



Leseprobe aus Niggemann, Der diskrete Charme der Autorität?,
ISBN 978-3-7799-6792-7 © 2022 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe

Beltz, Weinheim Basel

[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/
gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6792-7](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6792-7)

Inhalt

1 Die Zukunft des Vergangenen:	
Aspekte (pädagogischer) Autorität und Autorisierung	9
1.1 Erbschaften der Kritik	10
1.2 Konflikte um Verallgemeinerung	13
1.3 Das Spektakel des Alltags	18
1.4 Die relative Offenheit der Geschichte	21
1.5 Eine Zukunft „without guarantees“: zu dieser Arbeit	25
2 Grundlose Gründe und historische Begründungen:	
(pädagogische) Autorität und Autorisierung in der Bildungs- und Erziehungswissenschaft	27
2.1 Sich der Autorität ver(un)sichern. (Pädagogische) Autorität als Problem von Erziehungs- und Bildungswissenschaft	27
2.2 Historische Bezüge	31
2.3 Autorität als „moderne“ Kategorie	33
2.4 Zwischen Vernunft und Rationalisierung: moderne Autorität bei Max Horkheimer	40
2.4.1 Kulturelle, ökonomische und psychische Struktur	47
2.4.2 Vernunft, Rationalität und Autorität	49
2.4.3 Arbeitsteilung: Zwang und Hierarchie	55
2.4.4 Die bürgerliche Familie zwischen Ökonomie und Psyche	63
2.4.5 Rationalisierung und Faschisierung	71
2.5 (Pädagogische) Autorität nach 1968	83
2.6 (Pädagogische) Autorität und Autorisierung im Neoliberalismus: zum gegenwärtigen Stand erziehungswissenschaftlicher Forschung	90
2.7 Zusammenfassung: Desiderate und Leerstellen	99
3 Pädagogische Autorität im Rahmen von Antonio Gramscis Hegemoniekonzept	104
3.1 Die Gefängnishefte	104
3.2 Philosophie der Praxis	109
3.3 Tätigkeit als gesellschaftliches Wesen des Menschen	118

3.3.1 Hegemonie als Kategorie, Strategie und pädagogisches Verhältnis	123
3.3.2 Gegen Ökonomismus und Reduktionismus	126
3.3.3 Herrschaft und Führung	134
3.4 Der Staat erzieht	138
3.5 Konsensproduktion	148
3.5.1 Intellektuelle zwischen Tätigkeit und Funktion	151
3.5.2 Alltagsverstand und „gesunder Menschenverstand“	158
3.5.3 Konformismus als Ausgangspunkt und Ziel von Führung	160
3.6 Führung als Modus zur Dynamisierung von Herrschaft	165
3.7 Ideologie und Kritik	167
3.8 Aspekte (pädagogischer) Autorität in den <i>Gefängnisheften</i>	178
3.9 Zusammenfassung	188
4 Artikulation und pädagogische Autorität	196
4.1 Once again back as the incredible ... Cultural Studies und Pädagogik	196
4.2 Without guarantees: gegen Essentialismus und Determinismus	199
4.3 Hegemonieanalyse als Konjunkturanalyse	205
4.4 Konjunktur und Artikulation	212
4.5 Die fünf Dimensionen von Artikulation	214
4.6 Die pädagogische Bedeutung der Artikulation	216
4.7 Transformative Pädagogik als artikulierte „embodied pedagogy“	221
5 Wer autorisiert die Erziehenden? Zur Relevanz von Autorität und Autorisierungspraxen in erziehungswissenschaftlichen Debatten	226
5.1 Politik und Pädagogik im Spannungsfeld von Führung und Nachfolge	226
5.2 Führung und Nachfolge in pädagogischen Arrangements	234
5.2.1 Führung und Nachfolge aufgrund von Einsicht	237
5.2.2 Führung und Nachfolge aufgrund eines betörenden Charismas	239
5.2.3 Führung und Nachfolge durch Verfügung	241
5.2.4 Schlussfolgerungen	242
5.3 Symbolische Gewalt und Performativität als (Bestandteil von) Autorisierungspraxen	243
Exkurs 1: Symbolische Gewalt als Modus von Autorisierung und pädagogischer Autorität bei Pierre Bourdieu	244
Exkurs 2: Judith Butlers Begriff des Performativen	249

5.4	Überlegungen zu pädagogischer Autorität und Autorisierung in der Bildungs- und Erziehungswissenschaft	255
5.5	Zusammenfassung	264
6	Conclusio	269
6.1	Diskussion der zentralen Ergebnisse – Elemente einer hegemonietheoretischen Konzeption pädagogischer Autorität	270
6.2	Reflexion und Ausblick	275
	Literatur	278
	Siglen	298

1 Die Zukunft des Vergangenen: Aspekte (pädagogischer) Autorität und Autorisierung

„Equality is not a credential. Equality is a task. It is what we have to do, because we are not there yet.“ (Ahmed 2016)

„This is the greatest gift of deconstruction: to question the authority of the investigating subject without paralyzing him, persistently transforming conditions of impossibility into possibility.“ (Spivak 1996: 210)

Die Geschichte wirkt auch auf diejenigen, die sie für beendet erklären. Straßennamen, Statuen, Schulbücher, Speisenbezeichnungen und weitere diskrete Formen alltäglicher Autorisierung werden hinterfragt. Es ist ein Fluch und ein Segen, in diesem Moment über (pädagogische) Autorität schreiben zu können, wo vieles infrage gestellt wird, was sich außerhalb der Geschichte wähnte. Ein Fluch, weil das Schreiben die gnostische Distanz herstellt und andere Mechanismen, Taktiken und Einsätze erfordert als die Auseinandersetzungen selbst. Dennoch ist wissenschaftliches Schreiben selbst ein Bestandteil der Kämpfe um neue Autorisierungen, um die Grenzen objektivierten und legitimen Wissens und eine Arena im Kampf um Wahrheit und Objektivität. Ob eine Kritik an Autorität und Autorisierung noch, wieder, oder nicht mehr nötig erscheint, hängt sowohl mit ihrem Verständnis zusammen als auch mit der Handhabung der Fallen und Tücken eines Kritikbegriffes, der seine Funktion im Rahmen sozialer Reproduktionsweisen und seinen Anteil an den mannigfaltigen Formen von Gewalt ignoriert. Für die in dieser Arbeit entworfene hegemonietheoretisch begründete praxisphilosophische Perspektive auf Erziehungs- und Bildungswissenschaft und ihren Gegenstand von Autorität als Prozess der Autorisierung sind diese Zusammenhänge entscheidend. Denn „durch genau das unendliche Aufschieben der Autorität auf eine uneinholbare Vergangenheit wird Autorität selbst konstituiert“ (Butler 1997: 156). Mehr noch: Pädagogik begründet Autorität, ihre didaktischen Vorgehensweisen und Methoden mit einer unerreichten Zukunft. Am Status und der systematischen Einordnung von Kritik in die Rekonstruktion von Geschichte entscheidet sich folglich, ob und welche Autorisierungsdynamiken zu berücksichtigen sind. Wenn die „grundlosen Gründe“ (Wimmer 2011: 88 ff.) von Autoritätsbeziehungen und Autorisierungsverhältnissen analytisch beforcht werden, gilt es, sowohl ihre historische Wandelbarkeit wie ihre gegenwärtige Funktion in einer sich permanent umwälzenden bürgerlichen Gesellschaft in Rechnung zu stellen. Das Ende der Geschichte ist beendet.

1.1 Erbschaften der Kritik

„Die Frage ist vielmehr, was man von und mit der Kritik will. Denn außerhalb der jeweiligen Kämpfe, ihren Objekten und Anliegen ist Kritik fast gar nichts. Oder eben viel zu viel, nämlich fast alles“, bringt die Philosophin Ruth Sonderegger diese paradoxe Ausgangslage auf den Punkt. Sonderegger erläutert in ihrem Buch *Vom Leben der Kritik: Kritische Praktiken und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung*, dass ein Selbstverständnis als „kritisch“ zum Bestandteil der Modernisierung von Herrschaft geworden ist, und zwar dort, wo Kritik ihre sozialen Bedingungen und Wirkungskontexte ignoriert:

„Einerseits nämlich scheint es heute einen Konsens darüber zu geben, dass radikale oder totale Kritik – eine Kritik, die im 20. Jahrhundert oft ‚Ideologiekritik‘ oder ‚Systemkritik‘ genannt wurde – keine Option mehr ist. In diesem Punkt sind sich gegenwärtige Verteidigerinnen der (lokalen) Kritik erstaunlich einig mit jenen, die genug von der Kritik haben. Häufig verweisen beide Seiten auch auf dieselben Ursachen für das Ende der radikalen Kritik: auf die (post-)strukturalistische Subjektkritik, die gezeigt habe, dass Subjekte immer auch Teil der kritikwürdigen Objekte bzw. Verhältnisse sind; und auf die Tatsache, dass die Objekte und Ziele der Kritik undurchsichtig geworden seien: In einer vollständig globalisierten und vernetzten Welt hänge alles mit allem so eng zusammen, dass kaum normative Schneisen geschlagen werden könnten, entlang derer sich das Gute vom Schlechten trennen ließe.“ (Sonderegger 2019: 11)

Die Gefahr bestehe darin, keinen Standpunkt der Kritik mehr einnehmen zu können, von dem aus erkennbar sei, warum er die Kraft entfalten könnte, das Faktische analytisch zu zerlegen und sich in den Umbau von Praxis einzumischen. Außerdem sei Kritik derart mit Geständnisakten und Beichtritualen (Foucault 1976: 63) verknüpft, dass es kaum möglich oder sinnvoll erscheint, sich selbst als „unkritisch“ zu bezeichnen oder den hegemonialen Formen von Kritik zu entziehen, wie sie beispielsweise in der ritualisierten Form von Evaluationen und in Selbstverhältnissen gefordert werden:

„Der Zwang zur Selbstkritik im Namen nicht näher erläuterter oder gar begründeter Transparenz und Effizienz ist derart selbstverständlich geworden, dass eine Weigerung beinahe automatisch als Zugeständnis eines Versäumnisses, eines Fehlers oder als etwas noch viel Schlimmeres erscheinen [...].“ (Sonderegger 2019: 12)

Kritik ist nicht obsolet, sondern als situierte Praxis zu interpretieren und zu analysieren, die in die Kämpfe um das, was kritisiert wird, auf verschiedenste und paradoxe Weise verstrickt ist. Sie hat Wahrheit und Objektivität als Referenzpunkte, auch wenn diese nicht als „für ewig“ gesetzt verstanden werden, sondern

selbst zu Einsätzen und Zielen von Deutungskämpfen werden. In diesem Sinn gibt es keine unverdächtige geschichtslose Tabula rasa der Kritik. Es bedarf einer Geschichtsschreibung, die den Verwerfungen, Verdrängungen und Verleugnungen von Kritik nachspürt, ohne dies im Rahmen einer polizeilichen Verdachtslogik zu tun (Brinkmann 1999: 225; Sonderegger 2019: 188).¹ Ein Moment dieser Bewegung ist das Wahrnehmen der subjektiven Ohnmacht und der wechselseitigen Wirkung von Gewalt und Kritik. Die aufklärende oder aufgeklärte Kritik, so Sonderegger, sei trotz ihrer zu bewahrenden Potenziale eingeschrieben in ein globales Herrschaftsprojekt. In diesem würden Funktionen von Gewalt und Kritik unterschieden, weil sie als Bestandteile einer arbeitsteiligen Struktur zusammenwirken. Es sei Teil des Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft, dass ihre Subjekte Kritik üben und eine Praxis der Kritik leben können, weil sie als formal Freie und Gleiche Kritik begehren können, um handlungsfähig zu werden und zu bleiben. Kritik bedeutet hier, kontinuierlich neue Möglichkeiten zu suchen, zu erarbeiten und nicht, sozialen Bedingungen gegenüber ohnmächtig zu bleiben oder auf eine externe Autorität vertrauen zu müssen, um handlungsfähig zu werden. Diese relative Verselbstständigung einzelner Wirkungsbereiche und die theoretische Behauptung, Kritik als universelles Prinzip sei an nichts Irdisches wie Standpunkte, Orte, Kontexte und Ressourcen gebunden, sind Bestandteil eines Partikularismus, der seine Gewaltförmigkeit nicht nur verkennt und ignoriert, sondern ihn auch auf die Feinde im Innen und Außen projiziert. Es wundert wenig, dass der größte Aufklärer eine gut ausgearbeitete „Rassentheorie“ vertreten konnte, ohne darin einen Widerspruch zu den Zielen der Aufklärung zu sehen. Sie ignorieren nicht, dass die Schriften aufgeklärter Philosophen auch die Systematik von Rassentheorien hervorbringen konnten, die die Überlegenheit eines Weißen Europa zum Maßstab der Globalisierung gemacht haben und ihnen die Logik instrumenteller Vernunft oder sozialer Exklusion aufgezungen haben. Die globale Verallgemeinerung enthält eine unsichtbare imperiale Didaktik (Castro Varela 2018: 61), deren Wirkung sich fortsetzt, wenn sie nicht aktiv unterbrochen wird. Diese Aufgabe ist für eine Pädagogik der Migrationsgesellschaft existenziell. „The enlightenment is sick at home“ (Spivak 2012: 27), bringt es Gayatri C. Spivak auf den Punkt. Das Erbe der Aufklärung, so Spivak, ist nicht zu verwerfen, sondern affirmativ zu sabotieren (bspw. Spivak 2018). Ein Auslöschen der aufklärerischen Kritik wäre falsch, denn sie adressiert Subjekte als solche, die mündig werden können und sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen lernen. Insofern geht es um die Verallgemeinerung und lernende Veränderung aufgeklärter Kritik und nicht um ihre Abschaffung oder exklusive Schließung.

1 Foucault wies hier schon früh auf die disziplinierenden Totalisierungstendenzen einer solchen polizeilichen Logik hin (vgl. Foucault 1976).

Aus einer Perspektive politischer Führung (im engen Sinne von Regierungen oder Unternehmensgruppen und NGOs sowie im weiten Sinne von Großprojekten wie der EU oder der Führung durch Ideen wie „den Menschenrechten“ oder „der Demokratie“) war Autorität als „freiwillige Nachfolge“ schon bei Max Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts an die Frage gebunden, wie eine herrschende Position für ihre sozialen Vorhaben den Gehorsam der Untertanen erwarten oder diesen Gehorsam selbst mit hervorrufen könnte (Weber 1972: 541–868), um legitim verallgemeinert zu werden. Eine starke These vertrat diesbezüglich die ältere Kritische Theorie insbesondere von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm und Leo Löwenthal. Sie fassten die Radikalisierung von Autoritätsbeziehungen und ihre Umwandlung zu autoritären Verhältnissen und in den faschistischen Autoritarismus als immanentes Potenzial, das als im Prozess der „Zivilisation“ eingefasst begriffen werden muss, nämlich als Möglichkeit von Vernunft, in Barbarei umzuschlagen. Vernunft verkürzt sich selbst zu instrumenteller Vernunft, die als kalkulierende Kosten-Nutzen-Rechnung ausgebildet wird und sich aus unhinterfragtem Tatsachenglauben, Familialismus und rigider Über-Ich-Ausbildung zusammensetzt (Adorno 1951; Horkheimer [1936] 1988, [1947] 1987; Löwenthal 1982).

Die Kritik an Autorität_en verortet sich demgegenüber in einer Tradition, die selbst umkämpft ist: Fortschritt wird als bürgerlich, säkular und europäisch imaginiert. Der mutige Kritiker war Renegat großbürgerlicher Familien, von dessen Erbe er profitierte und deren Machtanspruch er intellektuell reklamierte oder legitimierte. Ihn begleitet hat die Figur des nonkonformistischen Intellektuellen, wie ihn die Kritische Theorie lange verkörperte. Ihr wird nun eine Perspektive auf plurale dezentrierte Kritikpositionen zur Seite gestellt. Kritik hat keinen privilegierten Ort mehr, wenn sie sowohl von vielen Stellen aus erfolgt als auch zum integrierenden Bestandteil einer Normalisierung wurde, die sich selbst evaluierend und reflektierend optimiert (kritisch dazu: Dzierzbicka 2006). Die Integration vormals kritischer Positionen und Perspektiven ist ein Merkmal hegemonialer Dynamik:

„Auch fundamentale Krisen der bürgerlichen Gesellschaft können dadurch bearbeitet werden, dass Kritik und Gegenbewegungen integriert werden, d. h. Teile ihrer Forderungen aufgenommen und gewendet, Engagierte dieser Bewegungen an der Erneuerung von Herrschaftsausübung beteiligt werden. Beispiel Neoliberalismus: Zentrale Forderungen der 68er-, der Frauen-, der Öko- wie der Arbeiterbewegung wurden in neoliberale Politiken integriert, aktive Zustimmung organisiert, das kritische Potenzial dieser Bewegungen absorbiert und damit letztlich die Bewegungen selbst zersetzt.“ (Becker/Candeias/Niggemann/Steckner 2012: 304)

Erschwerend kommt hinzu, dass eine alternative Gesellschaftsform nach dem Ende sozialistischer Staaten weitgehend diskreditiert ist und die Aufarbeitung ih-

rer Gewalt in weiten Teilen noch aussteht (vgl. Castro Varela/Niggemann 2018). Die Kritik der Geschichte ist eine kritische Geschichte der Kritik, die im Sinne einer zu erfindenden kommenden Zukunft erarbeitet wird.

„Ein ‚Ganzvonvorne‘ gibt es insbesondere dann nicht, wenn man *als* Subjekt einer kritischen Tradition eben diese Tradition neu denken und praktizieren will; oder wenn man die Kritik neu erfinden möchte, weil so viel Barbarei aller in der Vergangenheit artikulierten Kritik zum Trotz fortbesteht.“ (Sonderegger 2019: 13)

Die Einsicht in ihren zugleich lokalen und globalen Charakter verpflichtet Kritik, die mit universellem Anspruch formuliert wird, zur Hinwendung auf sich selbst. Eine Kritik, die ihr (unbeabsichtigtes) Profitieren, Fortführen und Erneuern von (epistemischer) Gewalt nicht versteht, weil sie die Tendenz ihrer eigenen Totalisierung unberücksichtigt lässt, kann beginnen, von ihrer Positioniertheit ausgehend und von ihrer kontextspezifischen Situiertheit aus ihre Universalisierungspraxis mitzudenken:

„Um es etwas paradox zu sagen: Das Streben nach Freiheit durch Kritik führt nicht zur Freiheit, sondern ist ein Adjustierungsmechanismus, der zu den notwendigen Normalisierungsprozessen in der kapitalistischen Gesellschaft beiträgt, in einer endlich freien Gesellschaft müsste niemand mehr der Freiheit nachstreben. Freiheit im absoluten Sinne gedacht geht einher mit Sklaverei, denn es bedeutet, dass die einen nur deswegen absolut Freie sind, weil alle anderen für sie zu arbeiten. Freiheit lässt sich deswegen nur als eine Befreiung von ... und als eine Freiheit zu ... begreifen, Kritik hat gerade hier ihre lokale, vorwärts treibende Bedeutung. Das ist nicht wenig, aber mehr ist es eben auch nicht.“ (Demirović 2008: 28)

Eine vernünftige Kritik öffnet ihre nach Universalisierung strebenden Annahmen und Einsichten sowie ihre vormals elitären und geschlossenen sozialen Bedingungen dem Dialog mit den von ihrem Standpunkt aus gesehen bisher ausgeschlossenen, verworfenen, delegitimierten und ignorierten Anderen, um zu einer neuen Form der globalen Verallgemeinerung zu kommen.

1.2 Konflikte um Verallgemeinerung

Diese Perspektive rahmt auch die Kritik an Autorität, Autorisierung und Autoritarismus. Für einen kritischen Fokus auf (pädagogische) Autorität und Prozesse der Autorisierung ist konstitutiv, dass die Vielgestaltigkeit der Auseinandersetzungen bzw. die Praxis sozialer Veränderung sowohl der Theoriebildung wie dem Kritikbegriff aufnötigen, nicht nur abstrakt und verallgemeinernd von „der“ Autorität oder „den“ Autoritäten zu sprechen oder Autorisierungen als

ahistorische Mechanismen zu verstehen. An so unterschiedlichen Konflikten wie jenen um gefallene Statuen, an hitzigen Debatten um gender- oder rassismussensible Sprechweisen oder anhand von Bildungsberichten wird auf plakative Weise an disparaten Orten sichtbar, was sonst eine diskrete und praktisch wirksame Struktur ist: „Die“ Autorität, die sich als allgemein behauptet, hat ein Geschlecht, eine soziale Position und sie ist weiß, europäisch und christlich, wahlweise auch säkular (vgl. Audehm 2007; Amir-Moazami 2016; Landweer/Newmark 2018; Schrupp 2001). Sie ist räumlich und zeitlich situiert, ist also gleichzeitig und ungleichzeitig zugleich sowie global und lokal artikuliert und verbindet diskursive Anrufungen mit psychischen Verarbeitungen und Resonanzen. Wenn diese Selbstverständlichkeit des Wirkens gesellschaftlicher Strukturen ignoriert wird, wirken sie umso stärker, denn sie haben sich mitunter naturalisiert und sedimentiert. Im Namen der staatlichen und legalen Autorität und ihrer Kritik wird die Gewalt der Tradition zum legalen Fortschritt umgearbeitet (Derrida 1991; Loick 2017; Lüdemann 2013). Diesen Zusammenhang, diese Kraft des Recht-Setzens durch das Gesetz, hat Jacques Derrida als den „mystischen Grund der Autorität“ (Derrida 1991) beschrieben (vgl. hierzu auch Khurana 2018).

Manchmal schweigen autoritätskritische Perspektiven von der strukturellen Gewalt und verbünden sich (ungewollt) mit ihr, auch wenn sie sich von den „alten“ punitiven Formen abgrenzen, wie es beispielsweise die „Neue Autorität“ um Haim Omer, Arist von Schlippe und andere tun (Omer/von Schlippe 2011; Omer/Streit 2019; Körner/Lemme/Ofner/von der Recke/Seefeldt/Thelen 2019; Niggemann 2021). In der Neuen Autorität ist physische Gewalt etwas Unzeitgemäßes, wovon sich abgrenzt, wer ein zeitgenössisches Wirken von Autorität befürwortet. Damit einher geht die Vermeidung, sich mit der strukturellen Gewalt imperialer Politik und globaler Arbeitsteilung zu befassen. Auch wenn direkte physische Gewalt aus der Erziehung verbannt wird, bleibt die strukturelle Gewalt sozialer Hierarchien in der „Neuen Autorität“ produktiv, indem sie mit hervorbringt, wovon sie sich distanziert. Denn „der zweite Eckpfeiler des imperialen Bewusstseins war von jeher der gewaltige Wille zur Unwissenheit, der sich aber als Wissen versteht“ (Mbembe 2014: 137), schreibt Achille Mbembe in seiner *Kritik der Schwarzen Vernunft* unter dem Stichwort „Selbstverblendung“. Neben der Leugnung struktureller Zwänge, die in Form gewaltvoller Zuweisung zu Identitäten wirken oder durch die Exklusion von Ressourcen, Macht und Zugängen, gesellt sich ein weiteres Moment der Ignoranz. Ohne hier in die Tiefe gehen zu können, speist sich die Tradition der okzidentalen Philosophie auch aus dem Motiv, unabhängig zu werden in Gedanken, Wort und Tat und sich als autonomes (männlich und weiß imaginiertes) Subjekt zu konstituieren, das seine Beziehungsweisen und materiellen Abhängigkeiten von der Arbeit, den Körpern und Gütern aus dem globalen Süden und der „intern Ausgegrenzten“ (Bourdieu 1993: 531) tendenziell negativ bewertet oder gar verleugnet. Die entscheidende Frage ist, ob und wie Autorität als Kategorie zu verstehen hilft, wer von wem und

auf welche Weise unabhängig zu werden sucht und was folgend unter Autonomie verstanden wird. Die Arbeit von anderen Menschen, die das Essen machen, putzen, nähren, sorgen, Lehrpläne gestalten, Häuser bauen, Bus fahren oder Musik machen ist kein Gegenpart zur Unabhängigkeit, sondern ihre soziale und materielle Bedingung. Abhängigkeiten und Verbindungen zu verstehen war Gegenstand von Kritik an etablierten Vorstellungen, die sich gegenüber der Siegergeschichte in jeder Generation neu behaupten muss, um unabhängig Kritik zu formulieren. Warum, so fragte Michael Zeuske im *Berliner Tagesspiegel*, war den Denkern der Aufklärung wie Kant und anderen die Sklaverei egal, solange der Kaffee auf dem Tisch stand (Zeuske 2020)? Warum kennen wir die Sieger der Geschichte, aber selten diejenigen, die ihnen widersprochen haben, deren Wissen angeeignet wurde oder die selbst innovative, wegweisende Perspektiven entworfen haben, die dann dem „Epistemozid“ (De Sousa Santos 2014: 137) des Westens zum Opfer fielen? Warum wird der Philosoph Kant im Lehrplan vorgesehen und der Philosoph Anton Wilhelm Amo nicht? Und was bedeuten diese „Ketten der Aufklärung“, die ihr eigenes Potenzial sogar heute noch einschränken, indem sie eine gewichtige Seite ihrer eigenen Geschichte, ihre eigene Existenzbedingung, ignoriert?²

„Geschichte wird von Gewinnern geschrieben. Die Welfen-Herzöge gehören dazu oder Immanuel Kant, der vielsagend über Amos Schaffen schwieg. Was geschieht aber, wenn das historische Subjekt nicht weiß ist? Wird es dann ignoriert, weil es nicht ins Geschichtsmuster passt? Wie kann die Aufklärung und ihre Devise ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ diejenigen Menschen einschließen, die um Europas Prosperität willen versklavt wurden?“ (Zeuske 2020)

Die Aufklärung fortzusetzen bedeutet, ihre zentralen Stützen global zugänglich zu machen, sie in ihre epistemischen Schranken zu weisen und sie nicht weiter auf ein Dasein als elitäre Philosophie einer kleinen Gruppe eurozentrischer Intellektueller zu reduzieren. Manche Erb:innen der Aufklärung stehen in diesen Auseinandersetzungen erstaunlich nahe neben den wieder erstarkenden Kräften reaktionärer Weltauffassungen. Beide protestieren in dieser Hinsicht auf vielfache Weise dagegen, dass nicht mehr sie allein das Recht beanspruchen können, Vernunft und Wahrheit zu autorisieren, und dass nicht alle Gruppen bereit sind, ihnen Autorität zu verleihen. Entsprechend werden Debatten darum, ob das Erbe der Aufklärung zu entsorgen sei und die Geschichte in ihrer Wirkung auf die Gegenwart verschwinden kann, mit aller Schärfe geführt (Mbembe 2014, 2019;

2 Anton Wilhelm Amo wurde um 1700 als Kind aus Afrika nach Europa verschleppt. In Halle und Wittenberg absolvierte er eine akademische Laufbahn. Der Kunstverein Braunschweig erinnert an den Sklaven, der ein deutscher Philosoph war (vgl. Hinrichsen 2020).

Castro Varela/Dhawan 2009, 2020). Das Erbe der Aufklärung wäre ihre tatsächliche Verwirklichung, die nur mit einer Verarbeitung der ihr inhärenten Gewalt sinnvoll sei:

„Spivak verweist darauf, dass unterdrückte Minderheiten sich innerhalb des Diskurses der Aufklärung bewegen, wenn sie bürgerliche und politische Rechte einfordern. Daher lehnt sie eine kategorische Zurückweisung der Aufklärung ab und plädiert vielmehr für einen anderen Umgang mit der Aufklärung, der darin besteht ‚sie von unten zu gebrauchen‘ (ab-use) (Spivak 2007, 181). ‚Um ihre guten Strukturen, für alle bewohnbar zu machen, muss ich die Aufklärung für das öffnen, was durch sie ausgeschlossen werden sollte – aber nicht in einer unkritischen Weise‘ (Spivak 2008a, 259).“ (Dhawan 2009: 61)

Es geht um deutlich mehr als um die Definitionshoheit und das Ringen um neue Formen von Wahrheit, Vernunft und Autorität. Neben der Kritik globaler Gewaltverhältnisse durch eurozentrische Politik, Ökonomie und Kultur wird vermehrt an der Veränderung epistemischer Gewalt gearbeitet (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020; De Sousa Santos 2014; COMPA/Maiz/das kollektiv et al. 2019; Rolnik 2018; Sonderegger 2019). Gefragt wird, wie Menschen und Gruppen lernen und verlernen können, dass sie in Autoritätsbeziehungen und Autorisierungsverhältnisse sowohl mit Begriffen und Denkweisen als auch mit ihren Körpern im Rahmen globaler Arbeitsteilung und Ausbeutung affektiv verstrickt sind.

Zur Autorisierung des Legitimen, Normalen und Wahren sind Prozesse und Mechanismen des Verleihens legitimer und legislativer Autorität nötig. Sie orientieren sich an einer unausgesprochenen männlichen Norm, die in der feministischen poststrukturalistischen Philosophie von Luce Irigaray (vgl. Reichart 1977), Hélène Cixous (1976) oder Judith Butler im Anschluss an Jaques Derridas Kritik des Logozentrismus als „Phallogozentrismus“ der Sprache ausformuliert wurde. Mit diesem Begriff sollte die männliche Zentralität von Blicken, Sprache und Denken sowie ihre Übernahme innerhalb patriarchaler Herrschaft dekonstruierbar werden, die im Namen des Universellen autorisiert, was einer partikularen männlichen Logik entspricht.

„Nearly the entire history of writing is confounded with the history of reason, of which it is at once the effect, the support, and one of the privileged alibis. It has been one with the phallogocentric tradition. It is indeed that same self-admiring, self-stimulating, self-congratulatory phallogocentrism.“ (Cixous 1976: 879)

Wie langlebig und zäh die soziale Auseinandersetzung um Normen und Legitimationen ist, an denen sich Autorisierungen orientieren, zeigt sich beispielsweise daran, dass 2018 erst (oder schon wieder) eine Publikation mit dem Titel „Wie

männlich ist Autorität? Feministische Kritik und Aneignung“ erscheint, die den universellen Anspruch des Sprechens und Nachdenkens von „der“ Autorität zu dezentrieren sucht und auf ihre situative räumliche und zeitliche Kontextualität hinweist, auf ihre Verwobenheit in und durch variierende Achsen sozialer Ungleichheiten (vgl. Landweer/Newmark 2018).

Diese kursorischen Problematisierungen illustrieren, dass weder die wissenschaftliche Reflexion noch die pädagogische Praxis aufhören können, zu lernen, was sie nicht lernen sollen, wenn sie ihre sozialen Bedingungen als durch gewaltförmige und machtvolle Verhältnisse und Beziehungsweisen strukturierte be-greifen lernen wollen. Diese nötige und zugleich unmögliche Pädagogik ist eine „Arbeit am Sozialen“ (May 2017), die versucht, die Zugänge zu begrifflichen Werkzeugen einer Bearbeitung der sozialen Prozesse zu öffnen und die realen Hürden abzubauen, die die Strukturen von Besitz, Privileg und Exklusion errichten und legitimieren. Sie erfordert Prozesse des „strategischen Lernens“ (Castro Varela 2015) und stellt die unmögliche Forderung nach „Bildungsprivilegien für alle“ (Castro Varela 2014), die in die Lage versetzen soll, das Erbe der Aufklärung „von unten und von ihren Rändern“ kritisieren und damit weiterführen zu können (vgl. Khakpour 2020). Dieser „ab-use“ der Aufklärung involviert eine Perspektive von subalternen Positionen, wie es Gayatri C. Spivak in ihrem Werk *An aesthetic education in the era of globalization* entwirft (Spivak 2012). Ausgesprochen als „up use“ meint dies eine Perspektive von „unten“, die die Entwicklung der Analyse und Erkenntnis perspektiviert. Eine solcherart kontextspezifische und situierte transformatorische Pädagogik arbeitet beständig daran, die „Ignoranz gegenüber der eigenen Ignoranz“ (Dhawan 2020) infrage zu stellen und sowohl lernend wie dialogisch zu verändern (Boger 2019; Niggemann 2020). Dies impliziert sowohl die Ignoranz der eigenen Perspektive wie jene der hegemonialen diskursiven Positionen in ihren konservativen, rechtsradikalen oder liberalen Standpunkten. So kann es nicht darum gehen, neue Kenntnisse mittels alter Varianten autoritärer Pädagogik zu verbinden, um „Massen“ zu erziehen. Die Aufgabe bestehe vielmehr darin, wie eine „möglichst zwangsfreie Neuordnung von Begehren“ (Spivak 2018) entstehen kann, die die lange Geschichte kolonialer Herrschaft in eine der globalen Kooperation von Menschen mit gleichen Rechten und Möglichkeiten demokratisch transformiert. Dabei gehe es um nicht weniger als etwas, das Ursula Apitzsch als ein neues Modell der *Zivilität* umreißt (Apitzsch 2022 i. E.), das keine Überlegenheit irgendeiner Zivilisation mehr impliziert, sondern von der Erkenntnis getragen wird, dass es weder einen zweiten Planeten gibt noch eine weitere Dominanz weißer, europäisch-imperialer und männlicher Dominanzkultur braucht, um das Erbe der Aufklärung durch ihre Erneuerung global zu realisieren. Demgegenüber ist eine Theorie kritisch, die die Verwobenheit mit ihrem Gegenstand aufzuschlüsseln versucht, anstatt ignorant gegenüber ihrem Erkenntnisinteresse oder dem Zweck ihrer Ausarbeitung zu bleiben:

„Kritische Theorie meint eine Haltung gegenüber dem Erkenntnisprozess, die die Theorie selbst als eine besondere Praxis begreift. Vernunft ist die Form, in der sich diese Praxis reflektiert. Vernunft drängt auf Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Denn die theoretische Praxis findet in einer besonderen gesellschaftlichen Konstellation statt, Erkenntnis ist Teil der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion. Theorie muss dessen einsichtig sein, was sie selbst in diesem Prozess tut und bewirkt. Isoliert und distanziert sie sich jedoch arbeitsteilig vom Gegenstand, wird sie sich selbst gegenüber blind³; sie beschränkt sich und macht sich gleichsam von innen her dumm.“ (Demirović 2003: 4)

1.3 Das Spektakel des Alltags

Als Forschungsgegenstand ist Autorität, die verfügen kann, umgeben von einer Aura des Legitimen, die ihre Autorisierung ermöglicht und die wissenschaftlich in ihrer Kontextualität zu analysieren und in ihren säkular-religiösen Formen zu kritisieren ist. Die Existenz von Autorität in Form eines „säkularen Heilsversprechen[s]“ (Niggemann 2020) ist an die Existenz moderner Herrschaftsverhältnisse gebunden, die in idealtypische Figurationen als „Formen der Herrschaft“ (Weber 1990) differenziert werden können und auf die in Kapitel 4 genauer eingegangen wird. Das Auftauchen und Verschwinden der „Autoritätsfrage“ und ihr Status in Subjektivierungsweisen und Selbstverhältnissen sind selbst Indikatoren für den Wandel ihrer Gestalt, die wiederum ein Ergebnis von sozialen Auseinandersetzungen um Autorisierungen ist. Sie wirken unsichtbar und strukturell, bis diese Wirkungen expliziert werden, beispielsweise, wenn sie zum Gegenstand von Forschungsprojekten oder zum Einsatz von politischer Kritik und Protest werden. Die modernen Formen von Autorität verändern sich, sobald sie nicht mehr als natürlich, selbstverständlich oder gottgegeben gelten (Schäfer/Thompson 2009: 26). Zu fragen ist, zu welchem Zweck Autorität und Autorisierungen von wem untersucht, problematisiert oder infrage gestellt werden. Von welchen Positionen aus zeigt sie welche Facetten und auf welchen Feldern wirkt sie? Inwiefern zeigt sie eine Konjunktur oder eine Periodisierung politischer Veränderung an, die sie mit hervorbringt? Gerade in ihrer Krisenhaftigkeit drückt sich ihre flexible und beständige Veränderungsfähigkeit aus. Autorität wird kritisiert, seitdem es sie „gibt“. Insofern werde ich in der vorliegenden Arbeit begrifflich untersuchen, wer sie kritisiert, um sie zu verändern, wie sie sich ändert und inwiefern sie zu einer vertieften Form der Unterwerfung unter eine hegemoniale soziale Ordnung führt, und zwar indem sie pädagogisch verallgemeinert wird und verallge-

3 Ich redigiere die Verwendung von „blind“ nicht heraus, verwende es aber nicht negativ im Sinne des Unwissenden.

meinernd wirkt. So stabil und dynamisch sich Autorität_en und Autorisierungen verändern, so langlebig und wirkmächtig sind nach wie vor die sozialen Hierarchien, die ihre Wirkungen und Grenzen erzeugen und absichern. Ihre Wirksamkeit zu untersuchen erfordert ein Herangehen, das multiperspektivisch arbeitet und transdisziplinär anzulegen ist, um dem Gegenstand gerecht zu werden, der sich je nach Blickwinkel und Absicht verändert und insofern schillernd bleibt. Zudem kann eine wissenschaftliche Perspektive nicht umhin, ihren Standpunkt reflexiv einzuholen, wenn sie nicht mechanisch an der Fortsetzung der strukturellen Zwänge und der epistemischen Gewalt beteiligt sein will, mit der Autorität und Autorisierungen beispielsweise als objektives oder wahres Wissen legitimiert werden. Dies betrifft auch den oben skizzierten Widerspruch zwischen Allgemeingültigkeitsanspruch und partikularer Verortung. Hier ist entscheidend, ob aus der Position der Erwartung von Gehorsam argumentiert wird oder kritisch aus der Position einer von Autorität Adressierten. Die Infragestellung von Autorität und die Untersuchung von Prozessen der Autorisierung können keine voluntaristischen Akte sein, wenn das durch sie produzierte Wissen und die mit ihnen verbundenen Zugangsregulationen kritisch daraufhin befragt werden, wem sie nutzen und wer unter ihnen oder ihren Effekten zu leiden hat. Eine an die Tradition der Kritischen Theorie anschließende reflexive Parteilichkeit ist dem wissenschaftlichen Ethos der Wahrheit und der Vernunft verpflichtet, da die Argumente für oder wider Autorität_en und Autorisierungen selbst an ihren eigenen Maßstäben gemessen werden. Diese Tradition der Aufklärung heute zu erhalten bedeutet, ihren Allgemeingültigkeitsanspruch zu dezentrieren und zu provinzialisieren, um ihren Universalismus als Noch-nicht-Verwirklichten wirklich zur Geltung zu bringen.

Die sozialen Bedingungen einer Verallgemeinerung von Vernunft, Wahrheit und Differenz werden selbst zum Gegenstand der Analyse ihrer Bedingungen und nicht als gegeben vorausgesetzt. Die zugleich diskreten und gewaltvollen Wirkungen von Hierarchien und imperialer wie epistemischer Gewalt bilden den Wirkungsrahmen struktureller Ungleichheiten, in denen der diskrete Charme der Autorität soziale Differenzen in pädagogische Positionen übersetzt. Die Dialektik von Aufklärung und Mythos, von Wahrheit und Glauben, von Erfahrung und Position bilden nicht das Ende aufgeklärten Denkens, sondern situieren es im Kontext globaler Ungleichheitsverhältnisse, der massiven Armutsverteilung und der vergeschlechtlichten und rassialisierten Arbeitsteilung. Insofern stehen nicht nur politische Weltauffassungen im Zentrum der Auseinandersetzungen, sondern die globale Kultur als „whole way of life“ (Williams) der Menschheit als Kultur_en von differenteren Anderen. Ganze Sichtweisen, Denkgewohnheiten und Empfindungsstrukturen stehen als miteinander verbunden zur Disposition. Identitäten sind weniger festgelegt, sondern werden verstehbar als Versuche, Bedeutungen an differenteren Merkmalen körperlicher, psychischer oder kultureller Art festzuschreiben, um produktiv Subjektivierungen zu ermöglichen oder Herr-