

The dark side of adult education, Vol. 12

Alte Hoffnungen – neue Perspektiven

Wissenschaftlicher Workshop

Online

25. November 2021

Veranstalterin: Kritische Erwachsenenbildung, Wien

<http://www.kritische-eb.at>

The dark side of adult education, Vol. 12
Alte Hoffnungen – neue Perspektiven
Wissenschaftlicher Workshop
Online

Dokumentation
Wien, Graz 2021

Herausgegeben von
Daniela Holzer, Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft der Karl-Franzens-Universität Graz
Kritische Erwachsenenbildung, Wien

Inhaltsverzeichnis

Vol. 12 - Einleitung	4
<i>Jan Niggemann</i>	
Vom Verstehen zum Fühlen zum Wissen: politische Bildung als Möglichkeit der Transformation	5
<i>Daniela Holzer</i>	
Radiale Negation: hoffnungsvolle Hoffnungslosigkeit	13
<i>Jennifer Friedl, Simone Müller</i>	
Verhältnisse umwerfen - aber wie? Die Beziehung von Bildung, Kritik und Gewalt(losigkeit)	26

Vol. 12 – Einleitung

Das „dunkle“ Dutzend ist voll. Zum zwölften Mal wurden Entwicklungen und Diskurse in der Erwachsenenbildung kritisch diskutiert. Diesmal wurden insbesondere ältere Grundfragen aufgegriffen, deren kritische Ansätze auch aktuell für die Erwachsenenbildung bedeutsam sind. Kritische Theorien und kritische Bildungsansätze lassen sich bis weit ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen und wurden seither stetig erweitert, ergänzt und aktualisiert. In dieser „dark side“ wurden in Vorträgen ältere Texte und Ansätze aufgegriffen, auf deren heutige Relevanz abgeklopft und im Hinblick auf aktuelle Diskurse und Fragen weitergedacht. Leitende Fragen waren unter anderem: Welche zentralen Einsichten und Anliegen bedürfen einer neuerlichen „Entdeckung“? Welche Aspekte sind für aktuelle kritische Analysen immer noch bedeutsam, welche bedürfen einer selbstkritischen Überprüfung? Welche „alte Hoffnungen“ sind verloren gegangen, ließen sich aber für die Entwicklung neuer Perspektiven weiterdenken?

Die zwölfte Ausgabe der „dark side“ musste leider mehrfach verschoben werden, zunächst aufgrund von organisatorischen Rahmenbedingungen, zuletzt aber auch aufgrund der Corona-Pandemie. Wir hatten bis zuletzt gehofft, dass eine reale Zusammenkunft möglich ist und wir wieder an den Diskussionen und am persönlichen Austausch anschließen können. Schweren Herzens mussten wir aber doch kurzfristig aufgrund der Corona-Situation auch dieses reale Treffen wieder absagen, wollten aber den Austausch nicht weiter aufschieben und wir haben uns daher dazu entschlossen, die Veranstaltung mit verkürztem Programm Online durchzuführen, auch wenn dies einen Austausch im realen Raum nicht einmal annähernd ersetzen kann.

Die Online-Ausgabe wurde auf einen Tag und drei Vorträge bzw. Diskussionsrunden reduziert. Ausgefallene Vorträge und Arbeitskreise sollen im darauffolgenden Jahr – ergänzt um weitere Beiträge – die hier begonnene Diskussion um alte Hoffnungen und neue Perspektiven fortsetzen.

Jan Niggemann

Vom Verstehen zum Fühlen zum Wissen: politische Bildung als Möglichkeit der Transformation

(Vortragsmanuskript)

Antonio Gramsci, §67 (Gramsci GH, S. 1490):

Übergang vom Wissen zum Verstehen, zum Fühlen, und umgekehrt, vom Fühlen zum Verstehen, zum Wissen. Das volkshafte Element „fühlt“, aber versteht oder weiß nicht immer; das intellektuelle Element „weiß“, aber es versteht und vor allem „fühlt“ nicht immer. Die beiden Extreme sind folglich Pedanterie und Spießbürgertum auf der einen Seite und blinde Leidenschaft und Sektierertum auf der anderen. Nicht, daß der Pedant nicht leidenschaftlich sein kann, im Gegenteil; die leidenschaftliche Pedanterie ist ebenso lächerlich und gefährlich wie die maßloseste Sektiererhaltung und Demagogie. Der Irrtum des Intellektuellen besteht {im Glauben}, man könne wissen ohne zu verstehen und besonders ohne zu fühlen und leidenschaftlich zu sein (nicht nur fürs Wissen an sich, sondern fürs Objekt des Wissens), daß also der Intellektuelle ein solcher sein könne (und nicht ein reiner Pedant), wenn er vom Volk-Nation unterschieden und abgehoben ist, das heißt, ohne die elementaren Leidenschaften des Volkes zu fühlen, sie verstehend und folglich in der bestimmten geschichtlichen Situation erklärend und rechtfertigend und sie dialektisch mit den Gesetzen der Geschichte, mit einer höheren, wissenschaftlich und kohärent ausgearbeiteten Weltauffassung, dem „Wissen“ verknüpfend; man macht keine Politik-Geschichte ohne diese Leidenschaft, das heißt ohne diese Gefühlsverbindung zwischen Intellektuellen und Volk-Nation. Bei Abwesenheit einer solchen Verbindung sind bzw. reduzieren sich die Beziehungen des Intellektuellen zum Volk-Nation auf Beziehungen rein bürokratischer, formaler Art; die Intellektuellen werden zu einer Kaste oder einer Priesterschaft (sogenannter organischer Zentralismus). Wenn das Verhältnis zwischen Intellektuellen und Volk-Nation, zwischen Führenden und Geführten, zwischen Regierenden und Regierten durch einen organischen Zusammenhalt gegeben ist, in dem das Gefühl-Leidenschaft zum Verstehen und folglich zum Wissen wird (nicht mechanisch, sondern auf lebendige Weise), nur dann ist die Beziehung eine der Repräsentanz und kommt es zum Austausch individueller Elemente zwischen Regierten und Regierenden, zwischen Geführten und Führenden, das heißt, es verwirklicht sich das gemeinsame Leben, das allein die soziale Kraft ist, es bildet sich der „geschichtliche Block“. De Man „studiert“ die Gefühle des Volkes, fühlt nicht mit ihnen mit, um sie zu lenken und zu einer Katharsis moderner Zivilisation {civiltà} zu führen: seine Position ist die des Folklore-Forschers, der fortwährend fürchtet, die Moderne könnte ihm den Gegenstand seiner Wissenschaft zerstören. Im übrigen findet sich in seinem Buch der pedantische Reflex eines wirklichen Erfordernisses: daß die Gefühle des Volkes so gekannt und studiert werden, wie sie sich objektiv darstellen, und nicht für etwas Belangloses und Träges in der geschichtlichen Bewegung gehalten werden. (auch in: Becker/Candeias, Niggemann, Steckner 2013, S. 228f)

1. Geschichte, Gegenwart und Zukunft

→ Denken hat die Aufgabe, die Alternativlosigkeit von Gegenwart und das Erbe der Vergangenheit nicht als Perspektive der Ohnmacht, sondern des Möglichen (dabei Überschreitenden) zu entwerfen

→ Gramsci interveniert in die als Naturgesetz erlebte und empfundene Geschichte der Gesellschaft, indem er jene Gruppen adressiert, die bisher keine „gemeinsame“ Zukunft gedacht oder geplant haben und stellt sich gegen jede Form von „Schicksalsgemeinschaft“

→ Er tut dies, indem er Marxismus als Philosophie der Praxis definiert, mit der sich subalterne Gruppen selbst erziehen, um politische Führung zu erlangen. Darin müssen sie sich selbst als denkende und fühlende individuell-kollektive Wesen kennenlernen, die „ohne Inventarvorbehalt“ die Spuren der Gewalt und Herrschaft in ihnen und zwischen ihnen kennen lernen wollen (und sie nicht leugnen, um ein Bündnis zu ermöglichen bspw.), um sich und die Welt zu verändern, indem sie die Beziehungen zu sich selbst und untereinander als geschichtliche, veränderbare Relationen verstehen. Anstatt einer Trennung von individuellen Führenden und Masse beharrt Gramsci darauf, sich als „Konformist vieler Konformismen“ zu begreifen. Damit verbunden ist eine bestimmte Form der Politik:

„Dass eine Masse von Menschen dahin gebracht wird, die reale Gegenwart kohärent und auf einheitliche Weise zu denken, ist eine ‚philosophische‘ Tatsache, die viel wichtiger und ‚origineller‘ ist, als wenn ein philosophisches ‚Genie‘ eine neue Wahrheit entdeckt, die Erbhof kleiner Intellektuellengruppen bleibt.“ (Gramsci GH, S. 1377)

2. Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit

Gramsci schlägt ein Verständnis menschlicher Subjektivität vor, in dem der Mensch als „geschichtlicher Block“ begriffen wird, als „Geschichtsmächtigkeit einer politisch-kulturellen Formation gesellschaftlicher Kräfte“ (Gramsci GH, S. 1214), der in einem tätigen Verhältnis zu sich selbst und der Welt steht. Gramsci weist die Auffassung einer zu scharfen aufspaltenden Trennung von Subjekt und Objekt zurück, die vielmehr in der menschlichen Tätigkeit und durch sie praktisch verbunden sind. Subjekte können selbst Erkenntnis- oder Beherrschungsobjekte sein und Objekte das Ergebnis subjektiver Praxis, als Ergebnis von subjektiver Tätigkeit. Indem er diesen Doppelcharakter des Tätigkeitsverhältnisses als geschichtliche Gewordenheit und geschichtliches Werden begreift, stellt er sich einem ahistorischen und essenzialistischen Begriff von „dem“ Menschen entgegen. „Der Mensch ist zu begreifen als ein geschichtlicher Block von rein individuellen, subjektiven Elementen und von massenhaften, objektiven und materiellen Elementen, zu denen der Mensch eine tätige Beziehung unterhält.“ (Gramsci GH, S. 1341)

Der Mensch kann als Ausdruck wie Ergebnis eines historischen Entwicklungsprozesses verstanden werden und ist kein überhistorisches, naturgegebenes Faktum. Das Wesen des Menschen liegt nicht in einem Wesenskern, sondern in seiner Gesellschaftlichkeit, die Gramsci auch als „Konformismus“ bezeichnet.

„Den Konformismus bezeichnet Gramsci auch als *socialità*, ein Wort, das wir mit Soziabilität bzw. Gesellschaftsfähigkeit übersetzen können. Diese Gesellschaftsfähigkeit ist das Ergebnis eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses, in dem sich menschheitliche Erfahrungen verdichtet haben. Die Vermittlung dieser Erfahrungen versetzt den Menschen erst in die Lage, die Anforderungen und Erfordernisse der jeweiligen Gesellschaft angemessen zu bewältigen.“ (Bernhard 2006, S. 13, Herv. i. O.)

Was einen Menschen als je konkretes und einzigartiges Individuum ausmacht, ist ein *tätiges Dasein als vielfach kontextualisierter Knotenpunkt sozialer Mehrfachzugehörigkeiten*. Das gesellschaftliche Wesen des Menschen ist so widersprüchlich wie seine historisch-sozialen Existenzbedingungen, seine Geschichte und Situation.

„Das menschliche Wesen realisiert sich für Gramsci als ein widersprüchliches Werden in historisch und gesellschaftlich bestimmten (Praxis-)Verhältnissen. Der Mensch ist nur im Kontext des gesellschaftlichen Ganzen zu analysieren, der historisch-spezifischen Produktions- wie der kulturellen Lebensweisen. Ein ontologisierendes Verständnis der Menschwerdung wird von Gramsci nachdrücklich zurückgewiesen. Der Mensch stellt sich vielmehr als Widerspruch dar, als ‚*concordia discors*‘, die nicht von der Einheit ausgeht, sondern in sich Gründe einer möglichen Einheit hat.“ (Merkens 2004, S. 30)

Gesellschaftliche Widersprüche durchziehen die Geschichte und zeigen sich als Zerrissenheit des Menschengeschlechts durch Arbeitsteilung und Besitzungleichheit, in der Fragmentierung der Subjekte, ihrer Seelen, Körper und Gedanken, aber auch in der ambivalenten Zugehörigkeit und Zuweisung zu verschiedenen sozialen Gruppen. Diese Spaltungen drücken sich in der Einsetzung von binären Oppositionen, von Stärke und Schwäche, intellektuell und manuell, Kognition und Emotion und vielem weiteren aus. Insofern Spaltungen Ergebnisse sozialer Ungleichheit sind, müssen sie historisch rekonstruiert werden, um ihre Wirkmächtigkeit aufzuschlüsseln und den Zweck, den sie für bestimmte Gruppen erfüllen. Es genügt nicht, sie als Tatsachen zu verdinglichen oder als menschliche Natur zu mystifizieren, sondern in ihrer gesellschaftlichen Funktion als politisch-pädagogische Verallgemeinerungsform zu begreifen. Eine Grundlage der „Gemeinsamkeiten“ der Menschen liegt in ihrem Potenzial zu entscheiden, dass sich innerhalb historisch gewordener Ungleichheiten ihr Verhältnis zur Welt als gemeinsamer Praxisbezug fassen lässt, der kooperativ zu regeln sein könnte. Der Mensch als geschichtlicher Block ist, ob herrschend oder beherrscht, nicht passiv, sondern steht in einem aktiven Tätigkeitsverhältnis zu den sozialen Verhältnissen. Seine Beziehung ist nicht unvermittelt, auch wenn sie als unmittelbare erscheint. Menschen eignen sich ihre sozialen Bedingungen an. Sie versuchen, sie zu verstehen, zu verändern und in ihnen zu *inter_agieren*:

„Man muss den Menschen als eine Abfolge tätiger Verhältnisse (als einen Prozess) begreifen, wobei die Individualität die größte Bedeutung hat, jedoch nicht das einzige Element ist, das es zu berücksichtigen gilt. Die Menschheit, die sich in jeder Individualität widerspiegelt, setzt sich aus unterschiedlichen Elementen zusammen: 1. dem Individuum; 2. den anderen Menschen; 3. der Natur. Aber das 2. und 3. Element sind nicht so einfach, wie es scheinen könnte. Das Individuum tritt nicht durch Aneinanderreihung in Verhältnisse mit

anderen Menschen ein, sondern organisch, indem es eine Teilnahme an Organismen ein- geht, von ganz einfachen bis zu sehr komplexen. Ebenso tritt der Mensch nicht einfach aufgrund der Tatsache, dass er selbst Natur ist, ins Verhältnis zur Natur, sondern tätig, mittels der Arbeit und der Technik. Mehr noch. Diese Verhältnisse sind nicht mechanisch. Sie sind tätig und bewusst, d. h. sie entsprechen einem größeren oder geringeren Grad des Verständnisses, das der Einzelmensch von ihnen hat. Daher kann man sagen, dass jeder in dem Maße selbst anders wird, sich verändert, in dem er die Gesamtheit der Verhältnisse, deren Verknüpfungszentrum er ist, anders werden lässt und verändert.“ (Gramsci GH, S. 1348)

Die Tätigkeitsbeziehungen von Menschen zu anderen Menschen und zu Dingen durch Arbeit und Reproduktion, zur Natur und zu den Produkten der Arbeit sind fundamen- tal für Gramscis Verständnis von Subjektivität und Bewusstsein. Außergewöhnlich ist die enge Verwobenheit von gesellschaftlicher und Persönlichkeitsentwicklung, wie An- dreas Merkens betont: „Das Individuum wird in seiner Persönlichkeitsentwicklung von den sozialen Umständen geformt, wirkt aber über seine historisch-spezifische Verarbei- tung des Gesellschaftlichen auf diese Umstände aktiv zurück“ (Merkens 2004, S. 31). Das tätige Verhältnis, das Menschen zu ihren Verhältnissen unterhalten, definiert ihren so- zialen Charakter und nicht der Status. Ihre wechselseitige Abhängigkeit in der Organi- sation der Produktion und Reproduktion des Zusammenlebens stellt Vorstellungen einer Individualität als autonomer Existenz unabhängig von anderen radikal in Zweifel. Die Basis der Tätigkeit sind die Körper und das Bewusstsein der konkreten Subjekte, menschliche Handlungen und Entscheidungen gehen aber nicht in Bewusstseinsakten auf:

„Man muss eine Lehre erarbeiten, in der all diese Verhältnisse tätig und in Bewegung sind, wobei ganz deutlich gemacht werden muss, dass der Sitz dieser Tätigkeit das Bewusstsein des Einzelmenschen ist, der erkennt, will, bewundert, schafft, insofern er bereits erkennt, will bewundert, schafft usw. und sich nicht als isoliert, sondern voller Möglichkeiten be- greift, die ihm von anderen Menschen und von der Gesellschaft der Dinge geboten wer- den, wovon er unvermeidlich eine gewisse Kenntnis hat.“ (Gramsci GH, S. 1349)

Gramsci unterstellt weder das autonome Subjekt der cartesianischen Philosophie noch behauptet er, dass menschliche Tätigkeit in Gesellschaft bzw. dass soziale Praxis insge- samt ohne den Versuch der bewussten kollektiven Verfügung über die Lebensbedin- gungen herrschaftsfrei gelingen könne. Er weist jede Spaltung in Subjektivismus und Objektivismus zurück, indem er menschliche Praxis als Integration subjektiver Tätigkei- ten und objektiver Möglichkeiten auffasst, in der die Menschen als Philosoph:innen den- kend und handelnd ihren Alltag verschieden interpretieren *und* verändern. Der Mensch stehe in einem Wechselverhältnis zwischen seinem Selbst, der Welt und den Anderen, einer Tätigkeitsbeziehung zu den anderen Menschen und der Ordnung der Dinge. Das schließt die ambivalente Gleichzeitigkeit von Individualität und Kollektivität, von Ver- gangenheit und Gegenwart mit ein. „Der Mensch als ‚geschichtlicher Block‘ ist Teil einer Pluralität von Weltauffassungen, von Konformismen und ideologischen Praxen, die sich

geschichtlich in das Bewusstsein der Individuen eingegraben haben und den Fortschritt wie den Rückschritt miteinander vereinen.“ (Merkens 2004, S. 33).

Das tätige Verhältnis der Menschen zur Welt ist sowohl gekennzeichnet durch Möglichkeitsbeziehungen und Freiheit als auch durch strukturelle und symbolische Formen von Gewalt. Manche Handlungseinschränkungen sind nicht im fehlenden Potenzial von Menschen begründet, sondern durch die gewaltvolle massenhafte Verhinderung oder Enteignung seiner Entfaltung herrschaftsförmig zustande gekommen:

„Die Möglichkeit ist nicht die Wirklichkeit, doch auch sie ist eine Wirklichkeit: dass der Mensch eine Sache tun oder lassen kann, hat seine Bedeutung, um zu bewerten, was wirklich getan wird. Möglichkeit bedeutet ‚Freiheit‘. Das Maß der Freiheit geht in den Begriff des Menschen ein. Dass es objektive Möglichkeiten gibt, nicht Hungers zu sterben, und dass dabei Hungers gestorben wird, hat anscheinend seine Bedeutung. Aber die Existenz der objektiven Bedingungen oder Möglichkeiten oder Freiheiten reicht noch nicht aus, es gilt, sie zu ‚erkennen‘, und sich ihrer bedienen zu können. Sich ihrer bedienen zu wollen.“ (Gramsci GH, S. 1341)

Indem Menschen ihre Verhältnisse als Möglichkeiten und Freiheit auffassen und behandeln können, werden sie potenziell in die Lage versetzt, ihren je eigenen Anteil und ihre eigene Funktion im Prozess gesellschaftlicher Reproduktion mitzubestimmen oder die Einschränkungen als „willkürliche“ kritisieren zu können. So können sie durch die Kritik, Aneignung und Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse „in einen Prozess der sozialen und kulturellen Selbstpotenzierung“ (Merkens 2004: 31) eintreten, indem sie gesellschaftliche Möglichkeiten realisieren, das Eingreifen in Prozesse der Gestaltung des Allgemeinen verändern und darin selbst zu anderen werden. „Die Außenwelt, die allgemeinen Verhältnisse zu verändern, heißt sich selbst zu potenzieren, sich selbst zu entwickeln“ (Gramsci GH, S. 1341f). Selbstveränderung, die sich ohne die Veränderung der Bedingungen, unter denen sie stattfindet, vollzieht, muss dementsprechend noch keine Selbstpotenzierung sein. Sie wird es erst, wenn Menschen über die Fortsetzung oder Rücknahme dieser Entwicklung selbst verfügen. Gramsci bezeichnet die menschliche Selbstpotenzierung in Veränderung der Umstände als explizit politisch-pädagogischen Prozess, weil sie die Entwicklung der Persönlichkeit an die Entwicklung gesellschaftlicher Umstände knüpft.

„Daher kann man sagen, dass der Mensch wesentlich politisch ist, denn die Tätigkeit zur bewussten Umformung und Leitung der anderen Menschen verwirklicht seine ‚Menschlichkeit‘, sein ‚menschliches Wesen‘.“ (Gramsci GH, S. 1342)

3. Wie sieht Gramsci nun Menschen und die Möglichkeiten von Bildung?

Nicht defizitär von sich aus, sondern als reale Verwirklichung des aufklärerischen Mündigkeitsideals als kollektiven und individuellen Lernprozess

„Man muss das weitverbreitete Vorurteil zerstören, die Philosophie sei etwas sehr Schwieriges aufgrund der Tatsache, dass sie die spezifische intellektuelle Tätigkeit einer bestimmten Kategorie von spezialisierten Wissenschaftlern oder professionellen und systema-

tischen Philosophen ist. Man muss daher vorab zeigen, dass alle Menschen ‚Philosophen‘ sind, indem man die Grenzen und die Wesenszüge dieser ‚spontanen Philosophie‘ definiert, die ‚jedermann‘ eigen ist, nämlich der Philosophie, die enthalten ist: 1. in der Sprache selbst, die ein Ensemble von bestimmten Bezeichnungen und Begriffen ist und nicht etwa nur von grammatikalisch inhaltsleeren Wörtern; 2. im Alltagsverstand und gesunden Menschenverstand; 3. in der Populärreligion und folglich auch im gesamten System von Glaubensinhalten, Aberglauben, Meinungen, Sicht- und Handlungsweisen, die sich in dem zeigen, was allgemein ‚Folklore‘ genannt wird.

Nachdem man gezeigt hat, dass alle [Menschen] Philosophen sind, sei es auch auf ihre Weise, unbewusst, weil schon allein in der geringsten Äußerung einer wie immer gearteten intellektuellen Tätigkeit, der ‚Sprache‘, eine bestimmte Weltauffassung enthalten ist, geht man zum zweiten Moment über, zum Moment der Kritik und der Bewusstheit, d.h. zu der Frage: ist es vorzuziehen, ‚zu denken‘, ohne sich dessen kritisch bewusst zu sein, auf zusammenhangslose und zufällige Weise, d.h., an einer Weltauffassung ‚teilzuhaben‘, die mechanisch von der äußeren Umgebung ‚auferlegt‘ ist, und zwar von einer der vielen gesellschaftlichen Gruppen, in die jeder automatisch von seinem Eintritt in die bewusste Welt an einbezogen ist (und die das eigene Dorf oder die Provinz sein kann, ihren Ursprung in der Pfarrgemeinde und in der ‚intellektuellen Tätigkeit‘ des Pfarrers oder des patriarchalischen großen Alten haben kann, dessen ‚Weisheit‘ Gesetz ist, in dem Weiblein, welches das Wissen von den Hexen geerbt hat, oder im Kleinintellektuellen, der in der eigenen Dummheit und Handlungsunfähigkeit versauert ist), oder ist es vorzuziehen, die eigene Weltauffassung bewusst und kritisch auszuarbeiten und folglich, im Zusammenhang mit dieser Anstrengung des eigenen Gehirns, die eigene Tätigkeitssphäre zu wählen, an der Hervorbringung der Weltgeschichte aktiv teilzunehmen, Führer seiner selbst zu sein und sich nicht einfach passiv und hinterrücks der eigenen Persönlichkeit von außen den Stempel aufdrücken zu lassen?

Das bedeutet für die Frage der Arbeit miteinander:

Im Alltagsverstand versammeln sich Weltauffassungen, „übernommen ohne Inventarvorbehalt“ (Gramsci GH, S. 1376). Der Alltagsverstand, als das, was wir schon wissen, wie wir die Welt wahrnehmen, sie bewerten und in ihr handeln, muss zum Ausgangspunkt gemacht werden, aber: Er muss kritisiert werden. Ansatzpunkt muss also die Kritik des Alltagsverstandes sein. Nicht der Alltagsverstand alleine, denn er ist selbst widersprüchlich: gleichzeitig „auf bornierte Weise neuerungsfeindlich und konservativ“ (Gramsci GH, S. 1397), aber auch Ausgangspunkt von emanzipatorischer Umgestaltung, mit einem „gesunden Kern, dem, was eben gesunder Menschenverstand genannt werden könnte und der es verdient, entwickelt und einheitlich und kohärent gemacht zu werden.“ (Gramsci GH, S. 1379)

Vgl. https://www.spsh.de/texte/Mensch_Gramsci.pdf

4. Vom Fühlen zum Verstehen zum Wissen

- Aufgabe ist, dort die Verbindungen und Zusammenhänge zu verstehen, wo andere Prinzipien, Naturgesetze, Wesen oder Ontologie behaupten
- Integrale Verbindung von Denken, Fühlen und Handeln: dass alle drei gegeneinander ausgespielt oder voneinander isoliert werden oder unabhängig imaginiert ist selbst ein Ergebnis von Herrschaft: Die Freude über männliche Autonomie bleibt allen nicht-männlichen im Halse stecken.
- Emotionen haben eine „erkenntnisleitende Funktion“, sie sind nicht überzeitlich und ahistorisch, sondern selbst erklärungsbedürftige Bewertungen (gegen die positive Psychologie: nicht überall Staubzucker drüber streuen)
- Das zu Beginn erwähnte Denken als individuelle und kollektive Suche nach den Möglichkeiten einer Situation, einer Zeit, eines Raumes, einer Politikform bedeutet dann nicht, aus jeder Ruine ein Schloss zu bauen, sondern die Grenzen des Möglichen als Begrenzungen durch Herrschaft und Machtverhältnisse erkennen zu lernen, inklusive der eigenen Umgangsweisen mit Emotionen als widersprüchliche Verbindung zu den gesellschaftlichen Bedingungen: Double Binds und Dilemmata
- Pädagogische Autorität ist eine mögliche Umgangsweise, in der Menschen anderen zeigen, wie mit dieser widersprüchlichen und überdeterminierten Ausgangslage umzugehen ist, wenn darin Bildung als offener Möglichkeitsraum begriffen wird, in dem die Verstrickung mit der Herrschaft als gewordene Tätigkeitsbeziehung so untersucht wird, dass individuelle und gesellschaftliche Perspektiven durch kollektive, solidarische Sorgebeziehungen entstehen, die die Abhängigkeiten voneinander nicht leugnen.
- Eigenes Inventar der Überzeugungen, Glauben, emotionalen Zugehörigkeiten: die „emotionale Mobilmachung“ (Kaindl 2008) benötigt Umgangsformen und auch Bildungsformate
- Konformismus und Gruppenmehrfachzugehörigkeit als etwas Wünschenswertes im Sinne solidarischer, ökologischer Sorge

Um die Regierten von den Regierenden emotional unabhängig zu machen. Dazu brauchen wir einander.

5. Literatur

- Becker, Lia / Candeias, Mario / Niggemann, Janek / Steckner, Anne (Hrsg.) (2013): Gramsci lesen. Einstiege in die Gefängnishefte. Hamburg: Argument.
- Bernhard, Armin (2006): Antonio Gramscis Verständnis von Bildung und Erziehung. In: UTOPIE kreativ, Heft 183, S. 10-22.
- Gramsci, Antonio (1929-35/2012): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug und Klaus Bochmann. 10 Bände. Hamburg: Argument.
- Kaindl, Christina (2008): Emotionale Mobilmachung – „Man muss lange üben, bis man für Geld was fühlt.“ In: Huck, Lorenz / Kaindl, Christina / Lux, Vanessa / Pappritz, Thomas / Reimer, Katrin / Zander, Michael (Hrsg.): „Abstrakt

- negiert ist halb kapiert“. Beiträge zur marxistischen Subjektwissenschaft – Morus Markard zum 60. Geburtstag. Marburg: BdWi-Verlag, 2008, S. 65–85.
- Merkens, Andreas (2004): Erziehung und Bildung im Denken Antonio Gramscis. Eckpunkte einer intellektuellen und politischen Praxis. In: Gramsci, Antonio: Erziehung und Bildung. Gramsci Reader. Herausgegeben von Andreas Merken. Hamburg: Argument, S. 6–46.
- Niggemann, Jan (2022): Der diskrete Charme der Autorität? Elemente pädagogischer Autorität und Autorisierungen aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive. Weinheim: Beltz Juventa.

Dr. Jan Niggemann, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Bildungsforschung und PädagogInnenbildung im Arbeitsbereich Bildungstheorie und Schulforschung an der Universität Graz. Promotion zu pädagogischer Autorität, aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Pädagogische Autorität, Bildungstheorie und Cultural Studies, Mitveranstalter des „Salon Bildung“ sowie Mitherausgeber eines 2022 erscheinenden Bandes zu Pädagogischen Perspektiven im Anschluss an Antonio Gramsci.

Daniela Holzer

Radiale Negation: hoffnungsvolle Hoffnungslosigkeit

(Vortragsmanuskript)

1. Was will ich mit diesem „alten Plunder“?

Hinter meinem Titel „Radiale Negation: hoffnungsvolle Hoffnungslosigkeit“ steht das Vorhaben, zwei ältere Werke der Kritischen Theorie hervorzuziehen und ein wenig zu betrachten. Zum einen die „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer (1895-1973) und Theodor W. Adorno (1903-1969), die 1947 erstmals und 1969 wieder veröffentlicht wurde (Horkheimer/Adorno 1969/1988). Und zum anderen das 1966 veröffentlichte Werk „Negative Dialektik“ von Adorno (Adorno 1966/2003).

Was will ich mit diesem „alten Plunder“?

Bereits in der intensiven Diskussion in den 1960er und 1970er Jahren stießen diese beiden Werke bei weitem nicht auf einhellige und breite Zustimmung, weder innerhalb kritisch-theoretischer Kreise, noch weniger aber außerhalb. Die Abwendung von den Diagnosen Horkheimers und Adornos durch Jürgen Habermas, der in der Systematik des „Familienromans“ (Steinert 2007) als nächste Generation der Frankfurter Schule gilt, tat ihres dazu. Aber auch die gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen seit den 1980er Jahren in Richtung Neoliberalismus und analytischer Empirismus verbannten kritisch-theoretische Diskurse in Nischen. Gerade so radikale und pessimistisch scheinende Autor*innen wie Horkheimer und Adorno passten nicht in den kapitalistischen Fortschrittsdiskurs und alles, was nur einen Hauch Kritik an kapitalistischen Produktionsverhältnissen und bürgerlicher Gesellschaft in sich trug, wurde als realitätsfern und veraltet tief in Mottenkisten vergraben. Dennoch schwelten die Gedanken an unterschiedlichen Stellen weiter und wurden und werden immer wieder hervorgeholt, diskutiert und kritisch weitergedacht.

Die beiden hier diskutierten Werke gelten als zentrale Schriften Kritischer Theorie, aber selbstverständlich sind sie weder sakrosankt noch uneingeschränkt in aktuelle Debatten übertragbar. Vielmehr fänden es Horkheimer und Adorno vermutlich selbst verdächtig, wenn dies gemacht würde. Schließlich konstatieren sie selbst immer wieder – u.a. Bezug nehmend auf Walter Benjamin –, dass jede Theorie einen Zeitkern hat. Sie selbst schreiben in der Vorrede zur Neuauflage der Dialektik der Aufklärung, dass sie nicht an allem festhielten, was sie 20 Jahre vorher gedacht hätten (vgl. Horkheimer/Adorno 1969/1988, S. IXf). Dennoch tragen diese beiden Werke Gedanken und Diagnosen in sich, die auch heute noch höchst aktuell sind. Sie tragen immer noch zu einem Grundverständnis gesellschaftlicher Verhältnisse bei. Sie fordern uns weiterhin zu einem komplexen Denken

in Widersprüchen heraus. Und nicht zuletzt bestechen sie gerade durch ihre unnachgiebige Negativität, die uns schmerzhaft auf wunde Punkte verweist.

Ich bin keine Anhängerin akribischer Werkauslegungen oder gar blinder Gefolgschaft. Vielmehr geht es mir im Folgenden darum, einige Aspekte dieser Philosophie herauszugreifen und nachzuverfolgen, von denen zu wissen und diese zu verstehen ich auch für aktuelle kritische Diskurse für wichtig erachte. Und ich werde auch zeigen, dass die Negativität im Denken und in den Diagnosen nicht – wie vielfach vorgeworfen – einfach als Pessimismus abgetan werden kann. Das würde zwar in gewisser Weise wunderbar in unsere Reihe „The dark side“ passen. Ich möchte aber vielmehr zeigen, dass diese „dunklen“ Gedanken gerade nicht Pessimismus zum Ausdruck bringen, sondern in ihnen der Kern einer radikalen Gesellschaftskritik liegt, der zugleich in der Hoffnungslosigkeit zutiefst hoffnungsvolle Momente birgt.

2. Der Weg der Flaschenpost

Die Dialektik der Aufklärung gilt als eine Art „Flaschenpost“ (vgl. z.B. Pongratz 2010, S. 164ff; Brunkhorst 2017, S. 184). Dieser Begriff, den Horkheimer 1940 in einem Brief erwähnt, symbolisiert, dass die beiden Philosophen davon ausgingen, dass ihre Überlegungen zunächst wohl noch kaum gleich „landen“ würden, sie aber die Hoffnung hegten, die Flaschenpost möge irgendwann stranden und Zuspruch finden.

Zeichnen wir zunächst kurz den Weg dieser „Flaschenpost“ nach. Dazu ist ein kurzer Blick auf das historische Umfeld der Entstehung der Dialektik der Aufklärung nötig: Horkheimer und Adorno arbeiteten in den 1920er und Anfang der 1930er Jahre im Umfeld des „Instituts für Sozialforschung“ in Frankfurt. Ebenso wie zahlreiche weitere Personen wie z.B. Erich Fromm, Walter Benjamin oder Herbert Marcuse und ebenfalls theoriegenerierend involviert, wenn auch meist ungenannt, einige Frauen wie z.B. Gretel Adorno, Monika Plessner oder Helge Pross (vgl. Becker-Schmidt 2009). Horkheimer und Adorno mussten bereits Mitte der 1930er Jahre vor den Nationalsozialisten fliehen und setzten nach zunächst getrennten Wegen 1938 ihre gemeinsame Arbeit in New York fort (vgl. z.B. Steinert 2007; Demirović 1999). Hier entstanden in den Jahren 1939-1944 jene „philosophischen Fragmente“ – so der Untertitel –, die im Buch „Dialektik der Aufklärung“ zusammengeführt wurden.

Exkurs: Die Mitwirkung von Gretel Adorno wird im Vorwort des Buches erwähnt, aber ihre auch inhaltlich und sprachlich überaus hohe Beteiligung bleibt bis heute unterbelichtet und in der Diskussion des Werkes und weiterer Werke von Adorno meist unerwähnt. Gretel Adorno leistete aber einen wesentlichen Beitrag, denn die Dialektik der Aufklärung fußt auf Gesprächen und Diskussionen von Horkheimer und Adorno, die Gretel Adorno protokollierte und sowohl die erste Fassung als auch alle weiteren Überarbeitungen tippte. Adorno produzierte ab den späteren 1930er Jahren seine Werke weitgehend in Form von gesprochenem Text, den Gretel Adorno zu Papier brachte. Wie unter ande-

rem Staci Lynn von Boeckelmann (2004) oder Tamlyn Avery (2019) herausarbeiten, ist ihr Beitrag dabei deutlich größer als lediglich die formale Umsetzung. Sie ist Teil der dialogischen Entwicklung von Gedanken, kommentiert Texte und trägt zu deren sprachlicher Ausformung bei (vgl. Boeckelmann 2004; Avery 2019; auch Müller-Doohm 2003; o.A. 2014).

Die Dialektik der Aufklärung wurde 1947 erstmals publiziert, aber kaum beachtet. Horkheimer kehrte bereits 1949, Adorno 1953 an die Universität Frankfurt zurück. Ab den 1960er Jahren kursierten Raubdrucke des Buches in studentischen Kreisen in Deutschland, die auch intensiv diskutiert wurden und 1969 erfolgte eine Neuauflage mit nur minimalen Veränderungen, denn – so wird im Vorwort erklärt: Auch wenn sie nicht in allem an den Aussagen festhielten – schließlich habe jedes Denken einen Zeitkern – wollten Horkheimer und Adorno die Gedanken doch in der ursprünglichen Fassung zur Diskussion stellen.

Die „Negative Dialektik“ (Adorno 1966/2003) gilt als eines von Adornos Hauptwerken und er entwickelt darin einige Ansätze aus der Dialektik der Aufklärung (aber auch aus anderen Werken) weiter. Zahlreiche Begriffe und Gedankengänge, die in der Dialektik der Aufklärung formuliert werden, greift er auf und denkt diese weiter. Die Negative Dialektik kann als vertiefende Ausbuchstabierung mancher Ideen aus der Dialektik der Aufklärung verstanden werden. Adorno legt damit eine umfassende fundierende Argumentation wesentlicher Grundlagen kritischer Theorie vor, die sich zum Teil bis heute fortsetzen, zum Teil aber auch einer kritischen Revision unterzogen wurden. (Bereits 1969 verstarb Adorno überraschend.)

Bleiben wir beim Bild der Flaschenpost, so landete diese insofern, als die sogenannte ältere „Frankfurter Schule“, also die Arbeiten am Institut für Sozialforschung insbesondere ab den 1960er Jahren in linken Bewegungen in und außerhalb der Universitäten hohe Aufmerksamkeit erhielten (vgl. z.B. Steinert 2007) (die gegenseitigen Vorwürfe und Dissonanzen lasse ich hier mal außen vor). Die Hoch-Zeit kritischer Theorien währte zwar nicht allzu lange, aber dennoch wurden und werden diese beiden Werke nach wie vor in kritischen Wissenschaften rezipiert und immer wieder aufgegriffen bzw. kritisch weitergedacht. Die Reise der Flaschenpost setzt sich also fort.

Beispielhaft für spätere Anknüpfungspunkte ist unter anderem die kritische Bezugnahme in feministischen Theorien. Gudrun-Axeli Knapp (2008) beschreibt beispielsweise Spuren in den Arbeiten von Regina Becker-Schmidt im deutschsprachigen Bereich, aber auch in jenen von Jessica Benjamin, Seyla Benhabib und Nancy Fraser in den USA. Ein weiteres Beispiel für direkte Bezugnahmen sind die Arbeiten von Heinz Steinert, einem österreichischen Soziologen, der lange auch in Frankfurt tätig war. Steinert verfolgte insbesondere die Gedanken der Kulturindustrie aus der Dialektik der Aufklärung weiter (Steinert 1998). In seinem bemerkenswerten Buch „Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis“ (Steinert 2007) zeichnet er einige As-

pekte der Dialektik der Aufklärung nochmals nach, eröffnet daran anknüpfend neue Diskussionsansätze und plädiert – so der Untertitel des Buches – dafür, die Dialektik der Aufklärung als umfassendes Forschungsprogramm neuerlich aufzugreifen und auf aktuelle Themen und Verhältnisse zu beziehen, die „Aufklärung der Aufklärung [also] fortzusetzen“ (Steinert 2007, S. 253).

Eine Verbindung zu kritischen Diskursen in Frankreich blieb hingegen – nicht zuletzt auch aufgrund der sprachlichen Unzugänglichkeit – lange aus, auch wenn sich zahlreiche Übergänge finden lassen. Die Arbeiten Michel Foucaults erinnern beispielsweise in manchen Gedankengängen stark an jene von Adorno. Foucault selbst entdeckt die Werke aber erst sehr spät für sich, was er einerseits bedauert, weil sie ihm einige Wege und Umwege erspart hätten, er gleichzeitig aber auch froh darüber ist, so seine eigenen Wege gegangen zu sein (vgl. z.B. Foucault 1983/2005, S. 532). Auch in aktuellen Diskursen finden sich immer wieder Anknüpfungen an die Arbeiten von Horkheimer und Adorno, in meiner Wahrnehmung in jüngerer Zeit sogar wieder vermehrt. Es wird auch zuweilen zunehmend versucht, diese Arbeiten mit anderen grundlegenden kritischen Theorien in Verbindung zu setzen, z.B. mit Pierre Bourdieu, Michel Foucault oder Judith Butler. Mal wird die Diskussion eher abgrenzend geführt, mal wertschätzend und sich ergänzend (vgl. z.B. Bauer/Bittlingmayer/Keller/Schultheis 2014; Holzer 2017; Brunkhorst 2017, S. 189f).

In der Pädagogik, der Erziehungs- und Bildungswissenschaft und der Erwachsenenbildung fand die ältere kritische Theorie allerdings lange Zeit kaum Widerhall. Dies liegt nicht zuletzt an dessen pessimistischen und radikal negativen Unterton, der sich dagegen wehrte, in praktische Konzepte und hoffnungsvolle Emanzipationsbestrebungen überführt werden zu können. „Verständlicherweise machten auch zahlreiche Pädagog[*inn]en (mit ihrem notorischen Gutmenschentum) um die ‚Dialektik der Aufklärung‘ einen weiten Bogen“ (Pongratz 2010, S. 170). Resonanz fanden lediglich einige wenige Arbeiten, beispielsweise der Radiobeitrag „Erziehung nach Auschwitz“ von Adorno (Adorno 1966/1971), in dem die Pädagogik dazu aufgerufen wird, aktiv dagegen zu arbeiten, dass sich so etwas wie der Nationalsozialismus und der Holocaust wiederhole. In „Erziehung nach Auschwitz“ formuliert Adorno: „Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung“ (Adorno 1966/1971, S. 88). Ansonsten fanden die Arbeiten von Horkheimer und Adorno wenig Eingang in pädagogische Zusammenhänge. Vereinzelt blitzt aber auch in der Pädagogik Adorno durch, z.B. in der „Kritischen Bildungstheorie“, die an der TU Darmstadt u.a. von den 1970ern bis vor Kurzem von Gernot Koneffke und später Ludwig A. Pongratz und anderen vertreten wurde (vgl. z.B. Pongratz 2010; Koneffke 2006; 2009).

3. Dialektik der Aufklärung: Mythos und Aufklärung

Treten wir nun aber ein in das angebliche „*Grand Hotel Abgrund*“ (Brunkhorst 2017, S. 185, Hervorhebung i. Orig.). (Zur Frage des Pessimismus kehre ich anschließend zurück).

Ich beginne mit einer Beleuchtung der Dialektik der Aufklärung. Ich werde diese nicht referieren und auch keine eigene Deutung versuchen, das haben genug andere getan (zu verschiedenen Lesarten siehe z.B. Brunkhorst 2017, S 189). Vielmehr gebe ich lediglich einen groben Überblick über die Themenfelder, um dann diese ominöse „Dialektik der Aufklärung“, die als Umschlag in die Barbarei beschrieben wird, nachvollziehbar zu machen.

Die Dialektik der Aufklärung ist – wie schon gesagt – eine Zusammenstellung philosophischer Fragmente. Zunächst widmen sich Horkheimer und Adorno dem Begriff der Aufklärung und dessen Dialektik. Darauf komme ich gleich nochmal zurück. Es folgen zwei Exkurse: Im ersten wird anhand von Homers Odyssee die Entstehung des bürgerlichen Subjekts nachgezeichnet, das sich selbst diszipliniert (meine Worte!) und sich die Natur austreibt. Steinert nennt es aber auch eine Geschichte der Selbst-Konstitution der herrschenden Klasse (Steinert 2007, S. 72).

Im zweiten Exkurs wird die Frage der Vernunft verhandelt: Horkheimer und Adorno greifen hier bewusst auf sogenannte „dunkle Schriftsteller des Bürgertums“ (Horkheimer/Adorno 1969/1988, S. 126; Schmid Noerr 2019) zurück, insbesondere Nietzsche und de Sade. Diese waren zu ihrer Zeit ob ihrer Brutalität verpönt. Aber gerade deswegen werden sie von Horkheimer und Adorno gewählt, denn diese Autoren bohren ihren Stachel tief in die ignorierten Stellen der Aufklärung hinein. Horkheimer und Adorno führen vor, dass die von den Autoren vorgeführte Härte und Kälte lediglich die konsequenteste Fortführung von Kants Vernunftbegriff sei. Vernunft ist in der Aufklärung – und Kant steht hier stellvertretend für diesen Vernunftbegriff – primär instrumentelle, zweckrationale, effiziente Vernunft. Diese auf die Spitze getrieben mündet unweigerlich darin, dass auch Unterdrückung, Gräueltaten, unmenschliche Zustände „vernünftig“ begründbar sind (vgl. z.B. Schmid Noerr 2019). Zugleich – so arbeiten Horkheimer und Adorno heraus – hat sich Vernunft „seit den Anfängen auf ihre Anziehungskraft allein nicht verlassen können und diese durch den Kultus der Gefühle ergänzt“ (Horkheimer/Adorno 1969/1988, S. 96), Gefühle dabei nun zur Ideologie erhoben (vgl. ebd., S. 97; vgl. auch Holzer 2018).

Exkurs: Ich habe diesem zweiten Exkurs extra etwas mehr Raum gegeben, weil er auffällig häufig in Diskussionen der Dialektik der Aufklärung unterbelichtet bleibt. Eine spontane These dazu könnte sein: Ist es vielleicht bis heute angenehmer, sich dem hell strahlenden Helden Odysseus zu widmen, als den dunklen Tiefen „vernünftiger“ Barbarie, die noch dazu in de Sades Werk mit interessanten Frauenpersönlichkeiten und expliziter sexueller Lust aufgeladen sind?

In der Dialektik der Aufklärung folgen als nächstes die bis heute diskutierten Ausführungen zur Kulturindustrie (vgl. z.B. Steinert 1998). Sämtliche Bereiche der Kunst und Kultur, der Massenmedien wie der intellektuellen Produktion werden von Horkheimer und Adorno darauf hin untersucht, inwiefern diese unter den Imperativen der Warenförmigkeit hergestellt und verbreitet werden (und damit nicht zuletzt gesellschaftliche Verhältnisse zu verschleiern helfen). „Kulturindustrie ist intellektuelle Produktion nach den Imperativen der Warenförmigkeit“ (Steinert 2007, S. 131). Als letztes vollständiges Kapitel schließen Horkheimer und Adorno eine Analyse des Antisemitismus als Konstruktion und angestrebte Vernichtung des Anderen an. Ausklingend finden sich dann noch einige kleinere Fragmente zu verschiedensten Themen, von der Dummheit, über die philosophische „Produktion“ bis hin zum Mensch-Tier-Verhältnis.

Ich komme nun aber zum aus meiner Sicht springenden Punkt des Werks: Ludwig Pongratz beschreibt die Grundthese folgendermaßen: „Aufklärung ist in sich selbst widersprüchlich verfasst. Sie *unterläuft sich* gewissermaßen *selbst*, sie wendet ihre Effekte ins Gegenteil“ (Pongratz 2010, S. 165, Hervorhebung i. Orig.). Aus dieser Grunddiagnose, die von Horkheimer und Adorno umfassend argumentiert wird, speist sich wohl auch ein großer Teil des Pessimismusvorwurfs, denn diese Diagnose trifft den bis heute fortgeschriebenen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung tief ins Herz. Ich würde diese unachgiebig negative Diagnose folgendermaßen zusammenfassen: Ihr wart davon überzeugt, die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Demokratie als Staatsform, mit ihrer aufklärerischen Philosophie der Vernunft und Emanzipation und mit ihrer Ökonomie kapitalistischer Produktionsverhältnisse sichere den Fortschritt in eine immer hellere, bessere Zukunft? Mitnichten! Der Nationalsozialismus, der Holocaust und jede andere Barbarei auf dieser Welt ist nicht einfach eine Abweichung zwischendurch. Vielmehr ist jede dieser Hässlichkeiten bereits im Projekt „Aufklärung“ beziehungsweise den darauf aufbauenden Entwicklungen angelegt und schlägt nun eben immer wieder durch. Horkheimer und Adorno kamen zu dieser Einsicht, weil die Barbarei des Faschismus und des Holocaust sie dazu zwang, sich auf die Suche danach zu machen, wie eine solche Entwicklung überhaupt möglich war.

Eingehend untersucht und begründet wird in der Dialektik der Aufklärung also die These, dass der Aufklärung immanent eingeschrieben ist, ins Gegenteil, also die Barbarei, zu kippen. Insbesondere im ersten Kapitel des Buches wird dies ausführlich dargelegt. Grundlage für die Ausführungen ist es, die bürgerliche Gesellschaft als grundsätzlich in allen Poren von dialektischen Beziehungen durchzogene Gesellschaft zu begreifen. Wie Adorno in der Negativen Dialektik später noch ausführlicher darlegt, ist diese Dialektik keine klassische, in der sich These und Antithese in Synthese auflösen (dazu komme ich gleich noch), sondern die dialektischen Widerspruchslagen bleiben stetig, weil sie bereits in die Grundprämissen der Aufklärung eingeschrieben sind: in den Vernunftbegriff, in die ökonomischen Logiken, in den Freiheitsbegriff etc. (vgl. z.B. Koneffke 2009; Pongratz 2010). (Die scheinbare Reduktion auf lediglich zwei Pole ist dabei durchaus zu kritisieren und bedarf einer Komplexitätserweiterung, die an dieser

Stelle aber nicht geleistet werden kann. Ich bitte daher darum, diese Vereinfachung vorläufig als symbolische zu verstehen.)

Dialektisches Denken ist uns – trotz seiner inzwischen langen Tradition – weiterhin fremd und erzeugt zuweilen Verwirrung (vgl. z.B. Holzer 2017), aber wie Adorno das später lapidar kommentiert: „aber so dialektisch geht es in der Welt nun einmal zu“ (Adorno 1965–66/2003, S. 152). Zentrale Argumentation in der Dialektik der Aufklärung ist nun, dass Mythos und Aufklärung dialektisch miteinander verwoben sind. Horkheimer und Adorno zeigen, dass die Aufklärung antrat, den Mythos aus der Welt zu schaffen und an die Stelle von mythischen Welterklärungen solle mit Hilfe der Wissenschaften eine aufgeklärte, vernünftige, methodisch abgesicherte Welterklärung treten. An die Stelle von religiös-mythologischen Bildern sollen Fakten und rationale Erkenntnis treten. Die dialektische Beziehung besteht nun – wie Horkheimer und Adorno zeigen – unter anderem darin, dass bereits im Mythos Aufklärung enthalten ist und in der Aufklärung Mythos. Sie begründen dies folgendermaßen: Mythologischen Geschichten wohnt inne, dass sie in erster Linie dazu dienen, Erklärungen für die Welt, für Naturereignisse, für soziale Phänomene etc. zu geben. Sie haben also einen aufklärerischen und potenziell wissenschaftlichen Kern. Aufklärung wiederum berge aber ebenso einen zutiefst mythologischen Anteil, der im Fortschreiten der Aufklärung immer deutlicher wird: Die neuen Verhältnisse, die bürgerliche Herrschaft, die zweckrationale Vernunft, die positivistische Wissenschaft, die kapitalistische Produktionsweise erscheinen als durch und durch vernünftig und geradezu natürlich. Genau damit verbergen sie aber – und das ist das Mythologische daran –, dass diese Verhältnisse nicht urwüchsig und natürlich sind, sondern vielmehr im Interesse der herrschenden Kräfte nur diesen Schein erwecken wollen. Roland Barthes (1964) arbeitet dies als wesentliches Element von Mythos heraus: Der Mythos eliminiert den ursprünglichen Sinngehalt, ersetzt ihn durch eine verschobene Bedeutung und macht diese für die eigenen Zwecke nutzbar. Er entfernt den Ursprung und die historische Werdung – also die Geschichtlichkeit – und verbreitet dann den Mythos als Natürlichkeit (vgl. Barthes 1964).

Die Dialektik schlägt so – weil eben die Widersprüche nicht aufgelöst werden können – in ihr Gegenteil um, so eine gängige Formulierung. Aufklärung, die angetreten ist, eine lichtere, bessere Zukunft schaffen zu wollen, muss so viele Aspekte unterdrücken, dass diese irgendwann unweigerlich zurückschlagen. Wissenschaft selbst wird zum Mythos, weil an ihre Unfehlbarkeit „geglaubt“ wird. Die unterdrückten Naturbezüge im Subjekt, das sich zu einem zweckrationalen, bürgerlichen Subjekt zwingen muss, bahnen sich an anderen Stellen ihren Weg, unter anderem darin, dass die Ängste, die zu vernichten die Aufklärung angetreten ist, wuchtig zurückkehren. Etc.

Die Dialektik der Aufklärung ist also – überaus vereinfacht – so zusammenzufassen: Gerade weil die Aufklärung mit Vernunft, mit Wissenschaft, mit Rationalität, mit einem zurechtgestutzten Menschen antrat, eine hellere Zukunft zu schaffen und dabei zu viele Aspekte unterdrückt und abschneidet, schlägt sie in Dunkelheit um, in die Barbarei des

Nationalsozialismus ebenso wie in kapitalistische Verwarenformung und der Rechtfertigung von Herrschaft und Unterdrückung als vernünftig. Die Aufklärung ist also kein Siegeszug der Freiheit, sondern zugleich immer auch fortgesetztes Leid (vgl. Pongratz 2010, S. 166).

Kein Wunder, dass diese Schilderungen zutiefst berühren und vor Hoffnungslosigkeit nur so strotzen.

4. Negative Dialektik: radikale Negation und unauflöslicher Widerspruch

Dieser Negativität lässt sich nun mit der „Negativen Dialektik“ von Adorno (1966/2003) noch einiges draufsetzen. Ich halte die Ausführungen dazu hier aber sehr kurz (ausführlicher siehe z.B. Holzer 2017). Wiederum kann und will ich in keinsten Weise das Buch referieren, dies halte ich ohnehin für eine Unmöglichkeit. Das Buch ist eine Komposition grundlegender Fragen von Wissenschaft, Mensch-Sein, Erkenntnis, gesellschaftlichen Verhältnissen etc. Diese werden höchst anspruchsvoll philosophisch verhandelt und es ist kein Zufall, dass sich die Gedanken darin so dagegen sperren, stringent nachvollzogen zu werden. Schließlich soll das ganze Buch vorführen und dazu verführen, dass Logik, Stringenz, klare Ordnung und Subordnung gerade die Erkenntnis verschließen, hingegen offene Denkbewegungen Ahnungen der Erkenntnis ermöglichen. Aus den vielen relevanten Aspekten der Negativen Dialektik greife ich hier nun leidglich zwei heraus, aber selbst diese können in der hier gebotenen Kürze nicht einmal annähernd umfassend geschildert werden. Dennoch möchte ich einen kleinen Einblick geben.

Zunächst greife ich die schon erwähnte Unauflöslichkeit des dialektischen Widerspruchs heraus. Was in der Dialektik der Aufklärung erst anklingt, wird hier von Adorno genauer ausgeführt: Die Dialektik in gesellschaftlichen Verhältnissen sei insofern negativ, als sie sich nicht in ein Positives der Synthese auflösen lasse. Vielmehr bleiben, wie ich am vorigen Beispiel der Dialektik der Aufklärung bereits gezeigt habe, die Widerspruchslagen bestehen, bedingen sich sogar gegenseitig. Dies bedeutet zweierlei: Die Negation der Negation, also die Negation der Antithese, führt nicht zum Positiven, also der These – damit beginnt Adorno seine Ausführungen. Vielmehr sind sie in ihrer Widersprüchlichkeit so verbunden, dass die These Aspekte der Antithese, jene der Antithese Aspekte der These beinhaltet. Sie sind nicht trennbar, sondern ineinander verwoben (eine eindruckliche Argumentation dieser Denkart zeigt Koneffke z.B. 1969 oder 2009). Damit hängt nun der zweite Clou zusammen: Eine Auflösung des Widerspruchs (in eine Synthese) ist daher nicht möglich. Eine Auflösung würde bedeuten, bestimmte Aspekte zu unterdrücken, ihnen Herrschaft aufzubürden. Damit wäre der Widerspruch also weiter vorhanden und lediglich unkenntlich gemacht. Daran erkennen wir wieder die Ausführungen aus der Dialektik der Aufklärung: Die beherrschte Natur schlägt zurück. Der unterdrückte Mythos kehrt zurück. Das abzuschaffende Leid kehrt wieder.

Der zweite Aspekt, der auch mit titelgebend ist, ist jener der Negation. Bei Adorno gibt es mindestens zwei Dimensionen der Negation: Zum einen die Negation im Sinne des

negativen Gegenparts in der Dialektik, also vereinfacht gesagt der Antithese. Adorno geht es nun wesentlich darum zu zeigen, dass in unserer Gesellschaft das „Positive“ Vorrang genießt, die Negation, die anderen Seiten, hingegen unterdrückt werden und unsichtbar gemacht werden (wie in der Dialektik der Aufklärung bereits sichtbar geworden ist). Und gerade deshalb sei die Aufmerksamkeit genau darauf zu richten. Die Negation hat aber auch noch eine zweite Bedeutung: Sie ist auch ein Urteil, was als problematisch und falsch abgelehnt wird. Adorno besteht dabei auf zweierlei: Eine abstrakte Negation, also eine generelle Ablehnung, sei unzulässig, weil sie zu allgemein, zu ungenau und damit unkonkret und nicht treffsicher ist. Vielmehr bedarf es einer bestimmten Negation, also einer Analyse, die genau herausarbeitet, was in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft falsch läuft, wo Leid erzeugt wird, wo Unfreiheit und Ungerechtigkeit existieren. Aber bereits in den beiden letzten Begriffen klingt an: Das Urteil kann sogar nur in einer Negation erfolgen, als Festhalten des „Un-“. Dies deshalb, weil das Positiv, also Freiheit oder Gerechtigkeit für uns noch nicht denkbar sind, weil unser Denken notwendigerweise deformiert und kontaminiert ist (vgl. Adorno 1966/2003; auch Holzer 2017).

5. Der Pessimismus

Angesichts dieser Diagnosen von Horkheimer und Adorno verwundert es wohl kaum, dass sie dem Vorwurf des Pessimismus ausgesetzt sind: Das Denken ist vor allem negierend. Sie richten den Blick gezielt auf die unterdrückten schmerzhaften Stellen der Gesellschaft. Und sie verweigern fürs erste die Hoffnung, dies alles ließe sich einfach in Wohlgefallen auflösen, wenn wir uns nur ausreichend bemühen. Auch ihre Sprache trägt zu eher dunklen Wahrnehmungen bei, wenn überall Monster aufzusteigen scheinen und der Eindruck erweckt wird, dass die Welt sich an einem Abgrund befindet.

Wer also dem Mythos folgt, die Gesellschaft entwickle sich doch kontinuierlich zum Besseren und wer den Fortschritt als sicheren Weg in eine hellere Zukunft preist, wird sich hüten, auf die dunklen Flecken der Geschichte und Gegenwart zu blicken oder diese lediglich zu zukünftig eliminierbaren Zwischenständen erklären. Horkheimer und Adorno zeigen uns aber eindrücklich, dass eine Ignoranz dieser dunklen Flecken diese eben nicht beseitigt. Mehr noch: Sie zeigen, dass diese dunklen Flecken ein immanenter Bestandteil der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sind. Horkheimer und Adorno lenken unseren Blick daher auf diese dunklen Flecken und machen uns darauf aufmerksam, dass mit den jetzigen Vorstellungen von Vernunft, von Fortschritt, von bürgerlicher Gesellschaft, von ökonomischer Produktionsweise die Problematiken nicht nur nicht beseitigt werden können, sondern sogar stetig genährt werden. Allein, dass so hartnäckiger Pessimismus starke Abwehr hervorruft, könnte ein Hinweis darauf sein, dass er wunde Punkte trifft.

Dass Horkheimer und Adorno nicht zögern, in ihren Analysen und Worten Ekel, Abscheu und Wut direkt zum Ausdruck zu bringen, ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass sie direkt mit den Taten und Auswirkungen des Nationalsozialismus

konfrontiert waren. Und diese brutale Realität führte auch dazu, dass ihr Blick auf die Gesellschaft unnachgiebig war, dass sie den Finger auf die schmerzenden Stellen legten, dass kein Ausweichen in blinde Hoffnungsmetaphern möglich war. Sie führte Horkheimer und Adorno zu der akribischen und erkenntnisreichen Suche nach den tief verborgenen Ursachen dieser Entwicklungen und zu den theoretischen Gedanken, die diese erhellen (oder müsste man sagen „verfinstern“?).

Indem aber Horkheimer und Adorno (und viele andere) die oft unsichtbaren Hintergründe unserer Gesellschaft hervorholen und damit grundlegende Fragen radikal zur Diskussion stellen, indem sie also eine radikale Negation verfolgen, scheint zwar der hoffnungslose Abgrund vor uns zu liegen. Aber erst in dieser Hervorholung, in der unerbittlichen negativen Diagnose, in der Verweigerung, den Blick abzuwenden, liegt das Potenzial einer Veränderung zum Besseren (vgl. z.B. Holzer 2017).

6. Die Hoffnung liegt in der Hoffnungslosigkeit

Wo aber soll in dieser ganzen Hoffnungslosigkeit nun das Hoffnungsvolle liegen? Wie bereits im Titel des Vortrags angeklungen: in der Hoffnungslosigkeit selbst. Die Hoffnungslosigkeit ist hoffnungsvoll. Ein Widerspruch? Selbstverständlich, schließlich befinden wir uns in einem dialektischen Denkprozess. Der Hoffnungslosigkeit wohnt also die Hoffnung inne und umgekehrt.

Nach der Lektüre von Horkheimer und Adorno fühlen wir uns zunächst vermutlich erschlagen ob der scheinbaren Ausweglosigkeit. Das ist bei zahlreichen späteren Theorien allerdings auch nicht viel anders, ich erinnere nur an die Theorien von Pierre Bourdieu, der uns zeigt, in welchem Ausmaß wir die Position im sozialen Raum inkorporieren und ein Heraustreten beinahe unmöglich ist, sie sogar permanent – auch zu unseren eigenen Nachteil – reproduzieren (vgl. Bourdieu 1979/1983). Oder denken wir an Michel Foucaults Machtanalysen, in denen wir alle in die ständige Herstellung der Machtverhältnisse selbst mit verstrickt sind (vgl. z.B. Foucault 1982/2013). Oder denken wir an Judith Butler, in der die Subjekte in performativen Akten stetig sich selbst, die anderen und damit die gesellschaftlichen Verhältnisse herstellen und damit verfestigen (vgl. z.B. Butler 2007). Kritische Theorien müssen – so eine zentrale These vieler kritischer Theorien – also radikal negativ sein, um diese Zusammenhänge überhaupt erst sichtbar zu machen (vgl. z.B. Steinert 2007; Pongratz 2010; Holzer 2017).

Zugleich liegt aber gerade in dieser Unnachgiebigkeit von Theorien auch die Möglichkeit, dass es anders sein, anders werden könnte. In der Dialektik der Aufklärung und der Negativen Dialektik formulieren bereits Horkheimer und Adorno selbst immer wieder, dass sie nicht die Aufklärung ablehnen oder zu Grabe tragen wollen. Vielmehr sehen sie das in der Aufklärung angelegte Bessere nur noch nicht verwirklicht. Auch wenn Vernunft, Freiheit oder Gerechtigkeit derzeit vor allem als unvernünftig, unfrei und ungerecht zum Ausdruck gelangt, so bergen sie doch das Potenzial, anders verwirklicht zu werden. Wer – so wie ich – auch gerne auf der dunklen Seite wandelt, ist sogar

überrascht, welch hellen Momente bei Horkheimer und Adorno zuweilen zu entdecken sind. Allerdings sei dieses andere derzeit noch nicht vollständig denkbar. Das Bessere könne gar nicht in fertigen Utopien vorliegen. Adorno verwehrt sich darum auch gegen die häufig vorgebrachte Forderung, wer nur Negatives zu sagen habe, der solle doch gar nichts sagen. Adorno dazu: „darauf ist im Grunde nur zu antworten mit dem: das würde jenen so passen!“ (Adorno 1965–66/2003, S. 45f).

Ein wesentlicher hoffnungsvoller Ansatzpunkt liegt nun in der Dialektik selbst. Zum einen zeigen Horkheimer und Adorno, dass die derzeitigen Verhältnisse eben nicht naturgegeben sind. Dass die bürgerliche Herrschaft, die instrumentelle Vernunft, die kapitalistische Produktionsweise insofern mythologisch sind, als es ihnen gelingt, den Eindruck zu erwecken, die einzige Alternative zu sein. Hauke Brunkhorst fasst nun zusammen: „[...] die kritische Theorie zeigt, dass die Welt veränderbar bleibt, auch wenn die gegenwärtige Lage aussichtslos erscheint“ (Brunkhorst 2017, S. 192).

Im dialektischen Verhältnis liegt also ein Potenzial eines besseren Anderen. In der Dialektik schlägt diese nicht nur negativ gegen sich selbst zurück, sondern kann auch in die andere Richtung umschlagen: Weil Vernunft auch mehr sein kann als nur instrumentelle Vernunft und weil Freiheit nicht nur die Freiheit der bürgerlichen Herrschaft, sondern auch jene der Unterdrückten sein kann. Insbesondere bei Gernot Koneffke finde ich diesen Gedankengang eindrücklich vorgeführt: Befreiung und Subversion sind der Aufklärung von vornherein eingeschrieben, denn Aufklärung war ein wesentlicher Teil der Befreiung aus feudalen, klerikalen Verhältnissen mit durchaus auch subversiven Mitteln. Die daraus etablierte bürgerliche Gesellschaft ist auch wesentlich auf freie Subjekte angewiesen, die ihre staatsbürgerlichen Aufgaben erfüllen und ihre Arbeitskraft auf den Markt tragen. Dialektisch ist der Aufklärung also ein Freiheitsverständnis eingeschrieben, das sich auch gegen die derzeitigen Verhältnisse richten kann (vgl. Koneffke 1969; 2009). Und zugleich erscheint eine neuerliche Befreiung aus den bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft derzeit kaum erreichbar. Aber gerade diese Hoffnungslosigkeit birgt Hoffnungsvolles, denn die Befreiung ist nicht nur möglich, sondern es sind auch grundlegende notwendige Mittel dafür bereits in die derzeitigen gesellschaftlichen Verhältnisse eingeschrieben. Die Lage ist also voll von hoffnungsvoller Hoffnungslosigkeit.

7. Literatur

- Adorno, Theodor W. (1965–66/2003): Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Band 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1966/1971): Erziehung nach Auschwitz. In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 88–104.
- Adorno, Theodor W. (1966/2003): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

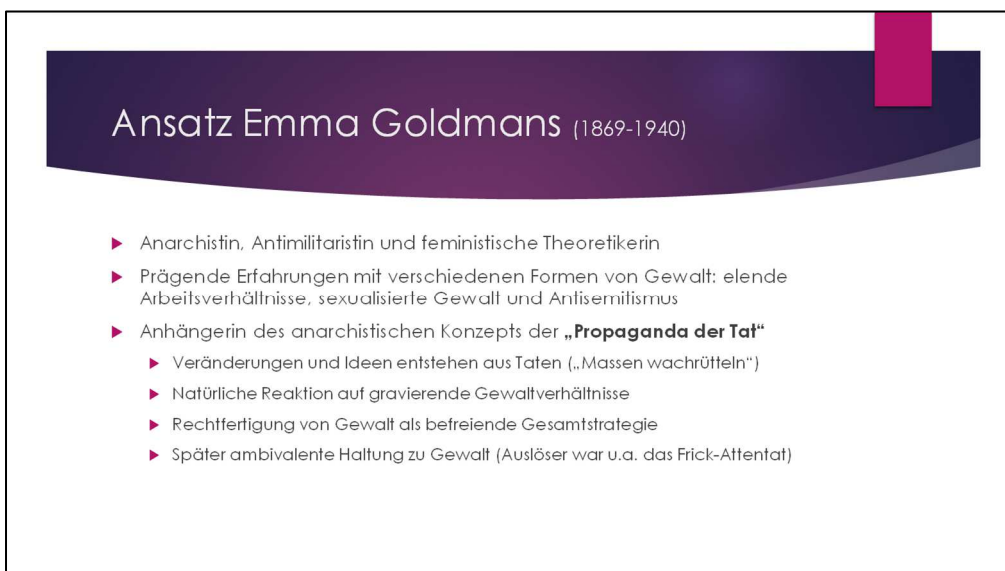
- Avery, Tamlyn (2019): Gretel Adorno, the Typewriter: Sacrificial Lambs and Critical Theory's 'Risk of Formulation'. In: *Australian Feminist Studies*, Vol. 34, Nr. 101, S. 309–324.
- Barthes, Roland (1964): *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bauer, Ullrich / Bittlingmayer, Uwe H. / Keller, Carsten / Schultheis, Franz (Hrsg.) (2014): *Bourdieu und die Frankfurter Schule. Kritische Gesellschaftstheorie im Zeitalter des Neoliberalismus*. Bielefeld: Transcript.
- Becker-Schmidt, Regina (2009): *Nicht zu vergessen: Frauen am Frankfurter Institut für Sozialforschung*; Gretel Adorno, Monika Plessner und Helge Pross. In: Boll, Monika / Gross, Raphael / Jüdisches Museum Frankfurt (Hrsg.): *Die Frankfurter Schule und Frankfurt: Eine Rückkehr nach Deutschland*. Göttingen: Wallstein, S. 64–69.
- Boeckmann, Staci Lynn von (2004): *The Life and Work of Gretel Karplus/Adorno: Her Contributions to Frankfurt School Theory*. Dissertation an der University of Oklahoma.
- Bourdieu, Pierre (1979/1983): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2017): *Die Dialektik der Aufklärung nach siebzig Jahren*. In: Hindrichs, Gunnar (Hrsg.): *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, S. 179–196.
- Butler, Judith (2007): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1982/2013): *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1983/2005): *Strukturalismus und Poststrukturalismus*. (Gespräch mit G. Raulet). In: Ders.: *Dits et Ecrits. Schriften*. Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 521–555.
- Holzer, Daniela (2017): *Weiterbildungswiderstand. Eine kritische Theorie der Verweigerung*. Bielefeld: Transcript.
- Holzer, Daniela (2018): *Verdächtige Lust*. In: *schulheft 171 „Lust – die ignorierte Dimension der Pädagogik“*. Innsbruck: Studien Verlag, S. 24–35.
- Horkheimer, Max (1937/2011): *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1969/1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. Engl. Erstausgabe 1947.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2008): *Kritische Theorie: Ein selbstreflexives Denken in Vermittlungen*. In: Becker, Ruth / Kortendiek, Beate (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag, S. 183–193.
- Koneffke, Gernot (1969): *Integration und Subversion. Zur Funktion des Bildungswesens in der spätkapitalistischen Gesellschaft*. In: *Das Argument*. Heft 54, S. 389–430.

- Koneffke, Gernot (2006): Einige Bemerkungen zur Begründung materialistischer Pädagogik. In: Keim, Wolfgang / Steffens, Gerd (Hrsg.): Bildung und gesellschaftlicher Widerspruch. Hans-Jochen Gamm und die deutsche Pädagogik seit dem Zweiten Weltkrieg. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 29–44.
- Koneffke, Gernot (2009): Die verzwickte Domestikation der Autonomie. Heydorn weitergedacht. In: Bünger, Carsten / Euler, Peter / Gruschka, Andreas / Pongratz, Ludwig A. (Hrsg.): Heydorn lesen! Herausforderungen kritischer Bildungstheorie. Wien: Schöningh, S. 215–227.
- Müller-Doohm, Stefan (2003): Adorno: eine Biographie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- o.A. (2014): „... und immer nur Handschuhe. Das Leben von Gretel Adorno“ In: Neues Deutschland. Sozialistische Tageszeitung. 20.12.2014. Online: <https://www.nd-aktuell.de/artikel/956137.und-immer-nur-handschuhe.html> (11.05.2022).
- Pongratz, Ludwig A. (2010): Sackgassen der Bildung. Pädagogik anders denken. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Schmid Noerr, Gunzelin (2019): Wie die „dunklen Schriftsteller des Bürgertums“ die Dialektik der Aufklärung erhellen. In: Bittlingmayer, Uwe H. / Demirović, Alex / Freytag, Tatjana (Hrsg.): Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 211–234.
- Steinert, Heinz (1998): Kulturindustrie. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Steinert, Heinz (2007): Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis: Dialektik der Aufklärung als Forschungsprogramm. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Daniela Holzer, Assoziierte Professorin im Arbeitsbereich Erwachsenen- und Weiterbildung am Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft der Universität Graz.

Jennifer Friedl, Simone Müller

Verhältnisse umwerfen – aber wie? Die Beziehung von Bildung, Kritik und Gewalt(losigkeit)



Ansatz Frantz Fanons (1925-1961)

- ▶ Vordenker der Entkolonialisierung, Psychiater, Politiker & Schriftsteller
- ▶ Befassung mit den Folgen der französischen Besetzung seiner Heimat & der Unterdrückung der Schwarzen Bevölkerung
- ▶ **Das „Schwarze Problem“:** Kolonialiserte Bevölkerung verinnerlicht Minderwertigkeit und sucht Anerkennung der Unterdrückter*innen durch Anpassung (Selbstentfremdung)
- ▶ Gewalt als Mittel zur Überwindung kolonialer Unterdrückung und verinnerlichter Minderwertigkeit der Schwarzen
- ▶ Gewalt ist gerechtfertigt durch klares Ziel

Ansatz Hannah Arendts (1906-1975)

- ▶ Politische Theoretikerin & Publizistin
- ▶ Abgrenzung von Macht und Gewalt
- ▶ Gewalt dient nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zum Zweck
- ▶ Revolutionen sind nur erfolgreich durch geistige Überlegenheit der Aufständischen – nicht durch einen einzelnen großen Akt der Gewalt
- ▶ **Kurzfristiges Werkzeug für politische Ziele** - nicht für langfristige gesellschaftliche Transformation
- ▶ Durch Gewalt kann keine neue Macht entspringen

Alte Hoffnungen – neue Perspektiven?

- ▶ Gewalt hat viele Facetten und kann auch subtil sein (z.B. sozial erzeugte Ungleichheiten), es gibt versch. Formen:
 - ▶ politische Gewalt
 - ▶ strukturelle Gewalt
 - ▶ institutionelle Gewalt
 - ▶ physische Gewalt
 - ▶ symbolische Gewalt, etc.
- ▶ Ein Anspruch kritischer Bildung ist, sich gegen diese gewaltsamen Verhältnisse zu wenden, und zwar mithilfe der kritischen Auseinandersetzung und der bestimmten Negation
- ▶ Ziel ist dabei: die Emanzipation von gewaltsamen Verhältnissen

Alte Hoffnungen – neue Perspektiven?

- ▶ Emanzipation durch Gewalt?

*„Wir erklären unser Recht auf dieser Erde [...] ein menschliches Wesen zu sein, als solches respektiert zu werden, und die Rechte eines menschlichen Wesens in dieser Gesellschaft zu besitzen, auf dieser Erde, an diesem Tag, das werden wir durchsetzen – **mit allen nötigen Mitteln**“ (Malcom X)*

Alte Hoffnungen – neue Perspektiven?

- ▶ was sind notwendige Mittel und was legitime?
- ▶ gibt es so etwas wie legitime und illegitime Gewalt?
- ▶ Wer bestimmt was legitim/illegitim ist?

Alte Hoffnungen – neue Perspektiven?

- ▶ Emanzipation durch Gewaltlosigkeit?

„Das Erbe der Gewaltlosigkeit ist kein individuelles, sondern ein kollektives Erbe zahlloser Menschen, die sich zusammenschlossen und erklärten, dass sie sich den Kräften des Rassismus und der Ungleichheit niemals unterwerfen würden.“ (Angela Davis)

Alte Hoffnungen – neue Perspektiven?

- ▶ Judith Butler: Ethik der Gewaltlosigkeit; bei dem Leben auf Basis des Grundsatzes von radikaler Gleichheit geschützt bzw. nicht unnötig gefährdet wird.
 - ▶ „Wertigkeit“ von Leben müsste damit radikal gleich sein – auch der/die Aggressor/in wäre damit unbedingt schützenswert
 - ▶ Die Gewaltspirale würde demnach nicht fortgesetzt werden, die „Kriegslogik“ der Gewalt wäre gebrochen.
 - ▶ Dafür braucht es eine Praxis radikaler Solidarität – und das, paradoxerweise, innerhalb gewaltsamer Verhältnisse
- Wie kann eine Ethik der Gewaltlosigkeit politischen Druck aufbauen?

Individuum und Gesellschaft

- ▶ Individuelle Bewusstseinsbildung reicht nicht aus, um gewaltsame Verhältnisse zu beenden – denn auch Bildung selbst ist manchmal Gewalt und/oder von gewaltsamen Verhältnissen durchzogen.
 - ▶ Es braucht zudem ein kollektives Anders-Denken, Anders-Werden und Anders-Fühlen.
 - ▶ Kritisch-Widerständige Praxis ist daher unverzichtbar, eine Praxis, die auch politischen Druck aufbauen kann.
- Hier entsteht ein Spannungsfeld: kann/soll/muss/darf eine solche widerständige Praxis auch gewaltsam sein oder verbietet sich Gewalt völlig – auch Gewalt für „den guten Zweck“ (=Beendigung/Eindämmung von Gewalt)

Bildung – Kritik – Gewalt(losigkeit)

„Es geht um Verweigerung: Die Verweigerung der Einübung in den Konsens.“ (Hüttner)

Bildung – Kritik – Gewalt(losigkeit)

- ▶ Bildung als Praxis zur Ausbildung von Solidarität und Widerstand?
- ▶ Bildung als Navigationshilfe in ambivalenten, gewaltvollen Verhältnissen?
- ▶ Bildung verstrickt in Gewalt?
- ▶ Bildung als Entwicklung einer Haltung gegen Gewalt?
- ▶ Bildung als Hilfe beim Entwerfen/Erdenken/Legitimieren von Protestformen?
- ▶ Bildung als Negation?
- ▶ Bildung als Perspektive für ein „Dafür“?
- ▶ Gewaltsensible Bildungspraxis?
- ▶ Bildung als Transformation sozialer Beziehungen?

Gewalt – Macht – Herrschaft

„Wenn die demokratischen Handlungsmöglichkeiten von Menschen nicht mehr durch Gewalt eingeschränkt werden, dann ist Herrschaft nur noch so lange möglich, wie die Beherrschten sie selbst hervorbringen“ (Brie)

Fazit? (zur Diskussion gestellt)

Gibt es keine Gewalt, sind auch herrschaftsfreie Verhältnisse möglich. Die Emanzipation läge demnach in der Gewaltfreiheit.