichen liefert ein Bild von Öffentlichkeit, das auf unbedingten Debatten ruht, an denen kein Bürger von der Entscheidungsfindung ausgeschlossen sei.

Den Grundstein dafür und das Bewegungszentrum von Öffentlichkeit bildet die Rhetorik als eine an die leiblich-sprachliche Verfasstheit des Menschen gebundene Argumentationstheorie, die auf Überzeugung durch Gründe abzielt. Die Rhetorik, fasst Arendt zusammen, gilt in der griechischen Polis als die höchste und wahrhaft politische Kunst (vgl. Arendt 1993, S. 381). Sie ebnet im Grunde genommen den Weg jener Rede- und Meinungsfreiheit, die schließlich zu Zeiten der Aufklärung zum Grundpfeiler des bürgerlichen Bildungs- und Selbstverständnisses wird und das Fundament eines liberalen Verfassungsstaates bildet. Aufklärung verlangt eine gerechtfertigte Ordnung, der man aus eigener Überlegung zustimmen kann, und beansprucht Gründe für tradiertes wie gesetztes Recht. Die Öffentlichkeit der Polis ist die Bühne des Gemeinsamen, das von der Beteiligung und Zustimmung der Vielen abhängt, und somit zugleich der Verzicht auf Zwang oder blinde Übernahme von vermeintlichen Wahrheiten und Ansichten, die man selbst weder teilen noch begreifen kann. Die Bühne der Öffentlichkeit gleicht darin einer Arena der Gründe, in der gerade in nicht-konsensueller Weise ein argumentativer Streit ausgetragen wird und verschiedene Meinungen gegeneinander abgewogen werden. Diese strittige Verständigung und Befragung ist der Gegenstand der Rhetorik. Als die Sichtbarmachung dessen, was sich aus guten Gründen gemeinsam wissen und wollen lässt, wird mit der Rhetorik ein stets schon öffentliches und politisches

Bildungsverständnis grundgelegt. Der antike Redner gilt als gebildet, *insofern* er sich selbst als öffentlich versteht. Die Ansprüche und Zuweisungen der Gemeinschaft sind in seiner Selbstreflexion immer schon enthalten. Eine reflexive und freiheitliche Lebensführung ist demnach auch eine Sorge um das Zusammenleben, um die Polis und um das Vernünftige, in dessen steter Verwirklichung die Tugendhaftigkeit, die Vortrefflichkeit und Bestform als Mensch, ihre Erfüllung findet. Diese Weise, Bildung im Hinblick auf Öffentlichkeit zu verstehen, wird in der Vorstellung von Mündigkeit Ende des 18. Jahrhunderts neu formuliert.

Ihre Legitimation findet die Rhetorik in der Zuständigkeit für das kontingente Partikulare und Konkrete der menschlichen Lebenswelt in seinem wie auch immer begründbaren Möglichsein. Was in dieser grundlegenden Hinsicht am sophistischen Anliegen ersichtlich wird, ist die Befreiung des Politischen von einem absolutistischen Wahrheits- oder universalen Gültigkeitsanspruch zugunsten verschiedener Sichtweisen. Die gemeinsame (Lebens-)Welt, das sind die Ansichten, in denen sie sich darbietet. So heißt es im Gefolge des Homo-mensura-Satzes des Protagoras, demzufolge der Mensch das Maß aller Dinge ist: „*Sein ist gleich jemandem Erscheinen*“ (Protagoras. Fragmente 80, B1), und dies verändert sich mit der Perspektive und dem Standpunkt. Darin, dass es über jede Sache entgegenstehende Ansichten und Aussagen gibt, liegt begründet, dass über das, worüber man einer Ansicht ist, gesprochen werden kann und muss. Das gemeinsame Gestalten lebensweltlicher Angelegenheiten in öffentlich geführten Debatten ist daher maßgeblich mit einem irreduziblen Konflikt verknüpft. Die griechische Polis gilt Arendt deshalb als Vorbild einer lebendigen Öffentlichkeit und politischen Praxis, deren Grundprinzip der Agon, der spielerische, öffentliche Wettstreit, ist (vgl. Arendt 1994, S. 42). Im Bewusstsein der Unhintergebarkeit widerstreitender Perspektiven findet schließlich die Allgegenwärtigkeit dieser Agonalität ihren Ausdruck. Die „Sache nämlich steht gegen die Sache, nicht die Rhetorik gegen sich selbst“ (Quintilianus. De Institutione oratoria liber II, 17, 33), wie Quintilian im Rahmen der Suche nach gegenläufigen Argumenten betont.

Dass es ‚Wahrheiten‘ in kontingenten öffentlichen Angelegenheiten immer nur in menschlichen Ansichten inkorporiert gibt, bedeutet jedoch nicht, dass einer Ansicht gleichwohl Wahrheit zukommt, mitnichten alles nur relativ sei. Eine solche relativistische Auffassung, Wahrheit habe keine Voraussetzungen, findet aktuell in populistischen Entwicklungslinien ihren Ausdruck und vermag in krudesten Dogmatismus umzuschlagen: Wahr ist, was der eigenen Weltanschauung entspricht, wirklich, was die eigene Wirklichkeitsauffassung bestätigt. Die argumentationstheoretisch gewichtete Rhetorik impliziert, dass sich perspektivische Wahrheiten an der Sache selbst ausweisen lassen müssen, auch ohne sie im engeren Sinne beweisen zu können. Um den Einspruch gewissermaßen von der Sache gewichten zu können, bedarf es aber einer Bühne der Sichtbarmachung, eines gemeinsamen Erscheinungsraumes. Der Redner muss stützende Gründe für die eigene Ansicht finden, durch die diese erst zu einer

sachlichen Position avanciert und der Redner gleichsam unabhängig von sich selbst sowie seiner Lage zu werden versucht, um eine perspektivisch konturierte Sache ‚mitsehen zu lassen‘. Somit gleicht die rhetorische Kunst einer Ästhetik der Sichtbarmachung (vgl. Schüll 2017, insbes. S. 48 f.):

Die Rede vermag eine strittige Sache in die Öffentlichkeit gemeinschaftlicher Bezeugung herauszustellen, damit sie *sichtbar* an Plausibilität gewinnen kann. Sie bringt die jeweils strittige Sache, anders gesagt, auf die für alle einsehbare Bühne, damit sich durch die verständige Aushandlung von Perspektiven schließlich entscheiden lässt, wie es um diese steht. Darin gründet der wirklichkeitskonstituierende Prozess der Sichtbarmachung, der Wahrheit in ihrem entbergenden Charakter als Offenbar- und Öffentlichwerden erfasst. Wo Sachverhalte nicht aus sich selbst heraus sind, was sie sind, ist das, was allen so erscheint, schließlich der Umweg zur Wirklichkeit. „Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen,“ so führt Arendt diesen aristotelischen *consensus*-Gedanken fort, „versichert uns der Realität der Welt und unserer selbst“ (Arendt 1994, S. 50; vgl. Aristoteles. Nikomachische Ethik 1173 a1). Die Öffentlichkeit als Bürge intersubjektiver Sichtbarkeit wird zum Garanten einer vorläufigen *Quasi-Wahrheit*, über die man sich also schlichtweg verständigen muss. Rhetorische Wahrheit oder Plausibilität fordert darum faktisch vollzogen zu werden und ergeht als Geltungsanspruch an alle anderen. Hernach ist Wirklichkeit, eine gemeinsame Welt, nicht einfach (vor)gegeben, mitunter der Mensch für sie verantwortlich. Sie entsteht performativ durch die öffentlich miteinander geteilte Vielfalt an Sichtweisen auf sie. Als solche ist die Bühne der Öffentlichkeit das stets zu aktualisierende Zwischen der Einstellungen und Perspektiven, welches ein Sichtbarwerden in der Welt, ein Handeln und einen Raum der Freiheit gewährt.

Indem die Rhetorik die Wahrscheinlichkeit des Kontingenten mit der Zustimmung (nicht Konsens) einer Gemeinschaft als das vorläufige Resultat der Überzeugung verknüpft, schafft sie eine Art Vernünftigkeit, die ihr Fundament im Sozialen hat. Diese findet in der streitenden Beratung statt, wenn die Sache polyzentrisch in Rede und Gegenrede angesprochen, kurzum, „im Sichmessen der Ansichten“ (Gadamer 1986/1993, S. 275) zum Sichzeigen gebracht wird. Erst der einen Gemeinsinn nicht alleine voraussetzende, sondern erst stiftende Widerstreit der Perspektiven garantiert eine eigenständige Realität und so etwas wie Objektivität. Nur die öffentliche Spiegelung in der argumentativen Verständigung macht einen Irrtum möglich, korrigiert, bestätigt oder verwirft, dass eine Sache (sozial) gültig oder ein Fürwahrhalten berechtigt ist. „Die Sache wird richtiggestellt durch die Perspektiven, in denen sie angeschnitten wird.“ (Lipps 1976, S. 35) Insoweit bedient sich das *sachbezogene* Reden systematisch der Pluralität von Ansichten, um eine Erfahrung zu vergemeinschaften, und fordert das Geltenlassen des Fremden und Gegnerischen ein. Die Rhetorik verbindet mit der Geltungsfrage unabdingbar den Appell an die skeptische Erprobung und Prüfung der eigenen Ansicht.

Wer glaubt, ‚bloße‘ Meinungen aus der Öffentlichkeit verbannen zu müssen, um so etwas wie Fake News und Populismen entgegenzutreten, irrt sich in deren Grundfesten. Der Modus des gemeinsamen öffentlichen Handelns liegt im Äußern und Bedenken von Ansichten, dem Offenlegen von Geahntem. Entscheidender mag vielmehr sein, eine adäquate Vorstellung von Meinungsbildung und -äußerung als Streit um das sachlich Zutreffende zu gewinnen. Die Rationalität der Rhetorik verspricht dafür zumindest Anhaltspunkte zu geben: Die Vielfalt möglicher Gesichtspunkte und Fülle von Gedanken, welcher der Komplexität einer Erfahrungswelt gerecht zu werden versucht, wird zur Voraussetzung hinlänglichen Wissens einer fraglichen Sache (vgl. Vico 1710/1979, S. 133). Gerade die Pluralität der Auffassungen ist die Bedingung der Suche nach Wahrheit und nicht ein Grund, von dieser Suche abzulassen. Dem rhetorischen Bemühen um sichtbare Einsichten übergeordnet ist die skeptische Annahme, dass alles menschliche Wissen unvollkommen und begrenzt ist, es unweigerlich zum Wesen einer Meinung gehört, dass sie revidiert werden kann und muss, weil die Wirklichkeit auch eine andere sein kann. Und so gilt es, das Spiel offen zu halten für die Vielfalt von Meinungen, gerade wenn diese nicht zueinander passen wollen. Gelebte Öffentlichkeit ist danach weniger Konsens als vielmehr Konflikt und Differenz. Arendt, die in der griechischen Polis die Grunderfahrung des Politischen verortet und sich in vielerlei Hinsicht Kant anschließt, betrachtet die Öffentlichkeit deshalb als eine Bühne der Vielfalt: Die Pluralität der Stimmen stellt das Strukturmerkmal einer politischen Öffentlichkeit dar, die unterschiedliche Sichtweisen und Standpunkte sichtbar machen und zueinander ins Verhältnis setzen muss. Sie steht in diesem Sinne unter dem Stern der antiken rhetorischen Bildung: Miteinander streiten, für die anderen ansprechbar sein, zum Vorschein bringen, was sonst ungesehen bleibt.

Als höchste Form der Bildung in der griechischen Antike wird die Rhetorik zur Tugend der Wohlberatenheit, die sichtbar zu machen vermag, was aus einsichtigen und vertretbaren Gründen gut für das Leben ist. Vernünftiges Nachdenken ist daher selbst Rhetorik, ein Mit-sich oder Mit-anderen-zu-Rate-Gehen über die eigenen, mit anderen zu vermittelnden Verhältnisse. Bildung findet Gestalt in einem agonistischen Ethos, einer Haltung, die bezeugt, mit Ambiguitäten und Zweideutigkeiten, aber auch mit Konflikten und der Infragestellung der eigenen Position, überhaupt mit Ungewissheiten umgehen zu können. Dieser polyperspektivische, ambiguitätstolerante Zugang zur Welt und die damit verknüpfte Bereitschaft, auch das andere sehen und anders sehen zu wollen, erwächst mit der Wertschätzung des Dissens. Nicht nur fremde Ansichten und Argumente schlicht zu ertragen, sondern „sogar ein gewisses Vergnügen an ihrem Widerspiel“ zu empfinden, so kennzeichnet Nietzsche den antiken Bildungsgedanken, der untrennbar mit der Rhetorik als Kunst der öffentlichen Rede verknüpft ist, bedeutet: „man muss ebenso gerne zuhören als selbst sprechen“ (Nietzsche 1874/1922, S. 287). Bildung impliziert eine solche Offenheit für andere, verschafft sie dem

Denken doch so eine Art von Spielraum. Sie gewinnt ihren Sinn daraus, Einsehen in die Verschiedenartigkeit von Gesichtspunkten und Verständnis für die mannigfaltigen Fragestellungen der Lebenspraxis zu haben. Wer nicht einfach gedankenlos mitlaufen oder blindlings nachsprechen, sondern sich ein eigenes Urteil bilden will, der braucht eine solche *Umsicht*.

III. Öffentlichkeit als Forum der Kritik

Mit der Aufklärung und der zunehmenden Demokratisierung von Gesellschaft wird ‚Öffentlichkeit‘ in das Begriffsregister der deutschen Sprache aufgenommen. Die Entwicklung des Begriffs hängt eng mit dem Aufstieg des bürgerlichen Publikums zusammen, das sich geschmacksbildend am öffentlichen Leben beteiligt. Nicht allein staatliche Autoritäten, sondern auch andere gesellschaftliche und gesellige Zusammenschlüsse, die der staatlichen Macht und Zensur gegenüberstehen, werden mit dem Attribut ‚öffentlich‘ versehen. Eine spannungsreiche Wechselseitigkeit, die mitunter dazu führt, dass sich staatliche Autorität *rechtfertigen* und *kritisieren* lassen, in jedem Fall zwischen ihr und der Gesellschaft vermittelt werden muss. Auf dieser Grundlage entwickelt sich Öffentlichkeit seit dem 18. Jahrhundert zum sozialen Medium, in dem sich jede soziale und politische Autorität legitimieren, aber auch allererst bilden soll. Dass das *Publikum*, und zwar ein prinzipiell unbegrenztes Publikum, der Öffentlichkeit als ihr primärer Akteur gewissermaßen eingeschrieben ist und durch sie erweitert wird, bleibt zentral für die Bedeutungsausprägungen von Öffentlichkeit (vgl. Kohler 2011, Sp. 1666). Innerhalb des sozialen Raums *qua publicum* etablieren sich die Öffentlichkeit und die Offenlegung vor den Augen aller zum Medium rationaler Kommunikation und Kriterium politischer Vernunft. Letztlich macht die öffentliche Innenstruktur des Publikums Aufklärung nicht nur möglich, sondern gar unvermeidlich: „Es ist für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. [...] Dass aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich.“ (Kant 1784/1912, S. 36)

Mit seiner Konzeption des unbeschränkten öffentlich-kritischen Vernunftgebrauchs errichtet Kant eine *Bühne des Politischen*. Das Private ist der Raum der Unfreiheit. Vor und in dem Forum der Öffentlichkeit vollzieht sich hingegen Kritik und darin auch der Anspruch auf Freiheit und Gleichheit. Wie eng Kritik und Öffentlichkeit aufeinander bezogen sind, wird deutlich, wenn Kant auf die beharrliche Nachfrage eines Schülers die Leistung des Verstandes erläutert. Diese bestehe darin, einen Sachverhalt kommunikabel und öffentlich kundbar zu machen. „Die Vernunft ist nicht dazu gemacht, daß sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze.“ (Ebd. 1769–89/1923, S. 392, Nr. 897) Kants Aufruf zur Aufklärung schließt in ihrem Gebot der Mündigkeit somit immer auch das Postulat

ein, sein Denken einer Öffentlichkeit zur Prüfung zu stellen. Ein mitteilendes Verhältnis ist Voraussetzung von kritisch-aufgeklärtem Denken und damit auch von Mündigkeit. Denn nur im Mitteilen und am Mitteilbaren finden Einzelne den Proberstein, an dem die eigenen Vorstellungen, deren Voraussetzungen und Folgen geprüft wie korrigiert, mitunter Vorurteile überwunden werden können. Zugleich konstituiert Kritik ihrerseits Öffentlichkeit. Das Öffentliche ist eine Folge von Kritik und Widerstreit. So wird die öffentliche Vernunft zur vernünftigen Öffentlichkeit. Das Denkvermögen überhaupt ist von seinem öffentlichen Gebrauch abhängig und die Öffentlichkeit nicht nur Ziel der Aufklärung, sondern als deckungsgleiches *Selbst- und Lautdenken* auch ihr Medium (vgl. Habermas 1990, S. 180). Die Freiheit der öffentlichen Mitteilung, so folgert Jaspers, ist deshalb auch die „Bedingung der Freiheit des Denkens selbst“ (Jaspers 1957, S. 351).

Als wesentlichen Bestandteil des Politischen betrachtet Kant daher den *sensus communis*, den Sinn für das öffentlich Gemeinschaftliche. Dieser Gemeinsinn rekurriert nicht nur auf eine vorgängige Gemeinschaft, sondern ist eine Haltung, im Urteil das Öffentliche und Gemeinschaftliche erst herzustellen. Er stellt eine Art Vernünftigkeit dar, die nicht einer Anpassungslogik folgt, sondern ins Bewusstsein ruft, dass es andere gibt, die andere Standpunkte haben. In Rekurs auf die Modalität des Geschmacksurteils markiert Kant den *sensus communis* als ein methodisches Urteilsvermögen, welches über das diskursive Prinzip der Mitteilbarkeit postuliert, seine Überzeugung in ein Verhältnis zum Publikum zu setzen (vgl. Kant 1790/2005, S. 322, BA66). Darin, dass er ermittelt, inwiefern sich eine subjektive Überzeugung nicht nur mitteilen lässt, sondern auch von anderen eingesehen werden kann, das heißt zustimmungsfähig ist, gleicht er einer zur Selbstdistanzierung notwendigen Reflexionsinstanz, die „auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken“ Rücksicht zu nehmen vermag. Nur dadurch, dass man „sein Urteil an andere, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich an die Stelle jedes andern versetzt“ (ebd., S. 389, B157/A155), kann den Illusionen, die aus subjektiven Privatbedingungen herrühren, entgangen werden, kann man vom eigenen und zufälligen Meinen abstrahieren, um nicht dogmatisch zu verfahren. Diese repräsentierende Funktion eines *sensus communis*, die Standpunkte auch nur möglicher anderer in das eigene Urteil einzubeziehen, mitunter die gemeinsame Welt, wie sie anderen erscheint, zu bedenken vermag, kennzeichnet ihn als erweiterte Denkungsart. Zusammen mit der autonomen, vorurteilsfreien und der konsequenten, folgerechten Denkungsart ist die erweiterte Denkungsart des Gemeinsinns, in deren Übung man „seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen“ (Arendt 1998, S. 60 f.), ein Garant für (bewegliches) Denken. Diese erweiterte Denkungsart ist eine öffentlich-kritische Haltung, die in der Öffentlichkeit zur Entfaltung kommt und zugleich ihre Voraussetzung ist, weil sie partikuläre Interessen übersteigt und sich in ihr die Pluralität menschlicher Existenz ausspricht. Die Pluralität schärft den kritischen Sinn.

Bildung im Lichte der Öffentlichkeit zu verstehen, findet in der Vorstellung von Mündigkeit insofern eine Fortsetzung. Die Befreiung von jeglichen Autoritäten und unhinterfragten Vorurteilen wie Selbstverständlichkeiten bedeutet stets, sich selbst zu regieren beziehungsweise nicht dermaßen regiert zu werden. Dahingehend ist Bildung als kritisches Ethos bis heute das wichtigste Fundament für demokratische Strukturen, welche das Politische mit Gleichheit und Freiheit verknüpfen. Eine mündige Lebensführung, die nicht blind Normen folgt oder sich in Ordnungen einpasst, lässt sich nicht von der politischen (An-)Teilhabe trennen. Bildung wurzelt in dieser Anbindung in einer öffentlich-kritischen Denkungsart, die sich zu einer gemeinsam geteilten Welt stets reflexiv verhält. Sie fragt, ob man die Regel und alles andere, das man annehmen *soll*, für vernünftig hält, das heißt (mit-)teilen kann, und vermag vermittels dieser Frage verschiedene Perspektiven im Urteilen zu reflektieren. Der *sensus communis* gilt folglich als Indikator, wer eine gemeinsame Welt, die öffentliche Bühne des Politischen, überhaupt vor Augen hat. Die Abstandnahme von sich selbst und seinen privaten Zwecken dadurch, dass man sie ansieht, wie andere sie sehen, erfolgt im Zeichen des guten Geschmacks. Ein öffentlich-kritisches Ethos, das sich mit dem Bildungsgedanken der Aufklärung verknüpft, vermag in diesem Sinne die Dinge soweit in Distanz zu rücken, dass man ihnen ohne vorgefasste Meinung begegnen kann, aber auch Abgründe zu überbrücken, als ob sie die eigene Angelegenheit wären (vgl. Arendt 2000, S. 127).

Was bis dahin, auch bei Arendt und Habermas keinerlei konzeptionelle Konsequenzen nach sich zog, ist die ungleiche Teilhabe am Gemeinsamen. Ausgeklammert ist die kritische Beleuchtung, dass die Befreiung von den Sorgen des Haushalts im antiken Griechenland auf dem Ausschluss von Frauen, Sklaven und Kindern beruhte, dass sich die Idee vom aufklärerischen Austausch freier Bürger in geschlossenen Zirkeln Pariser Salons oder Freimaurerloren entwickelte und es keinen universalen Zugang zur (bürgerlichen) Öffentlichkeit gab. Gleichheit und Freiheit waren stets partikular und damit auch das Öffentliche. Das Konzept der Gegenöffentlichkeiten versucht in Gestalt von sozialen Netzwerken, offline oder online, eine Alternative zu solchen Exklusionen zu schaffen. Da Kritik jedenfalls weder ein Miteinander noch eine gemeinsame Welt, geschweige denn eine gemeinschaftliche Vernunft voraussetzen kann, sondern vielmehr Problem des Politischen ist, gewinnt sie für Rancière in erster Linie die Bedeutung einer Unterbrechung der sozialen Ordnung. Das Politische ist nichts anderes als eine radikale Haltung der Kritik und Neugestaltung herrschender Ordnungen, deren Realisierungsweisen als politische Macht letztlich offenbleiben müssen. Auch hier gilt: Nicht der Konsens, sondern der Dissens ist das Zeichen von Öffentlichkeit. Das Politische, welches sich gegen Politik als selbstverständliche, berechnende Ordnung des Gemeinwesens wendet, beginnt mit der Errichtung einer öffentlichen Bühne. Das Politische bedarf dieser Bühne, nicht nur weil diejenigen, die bislang nicht (an-)teilhaben an der gesellschaftlichen Ordnung,

kein Teil der sichtbaren Öffentlichkeit sind, sondern weil ihr Erscheinen sichtbar macht, dass sie im Grunde unsichtbar sind. In der Weise wird die Bühne der Öffentlichkeit zum Ort und Medium der Aushandlung von Partizipationsansprüchen. Auf ihr werden die sozialen Praxen der Unfreiheit und Ungleichheit sichtbar, und zwar gerade weil eine solche Bühne der Öffentlichkeit nicht mehr nur Ort des Streits, sondern auch Gegenstand des Streits selbst ist. Auch die Formen der Sichtbarkeit des Gemeinschaftlichen werden zur Streitsache. Welche Akteur:innen dürfen auf ihr auftreten und welche nicht? Dieser Streit darum, wer (dazu) zählt, macht eine Gemeinschaft zu einer politischen und erweitert die öffentliche Sphäre des Erscheinens.

In der Fähigkeit, einen solchen Streit zu inszenieren, liegt die schöpferische Kraft politischer Subjekte, die sich mit ihrer sozialen Position de-identifizieren und so tun, als ob es eine gemeinsame Welt der Argumentation bereits gäbe, als ob das Gespräch in einer Gemeinschaft stattfände, deren Nichtexistenz sie zugleich aufzeigen (vgl. Rancière 2002, S. 101). Mit ihnen als Überschuss und Supplement erscheint auch die Bühne des Politischen selbst. Es handelt sich um eine „spezifische[] Bühne der Sichtbarmachung“ (ebd., S. 37), auf der in negativierender Bezugnahme auf die Regeln der Repräsentation das Scheitern einer geschlossenen Darstellung und so die Gleichheit und ihre Abwesenheit gleichermaßen zur Ausführung kommen. Kritik als Unterbrechung der herrschenden, identifizierenden Ordnung schafft daher eine Öffentlichkeit, die sich nicht nur dem Zugriff des Zählens und der Statistik entzieht, sondern sich folgerichtig letztlich auch selbst zerstört. Auf diese Weise untermauert Rancière ein Verständnis des Politischen, das sich nicht in irgendeiner Pragmatik der Meinungsverschiedenheit erschöpft. Die Gesprächssituation und ihre Rationalität werden vielmehr selbst dekonstruiert, um allererst einen gemeinsamen Sprach- und Handlungsrahmen zu gründen, in dem die Argumentation der Anteillosen nicht nur Lärm ist. „Wer zu Gesicht bringt, dass er einer gemeinsamen Welt angehört, die der andere nicht sieht“ (ebd. 2008, S. 285), der kann dies nur auf einer öffentlichen Bühne tun. Sie führt eine Welt in einer anderen Welt auf, bringt Nicht-Gemeinschaft und Gemeinschaft zusammen und unterbricht auf diese Weise den Konsens der herrschenden, als zufällig entlarvten Wahrnehmung. Auf diese Weise bringt Kritik in Bewegung, was vormem unbeweglich war.

Evoziert werden ein Gerüst der gemeinsamen Welt, deren Gemeinsamkeit dissensuell ist, und eine politische Gemeinschaft im Zeichen und um willen des Streits. Das Ergebnis ist eine ästhetische Gemeinschaft, die Sinnesgemeinschaft eines *sensus communis* in kantischer Manier, welche das vergemeinschaftet, was (noch) nicht als gemeinsam gegeben ist, und gerade die Zustimmung von dem verlangt, der sie nicht anerkennt (vgl. ebd. 2002, S. 101). Das die soziale Ordnung ermöglichende wie unterminierende Prinzip der Gleichheit von Beliebigen, mithin die Befähigung eines jeden, auf einer gemeinschaftlichen Bühne zu agieren, die „Gleichheit eines Sagen-Wollens und eines Verstehen-Wollens“ (ebd. 1994,

S. 120f.) werden als regulative Idee jedes Verstandes- und Verständigungsvorgangs performativ behauptet. Nur auf diese Weise kann eine Gleichheit, die es faktisch nicht gibt, zur Erscheinung gebracht und damit eine andere Aufteilung des Gemeinsamen in den Bereich des Vorstellbaren gerückt werden. Das Politische wird zur Bühne des *Anderen*. Eine andere Sicht auf die Dinge und ihre veränderte Ordnung werden *als Möglichkeiten* der Wirklichkeit eingeschrieben. Populistische Fiktionen mögen in dieser Anbindung vielleicht teilweise anti-konsensuell sein, doch solche komplexitätssteigernden Vervielfachungen der gemeinsam (un-)geteilten Welt leisten sie nicht.

Der *sensus communis* ist im Anschluss daran nicht mehr nur der Sinn für das Gemeinsame, sondern auch für das Ausgeschlossene. Auch in diesem Sinne mag ihn Kant als erweiterte Denkungsart bezeichnen. Er ist visionär und utopisch, ein Möglichkeitssinn, der auf die Überschüsse beziehungsweise Leerstellen im Wirklichen verweist und Differenzen operativ macht. Der Möglichkeitssinn als das Vermögen, Möglichkeiten auszumachen und mit ihnen zu operieren, betrachtet das Wirkliche als Aufgabe. „Auch das soll ‚verifizieren‘ bedeuten: durch unsere Handlungen die Möglichkeit einer Welt schaffen.“ (Ebd. 2016, S. 51) Diesen Sinn trägt das Bewusstsein, dass die Wirklichkeit nicht alles ist oder – anders gewendet – die Wirklichkeit auch anders sein kann. So mag zwar nicht alles möglich sein, aber doch mehr möglich als wirklich. Und das, was ebenso sein könnte, zu denken, ist die Fähigkeit eines *sensus communis* als Möglichkeitssinn. Ohne Bildung ist ein politisches Subjekt, das das Mögliche solcherart rekonfiguriert, soziale Praxen umdeutet, sich als unbeständige Grenzfigur den gesellschaftlich identifizierenden Zuschreibungen und Einordnungen entzieht, nicht zu haben. Bildung „schafft Distanz in Räumen und Verzögerungen in Zeiten, um die Spielräume des Politischen zu öffnen, die der Möglichkeitssinn zu gestalten vermag“ (Dörpinghaus 2020, S. 38).

IV. Transparenz und ihre Stilllegung der Bühnenhaftigkeit des Öffentlichen

In nicht wenigen Diskursen der Gegenwart hat sich Transparenz zum Leitmotiv der Auseinandersetzung mit Öffentlichkeit und zur universellen Forderung entwickelt. Transparenz verspricht Licht ins Dunkle zu bringen. Sie steht für das Aufklären dunkler Machenschaften und unklarer Verhältnisse, für die Abwehr von Vorgängen hinter den Kulissen überhaupt. Der Transparenznorm zufolge sollen Verhandlungen aller Art auf offener Bühne stattfinden, auf einer Bühne, die paradoxerweise ihre eigene Bühnenhaftigkeit und Inszeniertheit verleugnet. Denn, dies stellt Alloa als die Transparenzfälle heraus, das Prinzip der Transparenz widersetzt sich der Idee, dass Transparenz auch gemacht und hergestellt werden muss, insofern darin schon die Gefahr der Machenschaften liege (vgl.

Alloa 2020, S. 44). Mit diesem Ruf nach Transparenz soll etwa die Politik von bloßen Eigeninteressen gereinigt und das Vertrauen in politische Entscheidungen wiedergewonnen werden. Mit Transparenz werden in der politischen Diskussion Zugänglichkeit und Nachvollziehbarkeit und darüber auch die Offenheit einer demokratischen Gesellschaft verbunden. Doch die Transparenz qua *Durchsichtigkeit* und das *Licht* der Öffentlichkeit sind nicht deckungsgleich. Öffentlich ist etwas nicht, wenn es transparent, sondern, wenn es sichtbar ist. Das Sichtbare verweist auf Unsichtbares, Noch-nicht-Sichtbares, Schatten und Horizonte. Was vollständig sichtbar ist, kann nicht mehr erscheinen. Ebenso wenig meinen Evaluation und Urteilskraft das gleiche. Dass etwas einsichtig ist, bedeutet nicht, dass es durchsichtig ist. Zulasten sozialer Werte wie Scham oder Vertrauen ist Transparenz in erster Linie ein bestimmtes totalitäres Regime der Öffentlichkeit, das Han (2012) als selbst auferlegtes Joch der gegenwärtigen neoliberalen, positivistischen und gleichgeschalteten Gesellschaft ausweist. Das Öffentliche verliert an kritischer Kraft und weicht dem öffentlich Privaten, das nur insofern öffentlich ist, als es Politisches vortäuscht, am Ende aber Kapitalistisch-Ökonomisches schafft und darin kontrolliert werden kann. Öffentlichkeit ist nur noch Ausleuchtung. Was kann Bildung unter diesen Umständen (noch) bedeuten?

Der Reduktion von Unsicherheiten und Misstrauen sucht die Transparenznorm mit Praktiken der Standardisierung und Formalisierung gerecht zu werden, die das Soziale unter dem Deckmantel der Neutralität ausleuchten. Es gibt in dieser Hinsicht kein Gemeinsames, sondern nur noch eine Summe von Singularitäten als gezählte Bevölkerung. Jegliche Unstimmigkeit erscheint als Abweichung. Ihre Normalität findet Öffentlichkeit statistisch verrechnet in Meinungsumfragen. Die öffentliche Meinung ist die veröffentlichte Meinung. Jede widerständige und unzulängliche Dimension von Bildung wird in jener Anbindung durch ihre umfassende Kontrolle und Verwaltung getilgt. Was Bildung heißen soll, wird umgemünzt in nützliche Kompetenzen, welche durchweg der Anpassungslogik folgen. Der Effekt einer solchen Post-Bildung ist bis heute ein grundlegend unpolitisches Bildungssystem, das diese Kompetenzen (der Selbstverbesserung) als grundständige ‚Volksbildung‘ weitergibt (vgl. Dörpinghaus 2020, S. 40). Die Transparenzgesellschaft mag Aufklärung in Aussicht stellen. Am Ende führen ein Mehr an Informationen und eine operationalisierte Sprache aber nicht zu besseren Entscheidungen, sondern zur immanenten Komplexitätsreduktion und Unschärfe. Sie lassen sachhaltige Kontroversen als wenig lohnenswert erscheinen. Denn weder über Messwerte noch über (vermeintliche) Gewissheiten wird in einer Öffentlichkeit beratschlagt oder gestritten, allenfalls über Perspektiven und Sichtweisen. Einen solchen Diskursraum der Vielstimmigkeit in Wirksamkeit zu bringen, ist eine Sache von Bildung, gerade dort, wo Meinungsbildung zum Infotainment verdünnt ist und alle unerwarteten Ansprüche ausgeklammert sind.

Vor allen Dingen beseitigt der Imperativ der Transparenz jede Form der Distanz. Jegliche Form der Distanznahme, welche Voraussetzung von

Urteilkraft, Umsicht und Mündigkeit, aber auch von Takt, Geselligkeit und dafür ist, mit Selbstbildern spielen zu können, fällt einer zunehmenden Intimisierung des Öffentlichen zum Opfer. Das Bedürfnis nach Intimität, welches bei Arendt letztlich zur Weltentfremdung führt, sowie die damit einhergehende Psychologisierung und Personalisierung des Öffentlichen sorgen dafür, dass Handlungen nicht länger *dargestellt*, sondern intime Gefühle und psychische Innerlichkeiten entblößt und *ausgestellt* werden (vgl. Han 2012, S. 57). Hinter dem Ansinnen transparenter Unmittelbarkeit steckt folglich immer auch die Forderung nach Authentizität. In deren Glaubenssatz, dass im Innern des Menschen die Wahrheit wohne, sich hinter dem Offenbaren die eigentliche Kraft befinde und man der Realität im Unverfälscht-Authentischen ins Auge blicken könne, verbirgt sich die Zurückweisung der Repräsentation. Seit jeher, vor allem aber seit dem 18. Jahrhundert steht die Repräsentation im Namen einer Rückkehr zu mehr Authentizität immer wieder unter Verdacht, das, was repräsentiert wird, anders darzustellen, als es in Wirklichkeit ist, wenn es sich selbst von sich her zeigte. Diese Zweifel sind gegenwärtig in den Debatten um die Krise von repräsentativen politischen Ordnungen vielleicht mehr denn je wirksam: Traditionsreiche Volksparteien erodieren, Parteien und Parlamente können ihre politischen Aggregierungs- und Moderierungsfunktion immer weniger erfüllen. Es handelt sich im Grunde genommen um eine Krise des Darstellbaren oder des Darstellen-Könnens. Der Raum der Öffentlichkeit wird mit Privatheit und intimer Empfindung überschrieben. Die Veröffentlichung der Person tritt an die Stelle der Öffentlichkeit. In Formaten wie Talkshows werden nicht länger gemeinsame Angelegenheiten verhandelt. Zwar bekommen die Zuschauenden den Eindruck, Politik in *statu nascendi* zuzuschauen. Sie erfahren zumeist jedoch das, was sie ohnehin schon wissen, und haben sich in der Haltung eingerichtet, Politiker:innen, auch über den Handlungsvollzug als Funktionstragende hinaus, vorgeführt zu bekommen. Die Distanzlosigkeit einer Transparenzgesellschaft zerstört den (leeren) Raum. Mit den vermeintlichen Informationslücken schwinden nicht nur Inspirationen, sondern am Ende alle Zwischenräume und -zeiten, Spielräume und Möglichkeiten, die es in der Orientierung an Bildung als *tertium datur* gibt. Ein Bildungsverständnis, das schlichtweg in distanzierenden Erfahrungen und einer anderen, reflexiven Sicht auf die Dinge wurzelt, ist kein Bestandteil dieser Ordnung. Ihr wird der (öffentliche) Boden, die Bühne entzogen, auf dem sie einst gedieh.

Die Verstärkung dieser Intimisierung und Privatisierung wird den digitalen Massenmedien zugeschrieben, da mit ihnen die Vielfalt von Erfahrungen, in denen man *dem Anderen* begegnet, verloren gehe. Deshalb gehören sie für Sennett nicht allein, aber doch wesentlich zu den Faktoren, die das öffentliche Leben zum Erliegen bringen (Sennett 2004, S. 357 f.). Soziale Netzwerke stellen sich nicht in den Dienst politischer Deliberation und Meinungsbildung, sie vermögen die politische Handlungsfähigkeit ihrer Akteure nicht zu erhöhen, solange die mit ihnen einhergehende Kultur des Dislikens und Likens zugleich eine

feudalistische Ordnung quantifizierbarer Aufmerksamkeit erzeugt. Der Transparenzzwang führt daher zum Verlust von Auseinandersetzungen mit Kritik, Unsicherheiten, gegnerischen Positionen und Einwänden. Ihm fehlt die Achtung vor der nicht vollständig zu eliminierenden Andersheit. Ein Umstand, der mit zum Erstarken populistischer Bewegungen beiträgt, welche sich auf eine Homogenität stützen, die durch Fremdes bedroht werde. Man ist nur noch auf sich selbst und seinesgleichen sowie seine induzierten Bedürfnisse zurückgeworfen. Dauerhaft in der eigenen Haltung bestärkt, richtet man sich in Selbstbestätigungsblasen ein und wählt Nachrichten danach aus, dass sie dem eigenen Weltbild entsprechen. Ohne Repräsentation als Verhältnis zum offenen Gemeinsamen wird Partizipation zur virtuellen Gefolgschaft. Die ‚Tyrannei der Intimität‘ und der Terror des Authentischen als gewissermaßen „*psychologische Formel der Transparenz*“ errichten in den sozialen Netzwerken und personalisierten Suchmaschinen „einen absoluten *Nahraum* [Herv. i. O.], in dem das *Außen* [Herv. i. O.]“ und jede Negativität eliminiert ist. „So baut sich die Öffentlichkeit, das öffentliche, ja *kritische* [Herv. i. O.] Bewusstsein ab und privatisiert die Welt.“ (Han 2012, S. 58 f.; vgl. dazu Ettinger et al. 2019)

Bereits Bentham entwickelt die politische Idee der Transparenz, die in den 1970er Jahren in Gary Beckers ökonomischen Imperialismus Niederschlag findet, als Antwort auf die Gefahren der modernen Gesellschaft, indem er am Beispiel eines panoptischen Gefängnisses einen auf absolute Einsehbarkeit beruhenden Verwaltungsapparat erläutert. Gegenwärtig gipfelt diese in der freiwilligen (Selbst-)Zensur und (Selbst-)Ausbeutung im digitalen Panoptikum gläserner Kundschaft und transparenter User. Die Normierung der Transparenz als Selbstauleuchtung und -entblößung geht mit einem sozialen Konformismus einher, der letztlich den öffentlichen Raum der kritischen Auseinandersetzung aushöhlt. Die Transparenznorm, die die Bühnenhaftigkeit der Öffentlichkeit zu leugnen sucht, kann das aufklärerische Erbe, in der das Vermögen einer Urteils-kraft tragfähig wird, nicht antreten. In der *Wahrnehmung* gibt es kein Zwischen oder Fremdes, nichts anderes, was sie nicht ohnehin kannte. Die *Nutzer:innen* digitaler Praxen passen sich *per definitionem* der ihnen feilgebotenen Wirklichkeit an. Begegnung, Verunsicherung und Konfrontation werden in Filterblasen immer unwahrscheinlicher. Big Data und anonyme Algorithmen schaffen keine Welten außerhalb des Menschen, die ihm zu verstehen aufgegeben sind. Viel eher schaffen jene digitale Praxen Welten, die den Menschen verfügbar gemacht und an sie angepasst sind. Die angepassten digitalen Welten kennen kein Außerordentliches oder Widerständiges, das eine Wechselwirkung von Ich und Welt als Bildungsprozess überhaupt erlaubte. Im Bewusstsein, mit und an Heidegger vorbeizureden, lässt sich das Durchsichtige als das nicht weiter befragte Selbstverständliche bestimmen (vgl. dazu Heidegger 1924/2002, S. 276 und 64). Was selbstverständlich ist, ist nur durchschnittlich verständlich. Auch ein Irrtum ist damit schlichtweg unmöglich.

V. Epilog: Öffentlichkeit als Kritik und Konflikt

Die Öffentlichkeit auf Grundlage der Bühnenmetapher zu betrachten und damit ihre Konnotation sowohl als Sichtbarmachung wie auch als Publikum gleichermaßen einfangen zu können, formiert ein Bild von Bildung, die sich jeder Logik der Anpassung entzieht. Streit und Kritik sind die Bretter, die die Welt der öffentlichen Bildung bedeuten. Bildung im Hinblick auf Öffentlichkeit zu verstehen, kehrt ihre kritische und konfliktreiche Seite hervor, die sich – produktiv gewendet – im Möglichkeitssinn ausspricht. Sie hat es mit dem Widerständigen zu tun und weiß dieses Widerständige nicht zu tilgen. Denn dann würde aus Bildung ein Konglomerat von Kompetenzen. Eine gelebte Öffentlichkeit, welche Bildung zu ihrem Vollzug braucht und zu deren Gestaltung Bildung beiträgt, erfordert und bewirkt insofern stets ein agonistisch-kritisches Ethos, das den Einspruch von der Sache her zu gewichten weiß, Konflikte um disparate Interpretationen auszuhalten und sich zur Disposition zu stellen vermag. Ein solches Ethos besitzt Kritikfähigkeit und Urteilskraft, das Vermögen also, den Sinn wie die Grenzen des (Vor)Gegebenen zu verstehen, weiß Perspektiven zu bedenken, Möglichkeiten zu sehen und das gerade Wirkliche nicht als wichtiger, sondern vielmehr als gestaltbar anzunehmen.

Die Rhetorik schließt artifiziell und fordert praktisch ein, Situationen zu bedenken, Sachlagen zu erwägen, Perspektiven zu wechseln, Möglichkeiten abzuwägen, hin und her zu überlegen, um zu einem angemessenen Urteil zu kommen oder selbst widerstreiten zu können, wo sich Selbstverständliches konsensuell aufdrängt, ohne plausibel zu sein. Allein die einander widerstreitenden Betrachtungsweisen und das Abwägen der Gründe für diese begründen letzten Endes eine Überzeugung. Demgemäß gleicht die griechische Polis einer Arena für strittige Ansprüche, immer mit dem Ziel, sichtbar zu machen, was aus einsichtigen und vertretbaren Gründen gut für das Leben ist. Mit der Rhetorik wird so ein Bildungsverständnis grundgelegt, das sich nur innerhalb einer Öffentlichkeit und im Rahmen der öffentlichen Rede und Deliberation ausbilden kann: Bildung ist das Nachdenken darüber, was gelten soll, und darin auch immer eine Formation des Sozialen. Sie schließt ein, ansprechbar, offen zu sein für das Andere, das Andere sehen und anders sehen zu wollen. Diese Fähigkeit, Perspektiven anderer einzubeziehen, welche in der Öffentlichkeit als einem Raum der Gründe gefordert ist, betrachtet Benhabib auch heute immer noch als eine für die Zukunft von Demokratie entscheidende Tugend (vgl. Benhabib 1997, S. 40). Ohne diesen Widerstreit der Perspektiven auf eine fragliche Sache führte jedes Miteinanderreden in ein Gerede.

Kant nimmt diesen Strang auf. Von seiner Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, ist für ihn der Kern von Bildung als Mündigkeit und bannt die Gefahr des allein Rechthabens. Eine Gestalt findet Bildung in der sozialen Einstellung einer öffentlich-kritischen Denkungsart, zu deren Gradmesser das Publikum

wird. Die Haltung und kritische Denkungsart des *sensus communis*, welche subjektive Überzeugungen stets in ein Verhältnis zur Gemeinschaft zu setzen und das eigene Denken um andere Sichtweisen zu erweitern vermag, braucht die Öffentlichkeit und Begegnung mit dem Denken anderer. Dahingehend darf der *sensus communis* nicht zu einem Gesamtbild zusammengefasst oder unter eine Regel subsumiert werden, seine Heterogenität und Perspektivität wären verloren und aus Kritik würde bald Beifall. Und wo das Denken imstande ist, vom eigenen Standpunkt zu abstrahieren und sich auf das Andere einzulassen, dort kann es sich erneuern. Unter diesem Credo verknüpft auch Rancière Öffentlichkeit und Kritik miteinander. Die öffentliche-kritische Denkungsart akzentuiert sich als Sinn für das Mögliche. Operativ wird dieser Möglichkeitssinn von Bildung in der Unterbrechung herrschender Ordnung und der Errichtung einer Bühne ungeteilter Gemeinsamkeit, um Öffentlichkeit umschreiben zu können. Darin erweist sich der Sinn für das öffentlich Gemeinsame zugleich als Sinn für das Ungeteilte und Ausgeschlossene. Stets entsteht Öffentlichkeit als Streit um Teilhabe an ihr oder in einem grundlegenden Sinn in der Vorführung dieser Teilhabe selbst folglich erst in der Frage, wer ‚wir‘ sind, wen wir ausschließen, was derzeit ‚unsere‘ Regeln und Normen sind und ob ‚wir‘ diese auch haben wollen und sollen.

Wird das Öffentliche durch das Durchsichtige ersetzt, erwächst aus dem Prinzip der Zugänglichkeit der Gedanke permanenter Verfügbarkeit. Das Öffentliche als Praxis der Freiheit und Streit um Gleichheit weicht einer Selbstausbeutung und Gleichmacherei. Ein solches Bild zeichnet die Auseinandersetzung mit dem Transparenzideal, das so viel beschworen am Ende kein Licht ins Dunkle bringt, sondern eine glänzende, konsensuelle Oberfläche der postpolitischen Ordnung erzeugt. Dieses Ideal vollständiger Transparenz erweist sich als wenig tauglich für ein Verständnis von Öffentlichkeit, das Bildung vorausgesetzt ist und durch sie aktualisiert werden soll. Vielmehr gibt die Transparenznorm die Bühnenhaftigkeit der Öffentlichkeit preis. Sie leugnet im Prinzip die fiktionalen Eigenschaften der Wirklichkeit als herrschende, konsensuelle Fiktion. Der Konsens ist die Herrschaft der All-Sichtbarkeit. Er besetzt den Ort des Erscheinens und annulliert Überschüsse und Widerständiges. Versteht sich die Öffentlichkeit nicht länger als Bühne oder Arena, verliert Bildung als Wirken in und als Arbeit an der Öffentlichkeit daher ihr Fundament. Denn wo der Bühnencharakter und die damit verbundenen Bedeutungen der Öffentlichkeit schwinden, entzieht sich diese gleichsam der Frage, wie sie leben will. Akteur:innen hören auf, etwas darzustellen und erkennen sich nicht mehr durch die anderen und anderes gespiegelt. Aus Partizipation wird Gefolgschaft. In diesem Sinne verunmöglicht Transparenz Kritik. Kritik als das Vermögen, das Widerständige und Andersseinkönnende herauszustellen sowie Differenzen kenntlich zu machen, bedarf gerade der Möglichkeit einer Vielzahl von Positionen. Eine transparente, erscheinungsfreie Öffentlichkeit steuert also auf ihre Abschaffung zu und Bildung, ehemals ein konfliktzentrierter Zugang zu Öffentlichkeit, wird

zum Kontrollinstrument. Bildung verliert ihre kritisch-widerständige Dimension und wird zu dem, was im Anschluss an Rancières Verständnis der Postdemokratie als eine konsensuelle Demokratie, Post-Bildung genannt wird. Diese diagnostiziert zugleich einen Rückschlag in totalitäre Gesellschaftsformen und Diskriminierungen. Bildung als letztlich reflexives und kritisches Verhalten zu einer gemeinsamen und zugleich geteilten Welt muss in Zeiten der Transparenz somit eine doppelte Kritik als Widerstand gegen die Anpassung umschließen (vgl. Dörpinghaus 2020, S. 41). Einerseits wendet sie sich gegen die Anpassung des Menschen an seine Welt. Andererseits aber bedarf auch die Anpassung der Welt an den Menschen der Kritik. Wer nicht einfach nur mitlaufen will, muss in dem Maße verständig sein und sich über das Verständigen können, was auch von anderen verstanden werden soll.

Literatur

- Alloa, Emmanuel (2020): Die Transparenzfalle. In: Die Politische Meinung 564, S. 42–47.
- Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Auf d. Grundl. der Übers. von Eugen Rolfes hrsg. v. Günther Bien. 4., durchges. Aufl., erw. um einen Nachtr. zu den Literaturhinweisen. Hamburg: Meiner.
- Arendt, Hannah (1993): Philosophie und Politik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, H. 2, S. 381–400.
- Arendt, Hannah (1994): Vita activa oder vom tätigen Leben. 8. Aufl. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1998): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Hrsg. v. Ronald Beiner. Durchges. Taschenbuchausg. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2000): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Hrsg. v. Ursula Ludz. 2. durchges. Aufl. München/Zürich: Piper.
- Benhabib, Seyla (1997): Die gefährdete Öffentlichkeit. In: Transit. Europäische Revue 13, S. 26–41.
- Bermes, Christian (2020): Jenseits des Eigenen. In: Die Politische Meinung 564, S. 14–21.
- Dörpinghaus, Andreas (2020): Ungeteilte Gemeinsamkeit. In: Die Politische Meinung 564, S. 36–41.
- Ettinger, Patrick et al. (Hrsg.) (2019): Intimisierung des Öffentlichen. Zur multiplen Privatisierung des Öffentlichen in der digitalen Ära. Wiesbaden: Springer VS.
- Gadamer, Hans-Georg (1993): Gesammelte Werke, Band 2. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register. 2. durchges. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Gerhardt, Volker (2014): Licht und Schatten der Öffentlichkeit. Voraussetzungen und Folgen der digitalen Innovation. Wien: Picus.
- Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 1. Aufl., unveränd. Nachdr. der zuerst 1962 im Luchterhand-Verl. ersch. Ausg., erg. um ein Vorw. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Han, Byung-Chul (2012): Transparenzgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.
- Heidegger, Martin (2002): Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Hrsg. v. Mark Michalski. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Hölscher, Lucian (1978): Öffentlichkeit. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 4. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 413–467.
- Jaspers, Karl (1957): Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München: Piper.
- Kant, Immanuel (1912): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784). In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 8. Abhandlungen nach 1781. Hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter, S. 33–42.

- Kant, Immanuel (1923): Reflexionen zur Anthropologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. III. Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß. Band 15. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/Leipzig: de Gruyter, S. 55–654.
- Kant, Immanuel (2005): Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Band V: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. 6. unveränd. Aufl. der Ausg. 1957. Darmstadt: wbg, S. 237–620.
- Klingen, Henning (2008): Gefährdete Öffentlichkeit. Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit. Berlin: Lit.
- Kohler, Georg (2011): Öffentlichkeit. In: Kolmer, Petra/Wildfeuer, Armin G. (Hrsg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band 2. Freiburg/München: Alber, Sp. 1663–1675.
- Koselleck, Reinhart (1976): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lipps, Hans (1976): Werke. Band II: Untersuchungen zu einer Hermeneutischen Logik. 4. Auflage. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Nietzsche, Friedrich (1922): Rhetorik. In: Ders.: Gesammelte Werke. Band 5. Vorlesungen 1872-1876. Geschichte der griechischen Beredsamkeit - Literatur - Rhetorik. München: Musarion, S. 285–320.
- Protagoras (1952): Fragmente. In: Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hrsg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. Band 2. Berlin: Weidmann, S. 253–271.
- Quintilianus, Marcus F. (1995): Institutionis oratoriae libri XII. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, 1. und 2. Teil. Hrsg. v. Helmut Rahn. 3., gegenüber der 2. unveränd. Auflage. Darmstadt: wbg.
- Rancière, Jacques (1994): Die Gemeinschaft der Gleichen. In: Vogl, Joseph (Hrsg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 101–132.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2008): Zehn Thesen zur Politik. Berlin/Zürich: diaphanes.
- Rancière, Jacques (2016): Interview. Die Ereignisse des Denkens. Tobias Klass im Gespräch mit Jacques Rancière. In: Information Philosophie 44, H. 3, S. 48–51.
- Schnaas, Dieter (2018): Fünf Gründe für die Krise der Demokratie. In: Wirtschaftswoche vom 10. November 2018. www.wiwo.de/politik/deutschland/tauchsieder-fuenf-gruende-fuer-die-krise-der-demokratie/23591932.html (Abfrage: 17.12.20).
- Schüll, Maren (2017): Inszenierte Bildung. Untersuchungen zur bildenden Dimension des rhetorischen Ethos. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sennett, Richard (2004): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. 14. Auflage. Frankfurt/Main: Fischer.
- Vico, Giambattista (1979): Liber metaphysicus (De antiquissima italorum sapientia liber primus) 1710. Risposte 1711/1712. München: Fink.

Über Rechtspopulismus reden¹

Markus Rieger-Ladich

Mitunter ist es notwendig, das etwas genauer in den Blick zu nehmen, was uns vertraut ist, was wir zu kennen meinen. Und das in Frage zu stellen, was sich scheinbar von selbst versteht. Etwa: Nationalsozialismus. Dafür hat unlängst Per Leo (2016) plädiert. Der Historiker und Autor zählt unter jenen, die in der jüngsten Vergangenheit Beiträge zur Analyse des Antisemitismus, des Rechtspopulismus und der Neuen Rechten vorgelegt haben, zu den beweglichsten Köpfen. Er experimentiert mit unterschiedlichen Formaten und wirft immer wieder überraschende Fragen auf.

Nachdem er 2013 mit einer Arbeit über „Judenfeindschaft in Deutschland“ zwischen 1890–1940 in der Geschichtswissenschaft promoviert wurde (vgl. Leo 2020), legte er nur ein Jahr später einen Roman vor. In „Flut und Boden“ (2015) spürt Leo der eigenen Familie nach und interessiert sich dabei besonders für die Zeit des Nationalsozialismus. Im Zentrum steht sein Großvater, ein „Verlierer mit Ambitionen“ (Gutmaier 2016, S. 1028), der im Rasse- und Siedlungshauptamt der SS eine führende Position bekleidete.

Die familiäre Spurensuche erinnert bisweilen an jene autobiografischen Essays, die seit einigen Jahren eine besondere Konjunktur erleben (vgl. Spoerhase 2017; Blome 2020), nimmt aber schließlich doch die Form eines Romans an. Sie wird von Per Leo in keiner Weise idealisiert. Freimütig räumt er ein, dass diese historischen Erkundungen auch ein Mittel waren, auf die eigene Malaise zu reagieren. Leo litt lange Zeit unter Schlafstörungen und Antriebslosigkeit, noch dazu unter Panikattacken (vgl. Gutmaier 2016, S. 1029). Und so kommt er nicht umhin, festzuhalten:

„Das Einzige, was irgendwie funktionierte, war Nazis jagen. Einen Nazi jagen, genauer gesagt. Einen toten Nazi, um noch genauer zu sein. Zeit seines Lebens hatte mir mein Großvater kaum etwas bedeutet. Aber jetzt, als toter Sturmbannführer, wurde er mir ein treuer Begleiter, eine echte Stütze in der Not [...]“ (Leo 2015, S. 31).

Per Leo wurde einer breiteren Öffentlichkeit erst bekannt, als er das Buch „Mit Rechten reden“ (Leo/Steinbeis/Zorn 2017) veröffentlichte. Gemeinsam mit den beiden Ko-Autoren Maximilian Steinbeis und Daniel-Pascal Zorn, Jurist der eine, Philosoph der andere, warb er dafür, die argumentative Auseinandersetzung mit den Anhänger*innen rechtspopulistischer Bewegungen und Parteien zu suchen.

1 Für genaue Lektüren und hilfreiche Kommentierungen des Manuskripts gilt mein Dank Milena Feldmann, Carlo Heimisch und Linnéa Hoffmann.

Statt sie noch länger zu dämonisieren und mit selbstgerechter Geste der Arena zu verweisen, statt also die Kommunikation zu verweigern, müsse die Debatte mit ihnen gesucht werden, der öffentlich ausgetragene, diskursive Wettstreit.²

Bisweilen ist Per Leo auch als Reporter unterwegs und mischt die akademischen Routinen auf. So besuchte er 2016 eine Siegener Tagung, die sich Heideggers *Schwarzen Heften* widmete. In seiner scharfsinnigen Kommentierung dieser Tagung, die kurz darauf im Merkur erschien, monierte er die Hermeneutik des Verdachts, die er hier am Werke sah – den „meisten Tagungsteilnehmern schien es allein darum zu gehen, die Schwarzen Hefte auf den Symptomwert der ‚problematischen‘ Stellen hin zu lesen, um damit Heidegger als Person und als Philosophen endgültig seines nationalsozialistischen Charakters zu überführen“ (Leo 2016, S. 31). Und er warf im Anschluss die Frage auf, was eigentlich gemeint sei, wenn in diesem Zusammenhang von Nationalsozialismus gesprochen werde. Im Unterschied zu Historiker*innen wähten sich die anwesenden Philosoph*innen bei dessen Bestimmung augenscheinlich auf sicherem Terrain. Leo wunderte sich nicht allein über die Gewissheit, welche die Philosoph*innen ausstrahlten, wenn es um die Bestimmung einer präzise abgrenzbaren „NS-Weltanschauung“ gehe. Er ließ auch die Frage anklingen, ob die vermeintliche Sicherheit womöglich Ausdruck einer selbstgefälligen Positionierung sei – und eben nicht das Ergebnis einer anspruchsvollen Auseinandersetzung mit dem Gegenstand.

So begrüßte es Leo, dass der Konstanzer Historiker Christian Geulen im Rahmen der Tagung für einen Perspektivenwechsel warb: „Statt die inkriminierten Texte auf ihren ideologiekritischen Signalwert hin zu rastern und damit ihr Verständnis im schon mitgebrachten Vorverständnis aufgehen zu lassen“, sprach sich Geulen dafür aus, „sie als Quellen zu betrachten. Als Quellen des Nationalsozialismus.“ (Leo 2016, S. 33) Diesen Vorschlag interpretiert Leo

2 Kaum war dieses Buch erschienen, im Sommer 2017, kündigte der Antaios-Verlag eine Replik an: Martin Lichtmesz und Caroline Sommerfeld, zwei der prominentesten Köpfe der Wiener Identitären, antworteten unter dem Titel „Mit Linken leben“ (Lichtmesz/Sommerfeld 2017). Eine besondere Pointe hatte dieser Titel insofern, als Caroline Sommerfeld mit Helmut Lethen, Literaturwissenschaftler mit 1968er-Vergangenheit, verheiratet ist. Es ist genau jene Caroline Sommerfeld, die auf Einladung auch einmal im Rahmen einer Kommissionstagung der Bildungs- und Erziehungsphilosophie teilnahm. 2005 referierte sie zu Montaignes Moralismus und Kants Moralphilosophie. Sommerfeld war einige Jahre zuvor an der Universität Rostock im Fach Philosophie promoviert worden. Einige Jahre war von ihr nichts zu hören, bis sie, zwischenzeitlich nach Wien umgezogen, in der vom „Institut für Staatspolitik“ herausgegebenen Zeitschrift „Sezession“ zu publizieren begann und sich seither bei der Identitären Bewegung engagiert (vgl. dazu: Kellershohn 2016). Hier zählt sie längst zur Prominenz. Unlängst erschien im Antaios-Verlag ihr zweites Buch: In „Wir erziehen“ (Sommerfeld 2019) setzt sie sich mit der Reformpädagogik sowie den „68erPädagogen“ auseinander und erläutert im Anschluss „Zehn Grundsätze“. Dabei geht es um „Führung“ und „Gemeinschaft“, um „Askese“ und „Anderssein“, um „Verlassenheit“ und „Anstrengungsbereitschaft“, die es – so ihre Einschätzung – endlich zu rehabilitieren gelte.

nun als „Plädoyer für eine Verkomplizierung“ der Rede über den Nationalsozialismus. Statt also noch länger die Weltanschauung der Nationalsozialist*innen als einen leicht „identifizierbaren Gedankenzusammenhang“ zu unterstellen, gelte es zur Kenntnis zu nehmen, „dass bestimmte Ideen und Ideologeme nicht eindeutig ‚nationalsozialistisch‘, sondern für sich genommen unscharf und über Partei- und Milieugrenzen hinweg populär waren“ (ebd., S. 32). Es war, so der historische Befund, gerade die Vagheit dieser Ideologeme, die ihre Verbreitung begünstigte und ihre Anschlussfähigkeit erhöhte (vgl. Herbert 2021).

Um hier kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Per Leo teilt die Einschätzung vieler Fachkolleg*innen, dass es durchaus „Alleinstellungsmerkmale der Nationalsozialisten“ gibt. Bis 1933 waren diese jedoch eher auf einer „performativen Ebene“ angesiedelt: „Die Nazis konnte man als solche nicht verstehen, wohl aber erkennen: an den Uniformen, am Ritual ihrer Versammlungen, [...] am Redestil ihres Anführers [...]“. Kurz: „Nationalsozialist sein hieß, sich als ‚Nazi‘ zeigen.“ Nach 1933 setzte die erwähnte Vagheit beträchtliche „hermeneutische Energie[n]“ (Leo 2016, S. 3) frei: Weil es kein scharf umrissenes Profil gab, war jede*r – bis weit in das Bürgertum hinein – aufgefordert, im eigenen Lebensentwurf hinreichende Affinitäten zum NS-Regime zu erkennen und sich entsprechend zu positionieren, also zu prüfen, „ob es im nationalsozialistischen Deutschland einen Platz für ihn geben könne.“ (Ebd., S. 38)

Per Leo moniert also einen sorglosen Sprachgebrauch; er führt Gründe dafür an, die Rede über den Nationalsozialismus zu *verkomplizieren* und wirbt dafür, sich von einer Attitüde der ideologiekritischen Gewissheit zu verabschieden, die vom „rettenden Ufer der richtigen Ideen die falschen Ideen auf der anderen Seite nur beobachten und benennen zu müssen“ (ebd., S. 34) glaubt. Dazu passt, dass er in seinem Roman eine kritische Selbstbefragung betreibt. Und dabei feststellt, dass seine „Jagd nach Nazis“ nicht allein hehren Motiven entspringt; die kritische Aufarbeitung der eigenen Familiengeschichte ist durchaus auch von anderen Motiven gespeist. Es ging ihm nicht ausschließlich darum, der „Wahrheit ans Licht“ (Leo 2015, S. 34) zu verhelfen und das Schweigegebot zu brechen. Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Großvater, dem Sturmbannführer, besaß für ihn auch eine therapeutische Funktion.

Verkomplizieren als methodische Maxime

Diese Schwierigkeiten bei der Rede über den Nationalsozialismus schildere ich zum Einstieg deshalb so ausführlich, weil ich den Verdacht hege, dass es sich bei der Thematisierung des Rechtspopulismus ähnlich verhält. Auch dabei könnte es sich erweisen, dass die Selbstgewissheit im Urteilen, die sich hier häufig beobachten lässt, der Analyse nicht eben förderlich ist. Es gibt, das suche ich im Folgenden zu zeigen, gute Gründe dafür, es sich nicht zu leicht zu machen,

wenn in den Beiträgen einer öffentlich geführten Debatte die Rede von rechts-populistischen Bewegungen und Parteien ist. Der Rechtspopulismus wird nicht eben selten auf unterkomplexe Weise zum Gegenstand gemacht.

Ein erster Hinweis: In Deutschland sprach man über Rechtspopulismus lange Zeit nur aus der Perspektive des unbeteiligten Beobachters: Als rechts-populistische Parteien in unseren Nachbarländern immer stärkeren Zulauf erhielten, wurde das zur Kenntnis genommen und diskutiert – aber es blieben doch die *Probleme der anderen* (vgl. Jörke/Selk 2015). Die Entwicklungen in Frankreich und Österreich, in den Niederlanden und Italien, in Polen und Ungarn wurden zwar mit Sorge beobachtet, aber in Deutschland währten sich viele vor dieser Herausforderung gefeit. Mit Blick auf die entwickelte Erinnerungskultur und das Gedächtnis der Shoah schien diese Gefahr dauerhaft gebannt (vgl. Assmann 2006; Lotter 2019; Rieger-Ladich/Feldmann/Petrik 2022).

Von einer solchen Gewissheit kann nun keine Rede mehr sein. Der Rechtspopulismus dominiert seit einigen Jahren auch hierzulande die politischen Debatten. Und längst hat auch die Wissenschaft reagiert: Das Thema Rechtspopulismus hat in der Academia derzeit Konjunktur – und die Theorieproduktion längst Fahrt aufgenommen. Was dabei sofort ins Auge fällt: Wird der Rechtspopulismus zum Thema, ändert sich häufig der Ton. Wie politische Debatten sind auch wissenschaftliche Auseinandersetzungen bisweilen von einem Zustand der Erregung geprägt. Aber so verständlich die Erregung in diesem Fall auch ist, so wenig trägt sie dazu bei, das Phänomen des Rechtspopulismus in seiner ganzen Komplexität *zu verstehen*. Häufig verhindert die Empörung die Einnahme einer analytischen Perspektive, steht sie der Suche nach den Ursachen dafür im Wege, dass die Politik des Ressentiments derzeit so erfolgreich ist, dass Diffamierung und Herabwürdigung sozialer Gruppen gesellschaftsweit auf große Resonanz stoßen.

Es wäre jedoch fatal, mit Blick auf den verhandelten Gegenstand die Spielregeln des argumentativen Wettstreits zu lockern. Gerade weil so viel auf dem Spiel steht, wäre es unverzeihlich, in den Bemühungen um argumentative Stringenz und wissenschaftliche Reflexivität nachzulassen. Auf den Modus der Empörung zu verzichten, bedeutet daher keineswegs eine Bagatellisierung. Das Gegenteil ist der Fall: Die moralische Empörung schmeichelt jenen, die sich an der Diskussion beteiligen, aber sie bleibt meist folgenlos – und trägt kaum etwas zur Analyse der Probleme bei. Schlimmer noch, so der Verdacht der Politikwissenschaftler Dirk Jörke und Veith Selk: „Der gute gemeinte Antipopulismus verschleiert jene gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die die populistische Revolte verursachen, und er blockiert die Auseinandersetzung mit diesen Ursachen.“ (Jörke/Selk 2017, S. 158)

„Verkomplizieren“ gilt daher als methodische Maxime nicht nur für die öffentliche Rede über den Nationalsozialismus; sie sollte auch die Auseinandersetzung mit dem Rechtspopulismus charakterisieren. Gerade hier ist es verführerisch, dem Ressentiment mit Ressentiment zu begegnen und, von hoher

Warte aus, abfällig über *die anderen* zu sprechen, über jene, deren Entscheidungen „wir“ missbilligen (vgl. Raether 2016). Es gilt – wie immer, aber hier nun mit besonderer Dringlichkeit – den Blick auf jene Sprecher*innenposition zu lenken, von der aus wissenschaftliche Beiträge vorgetragen werden. Das ist bisweilen unbequem und mühsam, scheint mir aber unverzichtbar. Sehr pointiert hat das Bernd Stegemann formuliert. Der Berliner Dramaturg hat ein feines Ohr für die Selbstgefälligkeiten der sogenannten „besseren Kreise“ und hält in seinem Essay „Das Gespenst des Populismus“ fest:

„Wer heute also, wie in jeder Nachrichtensendung gedankenlos wiederholt wird, in politischen Zusammenhängen von Ressentiment spricht, sollte sich die Mühe machen, die eigene Position in diesem Spiel der Distinktionsgewinne zu erforschen. [...] Der Vorwurf des Ressentiments ist heute der bevorzugte Ausdruck für den Rassismus der Eliten gegen alle, die gegen sie revoltieren.“ (Stegemann 2017, S. 146)

Damit ist jene Perspektive benannt, aus der ich die deutschsprachige Debatte zum Rechtspopulismus rekonstruieren will. Mich interessiert, ob jene Vertreter*innen der Wissenschaft, die sich daran beteiligen und öffentlich äußern, die eigene Situiertheit in Rechnung stellen. Und wenn sie dies tun: Was ist der Effekt? Ich befrage also neuere Beiträge darauf, ob sich hier ein Ringen um wissenschaftliche Reflexivität erkennen lässt. Anders formuliert: Lässt sich die Debatte um Rechtspopulismus als öffentlicher Lernprozess interpretieren?³ Gibt es innerhalb des wissenschaftlichen Feldes – ähnlich jenem des Journalismus – ein wachsendes Bewusstsein für die besonderen Herausforderungen, mit denen bei diesem Gegenstand zu rechnen ist? Sind die Vertreter*innen der *scientific community* erkennbar von dem Bemühen geprägt, das zu vermeiden, was Pierre Bourdieu einmal „scholastischen Epistemozentrismus“ (2001, S. 65) nannte? Oder muss womöglich mit einem „Ressentiment von oben“ gerechnet werden? Lässt sich hier tatsächlich eine Herablassung der Eliten erkennen, die jene, welche die hegemoniale Ordnung in Frage stellen, auf die Plätze zu weisen versuchen (vgl. Zielcke 2018)?

Plädoyer für epistemologische Wachsamkeit

Bevor ich einige Debattenbeiträge der vergangenen Jahre rekonstruiere, erläutere ich kurz, weshalb ich dabei ein besonderes Augenmerk auf die Elitenkritik lenke.

3 Einen bisweilen schmerzhaften Lernprozess innerhalb des journalistischen Feldes schildert Tanjev Schultz (2021). Er erläutert auf erhellende Weise die Schwierigkeiten, der „Aufmerksamkeitsfälle“ zu entgehen und sich bei der Berichterstattung von Rechtspopulist*innen und Rechtsextremist*innen nicht instrumentalisieren zu lassen. Eine bestechende Analyse der Rhetorik der Neuen Rechten, die insbesondere die semantischen Verschiebungen und Umdeutungen in den Blick rückt, hat unlängst der Germanist Heinrich Detering (2019) vorgelegt.

Die Elitenkritik zählt zum festen Repertoire von Rechtspopulist*innen – und auf sie zu reagieren, stellt für Wissenschaftler*innen eine besondere Herausforderung dar (vgl. Rieger-Ladich 2019). Dies deshalb, weil man*frau als Wissenschaftler*in ein Teil dessen ist, was hier verhandelt wird. Man*frau zählt als Wissenschaftler*in zu jener sozialen Gruppe, die in der Elitenkritik unter Beschuss gerät. Zu den geschmähten Eliten zählen nicht nur Vertreter*innen aus Politik und Wirtschaft, sondern auch Intellektuelle, Journalist*innen und eben: Wissenschaftler*innen. Diese vertrackte Lage bringt besondere Schwierigkeiten mit sich. Denn sobald es um Angriffe gegen den eigenen Berufsstand geht, scheinen auch Wissenschaftler*innen nicht davor gefeit, in einen Verteidigungsmodus zu wechseln.

Aus diesem Grund ist es ein heikles Unterfangen, innerhalb der Wissenschaft die Kritik an gesellschaftlichen Eliten zum Gegenstand zu machen. Es ist fatal, wenn wir – als Wissenschaftler*innen – unsere privilegierte Stellung missbrauchen, wenn wir die Kritik am Establishment diskreditieren und ihr kategorisch jegliche Legitimität absprechen. Wir zählen zur sogenannte „Deutungselite“; wir sind als machtvolle Sprecher*innen daran beteiligt, wie über die soziale Welt gesprochen und gedacht wird (vgl. Bourdieu 1990). Daher verstoßen wir gegen unser Berufsethos, wenn wir die Kritik, die auch unseren Berufsstand betrifft, nicht vorbehaltlos prüfen. Und doch mehren sich Stimmen, die genau diesen Verdacht formulieren. So sieht der bereits erwähnte Bernd Stegemann im inflationären Populismusvorwurf den „Abwehrreflex eines Milieus, das seine Diskurshegemonie schwinden sieht“ (Manow 2018, S. 29). Ähnlich ist die Einschätzung der Soziologin Cornelia Koppetsch. Sie vermisst bei den Angehörigen der Deutungselite das Bemühen, die eigene „herrschende Stellung“ zu reflektieren: „Vielmehr unterstreichen sie ihre Position im ‚Establishment‘, indem sie die rechten Protestbewegungen reflexhaft politisch, moralisch oder inhaltlich verurteilen [...].“ (Koppetsch 2019, S. 35)

Wenn also im Modus der Wissenschaft die unterschiedlichen Spielarten der Elitenkritik zum Gegenstand gemacht werden, gilt es, eine besondere epistemologische Wachsamkeit zu praktizieren: Wir sind dabei auf vielfältige Weise involviert; wir sind als Wissenschaftler*innen situierte Subjekte – und ein Teil dessen, was wir zum Objekt machen. Wir sprechen von einer privilegierten Position aus, stellen Begriffe zur Verfügung, nehmen Unterscheidungen vor und stiften so symbolische Ordnungen. Daher sind wir gehalten, uns auch in diesem Fall um wissenschaftliche Reflexivität zu bemühen. Es geht, mit anderen Worten, darum, die „Waffen der Kritik“, von denen Karl Marx sprach, auch gegen sich selbst zu richten (vgl. Rieger-Ladich 2009; Sonderegger 2019).

Jan-Werner Müller: Eine formale Bestimmung des Populismus

Damit komme ich zur Rekonstruktion ausgewählter Beiträge der Debatte um Rechtspopulismus. Ich steige ein im Jahr 2016, mit einem viel diskutierten Essay.

Jan-Werner Müller, Politikwissenschaftler aus Princeton, fragt „Was ist Populismus?“ und gibt eine Antwort, die mit zwei Elementen arbeitet.

„Meine These lautet, dass Kritik an Eliten ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium für die Bestimmung von Populismus ist. Mit anderen Worten: ‚Anti-Establishment-Attitüde‘ greift zu kurz. Zum *Anti-Elitären* muss noch das *Anti-Pluralistische* hinzukommen. Was ich den *Kernanspruch* aller Populisten bezeichnen möchte, lautet stets ungefähr so: ‚Wir – und nur wir – repräsentieren das wahre Volk.“ (Müller 2016, S. 26; H. i. O.)

Müller unterscheidet also nicht zwischen Links- und Rechtspopulismus. Obwohl es beide Varianten gibt, verzichtet er auf eine Differenzierung (vgl. Priester 2007). Populismus wird von ihm nicht inhaltlich bestimmt, sondern formal. Das bedeutet nicht unbedingt eine Verharmlosung. Müller weist darauf hin, dass der Antipluralismus als Kampfansage an die Demokratie verstanden werden müsse, denn hier – in der Demokratie – treffen widerstreitende Positionen aufeinander, müssen argumentative Klärungen vorgenommen und Kompromisse gefunden werden (vgl. Möllers 2012).

Anders ist dies für Populist*innen: Für sie liegt der Wille des Volkes offen zu Tage; er muss nur umgesetzt, er muss nur noch exekutiert werden. Beratungen, Diskussionen und Erörterungen sind verzichtbar. Diese Umwege führen nur dazu, so Müller, den reinen Willen des Volkes abzuschwächen: „Populismus, so meine These, ist eine ganz bestimmte Politikvorstellung, laut der einem moralisch reinen, homogenen Volk stets unmoralische, korrupte und parasitäre Eliten gegenüberstehen – wobei diese Art von Eliten eigentlich gar nicht wirklich zum Volk gehören.“ (Müller 2016, S. 42)

Müllers Modell indes kommt ohne eine erkennbare gesellschaftstheoretische Rahmung aus. Der Populismus erscheint hier als ein Phänomen, das immer wieder auftritt, über dessen Entstehungsbedingungen aber nicht viel gesagt werden kann. Der renommierte Politikwissenschaftler warnt vor dem moralischen Alleinvertretungsanspruch der Populisten – und er warnt zugleich vor der Pathologisierung ihrer Anhänger. Anspruchsvolle Erklärungsversuche des Phänomens Populismus bleibt er jedoch schuldig.

Dirk Jörke und Veith Selk: Über die Gefahr des Moralismus

Nur ein Jahr darauf erschien der Junius-Band „Theorien des Populismus zur Einführung“. Dirk Jörke und Veith Selk, Politikwissenschaftler an der Technischen Universität Darmstadt, formulieren eingangs ihre These: „Der Populismus ist eine Reaktion auf die nicht eingehaltenen Versprechen der Demokratie“ (Jörke/Selk 2017, S. 13). Sie sprechen sich mithin dafür aus, den Populismus nicht als

isoliertes Phänomen zu betrachten, sondern als einen Hinweis auf Defizite des politischen Systems. Demokratisch verfasste Gesellschaften lösen demnach nicht (vollständig) ein, was sie versprechen; sie bleiben hinter ihren eigenen Ansprüchen zurück. Es sei auch der Unmut über dieses gebrochene Versprechen, der sich in populistischen Bewegungen und Parteien artikuliere.

Zu diesem Zweck machen sie einen Vorschlag, wie sich Links- und Rechtspopulismus voneinander unterscheiden lassen. Mit dem dichotomen Modell, das Müller entwickelt – hier das Volk, da die Elite –, lasse sich, so ihre These, nur der *Linkspopulismus* erklären; der *Rechtspopulismus* hingegen benötige einen dritten Akteur:

„Der Rechtspopulismus ist mit seiner doppelten Kritik *nach oben* (,die Elite‘, ,das liberale Establishment‘) und *nach unten bzw. außen* (,die Immigranten‘, ,der Islam‘) durch eine *triadische Struktur* gekennzeichnet. Der Linkspopulismus besitzt demgegenüber eine *dyadische Struktur*. Er kommt von unten und aus der Mitte und richtet sich gegen oben (,die Elite‘, ,das Establishment‘ [...]). Einwanderer oder Minderheiten wertet er jedoch nicht ab.“ (Ebd., S. 43; H. i. O.)

In der Folge lässt sich auch näher bestimmen, wann es zum rechtspopulistischen Protest kommt. Dessen Stunde schlägt, wenn es immer häufiger zu Enttäuschungen über die demokratische Kultur kommt, wenn sich Einzelerfahrungen zu kollektiven Erfahrungen verdichten – und wenn es politischen Akteur*innen gelingt, diesen Unmut zu instrumentalisieren.⁴ Unmut und Ärger, Wut und Zorn werden dann zu einer kostbaren Ressource, die von agitierenden Politiker*innen gezielt eingesetzt werden kann. Sie wird zu einer Waffe im Kampf mit politischen Gegner*innen. Jörke und Selk knüpfen dabei ersichtlich an Max Schelers Studie zum Ressentiment an:

„Soziologisch folgt [...], daß sich um so größere Mengen dieses seelischen Dynamites [Ressentiment; MRL] bilden werden, je größer die *Differenz* ist zwischen der politisch verfassungsmäßigen [...] Rechtsstellung und öffentlichen Geltung der Gruppen – und ihres *faktischen* Machtverhältnisses. [...]“ (Scheler 1978, S. 43; Herv. i. O.)

Wird das Ressentiment nun eingesetzt, um sich nicht allein gegen Eliten aufzulehnen, sondern auch die Wut gegen andere soziale Gruppen – insbesondere solche, die in höherem Maße verletzbar sind – zu lenken, handelt es sich um Spielarten des Rechtspopulismus. Anders formuliert: Rechtspopulismus liegt dann vor, wenn der berechtigte Ärger über demokratische Defizite gezielt eingesetzt wird, um soziale Gruppen – häufig Minderheiten und Marginalisierte – zu Schuldigen zu erklären. Sie werden zur Zielscheibe von Spott und Verachtung,

4 Vgl. hierzu auch die Analysen etwa von Alex Demirović (2018) und Volker Weiß (2017).

von Hass und Häme. Und dabei wird mindestens billigend in Kauf genommen, dass Akte sprachlicher Gewalt auch Akte physischer Gewalt nach sich ziehen können. Aus Gegnerschaft kann dann Feindschaft werden, symbolische Handlungen der Verächtlichmachung können Gewalthandlungen vorbereiten und anbahnen (vgl. Mouffe 2008; Gehring 2019).

Rechtspopulist*innen kämpfen nach Jörke und Selk somit stets an zweierlei „Fronten“: Zum einen attackieren sie gesellschaftliche Eliten und setzen dabei auf eine Strategie der Eskalation. Zum anderen attackieren sie soziale Gruppen, die sie verantwortlich für gesellschaftliche Missstände machen und zu Sündenböcken erklären. Die Stichwortgeber rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen betrachten daher Affekte als kostbare Ressource; die Gefühle von Wut und Zorn sind ihr Kapital. Politiker wie Björn Höcke, Publizisten wie Götz Kubitschek und Aktivisten wie Martin Sellner schüren daher Ressentiments, verschärfen sie mit einer Ideologie der Ungleichheit – und lenken sie dann bevorzugt auf soziale Gruppen, die nicht zur Mehrheitsgesellschaft gezählt werden und daher besonders verwundbar sind (vgl. Brumlik 2016; Weiß 2017).

Augenscheinlich bemühen sich Jörke und Selk um eine reflexive Wendung der Forschungen zum Populismus. Sie weisen auf die Gefahren hin, wenn in Analysen des Rechtspopulismus die normative Begriffsverwendung dominiert und die Situiertheit der wissenschaftlichen Akteur*innen ausgeblendet wird. Sie sprechen sich ferner dagegen aus, gesellschaftliche Spaltungslinien zu bagatellisieren und genau jene „moralische Wir/sie-Unterscheidung“ (Jörke/Selk 2017, S. 67) zu reproduzieren, die den Protagonist*innen der rechten Revolte zum Vorwurf gemacht wird. Unmissverständlich halten sie fest: „Die offene Frage ist unseres Erachtens nämlich nicht, ob der Populismus gut oder böse ist oder ob er der Demokratie zuträglich ist oder nicht. Hält man wie wir den zeitgenössischen Rechtspopulismus in Europa für demokratiegefährdend, ist die entscheidende Frage vielmehr: Warum ist er so erfolgreich?“ (Ebd., S. 158) Und diese Frage lässt sich im Modus der Moralisierung kaum überzeugend beantworten, so ihre Einschätzung.⁵

Philipp Manow: Selbstvergewisserung der Deutungseliten

Eine neuerliche Wendung erhielt die Diskussion durch zwei Publikationen, die 2018 und im Frühjahr des darauffolgenden Jahres vorgelegt wurden. Zunächst erschien bei Suhrkamp ein Essay des Bremer Politikwissenschaftlers

5 Dass die Gegenüberstellung von Moral und Kritik, von haltloser Empörung und sachlicher Analyse zwar beliebt und geläufig, aber gleichwohl unterkomplex ist, zeigen Petra Gehring (2018) und ein verdienstvoller Sammelband, den Christian Neuhäuser und Christian Seidel (2019) herausgegeben haben. In ähnlicher Weise führt diesen Nachweis für das journalistische Feld Tanjev Schultz (2021).

Philip Manow. Der Titel ist hier Programm: „Die Politische Ökonomie des Populismus“ (2018). Manow kritisiert an der Debatte um Populismus dreierlei. Das erste Defizit bestehe darin, dass allzu häufig über den Populismus geredet werde, „ohne zugleich über den Kapitalismus zu sprechen“ (Manow 2018, S. 9). Ohne eine kapitalismuskritische Perspektive blieben die Analysen des Populismus zwangsläufig sehr oberflächlich. Das zweite Defizit bestehe darin, dass die unterschiedlichen Spielarten des Populismus kaum einmal in international-vergleichender Perspektive in den Blick genommen würden. Ohne diese Weitung des Horizontes blieben die Ursachen, die seine Entstehung begünstigen, jedoch im Dunkeln. Das dritte Defizit bestehe in der mangelnden Reflexivität der Populismusforschung: Weil die Sozialwissenschaftler*innen die eigene Positionierung kaum einmal in Rechnung stellten, neigten sie zu Abwehrreflexen – und zur Moralisierung. Statt also zu fragen, ob die Gefühle von Wut und Zorn Ausdruck eines berechtigten Anliegens sein könnten, würden die aufgebracht Akteure auf die Plätze verwiesen: Sie bedienen nicht die bürgerlichen Codes und ihr Zorn macht sie hässlich.

Manow behauptet, dass das Wandern des Populismus – er taucht häufig im rechten politischen Spektrum auf, bisweilen aber auch im linken – nicht verstanden werden könne, wenn man die Auseinandersetzung mit ökonomischen Analysen scheue. In Zeiten einer sich intensivierenden Globalisierung komme es zur vermehrten Bewegung von Gütern und von Personen – und es lasse sich beobachten, dass Gesellschaften auf dieses Phänomen ganz unterschiedlich reagieren.⁶ Populismus, den Manow als „Protestartikulation“ fasst, kenne zwei Formen: Im einen Fall wird die Bewegung von Gütern als Bedrohung wahrgenommen, im anderen Fall die Bewegung von Personen. Der Protest fällt linkspopulistisch aus, „sofern die Bewegung von *Gütern (oder Geld)* als bedrohlich erfahren wird. Wird jedoch die Bewegung von *Personen* als bedrohlich wahrgenommen, so ist der Protest *rechtspopulistisch*.“ (Ebd., S. 43; H. i. O.)

Der Bremer Politikwissenschaftler beschreitet somit in der Bestimmung des Verhältnisses von Volk und Elite einen neuen Weg. Deutlich wird dies in der Überschrift, die er für das zweite Kapitel seines Buches wählt: „Populisten vs. Elite, Elite vs. Populisten“ (ebd., S. 26 ff.). Manow unterstellt also, dass in dieser spannungsreichen Konstellation die Vorwürfe nicht nur von der einen Seite an

6 Manows Buch verdankt wesentliche Anregungen den Analysen des Harvard-Ökonomen Dani Rodik. Dieser hatte kurz zuvor einen Aufsatz vorgelegt, in dem er den Populismus im Kontext einer politischen Ökonomie der Globalisierung interpretierte (vgl. Rodik 2018). Dieses Phänomen – Bewegungen von Menschen und Gütern – wurde freilich schon ungleich früher aufgegriffen und in politischen Auseinandersetzungen ganz gezielt eingesetzt. Danilo Scholz erläutert dies in einem sehr informativen Interview zu den ideologischen Quellen der Neuen Rechten (nicht nur) in Frankreich (vgl. Scholz/Felsch 2021).

die andere adressiert werden; beide Seiten müssen hier als Akteure in den Blick genommen werden.

Infolge dieses Perspektivenwechsels werden die Angehörigen der Deutungs-eliten in ein neues Licht rückt. Manow geht mit dem eigenen Milieu hart ins Gericht. Hier komme es, so sein Vorwurf, zu einer unheilvollen Verkopplung zweier Neigungen: Weil in der Welt der Mittelschicht „Verteilungs- und Knappheitsfragen“ kaum noch mit besonderer Dringlichkeit erlebt würden, lasse auch die Neigung nach, diese zum Gegenstand der eigenen Arbeit zu machen. Man halte es hier nicht für „schicklich“ (ebd., S. 30), sich damit intensiv zu befassen. Dieser problematischen Neigung korrespondiere die mangelnde Berücksichtigung der eigenen Positioniertheit. Dass die eigenen politischen Haltungen und moralischen Überzeugungen indes auch sozioökonomischen Voraussetzungen geschuldet sein könnten, werde kaum einmal in Betracht gezogen. Und meist bleibe ausgespart, dass ein kosmopolitischer, weltoffener und liberaler Lebensstil mit Prestige und Einkommen korrelieren könnte.

Manow weist damit auf einen wichtigen Punkt hin: Der Populismusbegriff verliert seinen analytischen Gehalt, wenn er zu einem Instrument der politischen Auseinandersetzungen wird. Die Rede von populistischem Protest werde dann zum „Teil einer Elitenselbstvergewisserung“ (ebd., S. 31). Aus dem Blick gerate dabei, dass es durchaus „spezifische sozioökonomische Lagen“ gebe, die populistischen Protest wahrscheinlicher werden lassen. Zugleich warnt Manow vor plumpen ökonomischen Ableitungen. Die Wähler*innen rechtspopulistischer Parteien sind weniger die „Verlierer von gestern“, sondern eher „die voraussichtlichen Verlierer von morgen“ (ebd., S. 34).

Cornelia Koppetsch: Standorte und Standpunkte

Damit komme ich zum letzten Beitrag. Cornelia Koppetsch lehrt an der TU Darmstadt Soziologie. Sie vertritt ähnliche Anliegen wie Manow, wählt jedoch einen anderen theoretischen Zugriff. Ihr Buch „Die Gesellschaft des Zorns“ (Koppetsch 2019) erschien bei transcript und wurde, wie auch jenes von Philip Manow, in den überregionalen Tageszeitungen ausführlich besprochen. Es war einer der am intensivsten diskutierten Beiträge in der Debatte um Rechtspopulismus – bis im November 2019 Plagiatsvorwürfe laut wurden. Bald darauf teilte der Verlag mit, dass er das Buch zurückziehe, weil dessen Prüfungen den Verdacht auf eine Vielzahl von Plagiaten erhärtet hatte. Koppetsch wurde vorgeworfen, aus einschlägigen Arbeiten soziologischer Kollegen – unter ihnen Sighard Neckel und Andreas Reckwitz – wiederholt und in großem Umfang Passagen übernommen zu haben, ohne dies in der gebotenen Weise kenntlich zu machen. Eine von der TU Darmstadt gegründete Kommission hat den Vorwurf untersucht und, nach intensiver Prüfung, gravierende Verstöße gegen die Maximen

guter wissenschaftlicher Praxis bestätigt. Überdies wurde von ihrer Hochschule ein Disziplinarverfahren eröffnet, das nach meinem Kenntnisstand derzeit noch nicht abgeschlossen ist.⁷

Als ich meinen Vortrag in Wuppertal hielt, auf den dieser Beitrag zurückgeht, im Spätsommer 2019, waren diese Vorwürfe in der Öffentlichkeit noch nicht bekannt. Obwohl das Prüfverfahren der TU Darmstadt abgeschlossen ist und den Verstoß gegen gute wissenschaftliche Praxis festgestellt hat, will ich diese Position doch nicht aus dem Manuskript streichen. Und das aus dem folgenden Grund: Mich interessieren die Positionierung Koppetschs und die Argumente, die sie in diesem Zusammenhang vorträgt. Die Frage der Originalität ist davon weitgehend unberührt. Überdies verweise ich in einer Fußnote auf einen jener Texte, auf die sich Koppetsch augenscheinlich bezieht, ohne dies in jedem Fall hinreichend transparent gemacht zu machen.

Auch die Darmstädter Soziologin legt erkennbar großen Wert darauf, den Fallstricken einer psychologisierenden oder moralisierenden Analyse zu entgehen. Zu diesem Zweck erinnert sie daran, dass viele Sozialwissenschaftler*innen linke oder liberale Weltanschauungen vertreten – sich also über die Opposition zu genau jener Weltanschauung definieren, die sie doch unvoreingenommen zu untersuchen vorgeben. Auf diesen Sachverhalt reagiert sie in ihrer Einleitung.

„Das vorliegende Buch möchte [...] einen Beitrag zur Selbst-Dezentrierung akademischer und sozialwissenschaftlicher Diskurse leisten, indem es deren Standpunkte auf gesellschaftliche Standorte, d.h. auf soziale Lagen innerhalb des (sich zunehmend global erweiternden) Sozialraums, bezieht.“ (Koppetsch 2019, S. 31; H. i. O.)

Koppetsch rechnet also mit einer Standortgebundenheit der Erkenntnis, mit situierten Erkenntnissubjekten – und damit, dass es einer besonderen Wachsamkeit bedarf, um die Logik der Repräsentation zu durchbrechen und der Neigung zu widerstehen, hier „Partei zu ergreifen“ (ebd.).

In ihrer Analyse geht sie davon aus, dass sich rechte Protestbewegungen erst dann überzeugend erklären lassen, wenn den Folgen von Modernisierung und Globalisierung besondere Aufmerksamkeit geschenkt werde. Von ihren

7 Diese Kommission, geleitet von der Philosophin Petra Gehring, wurde 2020 eingesetzt. Seit dem Frühjahr 2021 findet sich auf der Homepage von Cornelia Koppetsch die folgende persönliche Stellungnahme: „Die Untersuchungskommission hat in meinen Publikationen „Die Wiederkehr der Konformität“ und „Die Gesellschaft des Zorns“ sowie in einigen Aufsätzen Verstöße gegen die gute wissenschaftliche Praxis festgestellt. Bedanken möchte ich mich bei den Mitgliedern der Kommission für die eingehende Untersuchung. Dass ich mir Kritik an meinen Fehlern zurechnen lassen muss, ist mir bewusst. Vor allem möchte ich mich in aller Form bei den betroffenen Autoren und der Öffentlichkeit entschuldigen.“ Eine um Fairness bemühte, klug abwägende Kommentierung des Vorfalles hat Gustav Seibt (2020) vorgenommen.

Auswirkungen sind wir alle betroffen – aber dies in höchst unterschiedlicher Weise. Um nun den rechten Protest zu verstehen, reiche es nicht aus, nur *ökonomische* Fragen zu thematisieren. Die Kämpfe, die gegenwärtig ausgetragen werden, entzünden sich nicht in erster Linie an Verteilungsfragen, so ihre Annahme. Als viel bedrohlicher werde die Entwertung des eigenen Lebensentwurfes erlebt. Die dominante Konfliktlinie verlaufe daher auf einer *symbolischen Ebene*: Werde ein kosmopolitischer, liberaler und urbaner Lebensstil hegemonial, nötige er alle jene, die diesen nicht praktizieren, dazu, den eigenen Lebensentwurf als minderwertig zu betrachten. Anders formuliert: Die ökonomischen Verteilungskämpfe existieren durchaus, aber in rechten Protesten artikulieren sich vornehmlich jene, welche Modernisierung und Globalisierung als eine Zumutung erleben, als eine Verunsicherung und Entwertung des eigenen Lebensstils.⁸

Um diese Auseinandersetzungen erforschen zu können, greift Koppetsch auch auf Konzepte Pierre Bourdieus zurück und interpretiert den Erfolg rechtspopulistischer Bewegungen als Indiz für einen sich verschärfenden „symbolischen Machtkampf“ (ebd., S. 127). Dabei treffen konkurrierende Lebensstile aufeinander – und jene, die sich als Verlierer*innen des Modernisierungsprozesses betrachten, sprechen den gesellschaftlichen Eliten nun die Deutungshoheit ab. Wenn sich etwa „Anhänger der AfD über exzentrische Lebensstile oder die ‚Dekadenz der Eliten‘ mokieren“, dann „arbeiten sie an der Delegitimierung kosmopolitischer Lebensstile und weisen den kulturellen Führungsanspruch der urban-akademischen Ober- und Mittelschicht zurück“ (ebd.).

Stellt man dies in Rechnung, wird deutlich, weshalb meist nur ein bestimmter Ausschnitt der gesellschaftlichen Eliten in den Fokus des rechten Protests gerät: Mit der kosmopolitischen, urbanen Deutungselite ist es die Gruppe derer, die in öffentlichen Debatten als machtvolle Sprecher*innen gelten müssen; es sind jene, die in der Debatte darüber, was als ein verantwortungsvoller Lebensstil gilt, besonders einflussreich sind. Diese verhältnismäßig kleine Gruppe – Koppetsch zählt zu ihr auch Hochschullehrer*innen – erhebe den Anspruch, der großen

8 Andreas Reckwitz (2017, S. 261 f.; H.i.O.; MRL), der hier augenscheinlich als Referenz gelten muss, erläutert diesen Sachverhalt in seiner „Gesellschaft der Singularitäten“ sehr anschaulich: „Wenn die neue, akademische Mittelklasse das obere Drittel (mit der winzigen Oberklasse *on top*) und die neue Unterklasse das untere Drittel der spätmodernen Klassenstruktur ausmachen, dann bildet die alte Mittelklasse ihr (tendenziell schrumpfendes) mittleres Drittel. Die spätmoderne Gesellschaft ist damit eine *Drei-Drittel-Gesellschaft*. Die alte Mittelklasse gerät seit den 1980er Jahren in die Defensive, und zwar materiell, vor allem aber kulturell. Sie ist nicht mehr die tonangebende, scheinbar alternativlose Mitte der Gesellschaft wie in den 1950er bis 1970er Jahren, sondern sieht sich zwischen neuer Akademikerklasse und neuer Unterklasse eingezwängt, an die sie zugleich Mitglieder verliert. Der vorgeblich normale Lebensstil des Mittelstands ist nun nicht mehr allgemeingültig, er ist nicht mehr Mitte und Maß, sondern lediglich *Mittelmaß*, wenn auf der einen Seite der singularistische Lebensstil der Akademikerklasse floriert und auf der anderen Seite die neue Unterklasse des gesellschaftlich ‚Abgehängten‘ droht.“

Mehrheit der Gesellschaft zu erklären, „was das Beste für sie sei“. Der Unmut über diese privilegierte Gruppe werde noch weiter dadurch angeheizt, dass jene, die bevorzugt für Offenheit, Toleranz und Gleichberechtigung eintreten, „sich in exklusiven Enklaven hochpreisiger Stadtquartiere abschließen“ (ebd., S. 125). Das urbane, liberale Bürgertum lasse also nur geringe Anstrengungen erkennen, die wohlklingenden Ziele in der eigenen Praxis zu verwirklichen. Stattdessen beteiligten sie sich an sozialen Schließungsbewegungen und seien sehr auf die Weitergabe der eigenen Privilegien und des kulturellen Kapitals bedacht – etwa dadurch, dass sie den eigenen Nachwuchs in exklusive Kindergärten und auf entsprechende Schulen schicken (vgl. Rieger-Ladich 2021).

Um nun erläutern zu können, wie es zur Eskalation solcher Konflikte kommt, wendet sich Koppetsch dem Gefühlshaushalt der beteiligten Akteur*innen zu. Das „politische Subjekt der neuen Rechten“ werde, so ihre Beobachtung, über eine „längere Kette der Bildung und Umbildung von Emotionen“ erzeugt; deren Ursprung sei häufig die „Erfahrung sozialer Degradierung“ (Koppetsch 2019, S. 150). Dennoch – es sei meist ein langer Weg, auf dem aus Gefühlen der Bedrohung und des Unmuts tatsächlich Zorn werde und sich in Hass transformiere. Hier liege also durchaus kein Automatismus vor. Vielmehr sei damit zu rechnen, dass diese Gefühle der Zurücksetzung von sogenannten „Zornunternern“ (Sloterdijk) bewusst eingesetzt würden, um ihre politische Agenda voranzutreiben. Sie stifteten „ein ‚Bündnis der Betrogenen‘“ und verschärften die Auseinandersetzungen:

„Nun verlässt die gekränkte Rache ihr imaginäres Gehäuse und ruft zum realen Widerstand gegen das System und die Eliten auf. Anstelle des Gefangenseins in der Selbstanklage der Depression ermöglicht das Ressentiment die Selbstbehauptung durch Negation – der herrschenden Ordnung und der herrschenden Klassen.“ (Ebd., S. 154f.)

Praktizierte Reflexivität

Tritt man*frau nun einen Schritt zurück und nimmt das Tableau derer in den Blick, die mit ihren Beiträgen die öffentliche Debatte zum Rechtspopulismus der letzten Jahre geprägt haben, fällt auf, dass tatsächlich Bemühungen um Reflexivität erkennbar sind. Suggestierte Jan-Werner Müller noch, von einer neutralen Position aus über das Thema sprechen – aus dem gesellschaftlichen Off gleichermaßen – und ohne gesellschaftstheoretischen Zugriff auskommen zu können, ändert sich das in den folgenden Beiträgen. Dirk Jörke und Veith Selk etwa weisen nach, wie verführerisch es ist, den Gegenstand auf dem Weg seiner Moralisierung gleichsam zu entsorgen. Auf diese Weise lasse sich bequem ein „cordon sanitaire“ aufspannen, hinter dem sich die kritischen Geister – aufgeklärte Demokrat*innen und kultivierte Bildungsbürger*innen – versammeln und sich wechselseitig ihrer

lauteren Gesinnung versichern. Allein – der Preis ist hoch für diese Form der Selbstverständigung: Die Auslöser des rechten Protests geraten aus dem Blick und sein Personal wird aus der politischen Arena verbannt. In einer hilflosen Bewegung wiederholt der Antipopulismus damit genau jene Geste der Ausgrenzung, die er doch den Anhänger*innen der rechten Revolte zum Vorwurf macht (vgl. Jörke/Selk 2015). Philip Manow forciert die Selbstbefragung und warnt nachdrücklich davor, die eigenen „Theoriedefizite“ durch einen „Moralüberschuss“ zu kompensieren. Er demonstriert den Gewinn einer international-vergleichende Perspektive und verleiht der Debatte um Rechtspopulismus dadurch ein schärferes Profil, dass er an die unterschiedliche „Krisenbetroffenheit“ erinnert, die im Globalen Norden und im Globalen Süden herrscht (Manow 2018, S. 19). Und obwohl Cornelia Koppetsch augenscheinlich dazu neigt, überall Bestätigungen für ihre zentrale These zu finden (vgl. Manow 2019), lässt sich doch auch ihre Studie als Versuch lesen, eine gewisse Reflexivität zu praktizieren. Dies gilt insbesondere dann, wenn man*frau die symbolischen Kämpfe, die sie ins Zentrum rückt, nicht nur auf den Bereich der Kultur eingrenzt. In ihrer Soziologiekolumne für den Merkur hatte sie vorgeschlagen, die vornehme Verachtung, mit der Kosmopolit*innen der Anhängerschaft der AfD begegnen, als „Othering“ zu interpretieren: AfD-Wähler*innen verkörpern für die Kosmopolit*innen das „Andere“ der modernen Gesellschaft, nämlich das Gegenteil von Toleranz, Welt-offenheit, Liberalismus“ (Koppetsch 2018, S. 57). Freilich – mit diesem Verdacht gilt es auch jene zu konfrontieren, die sich wissenschaftlich zum Rechtspopulismus äußern. Ressentiments, das sollte nicht verwundern, werden durchaus auch im wissenschaftlichen Feld gepflegt.⁹ Hier werden jene Instrumente entwickelt, die im Streben nach Erkenntnis zum Einsatz kommen – und die kaum einmal so neutral sind, wie es ihre Konstrukteur*innen behaupten.

So erhellend es ist, wenn Koppetsch das Augenmerk auf symbolische Machtkämpfe lenkt, auf das Aushandeln von Positionen, das Thematisieren von Privilegien und die Infragestellung von Sprecherpositionen, so unstrittig scheint es mir, dass genau dies auch in der Rede über Rechtspopulismus zu beobachten ist. Hier, auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses, kehrt das wieder, was auf der Ebene des Gegenstands beobachtet wird. Es muss daher auch nicht verwundern, dass Georg Simmerl wiederum im Merkur die Frage aufwirft, wo Koppetsch sich selbst innerhalb dieses symbolischen Machtkampfes verortet. Wenn sie bei der Analyse der AfD den Rückgriff auf bestimmte „Deutungsschablonen“ als „ein

9 Ich will an dieser Stelle exemplarisch auf einen Beitrag hinweisen, der einen erhellenden Blick hinter die Kulissen von „Poetik und Hermeneutik“ wirft. Auch dieses Treffen der „Meisterdenker“ war durchaus nicht frei von Eitelkeit und Ressentiment, von Herabwürdigung und Kränkung. Der Philosoph Oliver Müller (2007) zeigt, fast im Stil einer kleinen Laborstudie, wie *backstage* gerungen wurde, wie Themen platziert, Kollegen diskreditiert und Argumentationsstile durchgesetzt wurden. Und er erläutert, welche Strategien dabei zum Einsatz kamen.

Stück Identitätspolitik in den Sozialwissenschaften“ charakterisiere, müsse sie sich fragen lassen, „welcher Art sozialwissenschaftlicher Identitätspolitik“ sie betreibt, wenn sie als Kern des symbolischen Klassenkampfes Konflikte „zwischen konservativen und kosmopolitischen Milieus“ identifiziert (Simmerl 2019, S. 69).

Eine Gratwanderung

Es gibt, das hoffe ich gezeigt zu haben, gute Gründe dafür, es sich bei der Rede von Rechtspopulismus nicht zu leicht zu machen. Aktuell werden mehr und mehr Argumente dafür vorgetragen. Die Beiträge aus Soziologie und Politikwissenschaft, die die Debatte dominieren, lassen ein ernsthaftes Ringen um wissenschaftliche Reflexivität erkennen. Das prägt sich noch deutlicher aus, wenn man*frau nicht allein die Monografien berücksichtigt, sondern auch die Artikel und Essays, mit denen die Autor*innen in Tageszeitungen oder Monatszeitschriften aufeinander reagieren. Sie weisen dabei auf blinde Flecken hin, monieren die Neigung zum Moralisieren oder warnen davor, hegemoniale Positionen zum „gesellschaftlichen Maßstab“ zu erheben (Koppetsch 2019, S. 33), statt sie eben als hegemoniale Positionen auszuflaggen.

Dass die Debatte um den Rechtspopulismus auch für die Erziehungswissenschaft brisant ist, scheint mir offensichtlich. Die Einrichtungen des Bildungssystems sind in die Konflikte, die ich geschildert habe, hochgradig involviert. Wenn Klassenkämpfe nun auch auf dem Terrain der Kultur ausgetragen werden, steigt die Bedeutung kulturellen Kapitals noch weiter. Bildung wird dann zu einer wichtigen Ressource und ein kultivierter Lebensstil zum machtvollen Distinktionsmerkmal (vgl. Rieger-Ladich 2018). Die Erziehungswissenschaft muss sich ihrerseits positionieren, wenn sie diese Instrumentalisierung untersucht. Die Suche nach Erklärungsmustern für den Erfolg rechtspopulistischer Bewegungen betrifft aber auch die Politische Bildung und etwa die Gedenkstättenpädagogik. Auch diese sind auf überzeugende Erklärungen von Logik und Genese der rechten Revolte angewiesen – und wir tun den Praktiker*innen keinen Gefallen, wenn wir ihre Arbeit an Ansprüchen messen, die sie kaum erfüllen können. So wird immer wieder die Hoffnung artikuliert, dass der Besuch von Gedenkstätten zu einer „Läuterung“ rechter und rechtsextremer Jugendlicher führen könne. Der Literaturwissenschaftler und Gewaltforscher Jan Philipp Reemtsma, der die beiden Wehrmachtsausstellungen des Hamburger Instituts für Sozialforschung mitverantwortete, ist in dieser Hinsicht überaus skeptisch:

„Ich halte die Idee, man könnte erfolgversprechend vor Gegenwärtigem warnen, wenn man zeigt, wohin das einmal geführt hat, für nicht besonders gut. Leute zu diskriminieren und zu quälen ist auch dort stets verwerflich gewesen, wo keine Gefahr bestand, dass es zu einem Massenmord ausarten könnte.“ (Reemtsma 2010, S. 6)

Doch nicht allein Reemtsma ist der Moralisierung gegenüber skeptisch und wirbt für die Einnahme einer analytischen Perspektive. Das trifft auch für jenen Historiker zu, bei dem Per Leo, unser angeschlagener Held, von dem ich eingangs berichtet hatte, ein Seminar besucht. Als Leo nach einem ausgedehnten Sommer im Norden wieder nach Freiburg zurückkehrt, schreibt er sich an der Albert-Ludwigs-Universität für Neuere und Neueste Geschichte ein. Er besucht bei Ulrich Herbert (2021) ein Seminar, das von der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik handelt und hält rückblickend selbstkritisch fest:

„Herbert wusste, dass es vor allem die philosophische Dimension des Holocaust war, die uns reizte: dass wir vor allem diskutieren wollten und dazu, neben etwas Füllvokabular, am liebsten nur die Adjektive ‚systematisch‘, ‚industriell‘, ‚staatlich‘ und ‚singulär‘ verwendet hätten. Doch gleich in der ersten Sitzung machte er uns klar, dass das mit ihm nicht zu haben war. [...] Herbert reformierte unser kirchentagsmäßiges Bild vom Holocaust, indem er ihn von einer monströsen, aber letztlich einfachen Tatsache (‚Hitler lässt die Juden jagen und umbringen‘), die eine Schlüsselstellung in unserem Gefühlshaushalt eingenommen hatte, zu einem hochkomplexen, nur mit größtem Fleiß und äußerster Anstrengung rekonstruierbaren Prozess machte. Für Überzeugungen war da kein Platz.“ (Leo 2015, S. 42 f.).

Literatur

- Assmann, Aleida (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck.
- Blome, Eva (2020): Rückkehr zur Herkunft. Autosozio biografien erzählen von der Klassengesellschaft. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 94, S. 541–571.
- Bourdieu, Pierre (1990): *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brumlik, Micha (2016): Das alte Denken der neuen Rechten. Mit Heidegger und Evola gegen die offene Gesellschaft. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3, S. 81–92.
- Demirović, Alex (2018): Autoritärer Populismus als neoliberale Krisenbewältigungsstrategie. In: *Prokla* 48, H. 190, S. 27–42.
- Detering, Heinrich (2019): *Was heißt hier ‚wir‘? Zur Rhetorik der parlamentarischen Rechten*. Dietzingen: Reclam.
- Gehring, Petra (2018): *Moralisierende Kritik. Betrachtungen auf der Schwelle*. In: Müller, Jan/Nerurkar, Michael/Richter, Philipp (Hrsg.): *Möglichkeiten der Reflexion. Festschrift für Christoph Hubig*. Baden-Baden: Nomos, S. 153–168.
- Gehring, Petra (2019): *Über die Körperkraft von Sprache. Studien zum Sprechakt*. Frankfurt/Main-New York: Campus.
- Gutmaier, Ulrich (2016): „Würdigt die Katastrophe in angemessener Weise“. Die Erzähldebüts von Katja Petrowskaja und Per Leo. In: *Merkur* 70, H. 786, S. 1026–1032.
- Herbert, Ulrich (2021): *Wer waren die Nationalsozialisten?* München: Beck.
- Jörke, Dirk/Selk, Veith (2015): Der hilflose Antipopulismus. In: *Leviathan* 43, H. 4, S. 484–500.
- Jörke, Dirk/Selk, Veith (2017): *Populismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- Kellershohn, Helmut (2016): Das Institut für Staatspolitik und das jungkonservative Hegemonieprojekt. In: Braun, Stephan/Geisler, Alexander/Gerster, Martin (Hrsg.): Strategien der extremen Rechten. Wiesbaden: SpringerVS, S. 439–467.
- Koppetsch, Cornelia (2018): Eine Welle der Nostalgie. Die akademische Mittelschicht und die illiberale Gesellschaft. In: Merkur 72, H. 832, S. 51–58.
- Koppetsch, Cornelia (2019): Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter. Bielefeld: transcript.
- Leo, Per (2015): Flut und Boden. Roman einer Familie. Reinbek: Rowohlt.
- Leo, Per (2016): Über Nationalsozialismus sprechen. Ein Verkomplizierungsversuch. In: Merkur 70, 804, S. 29–41.
- Leo, Per (2020): Der Wille zum Wesen: Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890–1940. Berlin: Matthes & Seitz
- Leo, Per/Steinbeis, Maximilian/Zorn, Daniel-Pascal (2017): Mit Rechten reden: Ein Leitfaden. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lichtmesz, Martin/Sommerfeld, Caroline (2017): Mit Linken leben. Schnellroda: Antaios.
- Lotter, Maria-Sibylla (2019): Schuld und Identität: Wie sich eine Praxis der Aussöhnung in eine Praxis der Spaltung verwandelt. In: Kostner, Sandra (Hrsg.): Identitätslinke Läuterungsagenda: Eine Debatte zu ihren Folgen für Migrationsgesellschaften. Münster: ibidem, S. 181–207.
- Manow, Philip (2018): Die Politische Ökonomie des Populismus. Berlin: Suhrkamp.
- Manow, Philip (2019): Die Dimension der Provokation. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.06.
- Möllers, Christoph (2012): Demokratie – Zumutungen und Versprechen. Berlin: Wagenbach.
- Mouffe, Chantal (2008): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Müller, Oliver (2007): Subtile Stiche. Hans Blumenberg und die Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“. In: Klausnitzer, Ralf/Spoerhase, Carlos (Hrsg.): Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse. Bern: Peter Lang, S. 249–264.
- Müller, Jan-Werner (2016): Was ist Populismus? Berlin: Suhrkamp.
- Neuhäuser, Christian/Seidel, Christian (Hrsg.) (2019): Kritik des Moralismus. Berlin: Suhrkamp.
- Priester, Karin (2007): Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon. Frankfurt/Main: Campus.
- Raether, Elisabeth (2016): Was macht die Autoritären so stark? Unsere Arroganz. In: Die Zeit, 18. August, No. 35.
- Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp.
- Reemtsma, Jan Philipp (2010): Wozu Gedenkstätten? In: APuZ 25–26, S. 3–9.
- Rieger-Ladich, Markus (2009): Verstrickung und Verantwortung. Typen und Quellen wissenschaftlicher Reflexivität. In: Ricken, Norbert u. a. (Hrsg.): Umlernen. Festschrift für Käte Meyer-Drawe. München: Fink, S. 315–325.
- Rieger-Ladich, Markus (2018): Klassenkämpfe. Pierre Bourdieu über Bildung. In: Schultheis, Franz/Egger, Stephan (Hrsg.): Pierre Bourdieu: Bildung. Schriften zur Kulturosoziologie 2. Berlin: Suhrkamp, S. 386–414.
- Rieger-Ladich, Markus (2019): Hass auf's Establishment: Elitenkritik von rechts. Unveröffentlichtes Manuskript. Tübingen.
- Rieger-Ladich, Markus (2021): Identitätsdebatte oder: Das Comeback des Privilegs. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 66, H. 10, S. 97–104.
- Rieger-Ladich, Markus/Feldmann, Milena/Petrik, Flora (2022): Contested Remembrance: The „Old“ Federal Republic and „New“ Right Politics in Germany. Erscheint in: Goto, Marie/Wigger, Lothar (Hrsg.): Remembrance – Responsibility – Reconciliation. Challenges for Education in Germany and Japan. Stuttgart: Metzler.
- Rodik, Dani (2018): Populism and the political economy of globalization. In: Journal of International Business Policy 1, H. 1, S. 12–33.
- Scheler, Max (1978/2004): Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Scholz, Danilo/Felsch, Philipp (2021): Nouvelle Droite/Neue Rechte. Ein theoriegeschichtlicher Dialog zwischen Philipp Felsch und Danilo Scholz. In: Kollmorgen, Raj/Schäller, Steven/Schütz, Johannes (Hrsg.): Die neue Mitte? Ideologien, Strategien und Bewegungen der Neuen Rechten im Kontext. Wien-Köln: Böhlau, S. Berlin: Dietz, S. 27–46.

- Schultz, Tanjev (2020): In der Aufmerksamkeitsfalle. Über den medialen Umgang mit Rechtspopulisten und Rechtsextremisten. In: Russ-Mohl, Stephan (Hrsg.): Streitlust und Streitkunst. Diskurs als Essenz der Demokratie. Schriften zur Rettung des öffentlichen Diskurses, Band 3. Köln: Herbert van Halem, S. 253–280.
- Seibt, Gustav (2020): Ein unvollständiges Urteil. In: Süddeutsche Zeitung, 13. August.
- Simmerl, Georg (2019): Liberale gegen Liberale. Unpopuläres über den (deutschen) Liberalismus. In: Merkur 73, H. 844, S. 65–76.
- Sommerfeld, Caroline (2019): Wir erziehen. Zehn Grundsätze. Schnellroda: Antaios.
- Sonderegger, Ruth (2019): Vom Leben der Kritik: Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung. Wien: Zaglossus.
- Spoerhase, Carlos (2017): Politik der Form. Autozoziobiografie als Gesellschaftsanalyse. In: Merkur 71, 818, S. 27–37.
- Stegemann, Bernd (2017): Das Gespenst des Populismus. Ein Essay zur politischen Dramaturgie. Berlin: Theater der Zeit.
- Wagner, Thomas (2017): Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten. Berlin: Aufbau.
- Wassermann, Felix/Strassenberger, Grit (2018): Wie viel Elite verträgt die Demokratie? Über die populistische Kritik am „Establishment“. In: Münkler, Herfried/Kaube, Jürgen/Schäuble, Wolfgang/u. a. (Hrsg.): Staatserzählungen. Berlin: Rowohlt, S. 222–254.
- Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zielcke, Andreas (2018): Erniedrigte und Beleidigte. Die Leistungsgesellschaft verachtet Verlierer. Davon profitieren Populisten. Über die Schattenseiten der Meritokratie. In: Süddeutsche Zeitung, 3. Dezember.

IV Medienbildung und Streitkultur

Die digitale Öffentlichkeit und ihre Probleme

Herausforderungen für den Journalismus und die Medienbildung

Tanjev Schultz

1. Verwirrte und verworrene Öffentlichkeit

Ob es je eine unversehrte, aufgeklärte Öffentlichkeit gab, die sich ihrer selbst voll bewusst gewesen wäre, ist zweifelhaft. Verfallsgeschichten idealisieren die Vergangenheit und erzählen oft mehr über die Gegenwart als über die Geschichte. Jede Zeit hat ihre Jeremiaden. Man gewöhnt sich daran. Daraus zu folgern, alles sei auf dem Wege der Besserung, wäre allerdings auch ein Trugschluss.

Trotz der erreichten Integration, vielleicht auch infolge ihrer Natur, scheine die Öffentlichkeit (*the Public*) verlorengegangen zu sein; „sie ist mit Sicherheit verwirrt“, schrieb John Dewey in „The Public and its Problems“ (Dewey 1996, S. 105). Das war 1927. Walter Lippmann hatte die Öffentlichkeit zuvor als „Phantom“ bezeichnet (Lippmann 1993/1925; vgl. Bybee 1999). In den USA ging die Kommerzialisierung der Massenkommunikation zu dieser Zeit erst richtig los. In Deutschland kamen schon bald die Nationalsozialisten an die Macht, perfektionierten die politische Propaganda und schnürten den Pluralismus ab.

Nun, fast hundert Jahre nach Deweys ernüchternder Diagnose, haben sich digitale Öffentlichkeiten gebildet, die neue Formen der Verwirrung stiften. Dabei geht es längst auch (wieder) um die Zukunft der Demokratie und um die Verfassung moderner Mediengesellschaften, in denen der Populismus blüht (vgl. Benkler et al. 2018). Wie schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelt sich bei all jenen, die den Populisten und Extremisten trotzen, ein (oft ohnmächtiges) Gespür dafür, dass sich wesentliche Probleme der Zeit weder im identitär straff gezogenen Korsett des Nationalstaats noch in den Erregungsschüben politischer Dauerwahlkämpfe lösen lassen. Zugleich lauert sogar in scheinbar stabilen Zentren der Demokratie die Gefahr, dass der Populismus sich weiter auswächst und in neue Formen des Faschismus abgleitet. Die verheißungsvollen Utopien der digitalen Gründerjahre sind verblasst, mit dem „neuen Strukturwandel“ der Öffentlichkeit (vgl. Binder/Oelkers 2017) verbinden sich mittlerweile für viele Menschen mehr Risiken als Chancen.

Die Kontrolle und Gestaltung intendierter und nicht-intendierter Handlungsfolgen, die Dewey als Aufgabe demokratischer Öffentlichkeiten verstand, erfordern einen langen Atem und den Blick über Grenzen. Regulierungen dürfen

nicht schon dadurch ausgeschlossen sein, dass es an einer mobilisierbaren Öffentlichkeit fehlt, die kollektiven Handlungsproblemen im Rahmen öffentlicher Untersuchungsprozesse (*inquiries*) nachgeht. Öffentlichkeiten konstituieren sich aufgrund gemeinsamer Betroffenheit und eines gemeinsamen Interesses, Handlungsfolgen zu regulieren, wo immer diese verursacht worden sind (Dewey 1996/1927, S. 29). In komplexen, vielfältig miteinander verflochtenen Gesellschaften kann das kein trivialer Vorgang sein. Die Digitalisierung hat Möglichkeiten der Vernetzung geschaffen, die für Deweys Zeitgenossen unerreicht waren. Die Herausforderungen sozialer Koordination und Integration sind jedoch geblieben und eher noch gestiegen. So wirkt die Öffentlichkeit der Gegenwart nicht nur verwirrt, sondern auch verworren.

In der Moderne hat sich die Öffentlichkeit als soziale Sphäre (*public sphere*) vielfältig differenziert. Schon vor der Digitalisierung gliederte sie sich in verschiedene Ebenen, Publika und Teilöffentlichkeiten (vgl. Peters 2007, S. 75 ff.; Neidhardt 1994; Imhof 2011, S. 113 ff.). Die Furcht vor Fragmentierung und Desintegration ist ein ständiger Begleiter arbeitsteiliger und multikultureller Gesellschaften. In jüngster Zeit gewinnt die Sorge vor den sozialen Fliehkräften ihre Dringlichkeit aber auch aus der Wahrnehmung, dass es (wieder) ums Ganze geht: um die Demokratie und ihre epistemischen Fundamente. Fake News, Verschwörungsmymen, ein Schwund an Literalität: Infrage steht nicht mehr nur der immer schon prekäre Anspruch, Diskurse und Entscheidungsprozesse auf Basis solider Informationen und vernünftiger Argumente zu führen. Vielmehr scheinen die Wahrnehmungen und Überzeugungen im digitalen Dauerfeuer so weit auseinander zu stieben, dass sich nicht einmal mehr das Streiten lohnt.

Noch bevor Donald Trump in den USA Präsident wurde und noch bevor die AfD in Deutschland in alle Parlamente einzog, sprach der Soziologe und Systemtheoretiker Helmut Willke von einer „Demokratie in Zeiten der Konfusion“ (Willke 2014). Die Welt der Nationalstaaten werde überlagert von einem „dichten Netz lateraler und transversaler Beziehungen und Abhängigkeiten“, es gebe eine „ubiquitäre Verwirrung über Regeln, Rationalitäten, Präferenzen und Risiken“; die globalen und kognitiven Wirren würden die Demokratie als Form politischer Steuerung in Verlegenheit bringen (Willke 2014, S. 9). Die allgegenwärtige kognitive Überforderung führe zu einer Anfälligkeit oder sogar einem Zwang zur Simplifizierung und Trivialisierung, der vom Populismus ausgenutzt werden kann.

Auch diese Krisenbeschreibung lässt sich, wie jede Zeitdiagnose, einer gewissen Pauschalisierung und Zuspitzung zeihen, dennoch ist es fruchtbar, der Systematik zu folgen, mit der Willke die Bedrohungen der Demokratie in eine Krise der Legitimität, eine Krise der Partizipation und eine Krise der Transparenz zerlegt hat (Willke 2014, S. 49–89). Auf die Rolle der Öffentlichkeit und der Medien geht er nicht direkt ein, die Diagnose lässt sich hier aber auf diese ausweiten oder übertragen.

Krise der Legitimität: Nicht nur die im engeren Sinne politischen Strukturen und Akteure geraten unter Druck, auch die liberale Medienordnung und etablierte Nachrichtenanbieter, wie die Sender des öffentlich-rechtlichen Rundfunks, verlieren in Teilen der Gesellschaft an Rückhalt. Zur Politikverdrossenheit gesellt sich eine Medienfeindlichkeit (vgl. Schindler et al. 2018), die sich gegen unliebsame Zeitungen und Sender richtet und deren Arbeit diffamiert. Mit Kampfbegriffen wie „fake news“ (Trump), „Lügenpresse“ und „Systemmedien“ (Pegida, AfD) versuchen Populisten und Extremisten, einzelne Medien und das gesamte liberale Mediensystem anzugreifen und zu delegitimieren (vgl. Jakob et al. 2017; Lilienthal/Neverla 2017; Acosta 2019). Auch wenn zumindest in Deutschland noch keine breite Erosion des Vertrauens in etablierte Medien stattgefunden hat (vgl. Schultz et al. 2020), hinterlassen die Angriffe Spuren – zumal die Medienlandschaft durch die Digitalisierung ohnehin umgepflügt wird. Neue Distributionskanäle und Nutzungsgewohnheiten lassen bei jüngeren Menschen die Frage aufkommen, wofür sie Rundfunkbeiträge zahlen und weshalb sie sich auf das Abonnement einer bestimmten Zeitung festlegen sollen. Viele Selbstverständlichkeiten der medialen Ordnung, wie sie sich in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik herausgebildet hatten, lösen sich auf. Die etablierten Medien müssen sich neu legitimieren.

Krise der Partizipation: In seiner Radiotheorie träumte Bertolt Brecht von einem Rückkanal, der die Hörer dazu ermächtigt, Botschaften nicht nur zu empfangen, sondern selbst zu senden. An Brechts Traum wird häufig erinnert, wenn die leider oft alpträumhafte Social-Media-Realität beschrieben wird, in der sich jeder und jede in den digitalen Weiten austoben kann. Die Krise der Partizipation steckt nun einerseits in der Inflation; alle sind ständig ansprechbar, mobilisierbar und partizipationsfähig. Sie steckt andererseits in dem umso auffälliger werdenden Mangel an (echter) Partizipation, sobald es um eine Öffentlichkeit im emphatischen Sinne wie bei Dewey oder Habermas und mithin um demokratische Diskurse geht, in denen die Kraft der Argumente durchdringt und die Kommunikation über bloße Bekenntnisse, emotionale Erlebnisse und kühl kalkulierte Kampagnen hinausgeht. Die Begeisterung über die partizipativen Potenziale des Internet ist zwar noch nicht völlig verfliegen, aber längst ernüchtert und auf vielfältige Weise relativiert worden. Es sind nicht nur die mächtigen Tech-Konzerne und die politischen Propaganda-Maschinen, die diese Ernüchterung bewirken. Es ist auch die Schwarmdummheit, die sich vielerorts der digitalen Kommunikation bemächtigt hat. Jede und jeder darf jederzeit mitreden? In journalistischen Redaktionen haben sie damit keine guten oder allenfalls gemischte Erfahrungen gemacht. Als die Süddeutsche Zeitung die allgemeine Kommentarfunktion für die eigenen Beiträge im Netz abschaltete, wirkte dies auf manche wie ein Abschied von früheren digitalen Verheißungen. In jedem Fall war es die Konsequenz aus der leidvoll gewonnenen Einsicht, dass unregelte und unmoderierte Partizipation selten gelingt und regelmäßig in unergiebigem Geschrei endet.

Die Partizipationskrise geht aber noch weiter. Digitale Unruhestifter sind das eine, digitale Apathie und Eskapismus das andere. Die etablierten Medien haben ein ähnliches Partizipationsproblem wie die etablierten Parteien: Ihre Zielgruppen bröckeln, Loyalitäten lösen sich auf. Die Zahl der Nachrichtenvermeider, die gar nicht mehr erreicht werden, scheint zu wachsen; und auch die Lektüre journalistischer Texte geht zurück, während Audio- und Film-Formate dominieren (vgl. Hölig/Hasebrink 2019; Kupferschmitt/Müller 2020). Die klassischen journalistischen Medien habe ihre Autorität als unbestrittene Torwächter zur Öffentlichkeit (*gatekeeping*-Rolle) eingebüßt. Was ein partizipativer Fortschritt sein könnte (und oft tatsächlich ist), wird krisenhaft, wenn der Verlust journalistischer Autorität nicht in eine emanzipative Vielfalt übergeht, sondern in eine Kakophonie der Ahnungslosen.

Krise der Transparenz: Der Anspruch des Journalismus, hinter die Kulissen zu schauen und sich nicht mit der Vorderbühne zufrieden zu geben, auf der Regierungen und Konzerne sich präsentieren, trifft längst auch die Medien selbst. Wie transparent ist die Arbeit der Redaktionen? Viele Menschen sehen in ihnen nicht Aufklärer, sondern Kollaborateure der Macht. Nicht nur Verschwörungsideologen betrachten die etablierten Medien als Teil einer fragwürdigen Elite. Journalistinnen und Journalisten gelten vielen als abgehoben, die Berichterstattung als entrückt, fern von den Erfahrungen, Themen und Nöten der Menschen (vgl. Jakob et al. 2019a, S. 215; Meyer 2015). Dass hinter dieser Wahrnehmung (auch) populistische Narrative stecken, ist unverkennbar. Erfolg haben sie aber auch deshalb, weil der klassische Journalismus oft insiderhaft wirkt und die Welt gern aus der Flughöhe einer Kanzlermaschine betrachtet. Wie die Medien arbeiten und welchen Regeln und Routinen Journalistinnen und Journalisten folgen, ist keineswegs Gemeingut. Als Redaktion selbst transparenter zu werden, ist die eine Herausforderung. Die andere, sicherlich noch größere Herausforderung, besteht darin, der Komplexität der gesellschaftlichen Ereignisse und Zusammenhänge gerecht zu werden und *diese* für das Publikum transparent zu machen. Das heißt: Ereignisse und Zusammenhänge so aufzubereiten, dass sich die Verwirrung der Öffentlichkeit auflöst (oder zumindest lichtet) und die Bürgerinnen und Bürger in die Lage versetzt werden, Handlungsfolgen zu erkennen und ggf. zu regulieren. In der Masse an Informationen und Kommunikationen wird es jedoch auch für Redaktionen immer schwieriger, den Überblick zu behalten und das wirklich Wichtige in den Blick zu bekommen – und im Blick zu behalten.

Es wäre naiv zu glauben, eine moderne demokratische Öffentlichkeit könnte sich ganz ohne professionelle Kräfte von selbst finden und den relevanten Themen zuwenden. Auch und gerade in der digitalen Ära sind die Bürgerinnen und Bürger auf Strukturierungs- und Validierungsleistungen angewiesen, die zwar nicht ausschließlich, aber zu einem wichtigen Teil von professionellen Akteuren erbracht werden (sollen). Mehr denn je braucht es den Journalismus als prüfende

Instanz und bündelnde Kraft. Eine alte Definition sieht im Journalismus ein „Selbstgespräch der Zeit“ (vgl. Birkner 2012, S. 17 ff.). Mag dieses Selbstgespräch, in dem die Gesellschaft über sich selbst reflektiert und Öffentlichkeiten formt, heute auch auf Instagram, YouTube und Facebook geführt werden, so gibt es doch weiterhin einen großen und womöglich sogar wachsenden Bedarf an aktueller und seriöser Verdichtung und Verifikation. Ohne journalistische Leistungen und ohne journalistische Anstrengungen wird sich dieser Bedarf kaum decken lassen.

2. Zukunft des Journalismus

Die Digitalisierung hat das Geschäftsmodell des Journalismus grundlegend verändert und teilweise zerstört. Der Anzeigenverkauf funktioniert nicht mehr wie früher, zugleich haben sich viele Menschen daran gewöhnt, Informationen mit einem Klick oder Wisch abrufen zu können, ohne etwas dafür bezahlen zu müssen. In Krisenzeiten wie zuletzt während der Corona-Pandemie wird das Problem besonders greifbar: Die Nachfrage nach Nachrichten steigt, die digitalen Zeitungsausgaben erzielen große Reichweiten, dennoch geraten die Verlage in wirtschaftliche Turbulenzen, müssen sparen, Kurzarbeit beantragen, Personal abbauen.

In den USA gibt es Landstriche, in denen gar keine regionalen Zeitungen mehr vertrieben werden, sogenannte „Nachrichtenwüsten“ (*news deserts*, vgl. Abernathy 2020). Dass ein englischsprachiges Weltblatt wie die New York Times mit seiner digitalen Ausgabe national und international erfolgreich ist, gehört zu den Ausnahmen, die sich nicht auf andere übertragen lassen, schon gar nicht auf lokale Medienunternehmen. Neue, vielfältige Finanzierungsmodelle für guten Journalismus zu finden, ist zwar keineswegs aussichtslos (vgl. Wellbrock 2020; Cagé 2016); ob und wie schnell sie den Redaktionen jenseits kleiner Nischen einen Ausweg aus der Misere in der Breite ebnen können, ist jedoch noch immer offen. Umso wichtiger ist in Ländern, die einen starken öffentlich-rechtlichen Rundfunk haben, die Stabilisierung dieser journalistischen Grundversorgung.

Mehr als früher müssen sich Zeitungen und Rundfunksender, auch öffentlich-rechtliche Programme, durch Qualität und Leistung legitimieren und als zuverlässige Quellen bewähren.

Die Kommunikation, die von ihnen gefordert ist und die schon Dewey im Sinn hatte, begnügt sich nicht mit schnellen Nachrichten und seichten Sensationen. Bedeutung haben nicht einfach Neuigkeiten, sondern die gesellschaftlichen Folgen von Handlungen und Strukturen, die einer ereignisfixierten Berichterstattung leicht entgehen. Oder wie Raymond Boisvert, ein Kenner von Deweys Philosophie, es ausdrückt: „Social intelligence requires the examination of conditions and consequences. News reports that can barely get beyond the headline or focus on visuals rather than information are minimally helpful for a democratic public“ (Boisvert 1998, S. 91). Dewey sprach von der grundlegenden Frage,

„wie die Presse zu einer kontinuierlichen, systematischen und wirksamen Enthüllung der gesellschaftlichen Bewegungen werden kann [...]. Das ist ein künstlerisches und auch ein intellektuelles Problem, denn es setzt nicht allein eine wissenschaftliche Organisation für die Entdeckung, Aufzeichnung und Interpretation allen Verhaltens von öffentlicher Tragweite voraus, sondern auch Methoden, welche die Darstellung der Untersuchungsergebnisse fesselnd und gewichtig machen.“ (Dewey 1996/1927, S. 15f.)

Die Vorstellung, der Journalismus könnte sich wissenschaftlicher Verfahren bedienen und in einen kollektiven Forschungsprozess verwandelt werden, mag zwar zunächst etwas naiv oder szientistisch klingen. Sowohl Deweys eigenes Medienexperiment („Thought News“, vgl. Ryan 1995, S. 107 ff.) als auch spätere Versuche, solche Vorstellungen umzusetzen, beispielsweise in der Strömung des *precision journalism* (vgl. Meyer 1973) oder des *public journalism* (vgl. Schultz 2002), sind entweder gescheitert oder von eher bescheidener Wirkung geblieben. Zur normativen Orientierung bleiben sie dennoch anregend. In einer digitalen Öffentlichkeit, in der sich *breaking news* in Echtzeit verbreiten und in einer Kommunikationskaskade ergießen, die schnell zu Überdruß führen kann (vgl. Kuhlmann et al. 2014), muss sich der Journalismus umso mehr um das Aufhellen von Hintergründen und das Entwirren sozialer Verbindungen kümmern.

Die Zukunft eines freien, kritischen Journalismus mag sich zwar am Ende an der Frage entscheiden, ob die Gesellschaft und ihre Bürgerinnen und Bürger seine Leistungen so zu schätzen wissen, dass sie ihn auch in einer digitalen Ökonomie angemessen ausstatten und finanzieren (mit welchen Mitteln und Modellen auch immer). Damit sie ihn derart zu schätzen wissen, muss er aber immer wieder neu unter Beweis stellen, wie ergiebig und unverzichtbar eine Berichterstattung ist, die weder von der Politik noch von PR-Abteilungen gesteuert wird, und wie unerlässlich dafür Redaktionen sind, in denen sich journalistische Profis dauerhaft um Themen kümmern. Bekenntnisse, Meinungen, Memes, Aperçus und Anekdoten – das Internet und seine Social-Media-Plattformen sind voll davon. Wo aber stehen verlässliche und unabhängig recherchierte Informationen, wer liefert Fakten, kundige Analysen und Erklärungen? Man mag sich nicht ausmalen, wie die digitale Kommunikation aussähe ohne professionellen Journalismus. Selbst da, wo sich neue Akteure, beispielsweise YouTuber, in öffentliche Diskurse einschalten, wie Rezo mit seinem berühmten „Zerstörungsvideo“ über die CDU, beziehen sich diese Akteure in vielen Fällen auf journalistische Grundinformationen. So benutzte Rezo für sein Video neben wissenschaftlichen Studien diverse journalistische Quellen und führte diese transparent auf, ermöglichte also eine kritische Prüfung der eigenen Informationsbasis.

Recherche und Hintergrund: Für den Journalismus scheint kaum etwas so bedeutsam zu sein wie Aktualität und Neuigkeit. Der rasende Reporter. Die Eilmeldung. Die Live-Sendung. In einer „Echtzeit-Öffentlichkeit“ ist Tempo

allerdings nichts Besonderes mehr. Worauf es mehr denn je ankommt: Substanz. Und, auch wenn dies dem Image des Journalismus nicht entsprechen mag, so etwas wie Ruhe und Besonnenheit, manchmal sogar Gelassenheit. Beharrlichkeit. Langer Atem. Kein Journalismus ohne Recherche. Die Welt ist prall gefüllt mit schnell gefassten Meinungen, Bekenntnissen, Behauptungen. Der Journalismus muss dafür sorgen, dass es solide Informationen gibt. Traditionell wird dem Journalismus die Funktion zugesprochen, Komplexität zu reduzieren. Das ist nicht falsch, wenn damit gemeint ist, etwas verständlich aufzubereiten. Die große Herausforderung besteht jedoch darin, die Komplexität vieler sozialer und technischer Prozesse und Phänomene überhaupt erkennbar und eine Kommunikation darüber jenseits abgeschirmter Fachzirkel möglich zu machen. Wer ernsthaft recherchiert, erkennt Zusammenhänge und Hintergründe und muss sich selbst und das Publikum mit Komplexitäten anfreunden.

Fachwissen und Wissenschaftlichkeit: Fehlt ihnen das Fachwissen, werden Redaktionen zum Spielball anderer Akteure und Interessen. Nur gut ausgebildete Journalistinnen und Journalisten, die sich in eine Materie einarbeiten können, haben die Chance, der Öffentlichkeit einen Dienst zu erweisen, indem sie in ihrer Berichterstattung über das Offensichtliche hinausgehen. Journalismus ist nicht Wissenschaft, aber die Methoden und die Fähigkeiten zur Reflexion, die in der Wissenschaft ausgebildet werden, bieten für den Journalismus eine wichtige Orientierung. Das drückt sich auch in den systematischen Recherchen und neuen Methoden der Verifikation und des Datenjournalismus aus, die in jüngster Zeit von einigen Medienhäusern produktiv genutzt werden. Schlichte Zahlengläubigkeit und positivistischer Übereifer sind dabei fehl am Platze, Zweifel, Kritik und ein offener Umgang mit Ungewissheit müssen bewahrt und gegen die um sich greifende Wissenschaftsfeindlichkeit und Wahrheitsverachtung gestellt werden. Das betrifft keineswegs nur, aber natürlich auch das spezielle Segment des Wissenschaftsjournalismus (vgl. Schultz 2020). Nach seinem kurzzeitigen Aufschwung um die Jahrtausendwende haben viele Redaktionen in den vergangenen Jahren die Wissenschaftsredaktionen wieder ausgedünnt oder gestrichen. Ein großer Fehler. Die Corona-Pandemie hat einmal mehr gezeigt, wie wichtig kundige Journalistinnen und Journalisten sind. Sie können nicht nur dazu beitragen, Ergebnisse seriöser Forschung einem breiten Publikum zugänglich zu machen und Beiträge aus der Wissenschaft zu drängenden Fragen der Zeit zu erschließen. Sie können auch ihren Kolleginnen und Kollegen in den Arm fallen, wann immer diese der Neigung erliegen, Zusammenhänge durch Mittel der Dramatisierung, Verknappung oder Verdichtung so zu entstellen, dass sich bei bestem Willen nicht mehr von einer zulässigen Pointierung sprechen lässt. Im Zeitungskopf des Berliner Tagesspiegel steht ein hehres Motto: *Rerum cognoscere causas*. Die Ursachen der Dinge erkennen. Den Dingen auf den Grund gehen. Journalismus ist nicht Wissenschaft, aber in einer komplexen Welt muss auch er versuchen, Ordnung zu stiften und die Welt zu ergründen.

Lokale und transnationale Perspektiven: Die nationale Bühne bekommt in den Medien viel Aufmerksamkeit. Was zu kurz kommt, ist ein Blick über die Grenzen, und zwar nicht als klassische Auslandsberichterstattung, sondern als Recherche transnationaler Verflechtungen, die sich von einer nationalen Perspektive löst. Große Projekte wie die „Panama Papers“ der Süddeutschen Zeitung und des Internationalen Konsortiums investigativer Journalisten (ICIJ) zeigen, wie fruchtbar grenzüberschreitende Zusammenarbeit im Journalismus sein kann (vgl. Lück/Schultz 2019). Sie wäre auch in kleinerem Maßstab wünschenswert, um Deweys Idee zu verwirklichen, der Öffentlichkeit eine Handhabe über die komplexen Handlungsfolgen zu geben, die nicht immer, aber sehr oft nationale Grenzen überschreiten. Die in den vergangenen Jahren aktiv gewordenen internationalen Rechercheverbände, wie ICIJ, EIC (European Investigative Collaborations), „Watchdog Asia“ oder „The Black Sea“, weisen den Weg. Zugleich darf die lokale Perspektive im Journalismus nicht verlorengehen. In Städten und Kommunen, in denen das vielbeschworene Herz der Demokratie schlägt, ist der Journalismus ökonomisch am stärksten bedroht (vgl. Pöttker/Vehmeier 2013; Möhring 2019). Wenn es keine Lokalredaktion mehr gibt, die noch die Kraft aufbringt, den kommunalen Haushalt zu hinterfragen oder die Geschäfte lokaler Honoratioren zu überprüfen, werden sich dramatische Lücken in der Kritik- und Kontrollfunktion der Öffentlichkeit auftun. Gut möglich, dass diese Lücken nicht einmal mehr gesehen werden.

Diversität und Dialog: Die Vielfalt der Gesellschaft und ihrer Verflechtungen zu erfassen, kann den Medien nur gelingen, wenn sie sich die Mühe machen, auch dorthin zu gehen und dorthin zu blicken, wo ihnen der Zugang nicht so leichtfällt und Journalisten womöglich sogar fremdeln. Zu recherchieren, darf sich nicht daran erschöpfen, die üblichen „Events“ abzudecken und mit den immer gleichen Akteuren zu sprechen. Um der Vielfalt gerecht zu werden, muss der Journalismus den Blick auch auf die Abgehängten wenden, auf Menschen ohne Lobby, auf vermeintliche oder echte Exoten, auf den Alltag der scheinbar gewöhnlichen Menschen und auf die vielen Erfahrungen und Einsichten, die sich jenseits der Parlamente und Konferenzsäle ergeben. Die Gesellschaft besteht auch nicht nur aus einer weißen, von Männern mittleren Alters dominierten Mittelschicht, die in den Redaktionen traditionell den Ton angibt. Die Medien werden sich leichter tun, Zugang zu anderen Gruppen und Milieus zu finden, wenn sie in ihrer eigenen Organisation mehr Diversität zulassen (vgl. Lück et al. 2020). Mittlerweile haben viele Redaktionen erkannt, dass es in der digitalen Welt auch nicht ausreicht, interessante Beiträge zu verbreiten – man muss den Dialog mit dem Publikum suchen und Möglichkeiten für echte Beteiligung schaffen. Das ist, soll es nicht aus dem Ruder laufen und mehr sein als eine Alibi-Veranstaltung zur Beziehungspflege, ziemlich aufwendig. Aber auch deshalb unerlässlich, weil es Chancen bietet, die Öffentlichkeit in die Richtung vernünftiger Diskurse zu lenken. Journalistinnen und Journalisten

übernehmen idealerweise die Rolle von „Diskursanwälten“ (Brosda 2008, S. 160), die den Menschen solide Informationen bereitstellen, vernünftige Argumentationen fördern und das Einhalten von Zivilitätsnormen anmahnen. So kann der Journalismus dabei helfen, kollektives Denken zu organisieren. Und so kann es ihm gelingen, seine Legitimations-, Partizipations- und Transparenzkrise zu überwinden.

3. Medienkompetenz in einer redaktionellen Gesellschaft

Guter Journalismus braucht verständige Bürgerinnen und Bürger. Auch wenn er selbst einen Beitrag dazu leistet, diese Verständigkeit zu erzielen, lebt er von Voraussetzungen, die er nicht allein herstellen und garantieren kann. So sehr Medienbildung und Medienkompetenz sonntagsredenhaft beschworen werden, so gering sind bisher die Bemühungen, sie in großem Stil in Schulen, Betrieben und der Gesellschaft zu verankern und die dafür nötigen Ressourcen bereitzustellen. Die Vermutung, dass sich ein Großteil der Medien- und Demokratiebildung ohnehin in Selbstsozialisation vollzieht, auf informellen Prozessen beruht und – glücklicherweise – nur bedingt steuerbar ist, taugt kaum zur Beruhigung oder zur Entschuldigung. Ein Blick auf Länder, in denen die politische Kultur in illiberale Verhältnisse kippt oder bereits gekippt ist, zeigt das hohe Risiko, das eine Gesellschaft eingeht, die ihre kritische Öffentlichkeit verkommen und die Bildung und den Widerstandsgeist ihrer Bürgerinnen und Bürger schleifen lässt.

Die Anforderungen, die hier gemeint sind, gehen weit über die üblichen Fertigkeiten im Umgang mit digitaler Technologie hinaus, so wenig diese kleingeredet werden sollen. Was hier vor Augen steht, beschränkt sich nicht auf eng gefasste digitale Kompetenzen und den Einsatz von Online-Lernplattformen, so wichtig es wäre, dass die (deutschen) Schulen auf diesem Feld aufholen (vgl. Eickelmann 2017). Die Anforderungen lassen sich auch nicht auf eine klassische Medienkunde reduzieren, in der Schülerinnen und Schüler von Lehrenden, die womöglich nicht einmal mehr selbst Zeitungen lesen, der Unterschied zwischen Nachricht und Kommentar und die Merkmale einer Reportage beigebracht werden soll.

Zu den Eigenheiten der digitalen Ära gehört eine Hybridisierung der Formate und Kanäle, die zu neuen Anforderungen führt. Nicht nur die Grenzen zwischen Unterhaltung und Information, sondern auch die Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem verschwimmen. Wenn sich die Nutzer der Medien von einem Moment zum nächsten in Produzenten verwandeln können, sie also zum „Produser“ werden (Bruns 2008), benötigen sie ein waches ethisches Bewusstsein für die möglichen Folgen ihrer medialen Handlungen. Und das bereits im Kindes- und Jugendalter.

In einer „redaktionellen Gesellschaft“ sind alle Bürgerinnen und Bürger auf ein Gerüst an journalistischen Regeln und Routinen angewiesen, nicht nur die professionellen Journalistinnen und Journalisten (Pörksen 2018, S. 186 ff.). Sie müssen Quellen einschätzen und überprüfen und die eigene Kommunikation regulieren können. Was eignet sich zur Veröffentlichung, was nicht? Welche Schritte sind vor einer Veröffentlichung – beispielsweise vor dem Verbreiten eines Fotos – zu gehen? In einem Grundsatzpapier der Kultusministerkonferenz zur „Bildung in einer digitalen Welt“ sind einige wichtige „Kompetenzbereiche“ zumindest benannt: „Umgangsregeln kennen und einhalten (Netiquette)“, „An der Gesellschaft aktiv teilhaben“, „Medien in der digitalen Welt verstehen und reflektieren“ (KMK 2017, S. 16 ff.).

Digitale Literalität lässt sich als Teil einer umfassenden *civic literacy* verstehen (Drerup 2020, S. 46 f.). Ein Betonen des „Digitalen“ verführt leicht dazu, nur oder zu stark in den Kategorien von Tools und Techniken zu denken. Dabei geht es auch und vor allem um grundlegende kommunikative Kompetenzen und um ein Verständnis der Grundregeln journalistischen Arbeitens. Diese nicht nur zu kennen, sondern selbst anwenden zu können, wird immer wichtiger. Das Prinzip des *audiatur et altera pars* beispielsweise. Es verlangt von Redaktionen, dass sie im Falle von Vorwürfen auch die Betroffenen oder Beschuldigten anhören und sich in der Darstellung nicht auf nur eine Seite der Geschichte verlassen. Das begreift jedes Kind, das verstanden hat, wie übel es ist, zum Opfer falscher Gerüchte oder Anschuldigungen zu werden.

Durch das Anhören der anderen ergibt sich (hoffentlich) noch etwas Weiteres: ein Mindestmaß an Offenheit für andere Positionen. Im Prinzip des *audiatur et altera pars* steckt ein Wesenszug der demokratischen Öffentlichkeit: die Vielfalt der Perspektiven und das notwendige Wägen von Argumenten. Wo Widerspruch eingeholt wird, fliegen Irrtümer und Täuschungen leichter auf – wenn es die Bereitschaft dazu gibt, sich selbst und die eigenen Auffassungen zu korrigieren.

Im Sinne einer umfassenden Medien- und Demokratiebildung und einer Befähigung zu politischem Handeln (vgl. Westphal 2020) geht es um tief verankerte Mentalitäten, Denk- und Verhaltensmuster, die sich über ganz unterschiedliche Anwendungsfelder erstrecken. Zu nennen ist hier die zu Recht oft geforderte und beschworene *Ambiguitätstoleranz*. Überhaupt Toleranz und das Aushalten von Kritik und Widerspruch. Die Sehnsucht nach „Vereindeutigung“ ist eines der Einfallstore für Populisten und Extremisten (vgl. Bauer 2018). Nötig sind *Differenzierungsfreude* und *Komplexitätskompetenz*. Sie lassen sich nicht eingrenzen auf Situationen und Kontexte, in denen sie eigens hervorgehoben oder gezielt abgerufen werden (als Prüfungsstoff, in expliziten Debatten usw.); auch im Alltag und in den ständigen medialen und politischen Handlungen der „Produzieren“ müssen sie zur Geltung kommen. So gesehen braucht es eine gewisse *Reflexionsroutine*, die allerdings nicht lähmen darf (nach dem Motto: „Es ist eh

alles zu komplex“), sondern gepaart ist mit *Urteils- und Entscheidungskraft* sowie *Handlungswillen*.

Unabdingbar ist sodann eine *vernünftige Vertrauensfähigkeit*: die Fähigkeit, epistemische Autoritäten zu erkennen und anzuerkennen, sich dabei stets die Möglichkeit von Kritik und Skepsis zu erhalten, aber nicht abzugleiten in Zynismus, Verschwörungsideologien oder heillosen Relativismus (vgl. Jakob et al. 2019b). Eine solche Vertrauensfähigkeit lässt sich nicht im Abstrakten einüben; für sie gibt es auch keine von Inhalten losgelösten (digitalen) Lernprogramme. Wie die anderen allgemeinen Kompetenzen lebt sie erstens von Vorbildern und entfaltet und entwickelt sich in Interaktionen innerhalb einer möglichst unversehrten Lebenswelt. Zweitens muss sie sich in der Auseinandersetzung mit konkreten Stoffen sukzessive ausprägen und bewähren. Deshalb möchte ich zustimmend hervorheben, was Johannes Drerup betont hat:

„Bei allen berechtigten Forderungen nach digitaler literacy sind es jedoch – und das wird zumeist übersehen – häufig primär klassische prädigitale Fähigkeiten, Orientierungen, Wissensbestände und Tugenden, welche – in Auseinandersetzung mit digitaler Öffentlichkeit – den entscheidenden und demokratiepädagogisch relevanten Beitrag zum Umgang mit fake news und Echokammern liefern dürften.“
(Drerup 2020, S. 46)

Hierzu zähle die Vermittlung von disziplinär gebundenem, themenspezifischem Wissen als Ausgangspunkt vernünftiger Deliberation. Hier schließt sich nun der Kreis. Denn neben den unverzichtbaren Ressourcen aus den Fachwissenschaften liefert auch der anspruchsvolle Journalismus (aktuelles) themenspezifisches Wissen von öffentlichem Interesse.

In vielen Schulen werden in Zusammenarbeit mit Verlagen Zeitungsprojekte gestaltet. Solche Projekte sollten nicht auf spezielle Phasen und wenige Wochen im Schullalltag begrenzt sein. Die Lektüre von (digitalen) Zeitungen und die Arbeit mit und über journalistische Beiträge gehören in den regulären Alltag jeder Schulklasse – in allen Jahrgangsstufen. Jedem Schüler und jeder Schülerin ein Tablet zu geben – schön. Wie wäre es mit einem dauerhaften Zeitungsabo?

Ein auf Qualität und Sorgfalt bedachter Journalismus ist eine der Stützen, vielleicht sogar das Rückgrat jener großen epistemischen Gemeinschaft, die sich idealerweise in der öffentlichen Kommunikation der Gesellschaft bildet. Auch für ihn ist entscheidend, dass er jederzeit in den Diskursmodus wechseln kann und all das, was eben noch als selbstverständliche Hintergrundannahme mitlief, in einen Gegenstand kritischer Prüfung verwandelt. Gelingt dem Journalismus und seinem aus der Passivität befreiten Publikum dieser Spagat zwischen Kritik und Vertrauen, ist die Öffentlichkeit beileibe kein Phantom und kann auch und gerade in der digitalen Ära ihren demokratischen Sinn entfalten.

Literatur

- Abernathy, Penelope Muse (2020): *News Deserts and Ghost Newspapers: Will Local News Survive?* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Acosta, Jim (2019): *The Enemy of the People. A Dangerous Time to Tell the Truth in America.* New York: Harper.
- Bauer, Thomas (2018): *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt.* Ditzingen: Reclam.
- Benkler, Yochai/Faris, Robert/Roberts, Hal (2018). *Network Propaganda. Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics.* Oxford: Oxford University Press.
- Binder, Ulrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.) (2017): *Der neue Strukturwandel der Öffentlichkeit. Reflexionen in pädagogischer Perspektive.* Weinheim und Basel: Beltz.
- Birkner, Thomas (2012): *Das Selbstgespräch der Zeit. Die Geschichte des Journalismus in Deutschland 1605–1914.* Köln: Herbert von Halem.
- Boisvert, Raymond D. (1998): *John Dewey. Rethinking Our Time.* Albany: State University of New York Press.
- Brosda, Carsten (2008): *Diskursiver Journalismus. Journalistisches Handeln zwischen kommunikativer Vernunft und medienystemischem Zwang.* Wiesbaden: VS Verlag.
- Bruns, Axel (2008): *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond. From Production to Produsage.* New York et al.: Peter Lang.
- Bybee, Carl (1999): *Can Democracy Survive the Post-Factual Age? A Return to the Lippmann-Dewey Debate About the Politics of News.* In: *Journalism & Communication Monographs* 1, H. 1, S. 27–66.
- Cagé, Julia (2016): *Rettet die Medien. Wie wir die vierte Gewalt gegen den Kapitalismus verteidigen.* München: C. H. Beck.
- Dewey, John (1996/1927): *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme.* Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft.
- Drerup, Johannes (2020): *Demokratische Bildung in und für digitale Öffentlichkeiten. Zeitdiagnosen – Problemvorgaben – Herausforderungen.* In: Binder, Ulrich/Drerup, Johannes (Hrsg.): *Demokratieerziehung und die Bildung digitaler Öffentlichkeit.* Wiesbaden: Springer VS, S. 29–53.
- Eickelmann, Birgit (2017): *Kompetenzen in der digitalen Welt.* Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Hölig, Sascha/Hasebrink, Uwe (2019): *Reuters Institute Digital News Report 2019. Ergebnisse für Deutschland.* Arbeitspapiere des HBI Nr. 47. Hamburg: Hans-Bredow-Institut.
- Imhof, Kurt (2011): *Die Krise der Öffentlichkeit. Kommunikation und Medien als Faktoren sozialen Wandels.* Frankfurt/Main und New York: Campus.
- Jackob, Nikolaus/Quiring, Oliver/Schemer, Christian (2017): *Wölfe im Schafspelz? Warum manche Menschen denken, dass man Journalisten nicht vertrauen darf – und was das mit Verschwörungstheorien zu tun hat.* In Renner, Karl N./Schultz, Tanjev/Wilke, Jürgen (Hrsg.): *Journalismus zwischen Autonomie und Nutzwert.* Köln: Herbert von Halem, S. 225–249.
- Jackob, Nikolaus/Schultz, Tanjev/Jakobs, Ilka/Ziegele, Marc/Quiring, Oliver/Schemer, Christian (2019a): *Medienvertrauen im Zeitalter der Polarisierung.* In: *Media Perspektiven* 5, S. 210–220.
- Jackob, Nikolaus/Jakobs, Ilka/Quiring, Oliver/Schultz, Tanjev/Schemer, Christian/Ziegele, Marc (2019b): *Medienskepsis und Medienzynismus. Funktionale und dysfunktionale Formen von Medienkritik.* In: *Communicatio socialis* 51, H. 1, S. 19–35.
- KMK 2017: *Bildung in der digitalen Welt. Strategie der Kultusministerkonferenz. Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 8.12.2016 in der Fassung vom 07.12.2017.* www.kmk.org/fileadmin/Dateien/veroeffentlichungen_beschluesse/2018/Strategie_Bildung_in_der_digitalen_Welt_idF_vom_07.12.2017.pdf (Abfrage: 1.10.2020)
- Kuhlmann, Christoph/Schumann, Christina/Wolling, Jens (2014): *„Ich will davon nichts mehr sehen und hören!“ Exploration des Phänomens Themenverdrossenheit.* In: *Medien- und Kommunikationswissenschaft* 62, H. 1, S. 5–24.
- Kupferschmitt, Thomas/Müller, Thorsten (2020): *ARD/ZDF-Massenkommunikation 2020: Mediennutzung im Intermediavergleich. Aktuelle Ergebnisse der repräsentativen Langzeitstudie.* In: *Media Perspektiven* 7–8, S. 390–409.

- Lilienthal, Volker/Neverla, Irene (Hrsg.) (2017): *Lügenpresse: Anatomie eines politischen Kampfbegriffs*. Köln: KiWi.
- Lippmann, Walter (1993/1925): *The Phantom Public*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Lück, Julia/Schultz, Tanjev (2019): Investigative Data Journalism in a Globalized World. A Survey Study on ICJ Journalists. In: *Journalistik (Journalism Research)* 2, H.2, S. 93–114. www.journalistik.online/en/paper-en/investigative-data-journalism-in-a-globalized-world/ (Abfrage: 1.10.2020).
- Lück, Julia/Schultz, Tanjev/Simon, Felix/Borchardt; Alexandra/Kieslich, Sabine (2020): Diversity in British, Swedish, and German Newsrooms: Problem Awareness, Measures, and Achievements. In: *Journalism Practice* (Published online: 02 Sep 2020).
- Meyer, Philip (1973): *Precision Journalism. A Reporter's Introduction to Social Science Methods*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meyer, Thomas (2015): *Die Unbelangbaren. Wie politische Journalisten mitregieren*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Möhring, Wiebke (2019): Das Alltägliche vor Ort. Die Bedeutung des Lokaljournalismus in der digitalen Medienwelt. In: *Journalistik. Zeitschrift für Journalismusforschung* 2, H. 1, S. 57–64.
- Neidhardt, Friedhelm (1994): Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 34*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 7–42.
- Peters, Bernhard (2007): *Der Sinn von Öffentlichkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Pörksen, Bernhard (2018): *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*. München: Hanser.
- Pöttker, Horst/Vehmeier, Anke (Hrsg.) (2013): *Das verkannte Ressort. Probleme und Perspektiven des Lokaljournalismus*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ryan, Alan (1995): *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York: Norton.
- Schindler, Johanna/Fortkord, Claudia/Posthumus, Lone/Obermaier, Magdalena/Fawzi, Nayla/Reinemann, Carsten (2018): Woher kommt und wozu führt Medienfeindlichkeit. In: *Medien- & Kommunikationswissenschaft* 66, H. 3, S. 283–301.
- Schultz, Tanjev (2002): Große Gemeinschaft und Kunst der Kommunikation. Zur Sozialphilosophie von John Dewey und ihrem Revival im Public Journalism. In: Imhof, Kurt/Jarren, Otfried/Blum, Roger (Hrsg.): *Integration und Medien*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 36–55.
- Schultz, Tanjev (2020): Wahrheit und Zweifel. Zur Zukunft des Wissenschaftsjournalismus. In: *Ordnung der Wissenschaft* 2, S. 95–100. www.ordnungderwissenschaft.de/wp-content/uploads/2020/03/04_Schultz.pdf (Abfrage: 10.10.2020).
- Schultz, Tanjev/Ziegele, Marc/Jakobs, Ilka/Jacob, Nikolaus/Quiring, Oliver/Schemer, Christian (2020): Medienzynismus weiterhin verbreitet, aber mehr Menschen widersprechen. In: *Media Perspektiven* 6, S. 322–330.
- Wellbrock, Christian-Mathias (2020): „Spotify für Journalismus“, „Verlagsplattform“, „Digitales Pressegrosso“. Drei Szenarien für eine anbieterübergreifende Journalismusplattform. In: *Journalistik. Zeitschrift für Journalismusforschung* 3, H. 2, S. 131–149.
- Westphal, Manon (2020): Digitale Öffentlichkeiten und politisches Handeln. In: Binder, Ulrich/Dreier, Johannes (Hrsg.): *Demokratieerziehung und die Bildung digitaler Öffentlichkeit*. Wiesbaden: Springer VS, S. 13–27.
- Willke, Helmut (2014): *Demokratie in Zeiten der Konfusion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

30 Jahre „Tank Man“

Bild-Ereignisse und die Spannungsfelder der digitalen Öffentlichkeiten des WWW

Sabrina Schenk

Für Teresa Behrends (1985–2019)

In Trauer um das viele Mögliche, das nicht wirklich geworden ist

1. Einleitung

Die produktiven Studien von Jan Masschelein und Maarten Simons (2018, S. 47) belegen schon seit längerem, dass eine Beschäftigung mit dem Konzept der Öffentlichkeit für die Erziehungswissenschaft lohnen kann. Ausgehend von diesem Konzept entwerfen die beiden Autoren eine zeitgemäße Idee der Universität und setzen sie dem seit zwei Jahrzehnten international geführten und an „employability, knowledge transfer, innovation, and entrepreneurialism“ orientierten internationalen politischen Reformdiskurs zwischen „EU, OECD, World Economic Forum, UNESCO, and the World Bank“ entgegen. Demgegenüber rücken sie die Gemeinschaft der Studierenden in den Mittelpunkt, von deren Versammlung her sie die Öffentlichkeit der Universität begründen. In dieser Abkehr von dem die Debatten dominierenden Bezugspunkt des rationalistischen Habermaschen Öffentlichkeits-Modells und der Bezugnahme auf John Deweys pragmatistischen Ansatz scheint mir aber zugleich auch ein Ansatzpunkt zu liegen, um die Transformation von Öffentlichkeit unter den Bedingungen von Digitalität zu erschließen.

Die Idee der *Universität als einer öffentlichen pädagogischen Form* entwickeln Masschelein und Simons (2018, S. 47) dabei zunächst ausgehend von der mittelalterlichen Idee von Universität als *universitas studii*. Sie gehen davon aus, dass das Öffentliche bzw. die Öffentlichkeit („the public“) in situativen, kollektiven Praktiken verankert ist und mit ihnen entsteht. Es existiert damit nicht bereits vorab als eine feststehende Entität, sondern ist gebunden an eine Versammlung, die eine Bewegung der Ent-Identifikation („de-identification“) enthält, und in anderen Konstellationen, zu anderen Zeiten und an anderen Orten immer wieder neu entsteht und dabei keinen wirklichen Anfang und kein Ende hat, sondern ‚stattfindet‘: „This public does not precede the event of gathering, but emerges in it. [...] The movement has no real beginning and no end, it occurs and ‚takes place‘, and implies that students and scholars are moving in a time of suspension [...].“ (Ebd., S. 53)

Sie koppeln die Öffentlichkeit zum einen an die konkrete Versammlung derjenigen, die um ein verbindendes Anliegen zusammenkommen, die von dessen Konsequenzen betroffen sind, und zum anderen an die Sichtbarkeit bzw. Artikulation der kollektiven Gedankenbewegungen. Für das Entstehen solcher Öffentlichkeiten folgern die beiden Autoren daraus an anderer Stelle, dass gerade dadurch eine Öffentlichkeit der Gleichen entstehe, dass die Angelegenheiten der Betroffenen von den Organisationen innerhalb der bestehenden sozialen Ordnung nicht gelöst werden können: „Thus, people are transformed into a public when confronted with issues that are not being taken care of by the existing private and official institutions and experts. [...] In other words, something becomes a matter of public concern because it is and cannot be dealt with in the given order of society.“ (Simons/Masschelein 2009, S. 212)

In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen der Philosophin Juliane Rebentisch (2018), die mit Hannah Arendt das „Erscheinen“ als Modus der – politischen – Öffentlichkeit herausstellt. Voraussetzung dieser Öffentlichkeit ist hier zum einen die Pluralität der unterschiedenen Standpunkte und zum anderen die Macht des Miteinanders, durch das die Menschen (in ihrer Unterschiedlichkeit) füreinander sichtbar werden und miteinander umgehen müssen. Auch hier gibt es keinen Begriff der Öffentlichkeit, der ihrem Erscheinen vorgelagert wäre, sondern sie bleibt an die konkrete Praxis des Miteinanders gebunden und verschwindet mit ihr. Es sind auch hier kollektive Praktiken und Artikulationen, in denen das Öffentliche (bei Rebentisch als Macht) erscheinen kann.

Diese Wendung auf die Qualität des Öffentlichen als eine (versammelnde, kommunikative) Praxis des in Erscheinung Bringens lässt sich damit auch an kommunikationswissenschaftliche Untersuchungen zu transnationalen Öffentlichkeiten anschließen. So konstatiert bspw. Swantje Lingenberg (2010, S. 154) im Anschluss an Dewey bündig: „Transkulturelle Öffentlichkeiten lassen sich vor diesem Hintergrund als Netzwerk themen- und ereigniszentrierter Teilöffentlichkeiten beschreiben, das genau dann existiert, wenn die Menschen ihre Betroffenheit und Interdependenz von und in gemeinsamen Problem- oder Ereigniszusammenhängen wahrnehmen und in entsprechende Diskurse eintreten.“ Dabei wird im Folgenden zu zeigen sein, dass sich die Unterscheidung zwischen den „Medienpublika (audiences)“ (ebd., S. 155) als den individuellen Rezipient_innen von digitalen Medienangeboten und den „Bürgerpublika (public)“ (ebd.) als den sich auf dieser Basis bildenden und (politisch) agierenden Gruppen in den digitalen Öffentlichkeiten auflöst, weil sich in den ‚Netzbürger_innen‘, den ‚Netizens‘, beide Publika miteinander verschränken.

Für die hier interessierende Frage nach der Transformation der Öffentlichkeit unter den Bedingungen von Digitalität können mit Bezug auf die Arbeiten von Barbara Pfetsch und Kolleg_innen zunächst zwei Schlussfolgerungen gezogen werden, die über die definatorische Charakterisierung, Typisierung oder Kategorisierung von digitalen Öffentlichkeiten im engeren Sinne hinausweisen

(vgl. hierzu die Vorschläge von Adorf 2017). Erstens lässt sich festhalten, dass mit der Anbindung an die Praxis des Erscheinens eine prozessuale, vollzugslogische Komponente gewonnen ist, deretwegen bisherige klassische Unterscheidungen (wie die zwischen öffentlich und privat, intim oder geheim) für die Öffentlichkeit als „dynamisches Phänomen mit fließenden Grenzen“ (Pfetsch/Löblich/Eilders 2018, S. 479) nicht mehr ohne weiteres greifen. Die Volatilität bzw. Fluidität der ‚neuen‘ Öffentlichkeit, die mit den digitalen Technologien – und vor allem mit der durch sie ermöglichten globalen Vernetzung von Kommunikationen – entstanden ist, lassen keine Vorab-Festlegung dessen mehr zu, was ‚öffentlich‘ ist und was nicht. Der Blick auf das Entstehen von Öffentlichkeit richtet sich nunmehr auf die „Gelegenheitsstrukturen“ z. B. der „zivilgesellschaftlichen Vernetzung und politischen Mobilisierung“ (Pfetsch/Heft/Knüpfer 2019, S. 84) oder auch von „intransparenten technisch induzierten Kommunikationsprozessen“ (ebd., S. 93), wie sie bspw. an der Desinformationskampagne vor dem britischen Brexit-Referendum beobachtet werden konnten.

Zweitens muss damit die über „heterogene Sprecherensembles“ (ebd., S. 92) erscheinende Öffentlichkeit *im Plural* gedacht werden. Die sich öffentlich in Erscheinung bringenden Gemeinschaften sind fluide und deshalb gerade nicht mehr so vorstellbar, dass „ihre Teilnehmer Mitglieder gemeinsamer politischer Entitäten sind, sich auf eine gemeinsame Identität stützen können oder Merkmale wie Sprache oder Kultur teilen“ (ebd., S. 93). Wenn man zudem auf den Umstand fokussiert, dass diese kommunikative Versammlungspraxis eine medial vermittelte ist, werden die Öffentlichkeiten der Mediensysteme zum einen in ihren hybriden Formen von über Themen aufeinander bezogenen traditionellen Massenmedien und digitalen Medien sichtbar und zum anderen als transnationale „Netzwerköffentlichkeiten“ (ebd., S. 89) charakterisierbar.

Die nachfolgenden Ausführungen kreisen um diese hybriden, transnationalen (Netzwerk-)Öffentlichkeiten. Sie bemühen sich darum, die gravierenden Verschiebungen anschaulich zu machen, die sich mit dem World Wide Web für das traditionelle deliberative, diskurstheoretische Verständnis von Öffentlichkeit ergeben haben, das in der Nachfolge von Habermas vor allem durch Orientierung an Verständigung, an Konsonanz, geprägt worden sei (Pfetsch/Löblich/Eilders 2018, S. 481). Die (Rück-)Wendung auf das Öffentliche und die Öffentlichkeit als etwas, das erst ‚ins Leben gerufen wird‘ bzw. ‚erscheint‘, wo sich Menschen anlässlich einer für sie bedeutenden Angelegenheit als Gleiche versammeln, scheint auf die Logiken digitaler Medien übertragen werden zu können, wenn diese als Kommunikationsräume begriffen werden, „in dem sich vernetzte Öffentlichkeiten formieren“ (Schmidt 2012, S. 7). Wie bei einer Versammlung können auch in diesem Kommunikationsraum Infrastruktur und kollektives Miteinander zu einem „Inbeziehungtreten pluraler Wahrnehmungs- und Handlungsperspektiven“ (Rebentisch 2018, S. 30) zusammentreffen – und als Öffentlichkeit in Erscheinung treten. Dabei wird Pfetsch, Löblich und

Eilders (2018, S. 481) zugestimmt werden müssen, dieses Erscheinen sei nunmehr vor dem Hintergrund von „Dissonanzen neu zu begreifen, um so die separaten und vielschichtigen Prozesse sowie die widersprüchlichen Folgen des Öffentlichkeitswandels zum Gegenstand zu machen“.

Nachfolgend soll ein solches Verständnis hybrider und vernetzter Öffentlichkeiten anhand der intermedialen Relationalität des World Wide Web illustriert werden, um daraus eine Matrix zur Beschreibung der Dynamik und Prozessualität digitaler Öffentlichkeiten zu gewinnen, die sich in einem konstanten Werden und Wandel befinden. Deshalb wird im Weiteren zunächst eine subjektive Suchbewegung vorgeführt, die eine Spurensuche entlang digitaler, von Bildern getragener Ereignisse im World Wide Web (WWW) nachzeichnet. Das historische Bild-Beispiel des sogenannten „Tank Man“ wird dabei in einem ersten Schritt anhand von vier Stationen verfolgt (2.). In einem anschließenden Schritt werden die Dissonanzen dieser Öffentlichkeiten des WWW anhand von zwei zentralen Spannungsfeldern entwickelt und weiter untergliedert, die sich mit den Spannungsverhältnissen zwischen offenem Netz und Personalisierung sowie zwischen Globalität und Lokalität angeben lassen. Sie sind dem Diskurs um die digitalen Öffentlichkeiten des World Wide Web entnommen und scheinen aufschlussreich, um die Strukturen zu beschreiben, entlang derer sich Phänomene der digitalen Öffentlichkeiten in ihrer spezifischen Prozessualität beobachten lassen. Anhand dieser Darstellung sollen auch die entscheidenden Zäsuren zum traditionellen Öffentlichkeitskonzept und dem digitalen Wandel zum dissonanten Plural aufgezeigt werden (3).

2. Digitale Bild-Ereignisse – 4 Stationen

Der folgende Teil verfolgt die Spur eines visuellen Motivs durch die spezifische Zeit-Räumlichkeit des World Wide Web (WWW) anhand von vier Stationen. Im Vordergrund der untersuchten Materialien steht dabei die statische Funktionalität des „Web 1.0“. Es werden demnach zwar die in die Websites und Plattformen eingebundenen auditiven, bildlichen und textlichen Elemente in die Analyse und Darstellung einbezogen, nicht aber die kommunikativen Strukturelemente wie Kommentier-, Like- oder Share-Funktionen, die das WWW der Gegenwart zur interaktiven Struktur des „Web 2.0.“ bzw. der „Social Media“ weiterentwickelt haben (vgl. dazu Meier 2014, S. 86 f.).

2.1 Station 1: Ein Leica-Werbespot 2019 – Ausgangspunkte von Retrospektion

Knapp zwei Monate vor dem 30. Jahrestag der blutigen Niederschlagung der Chinesischen Demokratiebewegung ist im Namen des Kameraherstellers Leica

im April 2019 ein Werbevideo mit dem Titel „The Hunt“ veröffentlicht worden, dessen Inhalt spannungsvolle Momente der riskanten Arbeit von Kriegsreporter_innen ästhetisch höchst anspruchsvoll in verschiedenen Szenen montiert.¹ Folgt man dessen Spuren im Netz, wird auch in der Retrospektive noch deutlich, dass das Video recht schnell zu einem globalen Politikum geworden ist. Der Werbespot führt in seinem Verlauf mehrere unterschiedliche Konfliktherde und die gefährliche Arbeit von Kriegsreporter_innen vor. Eines der letzten Bilder vor dem Schluss zeigt einen Fotografen, der die Proteste auf dem sogenannten „Platz des Himmlischen Friedens“, dem Tian’anmen-Platz 1989 in Peking fotografiert. In der Linse der Kamera ist dabei zunächst einmal nur das Bild eines Panzers zu sehen. Was man weiterhin ‚erkennt‘ – zumindest, wenn man das ikonisch gewordene Bild kennt –, ist der Mann, der als „Tank Man“ in die Geschichte der chinesischen Demokratiebewegung eingegangen ist. Der Beitrag des Deutschlandfunks vom 19.04.2019 erläutert die Hintergründe dazu bündig:

„Die Aufnahme ist eines der bekanntesten Pressefotos des 20. Jahrhunderts. In China allerdings wird die Existenz dieses Fotos totgeschwiegen – genauso wie die blutige Niederschlagung der Demokratiebewegung insgesamt. Alles, was damit zu tun hat, ist tabu und wird zensiert. [...] Am 4. Juni 1989 ließ Chinas Staats- und Parteiführung die Demokratiebewegung gewaltsam niederschlagen. Rund um den Tian’anmen-Platz in Peking kamen Hunderte, manche sagen mehr als 1.000 Menschen ums Leben. Die Verantwortlichen wurden nie zur Rechenschaft gezogen. Die heutige chinesische Führung um Staatschef Xi Jinping unterdrückt jegliche Erinnerung an den Vorfall. Angehörige von damals Getöteten und Aktivisten, die an die Demokratiebewegung erinnern wollen, werden verfolgt und bestraft.“ (Wurzel 2019)

Insofern ließe sich die Veröffentlichung des Werbevideos unter verschiedenen Hin-sichten analysieren: als subversiver Akt, gelungener Publicity-Coup oder als ein GAU der eigenen Marketingabteilung. Leica hatte sich mit dem etwa fünfminütigen Video den Ärger der chinesischen Sicherheitsbehörden eingehandelt – und das Video daraufhin als nicht autorisiert bezeichnet, sich davon distanziert und es aus dem Netz genommen² – gleichzeitig aber war es immerhin dem Deutschlandfunk den zitierten kurzen Bericht wert, und das Video kann inzwischen noch in einigen wenigen Kopien und Adaptionen bei YouTube abgerufen werden. Die

-
- 1 Der Vortrag ist gehalten worden am 24.09.2019, insofern verdanken sich sowohl das zum Anlass genommene Bild-Beispiel wie auch die verstärkte Berichterstattung darüber diesem 30. Jahrestag der Chinesischen Demokratiebewegung.
 - 2 Auch mir ist der Abdruck eines Film Stills von der Leica AG Deutschland nicht genehmigt worden mit der Begründung, es handele sich bei diesem Video nicht um ein von der Leica AG beauftragtes Video, die Marke – deren Logo am Ende des Videos eingeblendet wird – sei unautorisiert genutzt worden. Derzeit ist es noch abzurufen unter: <https://youtu.be/6lURWotMv84?t=282> (Abfrage: 19.05.2021).

aufsehenerregende Szene ist ebenfalls noch auf einigen Homepage-Inhalten zu finden, während das darin verlinkte Video häufig nicht mehr angezeigt werden kann, sei es, weil es als „privat“³ nur mit besonderen Zugriffsrechten oder „aufgrund einer Beschwerde wegen Urheberrechtsverletzung“⁴ nicht mehr verfügbar sei.

2.2 Station 2: Eine Website des Berliner Instituts für Protest- und Bewegungsforschung (IPB) – Kontexte des Tradierens von Erinnerung

Dieser Bericht über die Leica-Werbung im Deutschlandfunk wäre an mir wahrscheinlich spurlos vorbei gegangen und ich hätte die Pointe des Bildes aus dem Werbespot auch gar nicht verstanden, wäre ich nicht vorher schon zufällig und in ganz anderem Zusammenhang auf den „Tank Man“ als eine ‚ikonische Figur‘ gestoßen. Im Kontext eines Aspektes meines Habilitationsthemas war ich – wiederum durch zufällige Kontakte aus einem anderen Forschungszusammenhang – auf das Berliner Institut für Protest- und Bewegungsforschung aufmerksam geworden (im Folgenden kurz: IPB).

Öffnete man noch im Dezember 2017 den Internetauftritt des IPB, fiel dort auf der Startseite ein linksseitig platzierter, vor grauem Hintergrund weiß unterlegter Teaser ins Auge, der eine schwarz umrandete und scheinbar aus einem Foto freigestellte, sehr aufrecht stehende männliche Figur im Business-Look mit weißem Hemd, schwarzer Hose und einem weißen Plastik-Einkaufsbeutel in jeder Hand in der Rückansicht zeigte. Für die mit diesem Bildzeichen nicht vertrauten Website-Besuchenden gab die Bildunterschrift eine Erklärung, dass es sich hierbei um den „Tank Man“ handele: „Der ‚Tank Man‘ wurde zur Symbolfigur der chinesischen Demokratiebewegung. Das Video, in dem er am Tiananmen allein eine Panzerkolonne stoppte, ging um die Welt (Foto: Deborah Kelly).“⁵

Zum damaligen Zeitpunkt war mir „eines der bekanntesten Pressefotos des 20. Jahrhunderts“ (Wurzel 2019) noch nicht begegnet, weshalb die freigestellte Figur insbesondere wegen seines Gegensatzes zum Kontext und zur

3 Vgl. unter: <https://leicamumors.com/2019/04/20/statement-from-the-ad-agency-that-created-the-leica-the-hunt-video.aspx/> (1 Abfrage: 9.05.2021).

4 Vgl. unter: <https://www.mashup-communications.de/2019/05/kampagnen-check-leica-the-hunt/> (Abfrage: 19.05.2021).

5 Die Verabschiedung der EU-Richtlinie 2019/790 zum „Urheberrecht im digitalen Binnenmarkt“ im April 2019, die bis Juni 2021 in nationales Recht umgesetzt werden muss, hat die Verwendung bzw. Verbreitung von urheberrechtlich geschützten Inhalten im Internet erheblich beeinflusst. Deshalb ist das hier besprochene Motiv auf der aktuellen Homepage des IPB nicht mehr zu finden und es konnte auch für den Abdruck keine Einwilligung eingeholt werden. Der Auftritt kann nur noch im digitalen Internet-Archiv der Waybackmaschine aufgerufen werden unter: www.web.archive.org/web/20171222172212/https://protestinstitut.eu/ (Abfrage: 19.05.2021).

Bildunterschrift meine Aufmerksamkeit fesselte: Ein einzelner Mensch mit zwei weißen Plastiktüten in der Hand: relevant im Kontext von Protestforschung? Ein Symbol der chinesischen Demokratiebewegung? Jemand, der allen Ernstes eine Panzerkolonne gestoppt hatte? Diese in der Bildunterschrift aufgerufenen Zusammenhänge eines seinem ursprünglichen Kontext offenbar entnommenen Bildausschnitts schienen mir so diskrepant, dass ich über das mir am schnellsten verfügbare Medium – die Online-Recherche über eine Suchmaschine – weitere Informationen dazu beschafft habe.

Die dafür nötigen Suchbegriffe entnahm ich der Bildunterschrift des im linksseitigen Teaser platzierten Bildzeichens, das als „Foto“ von einem „Tank Man“ ausgewiesen wurde, dessen Urheberin mit „Deborah Kelly“ benannt worden war. Die Bildunterschrift suggerierte also zunächst die authentische Evidenz einer photographisch erzeugten historischen Wirklichkeit.

2.3 Station 3: Der „Tank Man Tango“ 2009 – intermediales Tradieren zwischen Erinnerung und Protest

Verfolgt man die Spur dieses Bild-Ereignisses weiter auf seinen Ursprung zurück, stellt sich dabei jedoch heraus, dass die herausgelöste Figur des „Tank Man“ nicht etwa einem der das damalige Ereignis dokumentierenden Fotos entnommen worden ist, wie die Quellenangabe zunächst glauben lassen mag. Die dort aufgeführte „Deborah Kelly“ ist keine Fotografin des zeitgeschichtlichen Ereignisses aus dem Jahr 1989, sondern eine australische Künstlerin. Die freigestellte Figur des „Tank Man“ entstammt demnach einem etwa zweiminütigen Video. Es ist im Zusammenhang mit einer öffentlichen Performance erstellt worden, die Kelly im Jahr 2009 unter dem Titel „Tank Man Tango: A Tiananmen Memorial“ zusammen mit anderen Kunstschaffenden initiiert hatte. Die Performance sollte als „monument of dancing bodies“ an das damals 20 Jahre zurückliegende Ereignis erinnern.⁶

Bei diesem Video handelt es sich um eine Choreografie von Tanzbewegungen, die sich als eine Art ‚Übersetzung‘ der in einem zeithistorischen Video dokumentierten Schritte und Armbewegungen verstehen, die der unbekannt gebliebene „Tank Man“ vor den auf ihn zurollenden Panzern vollzogen hat. Diese Choreografie war offenbar ursprünglich auf der Website „forget2forget“ (.net bzw. .com) eingestellt, zusammen mit einem Plakat, dem der stilisierte „Tank Man“-Teaser auf der ehemaligen Homepage des IPB entnommen war. Die Website ist inzwischen nicht mehr abrufbar, die Video-Choreografie findet sich in

6 Vgl. www.realtimearts.net/article/issue93/9564 (Abfrage: 19.05.2021). Die Künstlerin selbst hat mir den Abdruck des Film Stills genehmigt, die sie in Deutschland vertretende Agentur bestand jedoch auf einer Genehmigungsgebühr, weshalb auf einen Abdruck verzichtet worden ist. Das entsprechende Video kann noch abgerufen werden unter: www.youtube.be/bxzfdX3KaE0?t=29 (Abfrage: 19.05.2021).

Varianten mit Anleitungen in den Sprachen Mandarin, Kantonesisch, Englisch und Deutsch aber noch auf der Plattform YouTube.⁷ Sie sollten als Vorlage für die Performance dienen, die anlässlich des 20. Jahrestages des Massakers zeitgleich von mitmachenden Menschen an knapp 20 Orten weltweit aufgeführt worden ist (vgl. die Dokumentation durch Kelly/Niemann 2009). In Deutschland haben sich an der Dokumentation dieser Performance Bielefeld, Erfurt, Leipzig und Weimar beteiligt, soweit das für mich nachvollziehbar war (vgl. die Beiträge von McKay et al. 2009, die auch Besprechungen und Hintergrundinformationen der Performance bieten).

Das Video bzw. die Performance sind deshalb wohl nicht nur als Erinnerung an ein historisches Protestereignis zu verstehen, sondern selbst als Aufruf zum Protest. Dies dokumentiert sich in der Kommentierung des nach wie vor bei YouTube abrufbaren Videos, dessen deutsche Anleitungen folgendermaßen lauten:

„Tanz den Panzer Mann Tango:

Ein Denkmal, ins Leben gerufen von tanzenden Menschen.

4 June is the 20th anniversary of the Tiananmen Square massacre. Be part of a memorial made of dancing bodies in cities around the world- use this video to learn a dance based on the steps of tank man, who faced off the tanks in 1989 and became a symbol of courage against tyranny. It is an artwork by Deborah Kelly [...]. More info and to join this worldwide dance spectacular: www.forget2forget.net“.

2.4 Station 4: „Das“ Pressefoto des Tank Man von 1989 – divergente Verdichtungen

Das Foto, das im eingangs zitierten Deutschlandfunk-Bericht als „eines der bekanntesten Pressefotos des 20. Jahrhunderts“ (Wurzel 2019) bezeichnet worden ist, enthält nun auch, was die Reflexion im Kameraobjektiv des eingangs besprochenen Leica-Werbspots ausgeblendet hat: dass der Mann allein und mit einer weißen Plastik-Einkaufstüte auf einer großen Pekinger Straße vor vier Panzern steht. Jeff Widener, der Photograph der Associated Press (AP), hat das Ereignis am 5. Juni 1989 festgehalten und dafür 1990 den Pulitzer Preis gewonnen.⁸

7 Das damalige Plakat findet sich noch in einer Dokumentation unter: www.turbulence.org/blog/2009/06/03/live-stage-tank-man-tango-online/?author=4 (Abfrage: 19.05.2021).

8 Vgl. www.100photos.time.com/photos/jeff-widener-tank-man (Abfrage: 19.05.2021). Meine Bitte um die Abdruckgenehmigung des Bildes sind einige Male weiterverwiesen worden und zuletzt unbeantwortet geblieben. Der Umstand, dass damit keines der besprochenen Bilder Eingang in die vorliegende Publikation gefunden hat, lässt sich als ein Konflikt zwischen der Freiheit von Forschung und Lehre und dem Urheberrecht deuten. Er resultiert aus einer an Rechtssicherheit orientierten Verlagspolitik, die sich auf den Auslegungsspielraum des Zitatrechts (nach § 51 UrhG) nicht einlassen will, und aus der Konfliktscheu der Autorin.

Es ist vom „Time Magazine“ zu einem der „einflussreichsten Bilder aller Zeiten“ gekürt worden.⁹

Anhand dieses Fotos – bzw. am Motiv des Tank Man – lassen sich nun unterschiedliche Diskrepanzen aufzeigen, die sich wohl der Verdichtung verdanken, in der Bildzeichen zu Symbolen werden. Zunächst erscheint die Symbolik, die das „ikonisch“ gewordene Foto im Kontext seiner zeitgenössischen Rezeption und im Laufe der Geschichte gewonnen hat, angesichts seines Motivs im Grunde sehr unwahrscheinlich: Es steht ‚eigentlich‘ für „die blutige Niederschlagung der Demokratiebewegung“ (Wurzel 2019), dessen historische Wahrheit in China nicht tradiert wird und dessen Verantwortliche nie zur Rechenschaft gezogen worden sind. Es zeigt jedoch etwas ganz anderes: einen Mann im Business-Look, mit einer weißen Plastiktüte in der linken Hand, der in unmittelbarer Nähe vor vier dicht hintereinanderfahrenden Panzern steht.

Die Szene wirkt auf den ersten Blick unwahrscheinlich und surreal. Dies ist bereits einer weiteren Diskrepanz im Bildinhalt geschuldet: Die im Tank Man vorgeführte Normalität, in der beruflicher und privater Alltag gekoppelt wird, steht dem in den Panzern versinnbildlichten Außeralltäglichen einer extremen Demonstration staatlicher Gewalt gegenüber. Unwahrscheinlich wirkt die Szene aber auch, wenn man an den Kontext erinnert, für den das Bild steht: für die toten (mehrheitlich) Studierenden, die sich für Demokratie eingesetzt hatten und von der chinesischen Regierung dafür noch am Tag zuvor niedergeschossen worden waren.

Die zeitliche Diskrepanz von einem Tag zwischen diesen beiden Ereignissen erfährt ihren Ausdruck auch in den divergierenden Bezeichnungen, die das Motiv des Tank Man symbolisch verdichten: Während die eingangs zitierte Bildunterschrift des IPB den Tank Man als „Symbolfigur der chinesischen Demokratiebewegung“ versteht, wird er bspw. in einem Beitrag der Frankfurter Rundschau vom 01. Juni 2019 als „Ikone des Tiananmen-Massakers“ (Widmann 2019) bezeichnet. Das Motiv des Tank Man steht also in einem Fall für Demokratie, im anderen für ein Massaker. Hierin wiederum spiegelt sich eine Kontingenz auch des historischen Ereignisses selbst: Dass das „Massaker“ auf dem „Platz des himmlischen Friedens“ stattfand.

9 Mit leicht veränderter Perspektive und Bildausschnitt ist dasselbe Motiv, aufgenommen von Charlie Cole, 1990 zum „World Press Photo“ gekürt worden (vgl. unter www.worldpressphoto.org/collection/photo/1990/33708/1/1990-Charlie-Cole-WY; Abfrage: 30.09.2020). Es gibt daneben aber offenbar noch drei weitere Aufnahmen des Ereignisses, die weitgehend unbekannt und/oder unpubliziert geblieben sind (vgl. unter www.lens.blogs.nytimes.com/2009/06/03/behind-the-scenes-tank-man-of-tiananmen/; Abfrage: 31.12.2020).

3. Digitale Öffentlichkeiten in Spannungsfeldern

Anhand dieser recht ausführlichen Rekonstruktion eines ‚Entdeckungszusammenhangs‘ sollen nun einige Merkmale digitaler Öffentlichkeiten aufgezeigt werden, die beschreiben können, wie diese ‚funktionieren‘. Dabei beschränke ich mich auf zwei Spannungsfelder, in denen sich digitale Öffentlichkeiten im wissenschaftlichen Diskurs für meine Begriffe bewegen: Zum einen sehe ich hier eine Spannung zwischen dem Prinzip des ‚Offenes Netzes‘ und den algorithmisch erzeugten Personalisierungen und zum anderen eine Spannung zwischen Globalität und Lokalität.

3.1 Zwischen offenem Netz und Personalisierung

Einige Merkmale digitaler Öffentlichkeiten lassen sich anhand des Vorlaufs schon zusammenfassen. Zum ersten: Die absolvierten Stationen ergeben keine ‚Geschichte‘ im eigentlichen Sinn, sondern sie bilden die Kontingenz einer subjektiven Suchgeschichte ab. Für den Zugang zum Internet ist dies charakteristisch: Das Internet besteht aus weltweit miteinander vernetzten Computern. Es fungiert im Prinzip als unendlich erweiterbare Datenbank.¹⁰ Daher gibt es keine allgemeine Einführung oder Struktur. Prinzipiell sind alle Informationen gleichzeitig verfügbar und können jederzeit und an jedem Ort individuell abgerufen werden. Die Frage des Zugangs zu dieser Datenbank ist insofern entscheidend (vgl. Stalder 2016, S. 114 ff.).

In den 60 Jahren seines Bestehens haben sich dafür technische Dienste entwickelt, die sich inzwischen fest etabliert haben. Einer davon ist sogar synonym mit dem Internet geworden: das WWW, das World Wide Web. Es ist just ebenfalls 1989 in Genf entwickelt worden und steht für ein System von elektronischen Hypertext-Dokumenten, die über das Internet abrufbar sind. Der inzwischen gängigste Weg ins World Wide Web dürfte wohl über eine browsergestützte Suchmaschine verlaufen. Dieser Weg ‚ins Netz‘ ist so gängig geworden, dass Christoph Türcke (2019, S. 133) in diesem Zusammenhang von der „Suchmaschinen-öffentlichkeit“ spricht. Auch in diesem Bereich hat sich ein Anbieter so etabliert, dass es für die Suche im Netz eine synonym gewordene Wortschöpfung gibt: das „Googeln“. Im Juli 2020 hatte Google laut Wikipedia bspw. in Deutschland einen Anteil von 92,6 % der Suchanfragen¹¹ und weltweit werden von Google pro Tag

10 Vgl. für präzisere Erläuterungen bspw. die Zusammenfassung von Dan Verständig (2017, S. 161 ff.) oder auch die Einführung in grundlegende technische Begriffe und Elemente im Themenheft „Digitalisierung“ der Bundeszentrale für politische Bildung (2020). Einführend und allgemeinverständlich ist auch die sehr gut aufbereitete Darstellung auf www.klicksafe.de/suchmaschinen/wie-funktioniert-eine-suchmaschine (Abfrage: 19.05.2021).

11 Vgl. unter <https://de.wikipedia.org/wiki/Suchmaschine> (Abfrage: 31.12.2020).

mehr als 3 Milliarden Suchanfragen verarbeitet.¹² Dem entsprechend hat sich alternativ zur „Suchmaschinenöffentlichkeit“ auch die Bezeichnung „Google-Öffentlichkeit“ (vgl. Meier 2014, S. 189 ff.) eingebürgert.

Auch meine Funde der vorgestellten Bild-Ereignisse verdanken sich dem Zugang über eine Suchmaschine und wären ohne sie überhaupt nicht möglich gewesen. Suchmaschinen leisten damit für jeden, was „vor einer Generation noch professionelle Archivare überfordert hätte[.]“ (Stalder 2016, S. 67). Jedoch lassen sich diese Funde nicht zu einer Geschichte verbinden, sondern ihre Kontingenz hat System, die sie von der traditionell durch Massenmedien gebildeten Öffentlichkeit unterscheidet. Judith Beyrle (2016, S. 111) fasst dies als ein „Problem der Strukturierung und Koordinierung öffentlicher Themen“, also der Kohärenz, zusammen, dem in den Massenmedien durch Aufmerksamkeitsbündelung und -fokussierung z. B. mittels journalistischer Selektion von Material und Themen begegnet wird und die letztlich sowohl darüber entscheidet, „welche Informationen zugänglich sind“ als auch „wie diese Informationen gerahmt bzw. formiert sind“ (ebd., S. 110).

Dazu kommt: Während sich massenmediale Publikationen chronologisch bzw. periodisch rekonstruieren und darstellen lassen, ist das im World Wide Web anders (vgl. Meier 2014, S. 284 f.). Bei Webseiten oder ihren Inhalten lässt sich nicht einmal ihre dauerhafte Verfügbarkeit gewährleisten. Die visuelle Diskurslinie dieser Bild-Ereignisse bleibt daher notwendig fragmentarisch und konstitutiv auf die Kontingenz von raum-zeitlichen Bedingungen (sowohl der Produktion wie auch der Rezeption und der medialen Vermittlung) angewiesen. Die vorgestellte subjektive Suchgeschichte dokumentiert auch dieses Phänomen, denn sie wäre schon ein Jahr später so nicht mehr reproduzierbar gewesen: Internationale politische Konfliktlinien, die EU-Richtlinie zum Urheberrecht, die Bedeutung von Tagesaktualität für das Aufrechterhalten und Verbreiten bestimmter Inhalte im Netz oder auch kommerzielle Aspekte machen das Internet zu einer höchst dynamischen Angelegenheit.

Rezipiert werden kann nur, was produziert worden ist und verfügbar gehalten wird. Dieser Umstand verweist, insbesondere für die über Soziale Netzwerke verbreiteten Inhalte, auf das Konzept der „Produsage“, mit dem einer der vermutlich wichtigsten Unterschiede der digitalen Öffentlichkeiten als Produktionsmedien zur analogen Öffentlichkeit als Distributionsmedium gekennzeichnet wird. Axel Bruns benennt damit die Möglichkeit, nutzergenerierte Inhalte in das World Wide Web einzustellen, wie Dan Verständig (2017, S. 181, FN 111) ausführte: „Durch die Erstellung eigener Inhalte, Remix, Mashups oder kollaborative Projekte entfalten die Akteure eine Produktivkraft, welche die Grenzen von passiven Konsumenten und aktiven Produzenten zunehmend verschwimmen lässt.“ Für Felix Stalder (2016, S. 17 f., FN 7) besteht kein Zweifel daran, dass sich die Sozialen

12 Vgl. unter <https://de.wikipedia.org/wiki/Google> (Abfrage: 31.12.2020).

Medien inzwischen selbst zu Massenmedien entwickelt haben, „und zwar in dem Sinn, dass sie massenhaft verbreitete Muster sozialer Relationen prägen, die ähnlich gesellschaftsformend wirken, wie es die traditionellen Massenmedien vor ihnen getan haben.“

Es deutet sich an, weshalb insofern hier von Öffentlichkeiten im Plural die Rede ist: Neben der Abhängigkeit der digitalen Öffentlichkeiten des World Wide Web von den subjektiven Interessen und gewohnheitsmäßigem Suchstrategien der Rezipienten und den Kapazitäten und (u. U. institutionalisierten) Kompetenzen der Produzenten ist in den letzten Jahren auch verstärkt die zugangsregulierende Funktion der sogenannten „Gatekeeper“ bzw. „Intermediäre“ in die Diskussion und Kritik geraten (vgl. Löblich/Musiani 2015, S. 292, FN 4). Dazu zählen Stöcker und Lischka (2018, S. 367) im digitalen Bereich u. a. Suchmaschinen (z. B. Google), Videoportale (z. B. YouTube), Kommunikationsplattformen (Facebook, Instagram) und Instant Messenger (WhatsApp) mit ihren „Vermittlungs- und Filteraufgaben“. Sie dienen für einen stetig steigenden Anteil der Bevölkerung zur Informationssuche, seien damit „Einstiegspunkt und Kontaktvermittler für andere Inhalteanbieter“ (ebd., S. 369) und übernehmen so die für Meinungsbildungsprozesse und gesellschaftliche Teilhabe zentrale Informations- und Nachrichtenfunktion.

Dies führt noch einmal auf die Charakterisierung dieser digitalen Öffentlichkeiten als „Google-Öffentlichkeit“ zurück. Um für jede Suche ‚relevante‘ Webseiten anzeigen zu können, nutzt die Suchmaschine nicht nur einen thematischen Index, sondern auch einen auf das Profil der jeweiligen Nutzenden, der User, bezogenen. Das Zauberwort dafür heißt „Personalisierung“ bzw. „algorithmische Entscheidungsfindung (*algorithmic decision-making* – ADM)“ (Götz-Votteler/Hespers 2019, S. 102, Herv. i.O.). Eli Pariser sieht so genannte „Filterblasen“ als ihr Ergebnis an: Usern werden auf der Basis ihres Profils individualisierte Funde angezeigt, die spezifisch auf ihre aktuellen Bedürfnisse und auf Vorhersagen ihrer möglichen Wünsche abgestimmt sind. Die Algorithmen bestätigen die User dabei tendenziell nicht nur in ihrer vermuteten Meinung und Weltsicht, sodass sie kaum mehr mit konträren Meinungsspektren konfrontiert werden,¹³ sie zeichnen auch Lebenswege und mögliche Identitäten vor (vgl. Pariser 2017, S. 121).¹⁴ Welche Daten in diese Profilbildung eingehen, wie die verwendeten Algorithmen aussehen, ist zentrales Geschäftsgeheimnis von Google und

13 Vgl. dazu auch Türcke (2019, S. 35) sowie Verständig (2017, S. 197 ff.).

14 Das Phänomen der meinungsverstärkenden „Filterblasen“ oder auch „Echokammern“ begründet nach Ritzki (2019, S. 73) aus Sicht der deliberativen Perspektive auf die neuen Öffentlichkeiten Befürchtungen einer zunehmenden Fragmentierung, während sich aus Sicht der liberalen Perspektive mit den digitalen Medien dagegen vor allem die Möglichkeits- und Freiheitsräume für Partizipation ausweiten. Insofern hätte sich ein anders gelagertes Spannungsfeld auch aus den Polen Integration und Fragmentierung herleiten lassen. Für das in Bezug darauf ähnlich gelagerte und als demokratiegefährdend

daher intransparent. Die technische Filterfunktion von Google, die auf ein personalisiertes Nutzererleben aus ist, unterscheidet sich damit von der (inhaltlich-redaktionellen) journalistischen Filterfunktion der Massenmedien, die auch auf Qualitätssicherung zielt, wie Stefan Meier (2014, S. 193) feststellt.

Für meine Begriffe lässt sich so mit Bezug auf Christoph Türcke ein zentrales Spannungsfeld digitaler Öffentlichkeiten aufmachen, das Türcke selbst jedoch nicht als solches beschreibt: die Spannung zwischen einer (zwangsläufig technisch gefilterten) personalisierten „Suchmaschinen-Öffentlichkeit“ (Türcke 2019, S. 133) des World Wide Web und dem unbegrenzten Zugang zu einer nicht mehr durch massenmediale Repräsentanten zugänglich gemachten, „filterlosen Öffentlichkeit“ des Internets als ein „universales Kommunikationsmedium“ (ebd., S. 112).¹⁵

Dieses Spannungsverhältnis, das hier als eines zwischen *Personalisierung* und *Offenem Netz* festgehalten worden ist, macht sich auf mehreren Ebenen bemerkbar: Es zeigt sich erstens auf der Ebene der technischen Infrastruktur des Internets, dessen Architektur dem Prinzip der Offenheit folgt, die sich im Prinzip der Netzneutralität als „wesentliches Grundprinzip des Internet“ (Verständig 2017, S. 162 f.) spiegelt. Dieses Prinzip ist seit 2016 auch in einer EU-Verordnung verankert (vgl. Lohninger 2018). Es besagt, „dass Datenpakete, die über das Internet transportiert werden, gleich behandelt werden, unabhängig von Sender, Inhalt, Plattform, Empfänger oder Dienst“, und hat insofern entscheidenden Einfluss darauf, „wie Öffentlichkeit hergestellt wird – wer Zugang zu ihr erhält und was sie leistet“ (Löblich/Musiani 2015, S. 283). Dieses normative Prinzip des technisch möglichen „offenen Netzes“, das im Prinzip der Netzneutralität angelegt ist, enthält mit Verständig (2017, S. 8; 12 bzw. 51) auch das demokratisierende und bildende Potenzial des Internets.

Diesem steht zum einen die technische Notwendigkeit gegenüber, den Datenverkehr zu regeln, der man auf der Infrastrukturebene mit Netzwerkmanagement begegnet, „um mit Engpässen beim Datentransport umzugehen (Stau), Sicherheit zu gewährleisten (Bekämpfung von Spam) oder um für bestimmte Dienste eine entsprechende Qualität zu gewährleisten“ (Löblich/Musiani 2015, S. 285). Diese technisch notwendige Kanalisierung des Datenverkehrs ist aber für die Plattformbetreiber auch in ökonomischer Hinsicht interessant, um spezifische

diskutierte Problem der (Meinungs-)Manipulation durch Fake News in ihrer Relevanz für die politische Bildung vgl. Schenk (2022a).

15 Dass Türcke das Spannungsfeld nicht als solches beschreibt, liegt vermutlich zum einen daran, dass er die Relevanz der technischen Filterung nicht so hoch einschätzt wie andere Autor_innen. Deshalb irrt Türcke m.E. hier auch, wenn er in Bezug auf die digitale Öffentlichkeit meint, dass „an die Stelle aller sozialen Filter zur Öffentlichkeit hin der technische Direktzugang zu ihr tritt.“ (Türcke 2019, S. 115). Zum anderen deutet er diesen „technischen Direktzugang“ potenziell aller „Producer“ zum Internet – den man ebenfalls als Grundprinzip des Internets deuten kann – vorwiegend kulturpessimistisch.

Datentarife zu entwickeln und über Priorisierungen ‚relevantere‘, schneller verfügbarere inhaltliche Angebote machen zu können. Daher gewinnt die auf politischer Ebene grundsätzlich geführte Diskussion über die mögliche Einschränkung des Prinzips der Netzneutralität im Kontext der Einführung des 5G-Mobilfunkstandards noch einmal an Brisanz (vgl. ebd.; Verständig 2017, S. 163 f.; Lohninger 2018). Ungleichheiten, die auf dieser Ebene der technischen Infrastruktur entstehen (zero-level-divide) werden auf den folgenden Ebenen (bspw. der Verfügbarkeit des Internets selbst, seiner Nutzbarkeit durch technische Endgeräte, den jeweiligen Kompetenzen zur Rezeption oder Produktion dieser Inhalte) in sozialer Hinsicht verstärkt: in der Form von sozialer Ungleichheit im Internet, die Verständig (2017, S. 183 ff.) als „digital“, „social“ bzw. „voice divide“ diskutiert.

Das hier festzuhaltende Spannungsverhältnis zwischen offenem Netz und Personalisierung wird für die Nutzenden selbst deshalb also vor allem dort brisant, wo der konzeptionell offenen, dezentralen „Architektur“ des Internets (bzw. seinen „Designmerkmale[n]“) die soziale Dynamiken emotional aufladende und verstärkende, „affirmative Architektur der sozialen Netzwerke“ (Verständig 2017, S. 198) und die ökonomisch motivierte, intransparente „Relevanzstrukturierungspraxis“ der „Google-Öffentlichkeit“ (Meier 2014, S. 186) diametral gegenüberstehen.

3.2 Zwischen Globalität und Lokalität

An den vier Stationen der Bild-Ereignisse im Eingangsteil des vorliegenden Beitrags sind bereits einige wesentliche Eigenschaften digitaler Öffentlichkeiten im World Wide Web deutlich geworden: Mit Stefan Meier (2014, S. 434) lassen sie sich bspw. benennen als „Dezentralität, Transnationalität, Interaktivität, Multi-medialität, -modalität und Hypertextualität“, die „das klassische Mediensystem auf besondere Weise“ ergänzen.¹⁶

Die vier eingangs eingeführten Bild-Ereignisse sind jeweils an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Zeitpunkten dezentral entstanden und verdanken sich je unterschiedlichen Initiativen, Motiven und Verwendungszwecken. Es lässt sich keine rezeptionsunabhängige Kontinuitätslinie zwischen ihnen herstellen, auch wenn sie alle über Suchmaschinen miteinander verbunden werden können. Genau das meint das für das World Wide Web wesentliche Prinzip der hypertextuellen Vernetzung, das es von den Massenmedien unterscheidet. Die eingeführten visuellen Beispiele entstammen zudem unterschiedlichen

16 Diese Liste ist erweiterbar. So analysieren Pfetsch/Heft/Knüpfer (2019, S. 93 ff.) die neuen Öffentlichkeiten bspw. unter den Aspekten der hybriden Vernetzung, Volatilität, Fluidität und Heterogenität ihrer Sprechendenensembles.

Medien: einem Video, einer Webseite, einer Performance bzw. einem Werbeplakat für die Performance sowie einem historischen Foto. Schon deshalb verbinden sie auch unterschiedliche Zeichensysteme miteinander, sind also multi-modal. Ihre Produktions- und Rezeptionsweisen sind mit je unterschiedlichen Verschränkungsweisen von Offline- und Online-Welt einhergegangen und sind auch im World Wide Web selbst in je unterschiedlich interaktive Prozesse eingebunden gewesen (nicht zuletzt des Teilens, Likens oder/und Kommentierens). Man kann dies mit Stalder (2016, S. 117 ff.) auch als Referentialität bezeichnen, die er über die Praktiken des Hinweisens, Verbindens und Veränderns näher erläutert.

Das Spannungsverhältnis von Globalität und Lokalität, in das die digitalen Öffentlichkeiten und die sie konstituierenden Praktiken eingebunden sind, lässt sich dabei auf zweierlei Weise ausformulieren: unter dem Aspekt von globaler Online-Community und lokal situierten Individuen sowie unter dem Aspekt von grenzüberschreitender Transnationalität und nationalstaatlicher Regulierung, die ich beide nur knapp beleuchten können werde.

3.2.1 Globale Online-Community und lokal situierte Individuen

Die prinzipiell auf Globalität ausgelegte *Architektur des Internets* und die *Lokalität von individuellen Zugriffsweisen* vermitteln sich in digitalen Öffentlichkeiten demnach auf eine neue Weise. Roland Robertson schlägt hierfür den Begriff der ‚Glokalisierung‘ vor. Mit Blick auf die Gebrauchs- und Aneignungsweisen der Individuen bedeutet dies aus der Sicht Rainer Winters,

„dass global zirkulierende kulturelle Objekte lokalspezifisch reinterpretiert, resemantisiert und reartikuliert werden [...]. Es kommt zu Prozessen der Reterritorialisierung, der Synkretisierung und Hybridisierung [...]. Symbole, Zeichen und Ideologien werden aus ihren ursprünglichen Kontexten herausgelöst und gewinnen in Vermischung mit anderen kulturellen Elementen eine neue Bedeutung.“ (Winter 2008, S. 418)

Der Schlüssel zum Verständnis dieser kulturökonomischen Schlussfolgerungen, die Winter hier für die Kultur der Digitalität in der globalen Netzwerkgesellschaft zieht, scheint mir in einem Hinweis auf die spezifischen Praktiken der Internetkommunikation und der mit diesen sich herausbildenden spezifischen Form der Subjektivität zu liegen, die ich an anderer Stelle (Schenk 2022b) unter dem Stichwort der „Netzwerksubjektivität“ untersucht habe: Unter anderem Ramón Reichert (2013, S. 8) hat darauf hingewiesen, dass „bei der Formierung von Kollektivitäten“ im Internet auch die zentrale „Rolle der digitalen Kommunikationstechnologien zu berücksichtigen“ sei und legt am Beispiel von Anonymous den Schluss nahe, dass die dezentrale Struktur des Internets,

die „Topologie der verteilten Netze“ (ebd., S. 13) und vor allem die Metapher des Netzwerks selbst es sowohl erlaubt, das Zusammenwirken von Individuum und Kollektiv wie auch von Technologie und Sozialität als *soziotechnische* Vernetzungspraktiken zu verstehen. Mit Bezug auf Boltanski und Chiapello wird dies zurückgebunden an kulturtheoretische und ökonomische Analysen:

„Demzufolge kann die verteilte Netzwerkarchitektur als ein neues soziales Ordnungssystem aufgefasst werden, das sich an Werten wie Flexibilität, Mobilität, Kreativität und Eigenverantwortung orientiert und für das neuartige Steuerungsdispositiv von netzförmig organisierter Projektarbeit, egalitärer Verteilungs- und Machtstrukturen und effektiver Kontrollprozeduren einsteht.“ (Reichert 2013, S. 27)

Die mit der dezentralen Architektur des Internets etablierten Arbeitsformen und Werte sind damit hochgradig anschlussfähig für die ‚glokalen‘ Praktiken der Vernetzung in der globalen Netzwerkökonomie. Vernetzungstechnologien bilden dabei die Medien *und* die Metaphern für soziale Interaktionen und Subjektivierung mit und durch Technologien. Reichert arbeitet damit Stalders (2016) These vor, die „Kultur der Digitalität“ sei eben kein bloßer Effekt digitaler Technologien, sondern basiere auf dem Zusammenwirken unterschiedlicher sozialer, kultureller, ökonomischer und technologischer Veränderungen mit teilweise weit zurückreichenden historischen Wurzeln.

Das im Jahr 2009 zeitgleich global an unterschiedlichen Orten lokal durchgeführte Projekt „Tank Man Tango“ (Kap. 2.3) gibt ein Beispiel für die ‚glokale‘ Funktionsweise soziotechnischer Vernetzung. Zudem lässt sich darüber auch ein Einblick in die vergemeinschaftenden, emotionalisierenden Dynamiken der Sozialen Medien gewinnen, die immer auch von popkulturellen Phänomenen begleitet und getragen werden. Das ließ sich bereits an der Verwendung des Tank Man-Motivs im Leica-Werbespot (Kap. 2.1): Hier wurde ein ikonisch verdichtetes Protestsymbol, eine „Bildformel des Widerstands“ (Schankweiler 2019, S. 27), die vor allem mit dem zivilgesellschaftlichen Engagement für Demokratie konnotiert ist, in einen kommerziellen Kontext eines global agierenden Akteurs überführt.

Winter (2008, S. 415) bietet für die Beschreibung dieser globalen Zirkulation von Kultur in der postfordistischen Ökonomie, in dem auch Robertsons Begriff der „glocalization“ steht, auch den Begriff der „globalen Kulturökonomien“ an, der die zunehmende Ästhetisierung auch immaterieller Produkte bezeichnet. Mit Jameson weist er darauf hin, „dass es vor allem die mit den Waren verbundenen Bilder sind, die zu einer ‚libidinösen Besetzung‘ des Marktes führen, so dass die Ware gleichsam zu ihrer eigenen Ideologie wird.“ (Ebd., S. 417) Transnationale Öffentlichkeiten würden sich demnach konstituieren „als ‚affective publics‘ [...], deren performativer Charakter ebenso wie ihre Temporalität und Dynamik an die Materialität digitaler Medientechnologien gebunden sind“ (Pfetsch/Löblich/Eilders 2018, S. 486).

Auch und gerade im visuellen Medium des World Wide Web zirkulieren Bilder ‚global‘ nach den „Mechanismen der Aufmerksamkeitsökonomie“ (Götz-Votteler/Hespers 2019, S. 84). Die Kommodifizierung auch immaterieller Werte mit Hilfe ihrer libidinösen Besetzung lässt sich deshalb ebenso in den mit Mode-, Musik- und Lebensstilprodukten eng verbundenen (und häufig digital getragenen) Protestkulturen beobachten. So finden sich – bspw. im New Yorker Online-Versand „Teepublic“ – nicht zuletzt auch Produkte mit der Referenz auf das Tank Man-Motiv im Angebot.¹⁷

3.2.2 Grenzüberschreitende Transnationalität und nationalstaatliche Regulierung

Ein weiterer Aspekt, unter dem das Ineinandergreifen von Globalität und Lokalität betrachtet werden kann, ist der zwischen der transnationalen Verbreitung des Internets und seiner (noch) an die Nationalstaaten gebundenen Regulierung. Auch dieser Aspekt lässt sich auf zwei Ebenen verdeutlichen, zum einen auf der Ebene der technischen Infrastruktur des Internets, die global gesehen ungleich verfügbar ist, und zum anderen auf der Ebene der unterschiedlichen nationalstaatlichen Politiken zur Regulierung des Internets.

a) Technische Infrastrukturen des Internets und die *digital divide*

In der Literatur wird vielfach auf das Phänomen der „digital divide“ hingewiesen, der digitalen Spaltung. Sie verweist zuallererst auf die materiellen, d.h. infrastrukturellen und technischen Voraussetzungen des Internets zurück, die bis vor der globalen Corona-Pandemie 2020 politisch bei uns vor allem unter dem Schlagwort „Ausbau des Breitbandnetzes“ kursierten, sich aber ebenso auf die Verfügbarkeit und den kompetenten Umgang mit digitalen Endgeräten beziehen. Global betrachtet finden sich zwischen den Ländern des Südens und des Nordens unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten zum Internet. Diese spiegeln sich in den Unterschieden zwischen Stadt und Land wider, die sich in Deutschland und anderen nördlichen Ländern als Problem darstellen.

2016 hatten bspw. nur „circa 47 % der Weltbevölkerung einen Internetzugang“, wie die Online-Enzyklopädie Wikipedia den offiziellen Quellen entnimmt. Dieser Anteil verteilte sich zudem sehr ungleich: So war er in Europa am höchsten, nämlich bei 79 % und in Afrika am niedrigsten, bei 25 %.¹⁸ Rainer Winter (2010, S. 26) folgert aus dieser globalen „digital divide“: „Deshalb können wir bisher nicht von einem weltumspannenden transnationalen (und damit globalen) Raum des Internets sprechen.“ Stefan Meier (2014, S. 185) ergänzt, dass

17 Vgl. unter <https://www.teepublic.com/de/t-shirts?query=tank-man> (Abfrage: 31.12.2020).

18 Vgl. unter https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_L%C3%A4nder_nach_Internetnutzern (Abfrage: 31.12.2020).

in der Konsequenz auch „von einer globalen Online-Öffentlichkeit nur schwerlich“ gesprochen werden könne. Die digitalen Öffentlichkeiten des Internets seien in der Folge quantitativ beherrscht durch Publikationen ökonomisch dominanter Gesellschaften sowie durch eine kulturelle Hegemonie, die sich in gestalterischen und kommunikativen Konventionen ausdrücke. Hier korrespondiert also die digitale Spaltung mit der hegemonialen Logik der globalen Kulturökonomie.

Angesichts dessen scheint es sinnvoll, mit Jan-Hinrik Schmidt die intermediär vermittelten digitalen Öffentlichkeiten als „persönliche Öffentlichkeiten“ zu verstehen. Dies sei ein von den sozialen Medien hervorgebrachter, neuer Typ von Öffentlichkeit, den Schmidt (2012, S. 4) mit drei Merkmalen bestimmt: 1. werden Informationen „nach dem Kriterium der persönlichen Relevanz ausgewählt und miteinander geteilt“, 2. „adressieren Nutzerinnen und Nutzer ihr eigenes erweitertes soziales Netzwerk“, 3. verlegt sich in den Sozialen Medien die „Kommunikation stärker auf den Modus ‚Konversation‘“. Auch wenn Dan Verständig (2017, S. 202 f.) diesbezüglich berechtigterweise festhält, diese Formen von Öffentlichkeiten seien „als Positionierungen von Nutzenden zu verstehen, die sich im Rahmen persönlicher Interessen und Präferenzen einem Publikum präsentieren, ohne zunächst eine gesellschaftliche Relevanz zu beanspruchen“, können die Effekte sozialer Netzwerke selbst im internationalen Maßstab für viele gesellschaftlich relevante Protestbewegungen wohl kaum unterschätzt werden. Die Reichweite und Funktionsweise von Emotionalisierungs- und Mobilisierungspotenzialen sozialer Netzwerke in diesem Rahmen haben bspw. Laux und Schmitt (2018) in einer quantitativen Netzwerkanalyse von Twitter-Kommunikationen nachgezeichnet.

b) Das Internet im Kontext national- und rechtsstaatlicher Politiken

Das zweite Beispiel für die Verflechtung von Globalität und Lokalität im Hinblick auf die transnationale Funktionsweise des Internets und seine nationalstaatliche Regulierung kommt noch einmal auf den gesellschaftlichen Kontext des Tank Man-Motivs zurück. Wenn Rainer Winter (2010) in seinem Buch „Widerstand im Netz“ auf eine Art transnationale Agency der Zivilgesellschaft hofft, so kann er dies vermutlich nur auf der Basis eines vorausgesetzten nationalstaatlichen Konsenses, der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einschließt. Dies lässt sich an anders gelagerten nationalstaatlichen Bestrebungen vor allem in autoritär regierten Ländern zeigen, für die China ein Beispiel ist, das sich entschieden hat, eine Art „nationales Internet“ aufzubauen.¹⁹

19 Auch in Russland ist 2019 ein Gesetz verabschiedet worden, das den Aufbau eines nationalen Internets vorsieht. Im Gegensatz zu China wird Russland allerdings vom IT-Experten Michail Klimarew noch nicht für technisch fähig gehalten, diese Pläne umzusetzen (vgl. unter www.tagesschau.de/ausland/russland-internet-kontrolle-101.html; Abfrage 31.12.2020).

In China hatten 2016 721 Millionen Chinesen Zugang zum Internet, was einem Anteil von 52,2% der chinesischen Bevölkerung entspricht.²⁰ Soziale Netzwerke mit weltweiter Verbreitung wie Facebook und Microblogging-Dienste wie Twitter sind durch die *Great Firewall of China* erfolgreich geblockt, dafür gibt es jeweilige inländische Alternativen. Ein Beispiel ist der Microblogging-Dienst Weibo der Sina Cooperation, der „mit durchschnittlich 60 Millionen aktiven Usern pro Tag die populärste Plattform ist“, wie Rauchfleisch und Mayoraz (2015, S. 121) in ihrer Studie ausführen, aus der ich meine Darstellung nachfolgend entnehme. Sina ist ein börsendotiertes Unternehmen und somit gewinnorientiert. Es ist seit 1999 mit einem Online-Nachrichtenportal in China aktiv und hat seinen Dienst „Weibo“ ins Leben gerufen, nachdem kurz vor dem 20. Jahrestag der Studentenproteste auf dem Tian’anmen-Platz im Jahr 2009 Facebook und andere westliche Netzwerke und selbst der chinesische Twitter-Klon Fanfou vorübergehend von der Regierung gesperrt wurden (vgl. ebd., S. 126).

Am Beispiel dieses Dienstes lässt sich zeigen, dass sich Chinas digitale Öffentlichkeiten in zwei spezifischen Widersprüchen bewegen. Ein erster kann mit Rauchfleisch und Mayoraz zwischen dem *Recht auf Meinungsfreiheit und dem Straftatbestand der Diffamierung* gesehen werden. Das Recht auf Meinungsfreiheit wird über die Menschenrechte bzw. im Artikel 19 des UNO-Pakt II international garantiert, den auch China 1998 unterzeichnet hat. Es findet sich auch in Artikel 35 der chinesischen Verfassung Chinas wieder. Andererseits hat China keine Schritte zur Ratifizierung des UNO-Pakts II unternommen. Zudem erlegen die Artikel 51 bis 55 der chinesischen Verfassung „den Bürgerinnen und Bürgern grundsätzlich die Pflicht [...; auf], die nationale Sicherheit und öffentliche Ordnung zu wahren bzw. nicht zu gefährden“ (ebd., S. 133). Daneben sind „[ö]ffentliche Beleidigungen, üble Nachrede und die Verbreitung von Falschinformationen, um Personen zu schädigen, [...] in China nach Artikel 246 des chinesischen Strafgesetzbuches strafbar“ und können in schwerwiegenden Fällen auch ohne Antrag durch Betroffene „vom Staat verfolgt und mit bis zu drei Jahren Gefängnis bestraft“ (ebd.) werden.

Was „schwerwiegende“ Fälle von Diffamierung im Bereich der Sozialen Netzwerke (SNS) bedeutet, hat das höchste Gericht Chinas 2013 quantitativ definiert: Sie werden als solche gewertet, „wenn diese Aussagen entweder 5.000 Mal angezeigt oder 500 Mal geteilt wurden“ (ebd., S. 134). Qualitativ liegt die Beurteilung einer Aussage als diffamierend entsprechend bei den Einzelfallentscheidungen der Gerichte. Rauchfleisch und Mayoraz schlussfolgern: „Bei rund 60 Millionen Usern pro Tag liegt die Schwelle von 5.000 Klicks bzw. 500 Weitergaben verhältnismäßig niedrig. Wenn ein Beitrag eines Users als diffamierend qualifiziert wird, besteht vor dem Hintergrund dieser numerischen Vorgaben ein großes Risiko,

20 Vgl. unter https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_L%C3%A4nder_nach_Internetnutzern (Abfrage: 31.12.2020).

dass der Beitrag zugleich eine schwerwiegende Verletzung von Artikel 246 darstellt“ (ebd., S. 134 f.).

Für die Sina Corporation hat das Konsequenzen in Bezug auf ihren Dienst Weibo, und hier lässt sich ein weiterer Widerspruch festmachen, der *zwischen Kommerzialisierung und staatlicher Regulierung*. Zwar ist Sina als kommerziell geführte Firma daran interessiert, die Aktivitäten auf ihrer Plattform zu steigern, da dies zu höheren Werbeeinnahmen führt – und dies trifft insbesondere auf Kontroversen zu. Gleichzeitig werden politisch aufgeladene Themen aber aus der „Hot Weibo“-Liste entfernt, „um ein Thema bewusst aus dem Fokus der Öffentlichkeit zu nehmen“ (Rauchfleisch/Mayoraz 2015, S. 127). Das hängt damit zusammen, dass Sina einer Pflicht zur „Selbstregulierung“ unterliegt, die – neben der Kontrolle des Internets und Eingriffen durch staatliche Stellen – ein zentraler Regulierungsansatz für das Internet ist. Aus beiden Gründen ist auch Zensur durch Sina selbst auf Weibo eine gängige Praxis: „Rund 30 Prozent aller Nachrichten mit heiklem Inhalt werden demnach innerhalb der ersten halben Stunde nach der Veröffentlichung gelöscht.“ (Ebd., S. 136) Diese kommunikativen Restriktionen im Internet sind Teil einer nationalen Erinnerungskultur, die nach Einschätzung von Louisa Lim ihre Geschichte ‚bereinigt‘ und jede Form des Gedenkens und Erinnerns an die Demokratie-Bewegung und ihre Symbole mit langjährigen Gefängnisstrafen quittiert. So gibt Lim (2018, S. 9) an, dass bei einer eigenen einfachen Umfrage an vier Pekinger Universitäten nur 15 von 100 Studierenden das Originalbild des Tank Man noch identifizieren konnten. Ihr Buch nennt Lim (2014) entsprechend „The People’s Republic of Amnesia“ – Die Volksrepublik der Amnesie.²¹

Vor diesem Hintergrund der spezifischen Situation eines nationalstaatlich restringierten kollektiven Erinnerns kommen Rauchfleisch und Mayoraz (2015, S. 143) in ihrer Studie über die „Rolle von Sina Weibo im ‚Kampf um die öffentliche Meinung‘ in China“ in ihrer Einschätzung zum Verhältnis von Kommerzialisierung und staatlicher Regulierung der digitalen Öffentlichkeiten allerdings zu einem überraschenden Schluss: Es zeige sich, dass die Kommerzialisierung der digitalen Öffentlichkeit in autoritären Ländern wie China keine negative Entwicklung sei, sondern im Zusammenspiel der Freiräume der kommerziell orientierten Plattformanbieter und der auf die staatlichen Zensurmaßnahmen reagierenden User sogar zu politischen Freiheiten führe – zumindest, „so lange ein freier und kompetitiver Markt besteht. So existieren mit Tencents Weibo und Weixin subsidiäre SNS, zu denen die Nutzerinnen und Nutzer in China wechseln können, sollte Weibo zu restriktiv werden.“

21 Dagegen spricht Margaret Hillenbrand (2017, S. 136) mit Taussig von einem ‚öffentlichen Geheimnis‘, um das gewusst, das aber nicht artikuliert werden kann, und untersucht dafür das ‚photographische Nachleben‘ des Tank Man-Motivs sowie dessen Verbreitungswege, subversiven Humor und ‚geisterhafte Verwandlungen‘ („spectral morphing“, ebd., S. 137). Dieses ‚Nachleben‘ in Form von Memen zeigt am Tank Man-Motiv auch Kerstin Schankweiler (2019, S. 50 ff.) auf.

4. Fazit und Ausblick

Um sich den Eigenheiten der digitalen Öffentlichkeiten anzunähern, ist einleitend zunächst ein Konzept von Öffentlichkeit plausibilisiert worden, dass Öffentlichkeit nicht als definitionsbedürftige Entität, sondern prozessual als das Erscheinen einer Versammlung denkt. Zur Illustration der in einer solchen These liegenden Implikationen ist ein historisches Bild-Beispiel gewählt worden, um anhand von vier Stationen unterschiedliche hybride Öffentlichkeiten darzustellen. Dabei wurde deutlich, dass die Hyperlink-Struktur des World Wide Web mit der rhizomatischen Struktur individueller Suchverläufe korrespondiert, aber ebenso mit der Vernetzung von kontingenten, unterschiedlich motivierten Bild-Ereignissen an unterschiedlichen Orten und Zeiten. Diese Vernetzungen können nachvollzogen werden, ohne dabei jedoch zu einer Vollständigkeit zu kommen oder zu einer Geschichte im Sinne von kontinuierlichen Linien des tradierenden Erinnerns zu gerinnen.

Statt daraus Ansätze für eine Theorie dieser hybriden neuen Öffentlichkeiten entwickeln zu wollen, sind vorhergehend zwei analytische Spannungsfelder als leitende Raster für ihr Verständnis beschrieben worden. Zum Ersten ist ein Spannungsfeld zwischen der prinzipiell auf Offenheit und globale Vernetzung angelegten Architektur des Internets und dem Phänomen der Personalisierung, das sich der algorithmischen Logik bspw. der Suchmaschinen als technischer Infrastruktur des World Wide Webs verdankt (Stichwort ‚Google-Öffentlichkeiten‘). Zum Zweiten sind digitale Öffentlichkeiten als Prozesse der ‚Glokalisierung‘ in einem Spannungsfeld zwischen Globalität und Lokalität verortet worden, in dem sich Produktion und Rezeption von Online-Inhalten dezentral und transnational hypertextuell verschränken.

Diese Spannungsfelder und Unterscheidungen lassen sich dabei gleichzeitig auch als ein heuristischer Rahmen verstehen für offene Anschlussfragen, die nicht zuletzt auf eine Beschreibung der Formen und Strukturen kollektiven Erinnerns und Identitätsbildungen in den „alternativen Wirklichkeiten“ (Götz-Votteler/Hespers, S. 150f.) der digitalen Öffentlichkeiten hinauslaufen. Weitere Forschungen hierzu müssten berücksichtigen, dass diese sich als ‚persönliche‘ bzw. als dissonante ‚Google-Öffentlichkeiten‘ konstituieren, und dies vor dem Hintergrund von digitalen Ungleichheiten, Kommerzialisierungseffekten oder nationalstaatlichen Differenzen. Wenn die massenmediale Öffentlichkeit damit ihre zentrale demokratiefunktionale Aufgabe der „Ermöglichung und Herstellung von Legitimität“ (Ritzi 2019, S. 64) verliert, birgt dieses Signum des tradierenden Erinnerns unter Bedingungen von Digitalität für die Erziehungswissenschaft Problemstellungen für ihren Erziehungs- und Bildungsauftrag: relativ werdende (historische) Wahrheiten oder die Fragmentarisierung von Adressat_innen in dissonanten ‚persönlichen Öffentlichkeiten‘.²²

22 Der Frage, wie sich Bildung unter den Bedingungen von Digitalität als Praktiken des Experimentierens denken lässt, bin ich an anderer Stelle nachgegangen (vgl. Schenk i. E.).

Dass sich die Wirklichkeit der Erziehung und Bildung unter den Bedingungen der Digitalität verändert hat und neu zu durchdenken sind, daran kann wohl kaum ein Zweifel bestehen. Der exemplarische Ausflug in die hybriden Öffentlichkeiten des WWW sollte zumindest gezeigt haben, dass der Komplexität dieser neuen Wirklichkeiten tendenziell nicht mit vereinheitlichen Konzepten zu begegnen ist. Dagegen sollte das Aufzeigen von Spannungsfeldern den Dissonanzen dieser neuen Wirklichkeiten hinreichend Raum geben, um sie als solche sicht- und denkbar machen zu können, denn möglicherweise bilden gerade sie das augenfälligste Signum unserer digitalen Gegenwart.

Literatur

- Adolf, Marian (2017): Öffentliche Kommunikation und kommunikative Öffentlichkeiten. Zur Konstitution von Öffentlichkeit im Zeitalter der digitalen Medien. In: Hahn, Oliver/Hohlfeld, Ralf/Knieper, Thomas (Hrsg.): *Digitale Öffentlichkeit(en)*. Köln: Herbert von Halem, S. 51–63.
- Beyrle, Judith (2016): „Neue“ und „alte“ Öffentlichkeiten. Ein Vergleich der Konstitution von Öffentlichkeit durch klassische Nachrichtenmedien und Wikileaks. In: Fromme, Johannes/Kiefer, Florian/Holze, Jens (Hrsg.): *Mediale Diskurse, Kampagnen, Öffentlichkeiten*. Wiesbaden: VS Springer, S. 101–113.
- Bundeszentrale für politische Bildung (BpB) (Hrsg.) (2020): *Informationen zur politischen Bildung (Izpb)*. Digitalisierung 344, H. 3. Auch online unter www.bpb.de/izpb/digitalisierung-344 (Abfrage: 31.12.2020).
- Götz-Votteler, Katrin/Hespers, Simone (2019): *Alternative Wirklichkeiten? Wie Fake News und Verschwörungstheorien funktionieren und warum sie Aktualität haben*. Bielefeld: transcript.
- Hillenbrand, Margaret (2017): *Remaking Tank Man, in China*. In: *Journal of Visual Culture* 16, H. 2, S. 127–166.
- Kelly, Deborah/Niemann, Rayelle (2009): „Tank Man Tango“. [www.citysharing.ch/invited-projects~51~media-10.html](http://www.citysharing.ch/invited-projects/~51~media-10.html) (Abfrage: 30.09.2020).
- Laux, Henning/Schmitt, Marco (2017): *Der Fall Bautzen: Eine Netzwerkanalyse zur Entstehung digitaler Öffentlichkeiten*. In: *Berliner Journal für Soziologie* 27, H. 3–4, S. 485–520.
- Lim, Louisa (2014): *The People's Republic of Amnesia: Tiananmen Revisited*. Oxford: University Press.
- Lim, Louisa (2018): *A date (not) to forget*. In: *Journal of Visual Culture* 47, H. 1, S. 8–10.
- Lingenberg, Swantje (2010): *Mediatisierung und transkulturelle Öffentlichkeiten: Die Aneignung des Politischen im Kontext multi-lokaler und mobiler Lebenswelten*. In: Hartmann, Maren/Hepp, Andreas (Hrsg.): *Die Mediatisierung der Alltagswelt*. Wiesbaden: VS, S. 147–162.
- Löblich, Maria/Musiani, Francesca (2015): *Netzneutralität aus öffentlichkeitstheoretischer Sicht. Kommunikationswissenschaftliche Dimensionen der Debatte*. In: Emmer, Martin/Strippel, Christian (Hrsg.): *Kommunikationspolitik für die digitale Gesellschaft*. Köln: Herbert von Halem, S. 283–297.
- Lohninger, Thomas (2018): *„Netzneutralität vs. 5G: Wie der kommende Mobilfunkstandard das offene Internet beerdigen könnte“*. <https://netzpolitik.org/2018/netzneutralitaet-vs-5g-wie-der-kommende-mobilfunkstandard-das-offene-internet-beerdigen-koennte/#vorschalbanner> (Abfrage: 30.09.2020).
- McKay, Peter/Motz, Frank/Pok, Teik-Kim/May Ee, Wong/Souchou, Yao (2009): *Tank Man Tango*. In: *Contemporary Visual Art and Culture Broadsheet* 38, H. 3, S. 190–193. Auch online unter <https://ucdavis.academia.edu/MayeeWong> (Abfrage: 30.09.2020).
- Masschelein, Jan/Simons, Maarten (2018): *The University as Pedagogical Form. Public Study, Responsibility, Mondalisation*. In: Ramaekers, Stefan/Hodgson, Naomi (Hrsg.): *Past, Present, and Future Possibilities for Philosophy and History of Education. Finding Space and Time for Research*. Cham: Springer, S. 47–60.

- Meier, Stefan (2014): (Bild-)Diskurs im Netz. Konzept und Methode für eine semiotische Diskursanalyse im World Wide Web. 2., ergänzte und überarbeitete Auflage. Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Pariser, Eli (2017): Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden. Aus dem Amerikanischen von Ursula Held. 2. Auflage. München: Carl Hanser.
- Pfetsch, Barbara/Hefft, Annett/Knüpfer, Curd (2019): Transnationale Öffentlichkeiten in der Digitalen Gesellschaft: Konzepte und Forschungsperspektiven. In: Hofmann, Jeanette/Kersting, Norbert/Ritzi, Claudia/Schünemann, Wolfj. (Hrsg.): Politik in der digitalen Gesellschaft. Zentrale Problemfelder und Forschungsperspektiven. Band 1. Bielefeld: transcript, S. 83–101.
- Pfetsch, Barbara/Löblich, Maria/Eilders, Christiane (2018): Dissonante Öffentlichkeiten als Perspektive kommunikationswissenschaftlicher Theoriebildung. In: Publizistik 63, H. 4, S. 477–495.
- Rauchfleisch, Adrian/Mayoraz, Jean-François (2015): Die Rolle von Sina Weibo im „Kampf um die öffentliche Meinung“ in China. In: Emmer, Martin/Strippel, Christian (Hrsg.): Kommunikationspolitik für die digitale Gesellschaft (Digital Communication Research, 1). Berlin, S. 121–148.
- Rebentisch, Juliane (2018): Erscheinen. Politische Öffentlichkeit nach Hannah Arendt. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 15, H. 2, S. 29–44.
- Reichert, Ramón (2013): Die Macht der Vielen. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung. Bielefeld: transcript.
- Ritzi, Claudia (2019): Politische Öffentlichkeit zwischen Vielfalt und Fragmentierung. In: Hofmann, Jeanette/Kersting, Norbert/Ritzi, Claudia/Schünemann, Wolfj. (Hrsg.): Politik in der digitalen Gesellschaft. Zentrale Problemfelder und Forschungsperspektiven. Band 1. Bielefeld: transcript, S. 61–82.
- Schankweiler, Kerstin (2019): Bildproteste. Widerstand im Netz. Berlin: Klaus Wagenbach
- Schenk, Sabrina (2022a): *Fake News* als Herausforderung der politischen Bildung. In: Damberger, Thomas/Schell-Kiehl, Ines/Wahl, Johannes (Hrsg.): Pädagogik, Soziale Arbeit und Digitalität. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, S. 164–178.
- Schenk, Sabrina (2022b): ‚Network Subjectivity‘ in the Digital Condition. Three theoretical envisionings. In: Bettinger, Patrick (Hrsg.): Educational Perspectives on Mediality and Subjectivation: Discourse, Power and Analysis. Cham: Palgrave Macmillan, S. 19–43. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-84343-4_2.
- Schenk, Sabrina (i. E.): Experimentieren in der Netzwerkgesellschaft. Praktiken der Bildung in der Kultur der Digitalität. In: Zehbe, Klaus/Zulaica y Mugica, Miguel (Hrsg.): Rhetoriken des Digitalen. Wiesbaden: Springer VS.
- Schmidt, Jan-Hinrik (2012): Das demokratische Netz? In: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Digitale Demokratie. Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 62, H. 7, S. 3–8.
- Simons, Maarten/Masschelein, Jan (2009): The Public and Its University: beyond learning for civic employability? In: European Educational Research Journal 8, H. 2, S. 204–217.
- Stalder, Felix (2016): Kultur der Digitalität. Berlin: Suhrkamp.
- Stöcker, Christian/Lischka, Konrad (2018): Wie algorithmische Prozesse Öffentlichkeit strukturieren. In: Mohabbat Kar, Resa/Thapa, Basanta/Parycek, Peter (Hrsg.): (Un)berechenbar? Algorithmen und Automatisierung in Staat und Gesellschaft. Berlin: FOKUS, S. 364–391.
- Türcke, Christoph (2019): Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft? München: C. H. Beck.
- Verständig, Dan (2017): Bildung und Öffentlichkeit. Eine strukturtheoretische Perspektive auf Bildung im Horizont digitaler Medialität. DOI: <http://dx.doi.org/10.25673/4919>
- Widmann, Arno (2019): „Massaker am Platz des ‚Himmlichen Friedens‘. Der Moment, als der Mut eines Einzelnen Pekings Panzer aufhielt“. www.fr.de/kultur/sprach-fahrer-12337038.html (Abfrage: 30.09.2020).
- Winter, Rainer (2008): Globalisierung. In: Sander, Uwe/von Gross, Friederike/Hugger, Kai-Uwe (Hrsg.): Handbuch Medienpädagogik. Wiesbaden: VS, S. 415–421.
- Winter, Rainer (2010): Widerstand im Netz. Zur Herausbildung einer transnationalen Öffentlichkeit durch netzbasierte Kommunikation (unter Mitarbeit von Sonja Kutschera-Groinig). Bielefeld: transcript.
- Wurzel, Steffen (2019): „Chinas Behörden zensieren unbequemes Werbevideo. Lob und Häme für Leica“. www.deutschlandfunkkultur.de/chinas-behoerden-zensieren-unbequemes-werbevideo-lob-und-1013.de.html?dram:article_id=446813 (Abfrage: 30.09.2020).

Erziehung von Kindern als Suche nach ‚Öffentlichkeit‘: Anmerkungen zur Initiation in Sprache und Welt¹

Stefan Ramaekers & Naomi Hodgson

In diesem Beitrag wollen wir einen Teil der Idee von Elternschaft als *pädagogischer* Figur zurückgewinnen. Hintergrund unserer Überlegung ist die heutige (sich scheinbar ständig ausweitende) „parenting culture“², in der sich die Vorstellung davon, was unter der „pädagogischen“ Figur der Elternschaft verstanden wird, verschoben hat. In der Ratgeberliteratur wie auch der Forschung zu Kindererziehung werden Eltern hauptsächlich in ihrer Eigenschaft als individuell lernende Subjekte adressiert. Dieses wird als eine Figur konstruiert, die ihre individuelle Verantwortung für das Erlernen der notwendigen Fähigkeiten und Strategien wahrnimmt, um die optimalen Bedingungen für die richtige Entwicklung und das Lernen ihres Kindes zu schaffen. Als solches verengt dieses Konzept der Elternschaft die Erfahrung, ein Kind aufzuziehen, auf eine Angelegenheit persönlicher Investitionen und deren Ergebnisse, und beschränkt sie dabei auf etwas, das sich ausschließlich in einer dyadischen Eins-zu-Eins-Beziehung zwischen Elternteil (meist der Mutter) und Kind vollziehen kann.

Um etwas von der Idee der pädagogischen Figur der Elternschaft zurückzugewinnen, legen wir unseren Fokus auf einen möglicherweise offensichtlichen, vielleicht gar als selbstverständlich betrachteten Aspekt der Erfahrung, Eltern zu

1 Dieser Beitrag basiert in weiten Teilen auf den Kapiteln vier und sechs unseres Buches *Philosophical Presentations of Raising Children: The grammar of upbringing*, erschienen 2019 bei Palgrave. Wir möchten uns bei Palgrave (jetzt Springer) für die Möglichkeit bedanken, diesen Beitrag als Übersetzung neu zu veröffentlichen. Eine vorherige Version dieses Aufsatzes wurde von Stefan Ramaekers auf der Jahrestagung der Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie der *Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* in Wuppertal am 23. September 2019 präsentiert. Die erste Fassung der Übersetzung dieses Textes stammt von Carlo Heimisch. Sie wurde von Milena Feldmann, Linnéa Hoffmann und den Herausgeber*innen nach Rücksprache mit den Autor*innen überarbeitet und ergänzt.

2 Anm. des Übers.: Da sich im deutschsprachigen Diskurs noch kein Synonym für den englischen Begriff der „parenting culture“ findet, wurde er im Folgenden nicht übersetzt. Der Begriff des „parenting“ wurde im Text mit „Elternschaft“ wiedergegeben, um einen terminologischen Anschluss zur deutschsprachigen Diskussion herzustellen. Der Begriff des „parenting“ richtet sich allerdings stärker auf die praktischen Vollzüge und hat daher auch eine Nähe zum „Erziehen“. Vgl. des Weiteren die Ausführungen der Autor*innen in Fußnote 6.

sein: nämlich dass Eltern für gewöhnlich die Ersten sind, die mit ihren Kindern *sprechen*. Dieses Teilen einer Sprache bedeutet dabei mehr, als lediglich die Unterstützung von Kindern, ihre eigenen sprachlichen Fähigkeiten zu entwickeln oder ihr Vokabular zu erweitern – es ist das Teilen einer Welt.

Aufbauend auf Stanley Cavells Arbeiten zu Wittgensteins Sprachstudien untersuchen wir das Konzept der Initiation in Lebensformen. Dabei wollen wir aufzeigen, was das Teilen einer Sprache und damit einer Welt mit sich bringt, und was dabei auf dem Spiel steht. Wir meinen, dass es pädagogisch relevant ist, die Offenheit und Unvorhersehbarkeit dieser Momente geteilter Sprache und Welt anzuerkennen, da sie uns Pädagog*innen Gelegenheiten bieten, uns selbst und die Welt, in die wir unsere Kinder einladen, zu hinterfragen und so gemeinsam nach einer geteilten Welt zu suchen.

Die Bedeutung, die Cavell der Initiation und ihrer Konstituierung in der Sprache sowie in unseren alltäglichen Praktiken zuweist, bringt nicht nur die *Öffentlichkeit* dessen hervor, was wir mit unseren Mitmenschen über uns, andere und die Welt teilen. Vielmehr sind solche Praktiken wesentlich und durchgängig von einer *Suche* nach dem getrieben, was wir teilen, der Suche nach Öffentlichkeit.

Einleitung: Familie, Eltern, Elternschaft und die Krise der Öffentlichkeit

Während dem Begriff der „Öffentlichkeit“ im Kontext der Institution Schule einige Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde, ist es heutzutage ungewöhnlich oder zumindest unüblich, diesen Begriff auf das Nachdenken über Eltern und die Familie zu übertragen. In der Bildungsphilosophie und -theorie wird weithin die These vertreten, wir seien Zeug*innen einer „Krise der Öffentlichkeit“ oder, damit verbunden, einer Krise der Demokratie. Schulen werden dabei zeitgleich als Teil des Problems und dessen Lösung verhandelt. Einerseits werden Schulen als von externen Diskursen besetzt („colonized“ i. O.) beschrieben – etwa von einer neoliberalen, konkurrenzbasierten Marktlogik, durch welche der soziale Zweck von Schule den Bedürfnissen der Wirtschaft untergeordnet wird. Andererseits wird der Schule auch das Potenzial zugeschrieben, den öffentlichen Charakter von Bildung selbst zurückzuerobern, beispielsweise indem man sie als pädagogischen Ort (neu) denkt, der eine bestimmte Form der Welterschließung ermöglicht (vgl. Ahrens 2014). Es handelt sich um einen öffentlichen Raum, der durch „Muße“ oder „freie Zeit“ (scholé) gekennzeichnet ist und damit von sozioökonomischen Zwängen befreit ist (Masschelein/Simons 2013) oder als der als demokratischer Raum und demokratische Zeit verstanden wird (Biesta 2011; Safström 2020). Der Raum und die Zeit der Familie hingegen werden viel häufiger, vielleicht sogar ganz selbstverständlich, als eine Form der „Privatheit“ begriffen. Hannah Arendts Verständnis der Familie als Ort des Schutzes ihrer Angehörigen, insbesondere

der Kinder, vor der unerbittlichen Exponiertheit des öffentlichen Raumes, spielt vermutlich eine Rolle in diesem Verständnis der Familie als privat oder mag zumindest Ausdruck einer solchen Vorstellung sein (vgl. Arendt 1960).

Wie dem auch sei, die Aussage ist plausibel, dass neben der Schule auch die pädagogische Institution der Familie eine Krise der Öffentlichkeit erlebt. Vor etwas mehr als einem Jahrzehnt identifizierten die Soziolog*innen Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet und Dominique Ottavi (2008) in ihrer Analyse zentraler Veränderungen familiärer pädagogischer Orientierung des 20. und 21. Jahrhunderts ein ähnliches Phänomen. Sie verweisen auf eine allmähliche Abschwächung dessen, was sie „*vocation mondaine*“ (ebd., S. 37) der modernen Familie nennen. Ebenso wie bestimmte Formen systematischen Unterrichts in der Schule sei die Familie in einem „Gefühl der Unmündigkeit“ („*sentiment of infancy*“ i. O.) verwurzelt.³ Blais et al. legen nahe, die moderne Familie verstehe sich im Gegensatz zur traditionellen Familie (also der des Ancien Régime, in der das Schicksal eines Kindes durch familiäres Erbe bestimmt wird) als Kernstück in der Erziehung der Kinder für ein öffentliches Leben. Das Schicksal des Kindes bleibt offener, das heißt, es wird im Hinblick auf Möglichkeiten außerhalb der Familie konzipiert. Die moderne Familie basiert auf einer Vorstellung von der Möglichkeit, sich eine andere Zukunft für die eigenen Kinder vorzustellen, die über die (Grenzen der) Familie hinausweist. In diesem Sinne, so ihr Argument, sei die moderne Familie „*un privé en vue du public*“ (Blais et al., S. 26), etwas Privates zum Zwecke des Öffentlichen. Die Familie mag in diesem Sinne ein privater Raum sein – d. h. primär ein Raum der Intimität, der es ermöglicht, die eigene Subjektivität auszuleben – aber sie behält eine Orientierung auf ein Außen (hin zu einem kollektiven oder gemeinschaftlichen Leben, das die idiosynkratische Individualität des Subjekts ersetzt) (ebd., S. 27 f.). In dieser Hinsicht teilen moderne Familie und Schule ein wichtiges Bestreben: Beide Institutionen zielen, jeweils auf ihre eigene Art und Weise, auf die Emanzipation des Kindes ab.

Allerdings lässt sich hier eine Verschiebung feststellen. Nach der Auffassung von Blais et al. habe sich in der heutigen Familie (deren Entwicklung sie seit den 1950er Jahren verorten) eine verstärkte Sorge um das gegenwärtige Wohlbefinden des Kindes entwickelt (ebd., z. B. S. 43). Die moderne Familie sei durch eine Überinvestition in ihre familiäre und emotionale Bindung gekennzeichnet, wozu sie durch verschiedene Formen der Psychologisierung ermuntert würden.⁴

3 Für ausführlichere Erläuterungen hierzu siehe beispielsweise Blais (2004).

4 In einem allgemeinen Sinne bezieht sich Psychologisierung auf die Beobachtung, dass die Art und Weise, wie wir uns zu uns selbst und zu anderen in Beziehung setzen und sie verstehen, und die Art und Weise, wie wir uns selbst, anderen und der Welt gegenüber präsent sind, durch „*psychological vocabulary and psychological explanatory schemes*“ (De Vos 2012, S. 1) bestimmt werden. Psychologisierung beschreibe die Idee, dass „*the psy-discourses are becoming increasingly hegemonic as they furnish the human being with particular signifiers and particular discursive schemes (assigning particular positions) with which to look upon*

So entferne sich die zeitgenössische Familie Stück für Stück von ihrer modernen „Bestimmung“, ihre Angehörigen in das kollektive Leben zu entlassen. Die gegenwärtige Form der Familie wurde also in immer größerem Maße ein „refuge“ (ebd., S. 37), ein Rückzugsraum, der vor dem öffentlichen oder kollektiven Leben schützt. Es herrscht ein Verständnis des Privaten vor, das sich aus Arendts Werk herleiten lässt und wortwörtlich „einen Zustand des Beraubtseins von etwas“ („a state of being deprived of something“ i. O.) bezeichnet (Arendt 1960, S. 39). Sie konstatiert: „Der private Charakter des Privaten liegt in der Abwesenheit der anderen“ („The privation of privacy lies in the absence of others“ i. O.) (ebd., S. 58). So ist die gegenwärtige Familie als private Sphäre der Gegenwart anderer beraubt. Arendts Verständnis nach bedeutet die, dass die private Sphäre nicht „real“ ist; sie ist kein Raum, in dem man ein Leben führen kann, das es verdient „voll menschlich“ („fully human“ i. O.) genannt zu werden (ebd., S. 39). Was „echt“ und wie man „vollkommen Mensch“ sein kann, hänge vollständig davon ab, ob man „in der Öffentlichkeit erscheine“ (ebd., S. 49).

Sofern man das Pädagogische als etwas versteht, das grundsätzlich mit Öffentlichkeitsbewusstsein zu tun hat, könnte man argumentieren, dass die gegenwärtige Familie, ihre „wahre“ pädagogische Orientierung aus den Augen verloren hat. Es ist also nicht überraschend, dass die emotionale Wendung der Familie – also die Wahrnehmung von Kindern als in den (psychologischen) Fängen ihrer Eltern verhaftet – eine Gelegenheit bietet, die Notwendigkeit von Schulen, zu verteidigen, da diese den Raum darstellt, in welchem Formen der Welterschließung möglich sind. Schule als „freie Zeit“ ist also das nötige Gegenmittel zur Familie als „besetzte Zeit“, oder anders gesagt: In diesem Sinne sind Eltern nicht länger „pädagogische Figuren“, sondern nur noch die Lehrer*innen.

Was im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs als Merkmale der „parenting culture“⁵ verhandelt wird, ist Ausdruck der Verschiebung, die Blais et al. identifiziert haben. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass das Konzept des „parenting“ ein relativ neues ist (vgl. Smith 2010 oder Furedi 2008), welches schnell zu einem charakteristischen Merkmal unseres aktuellen Zustands

itself and its world“ (De Vos 2012, S. 2). Die Verwendung von psychologischem Jargon und die explizite Bezugnahme auf psychologische Zustände („Wohlbefinden“, „emotionale Intelligenz“, „psychische Gesundheit“, ...), um zu regeln, was Eltern in Bezug auf ihre Kinder tun sollen, ist ein Indiz dafür.

5 Ebenso wie die Flut an Informationen, Ratschlägen und politischer Intervention, die auf Eltern abzielen, wächst auch die kritische Literatur zur dieser „culture of parenting“ stetig an. Wir können der (Detail-)Fülle der Literatur zu diesem Thema hier nicht gerecht werden, möchten aber wenigstens einige Schlüsselwerke nennen, wie z. B. Furedi (2008), Furedi and Bristow (2008), Lee et al. (2014), Faircloth et al. (2013), MacVarish (2016), Richter and Andresen (2012), Hens et al. (2017), De Vos (2012), Cigman (2018), Edwards et al. (2017), Hendrick (2016), Ramaekers and Suissa (2012), Daly (2013), Van den Berge (2017), and Knijn and Hopman (2015). Die Werke dieser Autor*innen wie auch einige andere bilden die Hintergrundfolie für unsere Ausführungen.

avancierte.⁶ Dieser Begriff benennt nicht nur das Aufziehen eines Kindes, er deutet es in spezielle Praktiken und Fähigkeiten um. Erziehung als Elternschaft („parenting“ i. O.) zu begreifen, verändert was wir tun, in welcher Beziehung wir zu Kindern stehen und wie wir uns selbst verstehen. Kurz gesagt, das Konzept des „parenting“ erfasst nur einen, eher begrenzten, Teilaspekt der Erfahrung des Aufziehens eines Kindes: nämlich das, was nur in einer sehr speziellen Dyade stattfinden kann, genauer gesagt in der Eins-zu-Eins-Beziehung zwischen Elternteil (meist der Mutter) und Kind (vgl. Burman 2008; Ramaekers/Suissa 2012). Darüber hinaus ist diese Neufassung von Erziehung als „parenting“ von einem Glauben an die kausale Wirksamkeit elterlichen Handelns durchdrungen. Was es ausmacht, Eltern zu *sein*, wird hauptsächlich als *Effektivität* dessen, was Eltern *tun*, verstanden. Was derartige Effektivität bestimmt, wird hauptsächlich durch das konzeptionelle Instrumentarium, aus den Forschungsfeldern Entwicklungspsychologie, Verhaltenswissenschaft und neuerdings auch Neuropsychologie bestimmt (und durch sie eingegrenzt). Dieser Diskurs verspricht, dass sich gutes „parenting“ auf Grundlage der gesammelten Erkenntnisse über die „undisputed role of early parenting patterns on children’s social, emotional and intellectual development“ (Ramaekers/Suissa 2012, S. viii) messen lässt.

Innerhalb dieser Kultur des „parenting“ hat sich die Idee von Elternschaft bzw. Eltern als „pädagogische“ Figuren verschoben. In Ratgeberliteratur und Forschung zu Elternschaft werden Eltern hauptsächlich als individuell lernende Subjekte adressiert (siehe z. B. Dahlstedt/Fejes 2014). Eltern als „pädagogische“ Figuren zu verstehen, bedeutet in diesem speziellen Kontext also, sie als jemand zu verstehen, der die Verantwortung übernimmt zu lernen, was auch immer dafür nötig ist, um seinem Kind die optimalen Entwicklungs- und Lernbedingungen zu bieten. Entsprechend wird die Eltern-Kind-Beziehung wie auch die Familie privatisiert. In Folge von „parenting“ wird „Elternsein“ es zu einer Frage persönlichen Einsatzes und dessen Resultat. Privatisierung bezieht sich in diesem Kontext allerdings nicht nur auf die Privatisierung von Bildung und den Rückbau des Sozialstaats im späten Neoliberalismus. Viel mehr bezieht sich Privatisierung in diesem Fall auf einen Modus der Handlungsleitung, in welchem Eigenverantwortung für sich und seine Kinder jetzt und in Zukunft bedeutet, auf Wissensbestände und Expertisen zurückzugreifen, die von externen Expert*innen angeboten (und oft auch vermarktet) werden.

6 Das mag sich in nicht-englischsprachigen westeuropäischen Ländern anders gestalten, da es in Ländern wie Deutschland, den Niederlanden und Flandern (dem nördlichen Teil Belgiens) keine direkte Übersetzung für das Wort „parenting“ gibt. In diesen Sprachen ist weiterhin das jeweilige „alte“ Wort (opvoeden, grootbrengen, erziehen) in Gebrauch. Aber bezeichnenderweise hat sich das begriffliche Feld, das durch diese Worte ausgedrückt wird, in ähnlicher Weise verschoben – oder vielleicht auch verengt –, wie es durch den Übergang zur vorherrschenden Verwendung des Begriffs „parenting“ zur Bezeichnung dessen, was es bedeutet, Kinder zu erziehen, angedeutet wird.

An dieser Stelle wollen wir deutlich machen, dass wir in diesem Beitrag nicht die Verantwortungsübernahme von Eltern gegenüber der (guten) Entwicklung ihrer Kinder in Frage stellen. Vielmehr richtet sich die Problematisierung auf die Reduktion von Elternschaft auf die Ausführung bestimmter Verhaltensweisen, die auf Entwicklungsergebnisse abzielen. Besonders problematisch ist in diesem Fall, wie dieses Konzept mit einer bestimmten Form des kollektiven oder öffentlichen Lebens als „society-in-the-making“ (welches ebenso unhinterfragt vertreten wird) ineinandergreift. In seiner derzeitigen privatisierten Form werden Sinn und Zweck von Elternschaft in der Investition in spätere Erfolge des Kindes gesehen, im Hinblick auf die Sicherung einer zukünftigen Welt, wie wir Erwachsenen sie uns vorstellen. Dies schließt auch eine notwendige Resilienz der Kinder gegen die mittlerweile akzeptierte Prekarität und Unsicherheit dieser Welt ein.

Bezeichnenderweise bezieht sich das Verständnis von Eltern – oder in Mary Dalys Worten: „parenters“ (2013, S. 228) –, die ihre Kinder auf ein Leben in der Öffentlichkeit vorbereiten sollen (z. B. im bekannten Ausdruck „seine Kinder auf eine unsichere Zukunft vorbereiten“), auf eine Reihe ganz spezifischer Kriterien: schulische Erfolge, akademische Leistungen, Chancen auf dem Arbeitsmarkt. Zum „öffentlichen Leben“ beizutragen bedeutet also, ein produktives Investment in die Gesellschaft – als „Unternehmen“ – zu leisten. Kurz gesagt: Es geht darum ein produktives Mitglied der Gesellschaft zu sein (siehe Franco „Bifo“ Berardi 2009; 2017 für eine bestechende Analyse dieser Art der Zukunftsorientiertheit).

Eltern als pädagogische Figuren

Man kann allerdings auch eine andere Geschichte erzählen. Ohne den jüngsten Wandel in den Diskursen und Praktiken zu leugnen, der mit der Neufassung von Elternschaft als „parenting“ einhergeht, behaupten wir, dass dies nur einen Teil der Erfahrung dessen ausdrückt, was es bedeutet, Kinder aufzuziehen und zu erziehen. In diesem Kapitel wollen wir etwas von der Idee von Elternschaft als pädagogischer Figur zurückgewinnen. Nicht um eine alternative Darstellung dessen zu bieten, was Eltern tun sollten, sondern um jene Aspekte des Aufziehens von Kindern zu artikulieren, die bei der Darstellung von Elternschaft ausgeklammert werden. Konkret wollen wir hier herausstellen, dass die Erfahrung der Kindererziehung unweigerlich einen „weltbildenden“ Charakter, das heißt, sie weist etwas von der Öffentlichkeit auf, die gewöhnlich der Bildung (als Schulbildung) zugeschrieben wird. Ausgehend von der Annahme, dass die Erziehungsbeziehung eine Beziehung zwischen den Generationen ist, tragen nicht nur Lehrer*innen, sondern auch Eltern gegenüber der neuen Generation Verantwortung für das, was Arendt „Fortbestand der Welt“ nennt (Arendt 2012, S. 266 f.). Eltern wie auch Lehrer*innen sind Vertreter*innen der älteren Generation, und die Familie

ist ebenso wie die Schule eine pädagogische Institution. Wie oben angedeutet, tendierte die Bildungstheorie in den letzten Jahrzehnten jedoch dazu, Eltern und Familie im Vergleich zu Lehrer*innen und Schule anders zu behandeln – wenn sie überhaupt Erwähnung fanden. Dies hatte zur Folge, dass nur Lehrer*innen als echte pädagogische Figuren verhandelt wurden. Um eine Darstellung von Eltern als pädagogische Figuren zu entwickeln, konzentrieren wir uns auf einen womöglich offensichtlichen, gar selbstverständlichen Aspekt der Erfahrung von Elternschaft, nämlich dass Eltern für gewöhnlich die ersten sind, die mit ihren Kindern *sprechen*. Das Teilen einer Sprache bedeutet dabei mehr als Kindern zu helfen, ihre eigenen sprachlichen Fähigkeiten zu entwickeln oder ihr Vokabular zu erweitern – es ist das Teilen einer Welt. In der Beziehung zwischen Eltern und Kindern ist das Teilen der Sprache eine Einladung an unsere Kinder, dieser Welt anzugehören. Dieses Sprechen mit Kindern kann darüber hinaus auch als Weitergabe (im Original deutsch, Anm. d. Übers.) – Weitergabe einer Sprache und (daher) einer Welt – verstanden werden. Weil Erziehungsphilosoph*innen diesem Phänomen, wie es scheint, nicht genug Beachtung geschenkt haben, wird die Öffentlichkeit, die der Erziehung innewohnt, derzeit nicht klar genug zum Ausdruck gebracht.

Im Folgenden werden wir einige Aspekte dieser Darstellung näher ausführen. Wie oben dargelegt, stellt „parenting culture“ nur einen Teil der Erfahrung von Elternschaft dar. Um unausgesprochene Aspekte dessen zu artikulieren – das heißt zu artikulieren, dass die Erfahrung der Kindererziehung einen „weltbildenden“ Charakter aufweist – greifen wir das (alte) Konzept der „Initiation“⁷ wieder auf. Ausgehend von Stanley Cavells Verständnis dieses Konzepts werden wir zeigen, dass dieses nicht, wie die Kritik oft suggeriert, notwendigerweise einen Konservatismus mit sich bringt, sondern Momente der Offenheit und Unberechenbarkeit beinhaltet. Wir argumentieren, dass das Erkennen dieser Momente pädagogisch relevant ist, da es sich um Gelegenheiten handelt, zu denen wir Erziehenden uns selbst und die Welt, in die wir unsere Kinder einladen, in Frage stellen können und daher eingeladen sind, weiter nach einer gemeinsamen Welt zu suchen.

7 Hierbei ist Stanley Cavells Ansatz von dem ethnologischer Zugänge zu unterscheiden. Während in der Ethnologie „Initiation“ sich meist auf die (rituelle) Aufnahme von Mitgliedern einer Gemeinschaft als vollberechtigte Altersmitglieder bezieht, ist Cavells Konzept breiter angelegt. Kurz gesagt, geht es um die Einführung in die (derzeitigen) grundlegenden Lebensformen der Welt – und dies nicht ausschließlich, aber in hohem Maße über das Medium der Sprache.

Eine Sprache lernen: Initiation

Wittgenstein beginnt seine *Philosophischen Untersuchungen* damit, den Unterschied zwischen seiner (noch in der Entwicklung befindlichen) „Anschauung der Sprache“⁸ (Cavell 2016, S. 288 ff.) und Augustinus „Bild“ der Sprache nachzuzeichnen. Nach Wittgenstein liefert Augustinus uns:

„[...] ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache. Nämlich dieses: Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände — Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen — In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht.“ (Wittgenstein 1953, S. 1)

Wir greifen auf Cavell zurück, um zu ergründen, was an diesem Bild falsch ist: „Was ist *falsch* an der Auffassung, Sprache zu lernen bestehe darin, die Namen der Dinge gelernt oder gesagt zu bekommen?“ (Cavell 2016, S. 295). Cavell erweitert Wittgensteins Darstellung der Sprache und fasst Sprache als „das gesamte Ensemble und den Geist menschlichen Verhaltens und Empfindens, das in die Fähigkeit zu sprechen eingeht“ (ebd., S. 288). Über das Lehren und Lernen von Namen von Dingen hinaus versteht Cavell das Lehren und Lernen einer Sprache als Initiation in Lebensformen.

„Statt also entweder zu sagen, wir *teilen* Anfängern *mit*, was Wörter bedeuten, oder wir lehren sie, was Objekte sind, werde ich sagen: Wir führen sie in die relevanten, in der Sprache enthaltenen und um die Objekte und Personen unserer Welt versammelten Lebensformen ein.“ (Ebd., S. 302)

Wir werden dies in Bezug auf zwei miteinander verwobene Aspekte dieses Initiationskonzepts näher ausführen: (1) dass Sprache in erheblichem Maße immer eine Welt konstituiert; (2) dass die Initiation in Lebensformen nicht deterministisch zu verstehen ist.

Die Konstituierung einer Welt

Das „Erzählen“ und „Lehren“, das wir „Anfängern“, also unseren Kindern, gegenüber als Initiation verstehen, ist bedeutsam, weil dieses Erzählen und Lehren

8 Offiziell wird das, was in der englischen Originalfassung als „visions of language“ benannt wird, als „Sprachtheorie“ übersetzt. „Theorie“ erfasst weitestgehend das, was Cavell mit dem Wort „vision“ vermitteln will. Allerdings fehlt der visuelle Anteil des Wortes „vision“. Darüber hinaus fehlt die Referenz zum „Visionären“, die Cavell Wittgensteins Schriften zur Sprache möglicherweise zuschreibt.

grundlegend für die Art von Welt ist, die für sie allmählich zu existieren beginnt (vgl. Cavell 2016, S. 172 ff.; vgl. Van den Berge 2017). Bei der Initiation von „Anfängern“ geht es also um die Herausbildung einer bestimmten Ontologie. Cavell nennt das Beispiel seiner Tochter, die beim Erlernen des Wortes „Mieze“ Mieze sagt, wenn sie ein Fellstück streichelt. Dies mag Anlass für „Erstaunen“ und „Enttäuschung“ sein (Cavell 2016, S. 293). Und vielleicht sind wir geneigt zu sagen, dass sie einen Fehler gemacht hat; „Sie weiß nicht wirklich, was ‚Mieze‘ bedeutet“ (ebd.). Aber Cavell fährt umgehend fort:

„Dann fiel meine Reaktion fröhlicher aus: Sie meint mit ‚Mieze‘, was ich unter ‚Pelz‘ verstehe. Oder war es das, was ich unter ‚weich‘ oder vielleicht ‚angenehm zu streicheln‘ verstehe? Vielleicht meinte sie sogar überhaupt nichts, was in meiner Syntax als ‚Das ist ein X‘ ausgedrückt würde. Denn wenn sie ein richtiges Kätzchen sieht, äußert sie nicht nur ihre allophonische Version von ‚Mieze‘, sie quietscht das Wort fröhlich immer wieder, hockt sich neben es, streckt ihren Arm aus, öffnet und schließt ihre Hand (eine allomorphische Version von ‚das Kätzchen streicheln‘?), macht einen Schmolle Mund und blinzelt vergnügt. Angesichts des Pelzstückes hat sie nur gelächelt, einmal ‚Mieze‘ gesagt und es gestreichelt. Vielleicht sollte man die Syntax dieses Benehmens mit ‚Das ist wie eine Mieze‘ wiedergeben oder mit ‚Sind weiche Dinge nicht hübsch?‘ oder ‚Siehst du, ich erinnere mich, wie erfreut du bist, wenn ich ‚Mieze‘ sage‘ oder ‚Ich mag es, wenn man mich liebkost.‘“ (Ebd., S. 293–294)

Der Punkt oder zumindest einer der Punkte, den Cavell hier mit diesem Gedankenspiel verdeutlicht, indem er sich vorstellt, was seine Tochter „gemeint“ hat, ist, dass es viel zu einfach wäre zu sagen, dass seine Tochter einen „Fehler“ gemacht hat, als sie beim Streicheln eines Fellstücks „Mieze“ sagte. Wir haben einfach nicht genug gute Gründe, ein solches Urteil zu fällen. Stattdessen zeigt uns der vermeintliche „Fehler“ etwas Wichtiges über das Verhältnis von Sprache und Weltverfassung. Was er uns in diesem Fall sagt, ist, dass das Kind und die erwachsene Person (noch) nicht die „gleiche“ Welt teilen.

„Ich habe sagen wollen: Kätzchen – was wir ‚Kätzchen‘ nennen – existieren in ihrer Welt noch nicht, noch hat sie die Lebensform nicht erworben, in der es sie gibt. Sie existieren in etwa der Weise nicht, wie es noch lang nachdem Kürbisse und Kätzchen bereits zu ihrer Welt gehören, keine Städte und Bürgermeister in ihre Welt geben wird [...].“ (Ebd., S. 294–295)

In einem grundsätzlichen Sinne ist es das, was sich in der Erziehung abspielt: Für Kinder entsteht allmählich eine Welt; und dazu gehört auch, dass das Teilen einer Welt, die Tatsache, „dass wir bestimmte Orte [...] zusammen betreten können“ (ebd., S. 294), sich zwischen Kind und Erwachsenem allmählich entwickelt. In diesem „Exkurs“ versucht Cavell seine Leser*innen dazu zu bewegen, „[zu]

erkennen [...] wie Kinder Sprache von uns lernen (was es wirklich bedeutet zu sagen, dass sie es tun)“ (ebd., S. 302). Bei der Initiation passiert also so viel mehr, als nur Worte durch „vordergründige Definitionen“ zu lehren; es ist so viel mehr, was von den Initiierten „gelernt“ wird:

„Äußert man ‚Ich habe mein Herzchen lieb‘, dann lernt das Kind die Bedeutung des Wortes ‚Liebe‘ und was Liebe ist. *Das (was man tut)* wird in der Welt des Kindes *Liebe sein*; und wenn sie mit Unmut und Einschüchterung gemischt ist, dann ist Liebe eine Mischung aus Unmut und Einschüchterung; und wenn Liebe gesucht wird, wird *das* gesucht. Sagt man, ‚Morgen nehme ich dich mit, ich verspreche es‘, dann beginnt das Kind zu lernen, was eine Zeitspanne und was *Vertrauen* ist, und was man tut, zeigt, was Vertrauen wert ist. Sagt man ‚Zieh deinen Pullover an‘, dann lernt das Kind, was ein Befehl ist und was *Autorität* ist, und wenn das Erteilen von Befehlen mit Ängstlichkeit einhergeht, dann sind Autoritäten ängstlich, ist die Autorität selbst unsicher.

Natürlich wird das Individuum, wenn es älter wird, noch anderes über diese Begriffe und auch über ‚Objekte‘ lernen. Sie werden nach und nach wachsen, so wie die Welt des Kindes wächst. Doch alles, was er darüber weiß, ist das, was es gelernt hat, und *alles*, was es gelernt hat, wird ein Teil dessen sein, was es ist. Und wie wird der Tag aussehen, wenn das Individuum ‚erkennt‘, was es über Liebe, Vertrauen und Autorität ‚geglaubt‘ hat? Und wie wird es aufhören, das zu glauben?“ (Ebd., S. 301 f.)

Die Art und Weise, in der diese Vorgänge uns Erwachsene als Erziehende unserer Kinder betrifft, mag recht beängstigend wirken. So beunruhigend es auch auf den ersten Blick wirken mag, ist dieses „*alles* lernen“ das, was in der Familie passiert. Wie oben bereits angedeutet, stellt dies für einige Vertreter*innen der Erziehungsphilosophie ein Problem dar: Kinder laufen Gefahr, mit den Weltanschauungen ihrer Eltern belastet zu werden; daher die Notwendigkeit der Schule als jenem Raum und jener Zeit, die den Kindern die Möglichkeit bietet, sich davon zu „befreien“ oder zu emanzipieren. Auf den ersten Blick mag das, was Cavell bisher über die Initiation gesagt hat, deterministische Untertöne suggerieren. Man könnte annehmen, dass Erwachsene, also Eltern, ein für alle Mal den Blick ihrer Kinder auf die Welt, ihr Handeln und Sprechen festlegen, und dass deren einzige Möglichkeit darin besteht, das zu akzeptieren und schließlich auch das zu reproduzieren, was Erwachsene (also beispielsweise ihre Eltern) (re)präsentieren. Tatsächlich wurde diese Sorge oft als Beweis für einen dem Konzept der Initiation innewohnenden Konservatismus angeführt. Überlieferte Traditionen werden dann als mehr oder minder stabil angenommen und im Großen und Ganzen unhinterfragt vom Initianden übernommen. Dies könnte unter anderem darauf hindeuten, dass das „*alles*“ in „*alles*, was es gelernt hat, wird ein Teil dessen sein, was es ist“ (ebd., S. 301) von den Erwachsenen umfassend überblickt und überwacht werden könnte. Es legt auch eine vorausgesetzte oder als selbstverständlich hingegenommene Übereinstimmung zwischen Eltern und ihren Kindern nahe.

Initiation ist nicht deterministisch

Es gibt allerdings noch einen weiteren entscheidenden Punkt, den Cavell in seinen Ausführungen zu Wittgensteins Vision der Sprache herausstellt: Die Initiation in Lebensformen bestimmt nicht – und kann tatsächlich nicht bestimmen –, was der Initiand sagt und tut. Die erziehende Person kontrolliert nicht die Grenzen dessen, was „gelehrt“ wird. „Lehren“ in diesem Zusammenhang meint, „ihnen [zu] zeigen, was wir sagen und tun“, und „akzeptieren, was sie sagen und tun, als das, was wir sagen und tun usw.; und das wird mehr sein, als wir wissen oder sagen können“ (ebd., S. 178). Das „alles“ in „*alles*, was es gelernt hat, wird ein Teil dessen sein, was es ist“ (ebd., S. 301) umfasst mehr, als wir kontrollieren oder vorhersehen könnten. Cavell drückt dies folgendermaßen aus: „Was wir lernen, ist nicht einfach bloß das, was wir studiert haben, und was man uns gelehrt hat, ist nicht nur das, was wir lernen sollten. Was wir in unserem Gedächtnis haben, ist nicht nur das, was wir auswendig gelernt haben.“ (Ebd., S. 302) Das ist wohl eine für Eltern sehr nachvollziehbare Erfahrung. Kinder stellen Dinge mit Wörtern an, die wir ihnen nicht beigebracht haben und nutzen jene, die wir ihnen beigebracht haben, auf eigensinnige Art und Weise. Ein weiteres Beispiel ist, dass Eltern und ihre Kinder häufig unterschiedliche Erinnerungen an ihre gemeinsame Vergangenheit haben und sie anders rekonstruieren.

Der philosophische Punkt, auf den Cavell uns aufmerksam macht, ist dieser: „Warum haben wir es nicht so eingerichtet, dass Wörter auf *gewisse* Zusammenhänge *begrenzt* sind und wir dann neue Wörter für neue Vorkommnisse prägen?“ (Ebd., S. 306) Er fragt außerdem, warum es uns nicht gelingt, der „starken Mehrdeutigkeit der Alltagssprache“ außerhalb sehr spezifischer Kontexte Rechnung zu tragen, indem wir, „Wörter [...] auf eine Bedeutung *festnageln*“ (ebd.). Zu Wittgensteins Vision von (dem Erlernen von) Sprache gehöre, so Cavell, dass „das Lernen nie ein Ende findet“: „[W]ir [finden] immer neue Entwicklungsmöglichkeiten in den Wörtern [...], neue Weisen, in denen Objekte erschlossen werden. Die ‚Wege der Initiation‘ sind niemals abgeschnitten.“ (Ebd.) Das impliziert auch, dass nicht immer und notwendigerweise klar ist, wer die Autorität beanspruchen kann, dass dieses oder jenes der Fall sei. Cavell fragt: „Aber *wer* ist die Autorität, wenn alle Meister sind? Wer führt uns in neue Projektionen ein?“ (Ebd.) Es ist nicht notwendigerweise oder immer klar, wer Autorität dafür beanspruchen kann, dass diese oder jene Übertragung eines Wortes in einen neuen Kontext (eine „neuartige“ Verwendung eines Wortes) korrekt, akzeptabel, angemessen, verwerflich usw. ist.

Die Szene der Belehrung

Um dieser Frage nach Autorität nachzugehen, gehen wir kurz auf das ein, was Cavell als Wittgensteins „Szene der Belehrung“ bezeichnet (vgl. Cavell 1990,

S. 71; 2005, S. 112): „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“ (Wittgenstein 1953, S. 217)

Cavell zufolge ist das eine pädagogische Szene par excellence. Sie fängt den Moment ein, in dem die lehrende bzw. erziehende Person am Ende aller möglichen Erklärungen angelangt ist. Allerdings könnte auch diese Szene alzu leicht wieder als eine Form des Konservatismus missverstanden werden. Sie legt nahe, der Schwerpunkt der Initiation läge in einer „Bewahrung“ (dessen, was Eltern wichtig ist). Kinder aufzuziehen, würde also bedeuten, die Welt so weiterzugeben, wie sie ist, und sie zu reproduzieren – als würden Kinder einfach nur das übernehmen und kopieren, was Eltern tun und sagen. In diesem Sinne käme „[s]o handle ich eben“ einer „starken Geste“ (Cavell 2005, S. 204) gleich, einer „show of power [...] speaking for the community and its settlements, demanding agreement, threatening exclusion, as if the subtext of the demonstration is: Do it my way or suffer the consequences“ (ebd., S. 113).

Cavell liest diese Passage von Wittgenstein allerdings anders, als eine „schwachen Geste“ (ebd., S. 204), und verkompliziert damit die gängigen Vorstellungen von Autorität und deren Platz in der Beziehung zwischen Erziehendem und Schüler*in, Erwachsenen und Kind:

„I have taken the gesture rather oppositely, as acknowledging a necessary weakness, I might call it acknowledging separateness, in teaching (or socialization), stressing that the arrival at an impasse between teacher and pupil also threatens, and may enlighten, the teacher“ (ebd., S. 113).

In dieser Lesart stellt sich die erziehende Person in der Lehre (oder allgemeiner in der Initiation) nicht als Autoritätsfigur dar, die die Deutungshoheit über den gegenwärtigen und zukünftigen Gebrauch von Wörtern beansprucht. Viel eher handele es sich um eine Geste der Exposition oder Ausgesetzt-Seins, die ihre Repräsentation der Welt und die Welt als solche eher in Frage stellt als sie zu bestätigen. Die Befürchtung, das Konzept der Initiation sei konservativ oder deterministisch, lässt sich nun zerstreuen; denn was Cavell hier herausstellt, ist, dass gerade im Akt der „Übernahme“ und „Annahme“ von Sprache und Praktiken ein wesentlicher Aspekt der pädagogischen Beziehung zum Tragen kommt. Cavell betont, dass das Kind irgendwann den Willen entwickeln muss, die Welt, in die es eingeführt wird, zu übernehmen (vgl. Cavell 2016, S. 302). Das Problem der Initiation ist folglich, dass andere (unsere Kinder) es möglicherweise nicht mehr als lohnenswert empfinden könnten, das zu tun:

„[...] ob unsere Wörter weiterhin bedeuten, was sie bedeuten, hinge davon ab, daß andere Leute es der Mühe wert finden, uns weiterhin zu verstehen – daß sie, sehen sie anderswo einen größeren Vorteil, sich entscheiden könnten, daß wir nicht länger

zu ihrer Welt gehörten; als hinge unsere geistige Gesundheit⁹ davon ab, daß sie uns billigten, Gefallen an uns fänden.“ (Ebd., S. 304)

Wir gehen davon aus, dass diese Passage eine tiefe Wahrheit über die Erziehung von Kindern offenbart: die Verletzbarkeit der erziehenden Person. Gerade die Tatsache, dass Eltern in der Regel als erste mit ihren Kindern *sprechen*, weist auf ein Konzept der Erziehenden als Figur, die weder unter Kontrolle hat, was die Welt bedeutet, noch kann sie diese für sich beanspruchen oder dafür garantieren. Das heißt, Erziehende können keine Gewissheit für das bieten, was Initiant*innen von ihnen als Vorbilder oder Repräsentant*innen dieser Gemeinschaft erwarten. Als Eltern haben wir keine Kontrolle über den Fortbestand der Welt, den wir für wertvoll halten und an unsere Kinder weitergeben, wir haben keine Kontrolle über den Fortbestand unserer (imaginierten) Welt. Was allein sicher zu sein scheint ist, dass wir diese Welt mit unseren Kindern teilen; wir können sie nur dazu einladen, an „unserer“ Welt teilzuhaben oder ein Teil davon zu werden.

Die Bedeutung dessen, was dies für eine Übereinstimmung zwischen Eltern und ihren Kindern bedeutet, für das, was es heißt, eine gemeinsame Welt zu teilen, sollte nicht übersehen werden. In vielen Fällen wird es einen Punkt geben, an dem Kind und Erwachsene (zumindest im Nachhinein) sagen können, dass sie „bestimmte Orte [...] zusammen betreten können“ (ebd., S. 294); dass sie die „gleiche“ Welt oder viele Teile dieser Welt teile die man dann eine gemeinsame Welt nennen kann. Eine Schlussfolgerung, die wir aus Wittgensteins Vision von Sprache, wie sie von Cavell ausgearbeitet wurde, ziehen, ist jedoch, dass dies nicht im Voraus entschieden werden kann, dass nicht a priori davon ausgegangen werden kann, dass dies stattfinden wird, und auch nicht erwartet werden kann, dass dieser Zustand von Dauer ist. Das Kind könnte „anderswo einen größeren Vorteil [sehen]“ (ebd., S. 304), es könnte Wörter anders auffassen, oder einfach ausgedrückt: Es könnte sich seine eigene Meinung darüber bilden, wie die Welt (re)präsentiert wird. Andere Wege sind möglich.

Ein Teil unseres Versuchs, einer bestimmten Verengung der Eltern-Kind-Beziehung auf „parenting culture“ zu widerstehen, zielt genau darauf ab: uns daran zu erinnern, mit welcher Instabilität der Prozess einhergeht, einem Kind Sprache näher- oder beizubringen; uns des Potenzials bewusst zu werden, das dem Spracherwerb innewohnt, und uns klarzumachen, dass eine gemeinsame Welt keine Selbstverständlichkeit darstellt, sondern dass sie immer und immer wieder gemeinsam gefunden werden muss. Es ist dieser Aspekt der „Öffentlichkeit“ von Kindererziehung, der sowohl in der „parenting culture“ als auch in vielen erziehungsphilosophischen Darstellungen von Elternschaft zu wenig Beachtung findet.

9 Cavell nutzt hier im Original das Wort „sanity“ (1979, S. 179).

Getrenntheit

In der besonderen Art und Weise, in der Eltern in der „parenting culture“ angesprochen werden – als lernende Subjekte, die sich auf Investitionen zum Nutzen der Entwicklungsergebnisse ihres Kindes konzentrieren – wird ein Eindruck von *Distanz* zwischen Eltern und Kind suggeriert. Sie erscheint, negativ formuliert, als Unwissenheit oder mangelnde Kontrolle seitens der Eltern und gleichzeitig als ein (Distanz-)Problem, für das Lösungen existieren. Diese Distanz könne überbrückt werden, indem man sich der Informationen, Ratschläge und Strategien von Expert*innen bediene. Die besonderen visuellen Formen, die heute z. B. in Form von Eltern-Apps existieren, verdeutlichen die Anmutung, diese Kluft zu überbrücken, wenn Meilensteine der Kindesentwicklung erreicht und belohnt sowie neue Ziele gesetzt werden (vgl. Ramaekers/Hodgson 2020).

Im Gegensatz dazu wollen wir dieses Merkmal der Beziehung zwischen Eltern und Kind anders beschreiben und es so annehmen, wie wir es erfahren: nicht als Distanz, die wir überbrücken (oder daran scheitern) können, sondern als *Getrenntheit*. Wir wenden uns erneut Cavell zu, genauer gesagt seiner Diskussion darüber, was als natürlich, normal und konventionell gilt (vgl. Cavell 2016, S. 165 ff.). Cavell konfrontiert seine Leser*innen damit, „wie hilflos und impotent das Lehren verglichen mit der ungeheuren Menge des Gelernten sozusagen ist“ (ebd. S. 204; wie oben beschrieben soll „lehren“ hier nicht darauf beschränkt bleiben, was in der Schule passiert oder bewusst beigebracht wird). Cavell erörtert eine Reihe von Beispielen, in denen Wittgenstein ausführt, wie Kinder entweder in der Lage sind, Anweisungen Erwachsener zu folgen oder nicht auf deren suggestive Gesten zu reagieren. Für Wittgenstein typisch handelt es sich um Beispiele davon, wie Kindern mathematische Regeln beigebracht werden, denen sie nicht folgen können. Ein charakteristisches Beispiel ist das folgende:

„Wir lassen nun den Schüler einmal eine Reihe (etwa $+ 2'$) über 1000 hinaus fortsetzen, – da schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.

Wir sagen ihm: ‚Schau, was du machst!‘ – Er versteht uns nicht. Wir sagen: ‚Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!‘ – Er antwortet: ‚Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen.‘ — Oder nimm an, er sagte, auf die Reiheweisend: ‚Ich bin doch auf die gleiche Weise fortgefahren!‘ – Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen ‚Aber siehst du denn nicht...?‘ – und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen. – Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärungen hin, so, wie *wir* den Befehl: ‚Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.‘

Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze“ (Wittgenstein 1953, S. 185).

Was Wittgenstein unserer Auffassung nach hier beschreibt, ist eine Erfahrung, die vielen Lehrenden und Eltern bekannt vorkommt. Er erinnert an die Fälle, in denen man Kindern hilft, eine mathematische Reihe zu verstehen; aber das Kind scheint es auch nach wiederholten Versuchen einfach nicht zu verstehen, bis die Eltern oder Lehrenden das Gefühl haben, mit ihrem Latein am Ende zu sein und ausrufen zu wollen (und das möglicherweise tun): „Aber siehst du denn nicht, dass“. Die Lehrenden erfahren, dass sie das Kind nicht erreichen können. Diese Erfahrung beschränkt sich natürlich nicht auf mathematische Reihen und Regeln, aber Wittgensteins mathematische Beispiele verallgemeinern die Idee davon, was es bedeutet, einer Regel zu folgen (z. B. ein Wort im passenden Kontext zu nutzen, der Rechtschreibung entsprechend „richtig“ zu buchstabieren, jemanden freundlich zu grüßen, angemessenes Verhalten in einer Abendgesellschaft zu zeigen, zu beten, mit dem Hund Gassi zu gehen, mit dem Blick der gedachten Linie von Handgelenk zum ausgestreckten Finger zu folgen, wenn jemand auf etwas zeigt, usw.). In diesem Sinne sagt Cavell dann Folgendes über das Kind und unsere Beziehung zu ihm:

„Wir wissen sehr wenig über unseren Schüler; vielleicht wird er [...] zu unserer Methode aufschließen. So wie die Dinge liegen, wissen wir jedoch zweierlei von ihm. Wir wissen, daß er uns nicht durch und durch unverständlich ist; wir haben den Eindruck, daß er in der Lage sein *muß*, unseren Anweisungen zu folgen. Und wir wissen, daß wir im Augenblick unfähig sind, ihn dazu zu bringen. Der Grund für unsere Unruhe ist, daß *wir uns selbst* (ihm) *nicht verständlich machen können*. Warum aber versetzt uns das in Unruhe? Deuten wir die Tatsache, daß wir für ihn unverständlich sind so, daß wir als solche unverständlich sind? Was verleiht ihm diese Macht über uns? Warum haben wir sie ihm eingeräumt?“ (Cavell 2016, S. 209, Herv. i. O.)

Als Eltern oder Lehrer*innen, selbst als Kolleg*innen kennen wir diese Erfahrung, uns nicht verständlich machen zu können. In letzterem Falle ist es frustrierend. In ersterem kommt eine zusätzliche Angst hinzu; das Kind kann (noch) nicht erfassen, was ich weitergebe. Wir plädieren dafür, dass diese Erfahrung der Ohnmacht einen Aspekt des Pädagogischen in der Erziehung markiert, das Moment der Unsicherheit in der Weitergabe zwischen den Generationen. In der heutigen „parenting culture“ werden Eltern Wege angeboten, damit umzugehen: Modelle, Techniken, Technologien und Strategien, welche die Interaktion zwischen Eltern und Kind ausbuchstabieren und erklären, auf welche Art und Weise wir zu unserem Kind sprechen sollen.¹⁰ Und sie sind so mächtig und verführerisch, weil sie aus diesem grundlegenden Charakteristikum Kapital schlagen: aus diesem

10 Siehe z. B. die beliebten Erziehungsratgeber *Praten met je tiener* (Talking to your teenager) (Adriaenssen 2006) or *How to Talk so Kids Will Listen and Listen so Kids Will Talk* (Faber/Mazlish 2012).

Moment der Ohnmacht, diesem Moment, in dem wir versuchen (und daran „scheitern“), das Kind dazu zu bringen, unseren Anweisungen zu folgen. Was die Expert*innen anbieten, ist so mächtig und verführerisch, weil sie genau dieses Merkmal der Beziehung zu unseren Kindern verleugnen: Ihr Rat beinhaltet das Versprechen der Kontrolle über etwas, das (wie wir alle wissen und wie wir es erleben) nicht kontrolliert werden kann.

Und dabei handelt es sich nicht nur um eine Frage von Wissensbeständen. Es offenbart uns die Grenzen der gegenseitigen Intelligibilität und erinnert uns an diese. Cavell fährt fort:

„Unsere Fähigkeit, mit ihm zu kommunizieren, hängt von seinem ‚natürlichen Verstehen‘, ‚seiner natürlichen Reaktion‘ auf unseren Anleitungen und Gesten ab. Sie hängt davon ab, daß wir wechselseitig im Urteil aufeinander eingestellt sind. Wie weit wir in der wechselseitigen Verständigung kommen, ist zwar erstaunlich, aber es gibt Grenzen, und diese Grenzen sind nicht nur solche des Wissens, sondern auch solche der Erfahrung. Stoßen wir an diese Grenzen, wird unser Aufeinander-Eingestelltsein dissonant, dann kann ich nicht darüber hinausgehen, um festeren Boden unter den Füßen zu bekommen.“ (Cavell 2016, S. 209)

In der heutigen Erziehungskultur wird genau diese Grenzerfahrung abgewehrt. Getrenntheit, wie sie hier von Cavell aufgerufen wird, wird als Distanz verstanden, die überbrückt werden kann. Die *Erfahrung*, dass wir unser Gegenüber nicht erreichen können, wird als eine Frage des Wissens interpretiert (übersetzt, in eine solche transformiert) – und damit wird die Möglichkeit impliziert, das Gegenüber beherrschen zu können. Heute ist das ein praktischer Imperativ: Sowohl auf individueller als auch auf institutioneller Ebene können unsere Aktivitäten und Probleme durch Lernprozesse verbessert oder gelöst werden. Was wir noch nicht wissen, können wir noch lernen. Cavell fordert uns aber dazu auf, in Betracht zu ziehen, dass das, was wir noch nicht erfahren haben, jenseits der Möglichkeiten unserer Erfahrung liegt und dass wir das schlicht werden hinnehmen müssen.

Dasselbe lässt sich in Wittgensteins „Szene der Belehrung“ beobachten. Cavell liest Wittgensteins Neigung, sagen zu wollen: „So handle ich eben“, als eine Geste, die Getrenntheit anerkennt (vgl. Cavell 2005, S. 113). Was in der „parenting culture“ scheinbar übergangen wird, ist die Tatsache, dass wir (metaphysisch) voneinander getrennt sind. Wir erleben die Angst vor dieser menschlichen Getrenntheit in gewohnter Weise, wenn wir die Grenzen dessen erreichen, was wir für andere tun können: die Hilflosigkeit, die wir empfinden, wenn wir nicht in der Lage sind, jemandes Schmerzen zu lindern (all das Wissen, das wir haben und immer wieder „konstruieren“, bringt uns nicht näher an die Lösung des Leidens eines anderen heran; die Linderung ist letztlich etwas, das diese Person selbst erbringen muss); die Hilflosigkeit, die wir empfinden, wenn wir unseren

Kindern, so sehr wir uns auch bemühen, die Mathematikhausaufgaben nicht erklären zu können usw. Es geht uns hier darum, auf diesen unaussprechlichen Aspekt unserer Existenz aufmerksam zu machen: unsere Andersartigkeit gegenüber anderen. Der negativen Rede vom Nicht-Können, vom Mangel an Ideen, stehen heute zwar die Aufforderungen der positiven Psychologie gegenüber, nach Lösungen und Strategien zu suchen, aber das ändert nichts an der Tatsache, dass wir an unsere Grenzen stoßen.

Bezeichnenderweise, so vermuten wir, wird genau diese Unfähigkeit zu helfen, von Eltern als eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen und ihren Kindern erlebt. Mein Kind versteht *mich* einfach nicht, das heißt: *Ich* bin meinem Kind gegenüber unverständlich, unzugänglich. In solchen Momenten fühlen wir uns, als wären wir an den Grenzen unserer Erfahrung angelangt, hätten keinen festen Boden mehr unter den Füßen (vgl. Cavell 2016, S. 209). Cavell drückt das sehr schön aus, wenn er an einen – wieder einmal – phänomenologisch für Eltern wiedererkennbaren Moment anschließt: „Die von mir angenommene Überzeugungskraft meiner Worte verpufft“ (ebd.). In solch einem Moment fährt Cavell fort, „[bin ich] auf mich selbst zurückgeworfen, [drehe ich] sozusagen meine Handflächen nach oben, um zu zeigen¹¹, was für eine Art von Geschöpf ich bin, und erkläre, daß mein Boden besetzt ist, nur meiner, und trete dir deinen ab“ (Cavell 2016, S. 209–210).

Wie wir in Anlehnung an Cavell zu zeigen versucht haben, führt Wittgensteins Bild der Erschöpfung der eigenen Rechtfertigungen nicht zu der dogmatischen Annahme, man habe als erziehende Person immer recht. Vielmehr führt sie zur Einsicht der eigenen Verletzbarkeit (als Repräsentant*innen der Welt stellen wir uns als deren Repräsentant*innen dar), weil wir uns exponieren. Für die Eltern, die versuchen, ihrem Kind mathematische Regeln oder Operationen zu erklären, läuft diese Exposition auf eine Verschiebung des *Ortes des Versagens oder der Unzulänglichkeit* hinaus: das Gefühl, dass es nicht mehr bei ihrem Kind liegt, sondern bei den Eltern. Wir finden uns isoliert und machtlos. Vielleicht stellt sich, zumindest ansatzweise, die Frage: Wem wird ein Mangel zugeschrieben? Und was bedeutet es, Defizite zu haben, zu „versagen“?

Die heutige „parenting culture“ suggeriert, dass sie Antworten geben kann, dass Lösungen gefunden werden können. Es gibt viele Expert*innen, die durch Tests herausfinden können, was „falsch“ läuft und wie „es“ sich angemessen lösen lässt (durch eine bestimmte Art der Kommunikation mit dem Kind oder durch häusliche Unterstützung). Das führt den Ort des Scheiterns oder der Unzulänglichkeit nicht singulär auf das Kind, sondern auf eine komplizierte Verbindung zwischen „Kind“ (etwas Entwicklungsbedingtem, möglicherweise Neurologischem) und dem „elterlichen Ansatz“ (etwas Relationalem) zurück.

11 In der Originalfassung verwendet Cavell ein stärkeres Verb als „zeigen“ – „to exhibit“ also wörtlich „zur Schau stellen“ oder „aufzuzeigen“.

Doch eine solche Verlagerung des Scheiterns oder der Unzulänglichkeit ist wohl ein weiterer Versuch, die menschliche Beschränktheit, die Grenzen der eigenen Möglichkeiten, jemand anderen zu erreichen, zu ignorieren. Die Realität, dass „[...] meine Macht im Getrenntsein des anderen von mir ein Ende hat“ (Cavell 2016, S. 220) wird verleugnet: Die reale Möglichkeit, dass ich meinem Kind unverständlich bin, dass meine Welt ihm unverständlich ist, wird übergangen. Diese Erfahrung wird in ein Scheitern übersetzt, das heißt in einen Mangel an Wissen. Im heutigen Verständnis von Kindeserziehung als Elternschaft zielt unsere gesamte Art und Weise, wie Eltern zu ihren Kindern in Beziehung treten sollen, darauf ab, die Distanz zwischen Eltern und ihrem Kind möglichst schnell zu beseitigen oder sie zu überbrücken beziehungsweise sie gar nicht erst entstehen zu lassen (was sich auch in dem Fokus darauf zeigt, von Anfang an eine Verbindung aufzubauen).

Wenn wir uns dieser Möglichkeit verschließen, indem wir weiterhin die menschliche Beschränktheit leugnen und unsere Getrenntheit voneinander nicht leben, dann blockieren wir auch die Möglichkeit, uns selbst zu hinterfragen (wer wir sind; wie unsere Welt beschaffen ist und weshalb; was es ist, was wir teilen oder nicht; ob wir etwas gemeinsam haben oder nicht). Das Potenzial, welches in dem Wissen liegt, dass wir in bestimmten Augenblicken nicht in der Lage dazu sind, eine*n Schüler*in dazu zu bringen, unseren Anweisungen zu folgen (vgl. Cavell 2016, S. 209), wird verneint und geht verloren. Wir möchten das wie folgt formulieren: Was verloren geht oder verloren zu gehen droht, ist gerade etwas von diesem pädagogischen Moment, wobei sich „pädagogisch“ auf den Moment des Fragens (nach uns selbst, nach unserer Welt) und der Suche (nach einer Welt, nach uns selbst und anderen in dieser Welt) bezieht.

Fazit

Unser Beitrag stellt eine Reaktion dar auf die von uns beobachtete Verengung in der Art und Weise, wie Eltern-Kind-Beziehungen so wie die Erfahrung des Kindererziehens derzeit begriffen werden. Die Bedeutung unserer Überlegungen, so behaupten wir, liegt in der Möglichkeit, die Familie wieder als *pädagogische* Institution zu denken. Nochmals, wir wollen, dass anstatt der möglichen konservativen Implikationen des Begriffs der Institution, ältere Bedeutungen des Verbs „instituiert“ wie „etwas beginnen“, „etwas in Gang setzen“, „etwas eröffnen“ anklingen lassen. In diesem Sinne kann die Familie möglicherweise als etwas gedacht werden, das etwas „instituiert“. Unsere Darstellungen ermöglichen, die Beziehung zwischen Familie und Schule, Eltern und Lehrenden neu zu denken und elterliche Unterstützung anders zu konzipieren. Anstatt zuzulassen, dass eine ganze Industrie die Unsicherheit und die Erfahrung der Machtlosigkeit von Eltern als etwas darstellt, wofür es Lösungen gibt, könnten

wir diese Erfahrungen als grundlegende Merkmale (der Eltern-Kind-Beziehung) charakterisieren und so deren *pädagogischen* Wert aufzeigen. Cavells Wertschätzung der Initiation und deren Konstituierung in der Sprache sowie in unseren alltäglichen Praktiken heben nicht nur die *Öffentlichkeit* dessen hervor, was wir mit unseren Mitmenschen im Hinblick auf uns selbst, andere und die Welt teilen. Sie zeigt vielmehr im Wesentlichen, dass solche Praktiken permanent von der *Suche* nach dem, was wir teilen – nach Öffentlichkeit – angetrieben sind. Wir sehen wenig Grund, Eltern hiervon auszuschließen.

Literatur

- Adriaensen, Peter (2006): Praten met je tiener. Se stap van discussiëren naar onderhandelen. Tielt: Lannoo.
- Arendt, Hannah (1960): Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart: Kohlhammer.
- Arendt, Hannah (2012): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München: Piper.
- Ahrens, Sönke (2014): Experiment and Exploration: Forms of World-Disclosure. From Epistemology to Bildung. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Berardi, Franco (2009): The Soul at Work: From alienation to autonomy. Los Angeles: Semiotext(e).
- Berardi, Franco (2017): Futurability: The age of impotence and the horizon of possibility. London: Verso.
- Biesta, Gert (2011): Learning democracy in school and society: Education, lifelong learning and the politics of citizenship. Rotterdam: Sense Publishers.
- Blais, Marie-Claude (2004): L'éducation est-elle possible sans le concours de la famille? In *Le débat*, 5, S. 74–90.
- Blais, Marie-Claude/Gauchet, Marcel/Ottavi, Dominique (2008): Conditions de l'éducation. Paris: Stock.
- Burman, Erica (2008): Deconstructing developmental psychology. London: Routledge.
- Cavell, Stanley (1979): The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy. New York: Oxford University Press.
- Cavell, Stanley (1990): Conditions handsome and unhandsome: The constitution of Emersonian perfectionism. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley (2005): Philosophy the day after tomorrow. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Cavell, Stanley (2016): Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Cigman, Ruth (2018): Cherishing and the good life of learning: Ethics, education, upbringing. London: Bloomsbury.
- Dahlstedt, Magnus/Fejes, Andreas (2014): Family Makeover: Coaching, Confession and Parental Responsibility. In: *Pedagogy, Culture and Society* 22, S. 169–188.
- Daly, Mary (2013): Parenting support: Another gender-related policy illusion in Europe? In: *Women's Studies International Forum* 41, S. 223–230.
- De Vos, Jan (2012): Psychologisation in times of globalisation. London: Routledge.
- Edwards, Rosalind/Gillies, Val/Horsley, Nikola (2017): Challenging the politics of early intervention: Who's 'saving' children and why. Bristol: Policy Press.
- Faber, Adele/Mazlish Elaine (2012): How to Talk so Kids Will Listen and Listen so Kids Will Talk. New York: Scribner.
- Faircloth, Charlotte/Hoffman, Diane M./Layne, Linda L. (2013): Parenting in global perspective: Negotiating ideologies of kinship, self and politics. London: Routledge.
- Furedi, Frank (2008): Paranoid parenting. London: Bloomsbury.
- Furedi, Frank/Bristow, Jenny (2008): Licensed to hug. London: Civitas.

- Hendrick, Harry (2016): *Narcissistic parenting in an insecure world: A history of parenting culture 1920s to present*. Bristol: Policy Press.
- Hens, Kristien/Cutas, Daniela/Horstkötter, Dorothee (Hrsg.) (2017): *Parental responsibility in the context of neuroscience and genetics*. Cham: Springer.
- Hodgson, Naomi/Ramaekers, Stefan (2019): *Philosophical presentations of raising children. The grammar of upbringing*. Cham: Palgrave.
- Knijf, Trudie/Hopman, Marit (2015): *Parenting support in the Dutch ‚participation society‘*. In: *Social Policy and Society* 14, S. 645–656.
- Lee, Ellie/Bristow, Jenny/Faircloth, Charlotte/MacVarish, Jan (2014): *Parenting culture studies*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- MacVarish, Jan (2016): *Neuroparenting: The expert invasion of family life*. Basingtoke: Palgrave.
- Masschelein, Jan/Simons, Maarten (2013): *In defence of the school. A public issue*. Leuven: Education, Culture & Society Publishers.
- Ramaekers, Stefan/Hodgson, Naomi (2020): *Parenting apps and the depoliticisation of the parent*. In: *Families Relationships and Societies* 9, H. 1, S. 107–124.
- Ramaekers, Stefan/Suissa, Judith (2012): *The claims of parenting: Reasons, responsibility, and society*. Dordrecht: Springer.
- Richter, Martina/Andresen, Sabine (Hrsg.) (2012): *The politicization of parenthood: Shifting private and public responsibilities in education and child rearing*. Dordrecht: Springer.
- Säfsström, Carl Anders (2020): *Are we living the end of democracy? A defence of the „free“ time of the university and school in an era of authoritarian capitalism*. In: *Conjectura filosofia e educação*, 25, S. 1–16. www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/7537/pdf_2 (Abfrage: 16.08.2021).
- Smith, Richard (2010): *Total parenting*. In: *Educational Theory* 60, S. 357–369.
- Van den Berge, Luc (2017): *Parenting support revisited: Retrieving an ethics of hermeneutics. A philosophical investigation inspired by the viewpoints of Heidegger, Wittgenstein and Taylor*. KU Leuven. Unpublished PhD dissertation.
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen (Philosophical investigations)* (G.E. M. Anscombe, trans.). Oxford: Basil Blackwell.

„Im Fortgang eines friedlichen und gelassenen Protests...“

Ethnographische und theoretische Erkundungen an den Grenzen universitärer Öffentlichkeit

Christiane Thompson, Anke Engemann & Judith Mahnert

1. Annäherungen an die Öffentlichkeit der Universität

Ausgangspunkt unseres Beitrags¹ ist eine ethnographische Szene, die sich in mehrfacher Weise auf die Konstitution und die komplexen Grenzziehungen universitärer Öffentlichkeit bezieht. An einer deutschen Universität² war ein Vortragsredner aus dem ‚rechten Spektrum‘ angekündigt worden, gegen den sich seitens einiger Mitglieder der Universität Protest regte. Am Tag des angekündigten Vortrags kam es zu einer Protestzusammenkunft vor dem Universitätsgebäude. Wir geben zunächst einen Ausschnitt aus dem ethnographischen Protokoll wieder, um uns dann, im Anschluss an eine kurze Situierung des Feldaufenthalts, den Dimensionen des Öffentlichen zuzuwenden.

„Der mit Musik, Sprechchören und Plakaten („Kein Recht auf Hass“) gestaltete Protest der Demonstrierenden ist von Polizei, Absperrbändern und Sicherheitskräften gerahmt. Im Fortgang eines friedlichen und gelassenen Protests und mit dem Eintreten der Dunkelheit komme ich auf die Idee, ein Foto der Demonstrationsgruppe aufzunehmen, um die nachfolgende Protokollierung zu erleichtern. Als ich vor die Absperrungslinie trete (wo sich eine Gruppe von Polizisten verstreut aufhält), mein Mobiltelefon aus der Tasche heraushole und dies anhebe, um ein Foto zu machen, beginnen zahlreiche Personen in der Protestgruppe, ihre Gesichter mit den mitgebrachten Plakaten zu verdecken oder sich wegzudrehen. Eine der Protestierenden ruft zu mir herüber, dass sie sich nicht auf der schwarzen Liste einer rechtsextremen Gruppe wiederfinden möchte. Ich schrecke auf und rufe gleich zurück, dass das

1 Dieser Beitrag wurde zunächst auf der Hallenser Ethnographie-Tagung „Going public“ im Herbst 2019 vorgestellt. Wir danken den Organisator*innen der Tagung für die Möglichkeit, unsere ersten Ideen zu präsentieren und zu diskutieren. Für die Publikation im vorliegenden Band wurde der Beitrag erheblich umgearbeitet und erweitert. Wir danken Johanna Weckenmann und Sören Meyer für hilfreiche Hinweise zum Manuskript.

2 Die Angaben wurden von uns pseudo- bzw. anonymisiert. Wie im Folgenden deutlich werden wird, stehen medienöffentliche Resonanz und universitäre Öffentlichkeit in einem komplexen – für die Freiheit der Rede relevanten – Verhältnis.

definitiv nicht meine Absicht sei. Ich stecke das Handy mit dem unangenehmen Gefühl ein, dass ich das Foto gemacht habe. Dann laufe ich wieder um die Absperrung herum und gehe gezielt auf jene kleine Gruppe mit der jungen Frau zu, die mir zugerufen hat. Wir kommen hinsichtlich der Veranstaltung ins Gespräch [...].“³

Die Ethnographin war an die Universität P gefahren, weil sich hier – wie an anderen universitären Standorten in Deutschland auch – eine Debatte um die Frage abzeichnete, wem gestattet sein sollte, seine Position an der Universität zu vertreten. Sobald die Einladung des umstrittenen Redners bekannt wurde, war umgehend eine große öffentliche Aufmerksamkeit zustande gekommen: In regionalen und überregionalen Zeitungen war der Fall zum Thema gemacht worden. Vor Ort waren nun auch Vertreter*innen der Presse anwesend, um den Verlauf der Veranstaltung und den Protest zu verfolgen. Im Kontext unseres aktuellen Forschungsprojekts „Akademische Redefreiheit im universitären Bildungsraum“⁴ sind derartige Ereignisse von besonderem Interesse, lassen sich diese doch als komplexe Positionierungsbestrebungen der Universität respektive ihrer Mitglieder im Hinblick auf ihr Verständnis von Wissenschaftsfreiheit bzw. akademischer Redefreiheit verstehen.

Die von uns ethnographierte Veranstaltung lässt sich zunächst einmal im Sinne einer ‚umstrittenen Öffentlichkeit‘ fassen. Gegen den von Mitgliedern der Universität organisierten Vortrag regt sich ein Protest von anderen Mitgliedern der Universität, die sich vor dem Universitätsgebäude versammeln. In einem ersten Verständnis von „Öffentlichkeit“ gehen die Mitglieder ‚auf die Straße‘, um im Rahmen des basalen Verständnisses von „öffentlich machen“ ihren Protest zu artikulieren. Sie tun ihren Protest gegenüber jener Universitätsöffentlichkeit kund, die sich gerade im Gebäude gegenüber befindet, in dem der Vortrag stattfindet, aber auch gegenüber einer breiteren politischen Öffentlichkeit, die durch die anwesende Presse sowie die Einsatzgruppe der Polizei und weitere Beobachter*innen quasi ‚repräsentiert‘ ist.

Eine weitere Bedeutung von Öffentlichkeit bzw. Öffentlich-Werden kommt nun mit der Beobachtungspraxis der Ethnographin auf, die in der oben angeführten Protokollstelle zunächst auf den Verlauf und die räumliche Konfiguration der Veranstaltung eingeht. Der Protest wird als „friedlich“ und „gelassen“ beschrieben. Die Idee der Ethnographin, ein Foto von der Protestgruppe aufzunehmen, entsteht mit dem beginnenden Eintreten der Dunkelheit und wird verbunden mit dem Zweck, die spätere Protokollierung zu erleichtern. In dem Moment, wo die Ethnographin den Raum der Protestierenden verlässt,

3 Ethnographische Feldnotiz von Christiane Thompson

4 Dieses von der DFG geförderte Forschungsprojekt hat seine Arbeit im Oktober 2019 aufgenommen. In dem von Christiane Thompson geleiteten Projekt sind Anke Engemann, Judith Mahnert und Johanna Weckenmann als wissenschaftliche Mitarbeiterinnen tätig.

vor das Absperrband tritt und ihr Smartphone hervorholt, ändern sich die Verhältnisse. Die Protestierenden verbergen ihre Gesichter. Die Ethnographin eröffnet eine ‚andere Öffentlichkeit‘ gegenüber den Protestierenden, die in ihr eine ‚rechte Gefahr‘⁵ sehen: Könnte es sich bei dieser Person um das Mitglied einer rechten bzw. rechtsextremen gewalttätigen Gruppierung handeln, welches versucht, ‚politische Gegner‘ zum Zwecke verbaler, medialer, körperlicher etc. Attacken fotografisch festzuhalten? Mit einer solchen Frage wird die Öffentlichkeit zu einer geteilten Sphäre, bei der sich Gefährdete dem Blick der Öffentlichkeit entziehen.⁶

Es gibt einen dritten Sinn von Öffentlichkeit, den wir zu Beginn unseres Beitrags ebenfalls ansprechen wollen. Dieser hängt mit dem sozialwissenschaftlichen Forschungsauftrag der Ethnographin zusammen, der im Sinne der wissenschaftlichen Erschließung der sozialen Welt auf jenen grundlegenden Aspekt verweist, der seit Kant als „öffentlicher Vernunftgebrauch“ beschrieben wird (Kant 1995). Die Ethnographin sucht mit dem Anspruch wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion eben die Universität als Ort auf, der für diesen Anspruch paradigmatisch ist. An die Öffentlichkeit(en) der Szene schließen die Fragen an, um was für eine Beobachterin es sich handelt und in welchem Verhältnis sie zur Universität steht.

Diese hier vorerst nur skizzierten Dimensionen von Öffentlichkeit umreißen das Erkenntnisinteresse des vorliegenden Beitrags. Unser Anliegen besteht darin, anhand der oben angeführten Szene die Konstitutionsprozesse des Öffentlichen im Hinblick auf die akademische Redefreiheit bzw. ihre Grenzziehungen zu rekonstruieren. Dafür sind zunächst einige Ausführungen hilfreich, als was und wie derzeit das Thema „akademische Redefreiheit“ in Wissenschaftsorganisationen und in der Fachliteratur diskutiert wird (2.). Im darauffolgenden Schritt gehen wir auf ausgewählte theoretische Einsätze zu „Öffentlichkeit(en)“ (Warner) bzw. zur „öffentlichen Versammlung“ (Butler) ein (3.). Im Rückgriff auf diese wird es möglich, in Abgrenzung zu einem universalistischen Grundsatzdiskurs die Prozesse und Formierungen des Öffentlichen zu untersuchen. Wir nutzen diese Theoretisierungen im darauffolgenden Teil, um die Diskussion der ethnographischen Szene im Hinblick auf die Konstitution des Öffentlichen zu differenzieren und theoretisch zu verdichten (4.). Am Ende des Beitrags steht die Frage nach einer reflexiven und forschungsethisch sensibilisierten Erziehungswissenschaft (5.).

5 Aus heutiger Sicht und das heißt nach den rechtsterroristischen Anschlägen von Kassel, Halle und Hanau ist das wenig verwunderlich. Aus dem Kontakt mit Beteiligten erfahren wir, dass es unter Demonstrant*innen ‚gegen Rechts‘ schon länger ein Bewusstsein hinsichtlich der Notwendigkeit gibt, sich und seine Identität zu schützen.

6 Für die Grenzziehung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Öffentlichen vgl. Boger und Hoffarth 2019.

Ein wichtiger Dreh- und Angelpunkt unseres Beitrags ist, dass und wie die Ethnographin an den Verhandlungen und Abgrenzungen teilhat, die sich in der obigen Szene vollziehen. Wir greifen im Anschluss an Sascha Neumann (2012) das Konzept der „teilnehmenden Objektivierung“ auf, um die Selbst- und Fremdpositionierungen im Hinblick auf das Öffentlich-Werden zu analysieren. Mit Blick auf die oben angeführte Szene ist festzuhalten, dass sich die Auseinandersetzung um akademische Redefreiheit in einer sowohl wissenschaftlichen als auch politischen Öffentlichkeit vollzieht: In den Akten der Positionierung und Adressierung zwischen Ethnographin und Demonstrierenden wird sichtbar, wie sich das Ringen um legitime Rede im universitären Raum und die Möglichkeit des Erscheinens im politischen Raum miteinander verschränken. So gesehen hat unser Beitrag eine gegenstandsbezogene und eine politische Seite: Es geht, anders gesagt, nicht nur um die Frage, wie das Thema akademische Redefreiheit angemessen zum Gegenstand von Forschung wird. Vielmehr geht es auch um die Figurationen von Handlungsfähigkeit und Handlungsmöglichkeiten, die in Theorien der Öffentlichkeit just als das Politische beschrieben werden. Bezogen auf das wissenschaftliche Arbeiten ist damit ein Raum vom Beginn des Forschungsprozesses bis zur Publikation aufgespannt, in dem Forschung und Öffentlichkeit miteinander verwoben, aber auch in irritierender Weise erfahrbar sind.

2. Die „akademische Redefreiheit“ in der Diskussion

Das Thema der akademischen Redefreiheit bewegt die deutschsprachige Öffentlichkeit seit einigen Jahren. In der nur kurz zurückliegenden Publikation von Hopf (2019) mit dem provokativen und skandalisierenden Titel „Die Freiheit der Wissenschaft und ihre ‚Feinde‘“ findet sich eine Sammlung von Streitfällen, die sich an deutschen Universitäten seit 2011 (und verstärkt seit 2015) ereignet haben. Dabei ist immer wieder der Hinweis zu finden, dass die Einschränkung von Wissenschaftsfreiheit und akademischer Redefreiheit in Eins falle, dass das bereits ein starkes Problem an angloamerikanischen Universitäten darstelle und dieses nun auch in Deutschland eine dramatische Entwicklung nehme (vgl. z. B. DHV 2017).

Mit dem Konzept „akademische Redefreiheit“ wird in umfassender Weise die Möglichkeit beschrieben, dass Mitglieder von Universitäten bei ihrer Wahrheitsuche und in der Artikulation von Wissen nicht beschränkt werden. Ein wichtiger Bezugspunkt der Wissenschaftsfreiheit in der Geschichte der Universität ist die klassische aufklärerische Vorstellung, dass Wissen einem (gelehrten) Publikum vorzulegen sei, so dass dieses im Rahmen eines unbegrenzten „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ überprüft werden könne (Kant 1995). Diese philosophische Freiheit wurde zu einer wesentlichen Grundlage moderner und grundgesetzlich (Art. 5 GG) garantierter Wissenschaftsfreiheit: als Wendung gegen jegliche

Form obrigkeitlicher Zensur, aber auch in Wendung gegen ein von gesellschaftlichen Zwecksetzungen abhängiges Wissen. Mit dem folgenden, äußerst knappen Einblick wollen wir zeigen, dass die Diskussion in der breiteren politischen Öffentlichkeit und der Medienöffentlichkeit stark von der Darstellung aktueller Fälle bestimmt ist, die als Kritik und Vorwurf an Praxen des Protests und der Einschränkung vorgetragen werden. Gegenüber der Deutlichkeit dieser Kritik und der damit verbundenen Abgrenzungsbemühungen eines universitären Frei- und Schutzraums treten dabei die unklaren Verhältnisse zu Tage, wer zu welcher Zeit eigentlich einschränkt bzw. wem Einschränkung als problematisches Verhalten zugerechnet werden kann.

Blickt man auf aktuelle Streitfälle, lässt sich feststellen, dass sich ihre Anlässe stark unterscheiden. Medienöffentlich stark wahrgenommen werden die Fälle, in denen es um Auftritte bzw. Ausladungen oder Boykottierungen von umstrittenen Redner*innen geht. Ein prominenter Fall aus dem Jahr 2019 ist der des AFD-Gründers Bernd Lucke.⁷ Ohne diesen Fall eingehender diskutieren zu können, zeigt sich hier ein charakteristisches Moment der aktuellen Diskussion: Der Entschiedenheit einer skandalisierenden (medien)öffentlichen Kritik stehen unklare Verhältnisse gegenüber, von wem eigentlich wie Einschränkungen der Redefreiheit ausgehen.

Mit dem Streit um die akademische Rede tritt darüber hinaus eine weitere Problemstellung in aller Deutlichkeit hervor: das Verhältnis von Freiheit und demokratischer Lebensform. Davon zeugt das Memorandum, das zentrale deutsche Wissenschaftsorganisationen im Herbst 2019 in „Zehn Thesen zur Wissenschaftsfreiheit“ vorgelegt haben. Besonders an der 9. und der 10. These – „Freiheit der Wissenschaft erfordert eine Debattenkultur“ sowie „Wissenschaftsfreiheit braucht den Diskurs in der Gesellschaft“ – wird der Wechselbezug zwischen freier Wissenschaft und liberalem Gesellschaftsmodell deutlich. Wissenschaft und Freiheit der Wissenschaft werden eng auf einen Austausch und aktiven Diskurs in der Gesellschaft bezogen. Demgegenüber stellt die erste These des Memorandums nun eine akute Gefährdung der Wissenschaftsfreiheit „in nicht wenigen Staaten“ (ebd.) fest und macht es sich bereits im einleitenden Text zum Auftrag, sich gegen die Beschränkung der Wissenschaftsfreiheit zur Wehr zu setzen. Das Memorandum bringt insgesamt die Forderung und Betonung von Wissenschaftsfreiheit angesichts einer bestehenden Gefährdung zum Ausdruck, die sich auch in „populistisch motivierter Faktenverzerrung“ äußert (ebd.).

7 Lucke nahm nach dem Ausscheiden aus dem EU-Parlament seine Lehrtätigkeit an der Universität Hamburg auf. Aufgrund lauter und aggressiver Proteste war es Lucke nicht möglich gewesen, mit den Anwesenden ins Gespräch zu kommen, geschweige denn seine Vorlesung abzuhalten. Im restlichen Verlauf des Semesters wurde die Veranstaltung durch Sicherheitskräfte und Einlasskontrollen abgesichert. So enig man sich (medien-)öffentlich in der Kritik an diesen Protesten war, so unklar war doch zugleich, von wem der Protest ausging – der ASTA der Universität z. B. distanzierte sich davon.

Die Resolutionen des Deutschen Hochschulverbands (DHV) zur Freiheit der Wissenschaft lassen sich als weitere wichtige Beiträge verstehen, mit der sich Vertreter*innen der Wissenschaft zu Wort melden (DHV 2017; 2019). In diesen Dokumenten sind eine intakte Streit- und Debattenkultur im Sinne eines ungehinderten Austauschs von Argumenten ebenfalls zentraler Referenzpunkt für die akademische Redefreiheit. Die jüngsten Gefährdungen von Wissenschaft und von Universität werden als „alarmierend“ beschrieben (DHV 2017, S. 2/403). Worin sich die beiden Erklärungen des DHV (von 2017 und 2019) allerdings unterscheiden, ist ihre Problembeschreibung: Scheinen in der ersten Erklärung die Einschränkungen von meinungsstarken Gruppen (v.a. Studierende) zuzugehen, die Political Correctness fordern, wird in der zweiten Erklärung eine Haltung der Universitäten und Universitätsleitungen kritisiert, die sich nicht dem vollen Spektrum (erlaubter) politischer Positionen öffnen, um „Teil und Forum der gesellschaftlichen Debatte“ zu sein (DHV 2019, S. 2).

Ein kurzer Blick in die Sozial- und Kulturwissenschaften zeigt, dass es auch hier zahlreiche Beiträge im Sinne kritischer Gegenwartsdiagnosen gibt. Frank Furedi, ein britischer Soziologe, hat beispielsweise in „What’s Happened To The University?“ eine Infantilisierung und Orientierung an Wohlbefinden beklagt. Dem ließe sich aus dem deutschsprachigen Raum die Publikation „Warum unsere Studenten so angepasst sind“ der Politikwissenschaftlerin Christiane Florin (2014) zur Seite stellen. Sie bedauert ganz ähnlich, dass an die Stelle leidenschaftlicher Wahrheitssuche ein subjektives Wohlergehen getreten sei, das mit einer Fixierung auf verwertbare Abschlüsse und konsumierbare Antworten, aber auch einem Verlust des Bewusstseins für die Schlüsselfunktion wissenschaftlichen Wissens für politische Teilhabe und Verantwortung verbunden sei. Es ließen sich hier zahlreiche weitere Beiträge – z.B. in der Diskussion um die Bologna-Reformen (Lenzen 2014) – anschließen. Neben diesen an Gegenwartsdiagnosen orientierten Publikationen stehen allerdings zahlreiche weitere Beiträge zur akademischen Redefreiheit, welche deren (medienöffentlich selten beachtete) Komplexität sichtbar machen: ihr Verhältnis zur Disziplinarität von Wissen (vgl. Post 2006 und 2009, Butler 2006), ihre Abgrenzung zur Meinungsfreiheit (Scott 2019), aber auch die problematischen Grenzbestimmungen von Wissenschaft und Politik (Fish 2014).

An dieser Stelle können wir festhalten, dass die Abgrenzung einer aufklärerischen universitären Öffentlichkeit gegen Einschränkungen der Freiheit, die sich in dem derart geschützten und als schützenswert markierten Raum der Universität entfaltet, multidimensional, aber darin bisweilen auch widersprüchlich ist. Dem homogenisierten Binnenraum der Universität wird diskursiv eine Gefahr aus vielerlei Richtungen gegenübergestellt. Die in Bezug auf die Lage akademischer Redefreiheit kritischen Stimmen denken indes die Wirkungsweise der aufklärerischen und freien Öffentlichkeit der Universität sehr linear: Der freie Austausch, der Demokratie als Lebensform zu erproben beansprucht, soll

innerhalb der Universität stattfinden und gewinnt seine öffentliche Relevanz, indem er Politik und Gesellschaft als liberales Projekt inszeniert.

3. Beiträge zu einer Theorie des Öffentlichen

Bis zu diesem Punkt hat sich gezeigt, dass die aktuellen Beiträge rund um die akademische Redefreiheit stark von einer klassischen Vorstellung universitärer Öffentlichkeit getragen sind. Im Lichte philosophischer Freiheit (Kant) und kommunikativer Rationalität (Habermas) werden universitäre Lehrveranstaltungen oder – abstrakter gesprochen – der wissenschaftliche Diskurs als idealisierte Stellvertreter der deliberativen und egalitären Öffentlichkeit verstanden. Die Universität gilt entsprechend als Institution der unbedingten Wahrheitssuche; ihre Mitglieder stehen zueinander im Rahmen eines gleichberechtigten rationalen Austauschs. Die Wahrheitssuche bedarf einerseits der exklusiven Vertrauensbeziehung zwischen Lehrenden und Lernenden im Binnenraum der Universität, ihr aufklärerischer Geltungsanspruch weist jedoch über diesen Raum hinaus (Masschelein/Simons 2011; Bellmann 2012). Es ist evident, dass es sich hierbei um eine idealisierte Vorstellung handelt. Mit ihr sind also eher die Ansprüche und Forderungen benannt, als dass sie die gegebene Lage der Universitäten einholen würde. Mehr noch: Ein von Ansprüchen und Forderungen getragener Diskurs um die Öffentlichkeit der Universität vermag nicht sichtbar zu machen, entlang welcher Grenzziehungen und Konfliktlinien sich die Öffentlichkeit der Universität als solche erst formiert. In diesem Abschnitt greifen wir die analytischen Beiträge von Michael Warner (2002) und Judith Butler (2015) zu „(Gegen-)Öfflichkeiten“ und zur „Versammlung“ auf, um diese für die eingangs dargestellte ethnographische Szene und deren Interpretation fruchtbar zu machen.

Mit Michael Warner wollen wir zunächst die Funktion beleuchten, die idealisierte Konzeptionen wie die eben beschriebene für die Konstitution universitärer Öffentlichkeit (aber auch für deren Infragestellung) einnehmen. Warners im Jahr 2002 erschienene kulturwissenschaftliche Studie „Publics and Counterpublics“ setzt mit der Feststellung ein, dass „Öffentlichkeit“ etwas ganz und gar Selbstverständliches und zugleich – im Licht ihrer unterschiedlichsten Erscheinungsformen – nur schwer greifbar sei. Im Rückgriff auf die Gender und Queer Studies problematisiert Warner gleichermaßen universalistische Voraussetzungen wie auch vermeintlich klare Unterscheidungen, wie die von „öffentlich“ und „privat“. „Öffentlichkeit“ versteht Warner als diskursives Geschehen, mit dem eine Adressierung über den Kreis konkreter und bestimmter Personen hinaus vollzogen wird: „Reaching strangers is public discourse’s primary orientation, but to make these unknown strangers into a public it must locate them as a social entity. Public discourse circulates, but it does so in

struggle with its own conditions“ (Warner 2002, S. 106). Das „Öffentliche“ bzw. die „Öffentlichkeit“ stellen im Moment der Adressierung eine praktische Fiktion dar, eine auf Relevanz und Autorität gemünzte Anrufung, deren Anerkennung noch aussteht. Erst indem jene erwarteten, aber unbestimmbaren „Fremden“ sich als Adressierte erkennen und aufmerken, konstituiert sich Öffentlichkeit (ebd., S. 87 ff.). Die Öffentlichkeit hängt damit an einer Zirkulation, die gleichermaßen auf vorausgesetzten kulturellen Formen bzw. Verbreitungswegen wie auf einer Unbestimmtheit bzw. Offenheit des Angesprochen-Seins beruht.

Nach dem bisher Gesagten legt das Öffentliche nach Warner konventionalisierte – und in ihrem Entitätsanspruch idealisierte – Erwartungen bezüglich der Formierung einer Öffentlichkeit zugrunde, die sich in einer spezifischen Adressierungspraxis niederschlagen (ebd., S. 73, 91), so dass die Rede von *der Öffentlichkeit* missverständlich ist. Denn die daraufhin aufmerkende Öffentlichkeit sei, so Warner, keinesfalls mit der adressierten gleichzusetzen. Eine verkennende Enteignung, so ließe sich sagen, ist vielmehr der Anfang aller Öffentlichkeit. Warner spricht entsprechend von „Öffentlichkeiten“ im Plural – und sogar „Gegenöffentlichkeiten“, wo diese darauf angelegt sind, bislang unhinterfragte Aspekte des sozialen Lebens zum Gegenstand politischer Verhandlung zu machen: „Counterpublics are, by definition, formed by their conflict with the norms and contexts of their cultural environment“ (ebd., S. 63).

Systematisch-theoretisch bringt Warners Konzeptualisierung eine Dynamisierung des Öffentlichen mit sich, da dieses in spannungsvoller Weise ein Nebeneinander von Mobilisierung – Ansprache des Fremden – und von Abgrenzung bzw. Schließung impliziert:

„In a public, indefinite address and self-organized discourse disclose a lived world whose arbitrary closure both enables that discourse and is contradicted by it. Public discourse, in the nature of its address, abandons the security of its positive, given audience. It promises to address everybody. It commits itself in principle to the possible participation of any stranger. It therefore puts at risk the concrete world that is its given condition of possibility.“ (Ebd., S. 113)

Auf den Punkt gebracht heißt dies, dass öffentliche Ansprache ‚ausgreift‘ und sie zugleich unter Bedingungen der Bewährung steht. Es handelt sich um ein komplexes Adressierungs- und Autorisierungsgeschehen, in dem die Formen der Welt- und Selbstdeutung selbst auf dem Spiel stehen.

Während mit Michael Warner die Formierung des Öffentlichen und die Dynamik des Prozesses einer geteilten Welterschließung greifbar werden, kann mit den jüngsten Arbeiten Judith Butlers die Bedeutung von Verkörperung in öffentlichen Versammlungen herausgestellt werden (Butler 2009; 2016). Versammlungen stellen nach Butler ein politisches Geschehen dar, durch das demokratische Teilhabe und Zugehörigkeit zur Diskussion bzw. zur Disposition stehen:

„Wenn sich also eine Gruppe, eine Versammlung oder eine organisierte Kollektivität ‚das Volk‘ nennt, dann lenkt sie den Diskurs in eine bestimmte Richtung, macht Annahmen darüber, wer dazugehört und wer nicht, und bezieht sich damit nolens volens auf eine Bevölkerungsgruppe, die nicht ‚das Volk‘ ist.“ (Butler 2016, S. 10)

Wie Butler hier festhält, vollziehen sich im Rahmen politischer Selbstverständigungsprozesse – wie Demonstrationen und andere Protestveranstaltungen dies darstellen – permanent Ausschlüsse, die implizit oder explizit artikuliert werden. Butler greift hier die politische Theorie von Ernesto Laclau auf: Im Rahmen sprachlicher Artikulationen werden entlang eines „konstitutiven Außen“ (Laclau 1990, S. 17) Grenzlinien im sozialen-politischen Raum gezogen, so zum Beispiel erkenntlich in der Gruppe der „Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“ (Pegida; vgl. Butler 2016, S. 9), die sich nationalistisch-territorial durch das Othering einer Religionsgemeinschaft konstituiert.

Demokratiethoretisch gesehen ist das konstitutive Verhältnis von demokratischer Selbstverständigung und Exklusion ein Problem, da die Etablierung von „Volk“ immer mit problematischen Reduktionen – z. B. auf Nationalstaaten – verbunden ist. Butler geht an dieser Stelle aber noch einen Schritt weiter, indem sie auf jene sozialen und politischen Bedingungen zu sprechen kommt, die dazu führen, dass Menschen in sehr unterschiedlicher Weise als politische Wesen überhaupt anerkennbar bzw. wahrnehmbar sind: „Wir sind somit gezwungen, die restriktive Art und Weise zu überdenken, in der ‚die Öffentlichkeit‘ von denjenigen unkritisch postuliert wird, die von einem ungehinderten Zugang zu einer bestimmten Plattform und einem uneingeschränkten Anwesenheitsrecht ausgehen“ (ebd., S. 16). Das Zitat knüpft an Butlers Buch „Raster des Krieges“ (2009) an, in dem sie herausarbeitet, dass – aufgrund von spezifischen sozialen und politischen Bedingungen – nicht alle Menschen betrauerbar sind. Öffentlichkeit ist voraussetzungsreich, was sich besonders an der Versammlung jener zeigt, die insofern „gefährdet“ sind, als ihre Position in dieser Öffentlichkeit prekär und ihr Erscheinen keineswegs selbstverständlich ist.

Nach Butler ‚verkörpert‘ sich die Versammlung im jeweiligen Anlass, den Menschen haben, um gemeinsam aufzutreten. Dabei entsteht ein Überschuss an Bedeutung und an Präsenz, der über das Gesagte hinauszugehen vermag: Das „gemeinsame[] Handeln [kann] eine verkörperte Form des Infragestellens der inchoativen und mächtigen Dimensionen herrschender Vorstellungen des Politischen sein“⁸ (ebd., S. 17). Butler geht über den diskursiven Charakter

8 „Inchoativ“ bezeichnet in der Linguistik die Aktionsart eines Verbs; die im Verbstamm bezeichnete Handlung wird damit als allmählich beginnend charakterisiert (vgl. Glück/Rödel (2016): Metzler Lexikon Sprache. 5. Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler, S. 284, Sp. 1.) Wir verstehen Butlers Äußerung als einen Verweis auf den projektiven und auf Anerkennung angewiesenen Charakter von diskursiver Öffentlichkeit, wie dies auch Warner thematisiert.

hinaus, den Warner dem Öffentlichen zuschreibt, weil sich hier gerade jene zusammenfinden, deren Positionen auf Grundlage diskursiver kultureller Formen und der dadurch bedingten Ein- und Ausschlüsse nicht vorgestellt und nicht als Adressat*innenschaft erwartet werden kann. Obwohl die Versammlung der Körper sich damit einerseits deutlich von dem auf temporale Zirkulation angelegten Öffentlichkeitskonzept Warners abhebt, entfaltet sie aber zugleich eine „indexikalische Kraft“, die über die leibliche Ko-Präsenz der Versammlung hinaus Geltung fordert: Es geht um „diese Körper“, aber auch um „Körper wie diese“ (ebd., S. 18).

Die Macht der Infragestellung kommt dabei nach Butler dadurch zustande, dass sich die Versammlung durch ihre Form gegen den Individualismus und die vereinzelnde Responsibilisierung in der neoliberalen Gesellschaft wendet (ebd., S. 23 f.). Sie lässt sich aber auch, wie im nächsten Teil deutlich werden soll, auf die subjektive Verantwortlichkeit der zuvor vorgestellten akademischen Redefreiheit und die damit einhergehende „Selbstgenügsamkeit“ (ebd., S. 24) der Universität übertragen.⁹ Die Versammlung hebt die strukturelle Seite des menschlichen Handelns hervor und macht diese durch die gemeinsame Anwesenheit der Körper offenbar. Darin nun zeigt sich einerseits Freiheit (Entscheidung der Menschen, anwesend zu sein) und andererseits die Exposition der Beteiligten als verletzte und gefährdete Wesen. Butler verfolgt mit ihrem Buch mithin auch ein politisches Anliegen: zu einer Reflexion beizutragen, *wie sozialwissenschaftlich*, aber auch im Rahmen öffentlich-medialer Berichterstattung Versammlungen besprochen und interpretiert werden. Unseres Erachtens lässt sich dieser Aspekt als teilnehmende Objektivierung in der ethnographischen Szene explizieren.

4. Konfigurationen des Öffentlichen

Eingangs hatten wir bereits festgestellt, dass die von uns ethnographierte Szene komplexe Konstellationen des Öffentlichen enthält. Während in den Räumen der Hochschule die Veranstaltung mit dem eingeladenen Redner ‚hochschulöffentlich‘ abgehalten wird (zugleich abgeschirmt und abgesichert durch Sicherheitskräfte), findet außerhalb des Universitätsgebäudes ein öffentlicher Protest zumeist von Hochschulmitgliedern statt, welche von Seiten der Polizei und den öffentlichen Medien beobachtet bzw. gerahmt werden. Räumlich werden diese verschiedenen Sphären des Öffentlichen durch das Veranstaltungsgebäude

9 Wie zu sehen sein wird, vollzieht sich im Diskurs um akademische Redefreiheit der Versuch, die Produktion, Präsentation und Zirkulation wissenschaftlichen Wissens von ihrer Eingebundenheit in multiple soziale Verantwortungs- und Adressierungszusammenhänge ‚freizusprechen‘.

und das Absperrband deutlich, durch das sich verschiedene Beobachtungsverhältnisse konstituieren. Als die Ethnologin sich anschickt, die Gruppe der Demonstrierenden zu fotografieren und vor das Absperrband (zwischen Vortragsgebäude und Protestgruppe) tritt, entziehen sich die Demonstrierenden der öffentlichen Sichtbarkeit, indem sie sich wegdrehen oder ihre mitgebrachten Plakate vor das Gesicht halten.

In der Perspektive teilnehmender Objektivierung (Neumann 2012) wollen wir im Folgenden untersuchen, wie zwischen Diesseits und Jenseits des Flatterbands, auf der Grenze des geteilten Raumes zwischen Innen und Außen der Universität, mit dem Zirkulationsraum universitärer Öffentlichkeit auch ihre soziale und politische Verantwortung verhandelt wird. Dabei verstehen wir teilnehmende Objektivierung als eine ethnographische Forschungspraxis, in der sich mit dem Einsatz der Ethnologin als Grenzgängerin unterschiedliche Öffentlichkeiten relationieren. Wir folgen hier dem Vorschlag von Sascha Neumann, Feldtheorie und Ethnographie in ein komplementäres Verhältnis zu bringen, wodurch die von uns ethnographierte Szene zugleich als ‚Schauplatz der Auseinandersetzung um die Öffentlichkeit‘ wie auch hinsichtlich der zeitlich-örtlich gebundenen Protestpraxis zu erschließen ist.¹⁰ Entlang dieser Perspektive wird eine Öffnung bzw. Opazität des Öffentlichen greifbar, die wir zur Problematisierung der Selbstverständlichkeit wissenschaftlicher Beobachtung einsetzen.

Mit Warner ließe sich zunächst festhalten, dass die Versammlung der Demonstrierenden vor dem Gebäude ein traditionelles Verständnis der Öffentlichkeit von Universität in Frage stellt, wie es sich im Sinne fachlicher Hoheit und Autonomie der Durchführung in der angekündigten Veranstaltung vor Ort repräsentiert. Die sich versammelnden Menschen sind auf eine spezifische Adressierung aufmerksam geworden, die mit der Einladung des umstrittenen Referenten und der damit implizierten Geltungsreichweite der universitären Öffentlichkeit verbunden ist. Vor dem Gebäude der Universität erscheint nun *eine andere Öffentlichkeit*, welche dem Veranstaltungsablauf im Inneren der Universität gegenüber oder zur Seite tritt.

Im Horizont dieser Adressierung erkennen sich die Versammelten als Gegenüber und dennoch auch als einem Binnenraum der Universität Zugehörige. Fragen der Anrechenbarkeit der umstrittenen Veranstaltung für das Studium, die im Vorlauf diskutiert wurden, werden in Sprechchören wieder aufgegriffen, womit die Anerkennbarkeit jener Akteure *in* der Universität aufgerufen ist, deren Wissen gilt. Zugleich lassen sich die ironischen Sprechchöre zur Relevanz der Veranstaltung für das Studium als Hinterfragen eben jener verstehen, die für das heutige Veranstaltungsprogramm verantwortlich sind. Die Protestierenden

10 Kurz gesagt erscheint damit die Ethnologin nicht mehr als unbeteiligte Beobachterin der Szene: In der Art und Weise, wie sich die Beobachtungsverhältnisse formieren, konstituiert sich erst das zu beforschende Feld (vgl. dazu auch Jergus/Thompson 2017).

werfen die Frage nach dem in der und für die Universität relevanten Wissen auf und sie tun dies mit ihrem Protest im Rahmen eines sozusagen politischen Öffentlichkeitsformats, das die Universität zwischen Innen und Außen aufspannt.

Die Ethnographin befindet sich zunächst inmitten jener Öffentlichkeit, die sich als „provisorische und plurale Form der Koexistenz“ (Butler 2016, S. 25) vor der Universität konstituiert hat. Wie allerdings ihre Beschreibung der Szene zeigt, verkennt sie unter Rückzug auf den „Posten wissenschaftlicher Beobachtung“, dass sie sich im gleichen Raum öffentlicher Adressierung bewegt (um mit Warner zu sprechen), welche durch die Organisation der Veranstaltung erfolgt ist. Der Protest erscheint der Ethnographin als Ereignis *vor Ort*, das sich beobachten lässt, wie zum Beispiel auch die anwesenden Polizist*innen oder Medienvertreter*innen dies tun. Indem die Ethnographin ihre Anwesenheit nicht ‚in Rechnung stellt‘, geraten die Zirkulationswege und Transformationspotenziale der adressierten Öffentlichkeit aus dem Blick. Was vor der Universität geschieht, versammelt gleichermaßen Demonstrierende sowie unbeteiligte, bewachende und dokumentierende ‚Zuschauer*innen‘.

Mit dem Ziel der Dokumentation für die weitere wissenschaftliche Bearbeitung begibt sich die Ethnographin auf die andere Seite des Absperrbandes und wechselt die Blickrichtung. Nun adressiert sie die Gruppe der Demonstrierenden als Gegenöffentlichkeit im Horizont akademischer Redefreiheit. Sie blickt auf die Gruppe aus der Perspektive derer, die vom Veranstaltungsraum aus auf die Szene schauen. Der Ruf der Demonstrantin, sie wolle sich nicht auf der schwarzen Liste einer rechtsextremen Gruppe wiederfinden, re-adressiert die Ethnographin allerdings in Projektion eines anderen Zirkulationsraums von Öffentlichkeit. Damit aber weitet sich auch die Infragestellung aus, die durch diese Versammlung verkörpert wird: Sie erschöpft sich nicht in der universitären Öffentlichkeit, in der die Geltung von Wissen verhandelt wird. Thematisiert ist hier vielmehr die Anerkennbarkeit einer Öffentlichkeit, die im weitesten Sinn mit einem demokratischen Zusammenleben zu tun hat. Adressierung und Re-Adressierung bedeuten zugleich einen Blickwechsel zwischen der universitären Binnen-Öffentlichkeit und einer solchen Öffentlichkeit, die als ethisch-politisches Projekt erscheint. In diesem Blickwechsel relationieren sich beide Öffentlichkeiten gerade dadurch, dass die Möglichkeit des Erscheinens in beiden und jeder von ihnen problematisch und der Anspruch auf Totalität oder Inklusivität unterlaufen wird.

Die Re-Adressierung der Ethnographin und ihrer Kamera erfolgt allerdings nicht nur durch den eben thematisierten Ruf einer der Demonstrierenden. Auch das Wegdrehen oder Verdecken der Gesichter, mit dem die Versammelten auf die Kamera reagieren, ist Teil dieser Adressierung. Indem sich die Anwesenden der Sichtbarkeit entziehen, wird mit Butler gesprochen deutlich, dass die Verkörperung des Protests eine Gefährdung mit sich bringt. Dieser Umstand verweist erstens darauf, dass das Erscheinen vor Ort für den jeweils Einzelnen ein

riskantes Unterfangen darstellen kann. Zugleich aber modifiziert sich mit der Geste die Formatierung des Öffentlichen rund um die Universität: Die Gefährdung durch die Fotografie verknüpft sich in der Geste der versammelten Körper mit einer Gefährdung in der Öffentlichkeit der Universität. Dies wollen wir folgend näher erläutern.

Zum einen manifestiert sich an den Körpern der Protestierenden eine Gefährdung in der öffentlichen Sphäre. Anders als es in den klassischen Verstandigungen um akademische Redefreiheit geschieht, welche den freiheitlichen Sprechakt an die erste Stelle setzen, drängt sich in der von uns ethnographierten Szene die Voraussetzungshaftigkeit der Öffentlichkeit auf. Die hier Zusammengekommenen können nicht im eigenen Namen sprechen; denn sie können sich nicht auf die dafür vorauszusetzende Fiktion der Vertrautheit unter Fremden verlassen. Indem die Demonstrierenden angesichts der Kamera ihre Gesichter verdecken, zeigen sie an, dass sie die damit einhergehende Responsibilisierung nicht tragen können, was die Exposition der Demonstrierenden aufzeigt.

Zum anderen lässt sich der *Entzug des streitbaren Gegenübers* als eine kritische Aussetzung fassen. Die entsubjektivierte Botschaft der verdeckten Gesichter adressiert keinen privaten oder partikularen, sondern einen mit der Artikulation noch nicht zu beschließenden Raum öffentlicher Aufmerksamkeit. Demonstriert wird hier, dass das Sprechen im Modus des Allgemeinen, wie dies privilegierte Institutionen (wie etwa die Universität, aber auch der DHV etc.) tun, problematisch ist. Kraft ihrer versammelten Körper können die Demonstrierenden gemeinsam die Diskursivität des Öffentlichen aufbrechen und damit ein Plädoyer für eine andere Art von Verantwortung halten: „Die versammelten Körper *sagen*, dass sie nicht frei verfügbar sind, auch wenn sie nur still dastehen. Diese Ausdrucksmöglichkeit ist Bestandteil der pluralen und verkörperten Performativität, die wir als von Abhängigkeit und Widerstand gekennzeichnet begreifen müssen“ (Butler 2016, S. 29).

Der doppelte Gesichtspunkt von Exposition und Kritik, den wir bis zu diesem Punkt auf die Öffentlichkeit der Universität bezogen haben, impliziert noch eine andere Wendung: Indem die Demonstrierenden ihre Gesichter verbergen, zeigen sie an, wie unverlässlich die imaginäre Adressierungspraxis ist, nach der alle nach bestem Wissen und Gewissen mitreden: Angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen müssen demokratische Gesellschaften *mit allen möglichen Taten, aber auch allen möglichen Formen öffentlicher Zirkulation des Getanen und Gezeigten rechnen*. In diesem Zusammenhang ist die nachgängige Beobachtung wichtig, dass in den Berichterstattungen nach den Ereignissen die Sicherung demokratischer Ordnung sehr stark auf die Polizist*innen Bezug nahm, die vor Ort quasi zur Abwehr der Gefährdung des Redners eingesetzt war. Diese Anordnung enthält eine starke Simplifizierung: Die Polizist*innen scheinen eine eindeutige Ordnung von Innen und Außen der Universität zu etablieren und als verlässliche Repräsentant*innen von liberaler und egalitärer Öffentlichkeit zu fungieren. So

jedenfalls lesen sich zahlreiche Beiträge, die zugleich erleichtert darauf hinweisen (wie die Ethnographin auch), dass der Protest friedlich verlief.¹¹ – Damit sind wir bei Butlers Anliegen angelangt, dass reflektiert werden müsste, in welcher Weise Versammlungen medial und wissenschaftlich verhandelt werden. Im Schlussteil unseres Beitrags wollen wir dies im Sinne einer reflexiven Erziehungswissenschaft in den Raum stellen.

5. Zum Schluss: Reflexive Erziehungswissenschaft

In einem Diskussionsbeitrag hat Robert Feustel kürzlich die Tragfähigkeit von ‚Realität als wissenschaftlicher Kategorie‘ zu einem wichtigen Gegenstand sozialwissenschaftlicher Theoriearbeit erhoben (Feustel 2019, S. 143). Anlass dafür war die Problemstellung der sozialwissenschaftlichen Erforschung neurechter Bewegungen, in denen das Verhältnis von sozialer und gefühlter Wirklichkeit kaum aufzuschließen ist, ohne es mit einem epistemologischen Bias zu tun zu bekommen: „Wer sich beständig im Kontrafaktischen bewegt, wird kaum von einer faktenbasierten Wissenschaft gewinnbringend zu analysieren sein“ (ebd.). Wir sehen eine ähnliche Problematik in unserer forschenden Erschließung der Protestveranstaltung. ‚Gefühlte Wirklichkeiten‘ stellen wir dabei jedoch nicht allein als wahrgenommenen Handlungsraum seitens des ‚Redners aus dem rechten Spektrum‘ oder seitens der Protestierenden fest. Vielmehr wenden wir uns der Frage zu, wie auch die ethnographische Praxis in multiperspektivische Konstruktionen von sozialer Wirklichkeit eingebunden ist, die einer weiteren Reflexion bedürfen.

In unserem Beitrag haben wir zunächst gezeigt, dass es im Diskurs um die akademische Redefreiheit ein Unverhältnis zwischen einem allgemeinen aufklärerisch-demokratischen Verständnis universitärer Öffentlichkeit und einer unübersichtlichen sowie komplexen Gefährdungslage gibt. Dieses Unverhältnis hat auch mit Idealisierungen zu tun, welche die Vorstellung einer aufklärerischen Öffentlichkeit in der Linie von Kant bis Habermas kennzeichnen. Mit Warner und Butler haben wir uns Theorien des Öffentlichen zugewandt, welche die praktischen und performativen Aspekte von Öffentlichkeit(en) hervorheben: die Adressierung und die Versammlung. Von hier aus ließen sich die räumlichen Verhältnisse in der ethnographierten Szene und die Positionierungen der Ethnographin nutzen, um die Konfigurationen des Öffentlichen herauszuarbeiten. Dabei wurde erstens deutlich, dass der Protest als eine Gegenöffentlichkeit verstanden werden muss, der sich zugleich im Innenraum wie im Außenraum der Universität abspielt – ein Sachverhalt, der allerdings des

11 Um die Anonymisierung des Ortes und Anlass des Geschehens sowie der Beteiligten aufrechtzuerhalten, muss auf Belege an dieser Stelle verzichtet werden.

Perspektivwechsels bedarf, um in den Blick zu kommen. Mit Warner und Butler haben wir außerdem argumentiert, dass im Protest die Öffentlichkeit der Universität spezifisch Gestalt annimmt: im Lichte öffentlicher Expositionen sowie einer verkennenden Aufmerksamkeit. An dieser Stelle wird zweitens eine Gefährdung (der protestierenden Personen und der universitären Öffentlichkeit) offenbar, aus der sich das widerständige Potenzial der Versammlung entfaltet.¹² Hier zeigt sich, dass es nicht mehr ohne Weiteres möglich ist, sich im Adressieren einer Öffentlichkeit auf die Selbstverständlichkeit geteilter Welterschließung im Sinne der Warner'schen Projektion einer Öffentlichkeit zu berufen. Stattdessen fordern Verkennung und Enteignung unsere Aufmerksamkeit ein.

In unserem Fall scheint die Öffentlichkeit kaum auf eine angemessene *Reflexionsdistanz* gebracht werden zu können, was Robert Feustel in seinem Beitrag dazu veranlasste, die Aufgabe der Theorie (gegen die sozialwissenschaftliche Empirie) zu betonen. Wir teilen den Hinweis Feustels, dass den Sozial- und Kulturwissenschaften im Lichte der sich stellenden gesellschaftlichen Entwicklungen eine besondere Reflexionsaufgabe zufällt, folgen aber nicht dem Duktus, der – zumindest auf den ersten Blick – die Theorie gegen die Empirie ausspielt. Wenn wir das Konzept einer „Reflexiven Erziehungswissenschaft“ (Friebertshäuser/Rieger-Ladich/Wigger 2009) an dieser Stelle aufgreifen, sind damit gleichermaßen theorie- und empiriebezogene Forschungsprozesse zu bedenken – daraufhin, was dies für die weitere Verhandlung des Themas „universitäre Öffentlichkeit“ bedeutet. Verkennung und Enteignung, durch die die Ethnographin leiblich in die Konstruktion sozialer Wirklichkeit(en) eingebunden ist, können öffentlichkeits-theoretisch gewendet neue Perspektiven auf das situative Geschehen eröffnen. Die problematisch gewordene Adressierung der Demonstrierenden mit der Kamera und die Re-Adressierung der Ethnographin durch die Demonstrantin haben uns nicht zuletzt die politische Dimension der Versammlung wie auch der universitären Öffentlichkeit vor Augen geführt.

Was kann aus der Szene und unseren Explorationen für unser Verständnis universitärer Öffentlichkeit folgen? Welche Konsequenzen hat dies für die Art von Verantwortung, die wir als ethnographisch Forschende in der Öffentlichkeit tragen? Ein Anhaltspunkt zum Nachdenken könnte das Erschrecken der Ethnographin sein: Im Widerfahrnis einer für die Ethnographin unerwarteten Re-Adressierung wird die Selbstverständlichkeit der Blickrichtung gebrochen, aus der heraus sie die Szene objektiviert und unter deren Bedingung sie zur Teilnehmerin werden kann. „Reflexive Erziehungswissenschaft“ bedeutet für uns daher auch, die oft unbewusst bleibende Perspektivität und soziale Verstrickung der Erziehungswissenschaft zu reflektieren, aus der heraus wir als Erziehungswissenschaftler*innen soziale Wirklichkeit konstruieren und mit diesen

12 Dafür bedarf es des Grenzgangs, wie ihn beispielsweise die Ethnographin entlang des Flatterbands unternimmt.

Konstruktionen Öffentlichkeit adressieren. Wie verhält sich wissenschaftliches Erkennen zur Dynamik der Teilnahme ethnographischen Forschens? Uns erscheint dies eine den gesamten Forschungsprozess begleitende Frage zu sein. Denn die Projektion und Zirkulation wissenschaftlicher Öffentlichkeit beginnen nicht erst mit der Publikation, sondern bereits in dem Moment, in dem wir als Ethnologinnen aufmerken und etwas, mit oder ohne Kamera, teilnehmend objektivieren.

Als die Ethnologin nach der Aufnahme erneut die Blickrichtung wechselt und zu den Demonstrierenden zurückkehrt, kann sie nicht in gleicher Weise Teil dieser Versammlung und der zuvor angenommenen Öffentlichkeit werden. Aber das an die Fotografie anschließende Gespräch lässt sich jetzt aus der Perspektive einer Teilung betrachten, die sowohl das Objektivierte als auch das Objektivieren in einem anderen Licht erscheinen lässt. Wir nehmen das Entstehen des Fotos als in die Zukunft weisenden Impuls, die Zirkulationsräume, die exponierenden Beziehungen und die damit einhergehende Verantwortung in einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit zu bedenken, die immer zu anderen politischen und sozialen Öffentlichkeiten in Relation steht. Das heißt zugleich zu erkennen, dass wir diese nicht antizipieren oder kontrollieren können.

Als Marker dessen haben wir in diesem Beitrag darauf verzichtet, das thematisierte Foto selbst zu verwenden. Welchen Zirkulationsrahmen wir als Forschende angesichts dieser leiblich zur Schau gestellten Gegenöffentlichkeit künftig als Öffentlichkeit universitärer Wissenschaft adressieren können und wie wir darin erkannt, verkannt oder anerkannt werden, als was wir mit unserer Arbeit gelten werden, wird damit zusammenhängen, wie es gelingt, eine anders gedachte Widerständigkeit der Universität neuerlich in ihr Selbstverhältnis einzulassen. Dies bedeutet, dass das grundsätzliche Hinterfragen, mit dem die Universität der Politik – der ‚Welt‘ überhaupt – klassischerweise begegnet (Waldenfels 2009), auch auf sie selbst gewandt werden muss. Die Öffentlichkeit der Universität wäre dann eine, in der die Grenzen zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ insofern ständig aufgeschoben werden, als darin auch die der Universität vermeintlich eigenen Konventionen der Sozialität nicht außer Frage stehen.

Literatur

- Abschlussmemorandum (2019): Zehn Thesen zur Wissenschaftsfreiheit. <https://wissenschaftsfreiheit.de/abschlussmemorandum-der-kampagne/> [zit.: MWF] (Abfrage: 24.12.2020).
- Bellmann, Johannes (2012): Öffentlichkeit und universitäre Bildung. In: Carla Aubry et al. (Hrsg.): Positionierungen. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Politik und Pädagogik. Festschrift für Jürgen Oelkers. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, S. 140–158.
- Boger, Mai-Anh/Hoffarth, Britta (2019): Klangfarben der Vulnerabilität in der Öffentlichkeit – Ordnungen des Zeigens und Verbergens. Vortrag auf der Tagung der Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie der DGfE. Wuppertal.
- Butler, Judith (2002): *Psyche der Macht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Butler, Judith (2006): Academic Norms, Contemporary Challenges: A Reply to Robert Post on Academic Freedom. In: Doumani, Beshara (Hrsg.): *Academic Freedom After September 11*. New York: Zone, S. 107–142
- Butler, Judith (2009): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt/Main: Campus.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp.
- DHV (2017): *Zur Streit- und Debattenkultur an Universitäten. Resolution des 67. DHV-Tages in München*. In: *Forschung und Lehre*, H. 5, S. 404–405.
- DHV (2019): *Zur Verteidigung der freien Debattenkultur an Universitäten. Resolution des 69. DHV-Tages 2019 in Berlin*. www.hochschulverband.de/fileadmin/redaktion/download/pdf/resolutionen/Resolution_Verteidigung_der_Debattenkultur-final.pdf (Abfrage: 10.02.2020).
- Feustel, Robert (2019): *Substanz und Supplement. Mit Rechten reden, zu Rechten forschen? Eine Einladung zum Widerspruch*. *sub\urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 7, H. 1/2, S. 137–145.
- Fish, Stanley (2014): *Versions of Academic Freedom*. Chicago: University Press.
- Florin, Christiane (2014): *Warum unsere Studenten so angepasst sind. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt*.
- Friebertshäuser, Barbara/Rieger-Ladich, Markus/Wigger, Lothar (Hrsg.) (2009): *Reflexive Erziehungswissenschaft. Forschungsperspektiven im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Furedi, Frank (2017): *What's happened to the University? A Sociological Exploration of its Infantilization*. London und New York: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Jergus, Kerstin/Thompson, Christiane (Hrsg.) (2017): *Autorisierungen des pädagogischen Selbst. Studien zu Adressierungen der Bildungskindheit*. Wiesbaden: Springer VS.
- Kant, Immanuel (1995): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Ders.: *Werke in 6 Bänden: Der Streit der Fakultäten und kleine Abhandlungen*. Köln: Könenmann, S. 162–170.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Lenzen, Dieter (2014): *Bildung statt Bologna!* Berlin: Ullstein Buchverlag.
- Masschelein, Jan/Simons, Maarten (2011): *Die Universität als Ort öffentlicher Vorlesung*. In: Ingrid Lohmann et al. (Hrsg.): *Schöne neue Bildung? Zur Kritik der Universität der Gegenwart*. Bielefeld: transcript, S. 135–158.
- Neumann, Sascha (2012): *Teilnehmende Objektivierung unter Anwesenden, Zum Verhältnis von Feldtheorie und Ethnographie in der Erziehungswissenschaftlichen Forschung*. In: Barbara Friebertshäuser et al. (Hrsg.): *Feld und Theorie. Herausforderungen erziehungswissenschaftlicher Ethnographie*. Opladen: Barbara Budrich, S. 57–70.
- Post, Robert (2006): *The Structure of Academic Freedom*. In: Doumani, Beshara (Hrsg.): *Academic Freedom After September 11*. New York: Zone, S. 61–106.
- Post, Robert (2009): *Debating Disciplinarity*. In: *Critical Inquiry* 35, H. 4, S. 749–770.
- Scott, Joan Wallach (2019): *Knowledge, Power, and Academic Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Warner, Michael (2002): *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books.
- Waldenfels, Bernhard (2009): *Universität als Grenzort*. In: Haß, Ulrike/Müller-Schöll, Nikolaus (Hrsg.): *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*. Bielefeld: transcript, S. 11–26.

Die Autor*innen

Binder, Ulrich, Prof. Dr., PH Ludwigsburg, University of Education, Fakultät I: Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften, Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Allgemeine Pädagogik. E-Mail: ulrich.binder@ph-ludwigsburg.de

Boger, Mai-Anh, Dr. 'in, AkadR. 'in, Universität Regensburg, Fakultät für Humanwissenschaften, Institut für Bildungswissenschaft, Lehrstuhl Pädagogik bei Verhaltensstörungen einschließlich inklusiver Pädagogik. E-Mail: mai-anh.boger@ur.de

Engemann, Anke Kathrin, M. A., Goethe Universität Frankfurt/Main, Fachbereich 04 Erziehungswissenschaften, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft, Arbeitsbereich Theorie und Geschichte von Erziehung und Bildung. E-Mail: a.engemann@em.uni-frankfurt.de

Golle, Julia, M. A., Universität Kassel, Fachbereich 01 Humanwissenschaften, Institut für Erziehungswissenschaft, Fachgebiet Allgemeine Erziehungswissenschaft. E-Mail: julia.golle@uni-kassel.de

Heiser, Jan Christoph, Dr., Senior Lecturer, Wirtschaftsuniversität Wien / Vienna University of Economics and Business, Departement für Management, Institut für Wirtschaftspädagogik, Abteilung für Bildungswissenschaft. E-Mail: jan.christoph.heiser@wu.ac.at

Hodgson, Naomi, ao. Prof. 'in Dr. 'in, Liverpool Hope University, School of Education, Department of Education Studies. E-Mail: hodgson@hope.ac.uk

Hoffarth, Britta, Prof. 'in Dr. 'in, Universität Hildesheim, Fachbereich 1: Erziehungs- & Sozialwissenschaften, Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Allgemeine Erziehungswissenschaft sowie Zentrum für Geschlechterforschung. E-Mail: Kontaktformular auf der Universitätswebsite.

Mahnert, Judith, Mag. A., Goethe Universität Frankfurt/Main, Fachbereich 04 Erziehungswissenschaften, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft, Arbeitsbereich Theorie und Geschichte von Erziehung und Bildung. E-Mail: mahnert@em.uni-frankfurt.de

Oelkers, Jürgen, Prof. em. Dr., Dr. h.c., Universität Zürich, Philosophische Fakultät, Institut für Erziehungswissenschaft, Professor für Allgemeine Pädagogik. E-Mail: oelkers@ife.uzh.ch

Ramaekers, Stefan, Prof. Dr., KU Leuven, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Unit Education, Culture and Society, Laboratory for Education and Society. E-Mail: stefan.ramaekers@kuleuven.be

Rieger-Ladich, Markus, Prof. Dr., Eberhard Karls Universität Tübingen, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät, Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Allgemeine Pädagogik. E-Mail: markus.rieger-ladich@uni-tuebingen.de

Schenk, Sabrina, Dr. 'in, Goethe Universität Frankfurt/Main, Fachbereich 04 Erziehungswissenschaften, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft, Arbeitsbereich Theorie und Geschichte von Erziehung und Bildung. E-Mail: sabrina.schenk@em.uni-frankfurt.de

Schmetkamp, Susanne, Assoc. Prof. 'in Dr. 'in, Universität Freiburg (CH), Departement für Philosophie, Forschungsprojekt „Aesthetics and Ethics of Attention“. E-Mail: susanne.schmetkamp@unifr.ch

Schüll, Maren, Dr. 'in phil., AkadR. 'in, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Fakultät für Humanwissenschaften, Institut für Pädagogik, Lehrstuhl für Systematische Bildungswissenschaft. E-Mail: maren.schuell@uni-wuerzburg.de

Schultz, Tanjev, Prof. Dr., Johannes Gutenberg Universität Mainz, Institut für Publizistik, Journalistisches Seminar, Fundamentals and strategies. E-Mail: tanjev.schultz@uni-mainz.de

Thompson, Christiane, Prof. 'in Dr. 'in, Goethe Universität Frankfurt/Main, Fachbereich 04 Erziehungswissenschaften, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft, Arbeitsbereich Theorie und Geschichte von Erziehung und Bildung. E-Mail: c.thompson@em.uni-frankfurt.de

Verständig, Dan, Jun.-Prof. Dr., Otto von Guericke Universität Magdeburg, Fakultät für Humanwissenschaften, Institut 1: Bildung, Beruf und Medien, Bereich Erziehungswissenschaft, Lehrstuhl Bildung in der digitalen Welt. Erziehungswissenschaft. E-Mail: dan.verstaendig@ovgu.de

Wittig, Steffen, Dr., Universität Kassel, Institut für Erziehungswissenschaft, Fachgebiet Allgemeine Erziehungswissenschaft. E-Mail: steffen.wittig@uni-kassel.de

Wortmann, Kai, M.A., Eberhard Karls Universität Tübingen, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät, Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Allgemeine Pädagogik. E-Mail: kai.wortmann@uni-tuebingen.de

Zulaica y Mugica, Miguel, Dr. phil., Technische Universität Dortmund, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft und Berufspädagogik, Lehrbereich Allgemeine Erziehungswissenschaft. E-Mail: miguel.zulaica@tu-dortmund.de