

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

Öffentlichkeiten

Urteilsbildung in fragmentierten
pädagogischen Räumen

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

Schriftenreihe der DGfE-Kommission
Bildungs- und Erziehungsphilosophie

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

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

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

Öffentlichkeiten

Urteilsbildung in fragmentierten
pädagogischen Räumen

BELTZ JUVENTA

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



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

1. Auflage 2022

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

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

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

Inhalt

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

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

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

Markus Rieger-Ladich

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

I Artikulation und Dissoziation

Artikulation und Öffentlichkeit

Julia Golle & Steffen Wittig

1. Das ‚Man‘ und die Öffentlichkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Privatheit und Öffentlichkeit

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

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

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

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

2.2 Handeln oder: Einen-Anfang-Setzen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 Artikulation

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

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

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

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

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

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

3.2 Das Politische als Arena der Artikulation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Übersetzung und Verhandlung

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

4.1 Judith Butler: Übersetzung als Einsatz Intellektueller

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

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