

Mai-Anh Boger

Wer partizipiert an wessen Bildung? – Einsatzpunkte einer universalismuskritischen Bildungstheorie

Zusammenfassung

In vorliegendem Beitrag wird das Menschenrecht auf Bildung in seiner Relation zu pädagogischen Partizipationsbegriffen ausgehandelt und aus einer universalismuskritischen Perspektive betrachtet. Dazu wird zunächst die Unterscheidbarkeit und Unterscheidung zwischen einerseits emanzipatorischen und andererseits unterdrückerischen, falschen Universalismen mit verschiedenen post-/dekolonialen Theoriezugängen betrachtet (1). Sodann wird ausgeführt, was dies für ein pädagogisches Verständnis von Partizipation bedeutet (2). Nach dieser vorbereitenden Begriffsarbeit wird sich der Leitfrage gewidmet, wer ein Recht auf Partizipation an welcher/wessen Bildung hat und wer – von falschen Universalismen eingefangen – auf assimilatorische Weise genötigt wird, an einer Bildung teilzuhaben, die er sich nicht ausgesucht hat (3).

Schlüsselworte: *Universalismuskritik, Partizipation, Emanzipation, Bildungstheorie*

Abstract

This paper examines the human right to education in its relation to pedagogical understandings of participation and scrutinizes claims of universality. From a post- and decolonial perspective it is questioned whether it is possible, and if yes, how it is possible to discern false and oppressive universalisms from emancipatory universalisms, that must be defended (1). After elaborating a pedagogical concept of participation (2) the consequences of these philosophical and political thoughts for an engaged pedagogy are examined (3): Who has a right to participate in which educational settings? Which understanding of education/Bildung is open to whom? Who is forced to participate in a form of Bildung he has not and would not freely submit to?

Keywords: *universalism criticism, participation, emancipation, education theory*

Häufig wird den postkolonialen Studien in einem Pauschalurteil unterstellt, sie würden im altbekannten postmodernen Modus an der Universalität der Menschenrechte zweifeln und seien deshalb unethisch. Daher lohnt es sich wohl damit zu eröffnen, dass dieses Pauschalurteil falsch ist – und in akademischen Kreisen sogar als völlig haltlos erscheint: In postkolonialen Kritiken an Eurozentrismen geht es nicht darum, die Universalität von allem anzuzweifeln oder die Möglichkeit von Universalismen insgesamt zu verneinen, sondern es geht lediglich um die Frage, wie sich emanzipatorische Universalismen von unterdrückerischen, falschen Universalismen unterscheiden lassen. Fragt man nach dieser Unterscheidbarkeit wird zudem deutlich, dass nicht nur kulturelle Hegemonien, sondern vor allem Klassenprivilegien zu hinterfragen sind, da diese wesentlich mitbestimmen, wer mächtig genug ist, etwas als universal zu setzen (und geglaubt zu bekommen). So schreibt zum Beispiel auch Spivak (2008), eine der zentralen Stimmen des postkolonialen Diskurses und selbst eine Vertreterin des Dekonstruktivismus:

„Trotzdem ist es unaufrichtig, die Menschenrechte als eurozentrisch zu bezeichnen, nicht nur, weil im globalen Süden die einheimischen MenschenrechtlerInnen im Großen und Ganzen Nachkommen der kolonialen Subjekte sind, die sich häufig kulturell gegen Eurozentrismus positionieren, sondern auch, weil die Angehörigen der neuen Diaspora im internationalen Kontext eine wichtige Rolle spielen [...]. Deswegen wird die Aufgabe, Unrecht zu richten, der oberen Klasse zugesprochen, wobei die Klassengrenze bis zu einem gewissen Ausmaß und ungleichmäßig rassistische Grenzziehungen und die Nord-Süd-Trennung durchkreuzt“ (S. 10).

Es ist also deutlich komplizierter: Weder kann man die Universalität der Menschenrechte naiv als gegeben betrachten, noch ergibt es Sinn, in derselben Pauschalität davon auszuge-

hen, sie seien eurozentrisch. Vielmehr betreten wir hier ein komplexes Geflecht aus klassenbasierten Privilegierungen und kulturellen Hegemonien, die sich verschränken. Die Korrelation zwischen Klassenverhältnis und Nord-Süd-Trennung ist dabei, wie in obigem Zitat betont, nicht so stark und eindeutig als dass es legitimierbar wäre, in eine unterkomplexe Analyse zurückzufallen, die nur einen dieser beiden Faktoren in den Blick nimmt. Wer eine Eurozentrismuskritik unternehmen will, ohne nach diesen Klassenprivilegien zu fragen, vergisst ebenjene Diskursdynamiken, in denen reproduziert wird, wer sich in der Position sieht, jener zu sein, der Unrecht richtet, und wer auf der Seite der Empfangenden dieser wohlthätigen Gaben platziert und in diesem advokatorischen Sprechen von den Erstgenannten repräsentiert wird.

Es geht also erstens darum, *wessen* Teilhabe/Partizipation eingefordert wird und zweitens darum, *von wem* diese Forderung ausgeht und in repräsentationalen Sprechakten auf Parkett gebracht wird. Vom wem diese Forderung nach Teilhabe ausgeht, ist deshalb relevant, da die Rückseite des Teilhabebegriffs sich regelhaft in der unsanften Nachfrage enttarnt, wer hier (gönnert, wohlmeinend, großzügig) *teilhabe lässt*. Wenn jenes, woran partizipiert werden soll, jenen, die diese Partizipation stellvertretend für andere einfordern, bereits zu eigen ist, wenn es also zum Beispiel die eigene Kultur ist, von der man sagt, die anderen hätten ein Recht darauf, an ihr zu partizipieren, dann ist eine Selbstkritik von diesem privilegierten (also zum Beispiel europäischen oder bourgeoisen oder eben noch komplexer intersektional durchkreuzten) Standpunkt aus angebracht. Daraus folgt jedoch nicht, dass es gälte, die Diskurse um Partizipation zu verwerfen oder eben alle Universalismen fallen zu lassen. Es geht zunächst nur um eine Blickwende auf jene, die teilhaben lassen. Denn tatsächlich muss man auch dies lernen: Die Diskurse um Ermächtigung der Ohnmächtigen durch Teilhabe vergessen allzu gerne, dass es auch um einer Erziehung der Mächtigen zu einem echten Teilhaben-Lassen gehen muss.

Ebendies ist freilich auch bei Bildung der Fall: Wir müssen lernen zu begehren, dass alle an einer umfassenden Bildung, die auf Mündigkeit zielt, teilhaben dürfen (und nicht nur an einer abgespeckten Grundbildung im Stile der Entwicklungshilfe) – und zugleich müssen wir lernen skeptisch zu sein, ob jene wahre Bildung, die uns selbst als begehrenswert erscheint, tatsächlich zur Befreiung aller dienlich ist, ob sie also als emanzipatorischer Universalismus verteidigt werden kann. Wenn wir in den postkolonialen Studien fragen, wie sich zwischen emanzipatorischen und unterdrückerischen Universalismen unterscheiden ließe, ist dies demnach bei genauerem Hinsehen das Gegenteil eines Angriffs auf die Universalität des Menschenrechts der Bildung: Es geht um die unbequeme Präzisierung durch die selbstkritische Nachfrage, auf welche Bildung es ein universales Recht gibt. Diese Frage nicht zu beantworten, kann mitunter genauso viel Schaden anrichten, wie die Chuzpe zu haben, einen solchen Universalismus zu skizzieren und damit das Wagnis zu begehren, selbst einen falschen Universalismus entworfen zu haben.

Problematisch werden solche falschen Universalismen, die in bester Absicht entworfen wurden, vor allem dann, wenn das gönnerhafte Teilhaben-Lassen mit der Macht verbunden ist, die ausreichende Umsetzung und Verinnerlichung der

menschenrechtsorientierten Bildung, die man für richtig hält und als emanzipatorischen Universalismus verteidigt, zu kontrollieren und zu überwachen:

„Deswegen vertrete ich im Folgenden die Meinung, dass, solange ‚Bildung‘ als ‚Bewusstseinsbildung‘ über eine ‚Norm der Menschenrechte‘ und als ‚Alphabetisierung zum Zwecke eines besseren Zugangs zu Medien‘ verstanden wird, niemals eine ‚ausreichende Habitualisierung und Institutionalisierung‘ stattfinden kann, was nur zur Legitimation weiterer internationaler Kontrolle führt“ (Spivak, 2008, S. 11).

Spivak, die hier nur exemplarisch als eine Stimme des postkolonialen Diskurses angeführt wurde, verteidigt also ein eigenes Konzept von Bildung als universal wertvoll und attackiert zugleich ein anderes Konzept von Bildung als falschen Universalismus, der lediglich ebenjener Legitimation internationaler Kontrolle dient. In dieser Gleichzeitigkeit und Komplexität muss man es lesen, um den Aporien und Ambivalenzen, die aus postkolonialer Perspektive ausgearbeitet werden, gerecht zu werden – oder es zumindest zu versuchen.

Zur Unterscheidbarkeit und Unterscheidung emanzipatorischer und kritikwürdiger, falscher Universalismen

Welche Theorieentwürfe gibt es nun schon, die uns dabei helfen könnten, diese Unterscheidung zwischen emanzipatorischen und unterdrückerischen Universalismen zu vollziehen? In den meisten post- und dekolonialen Theorien findet sich diese Unterscheidung, wenn auch in leicht unterschiedlichen Nomenklaturen phrasiert. Exemplarisch wird sie hier anhand von Paolo Freire und Suely Rolnik ausgeführt, um zwei kontrastierende Möglichkeiten zu zeigen. Die gemeinsame Grundfrage, auf die sich die hier dargelegten dekolonialen Kritiken in ihrer Verschiedenheit beziehen, lautet jedoch stets: *Wie lässt sich ein emanzipatorisch wirkender Universalismus, der auf die Befreiung aller zielt, von einem falschen Universalismus, der auf die imperiale Unterwerfung aller zielt, unterscheiden?*

In der Nomenklatur Freires gesprochen geht es bei der Unterscheidung emanzipatorischer und unterdrückerischer, falscher Universalismen um die Tatsache, dass auch die Didaktiken/Pädagogiken, die damit jeweils einhergehen, andere sind: Während eine Pädagogik der Autonomie (Freire, Tamm & Schreiner, 2013) bzw. der Befreiung bzw. eine Pädagogik der Unterdrückten mit einem Universalismus verbunden ist, da sie auf die Befreiung aller zielt und diese als unteilbar versteht, ist die Bankiersmethode als unterdrückerische Praxis des Unterrichts mit einem Universalismus verbunden, da er alle gleichförmig dem Diktat des Kapitals unterwirft und also dadurch gleich macht, dass für alle die gleichen Spielregeln zur Ausbeutung gelten. Dieses herrschaftliche, anti-dialogische Sprechen lebt sogar von der Beanspruchung von Universalität, da sich schließlich niemand dieser Herrschaft entziehen darf.

Die Pointe besteht nun darin zu verstehen, warum der erste Universalismus mit einem Zweifeln einhergeht und „Geduld“ (Freire, 1973, S. 35) erfordert, während der zweite, der

unterdrückerische Universalismus des Kapitals sich leichtfüßig und reibungslos ausbreitet. Leicht einsehbar wird dies, wenn man sich an die Definition von Geld als universalem Tauschmittel erinnert: Diese Form der Universalität – via Geld alles mit allem tauschen zu können – lebt von der Reibungslosigkeit und der friktionslosen Vergleichbarkeit von allem. Emanzipatorische Universalismen hingegen erreichen nur dann alle, wenn sie sich mühsam, schrittweise und oft mit Reibungen und Konflikten einhergehend in den Dialog begeben. Das dialogische Herangehen ist vielleicht der zentrale Punkt in Freires Pädagogik und so verwundert es kaum, dass ihn alles stützt macht, was in ebenjenem imperialen Gestus allzu schnell, allzu leicht große Territorien erobern will. So schreibt er zum Beispiel in seinem Aufsatz/Vortrag „Extension und kulturelle Invasion“ (1970/2007b) in aller Deutlichkeit, „daß die in dem Akt des ‚Extendierens‘, in der ‚Extension‘ einbezogene, Theorie antidialogisch und als solche mit wahrhafter Bildung unvereinbar ist“ (S. 49). Diese Bankiersmethode universalisiere nämlich gerade das falsche Wissen und unterstelle, dass dieses auch für alle dieselbe (lebensweltliche) Bedeutung haben müsse. Diese Form imperialer Didaktik¹ ist stets die gleiche und behandelt alle gleich, da sie (im Gegensatz zu einer problemorientierten Herangehensweise, bei der Menschen dialogisch lebensweltlich relevante und daher diverse Ziele verhandeln) immer das gleiche Ziel hat: die möglichst reibungslose Unterwerfung und Ausbreitung von Herrschaft. „Es bedeutet, in die Praxis des Deponierens von falschem Wissen zu verfallen, das den kritischen Geist betäubt und damit der Domestizierung der Menschen dient und die kulturelle Invasion zu ihrem Instrument macht“ (ebd., S. 66).

Ganz entschieden und stets in dieser klaren Binarität spricht Freire davon, dass diese zwei Pädagogiken – eine unterdrückerische und eine befreiende – unterscheidbar sind und auch zu unterscheiden sind: „Das mag nach einer Vereinfachung aussehen, ist es aber nicht. Die Auflösung des Widerspruchs ‚Unterdrücker-Unterdrückte‘ schließt tatsächlich das Verschwinden der Unterdrücker als Klasse ein“ (Freire, 1973, S. 43). Dies dürfe nicht verwischt werden, denn solange wir nicht in Zeiten leben, in denen tatsächlich alle frei sind, dient es der Herrschaft, wenn wir auf falsche Universalismen hereinfallen und uns somit zu früh am Ziel wähnen. Daher müsse man es konsequent zweiphasig denken: „Die Pädagogik der Unterdrückten, sofern sie eine humanistische und befreiende Pädagogik ist, hat zwei klar unterschiedene Stufen. Auf der ersten Stufe enthüllen die Unterdrückten die Welt der Unterdrückung und widmen sich ihrer Veränderung durch die Praxis. Auf der zweiten Stufe, auf der die Wirklichkeit der Unterdrückung bereits verwandelt wurde, hört diese Pädagogik auf, den Unterdrückten zu gehören, und wird zu einer Pädagogik für alle Menschen“ (ebd., S. 41).

Der Prozess der Bewusstwerdung/Konzientisation, der zur emanzipatorischen Universalisierung führt und damit den Übergang von der ersten zur zweiten Stufe bedeutet, sei dabei dialektisch zu fassen: „Was Konzientisation wirklich ist, kann nur dialektisch verstanden werden, das heißt, wir müssen die dialektischen Beziehungen zwischen den Menschen und der Wirklichkeit verstehen, die durch die Menschen verändert wird und deren Veränderung wiederum die Menschen verändert“ (Freire, 2007a, S. 91 f.). Auf diese Weise lichtet sich erst

schrittweise, worin genau der emanzipatorische Universalismus besteht – weswegen es die bereits angeführte Geduld braucht.

Seither ist viel über Dialektik diskutiert worden; und auch über die Dichotomien, die Freires Denken noch merklich prägen – das Errichten zweier in aller Deutlichkeit benennbarer Seiten, die Klarheit des Gut und Böse – gerieten im Zuge des Aufkommens dekonstruktiver und postmoderner Theorien aus der Mode. Das Verlassen dieser historisch älteren Denkfiguren führt jedoch nicht zu der Behauptung, die Unterscheidbarkeit zwischen emanzipatorischen und unterdrückerischen Pädagogiken sei überhaupt nicht mehr gegeben. Lesen wir als nächstes also exemplarisch eines dieser neueren Werke: Suely Rolnik (2018) arbeitet mit einem rhizomatischen Konzept von Verbindung. Dieses wird jedoch einleitend nicht über die üblichen Quellen von Deleuze und Guattari (1977) eingeführt, sondern über die Geschichte Brasiliens und insbesondere die Widerstandsgeschichte Brasiliens und der darin geborenen Konzeptmetapher der Anthropophagie. Allein dies verweist auf eine widerständige Praxis: Hier wird verweigert, ein Konzept aus Quellen einer westlich-weißen Philosophie herzuleiten, da diese sodann leicht das lokale Wissen und die lokalen Praktiken überschreiben würde. Zu oft lässt sich beobachten, wie sonst in einer Hierarchisierung der westlichen Philosophie der Status des ernstzunehmenden Denkens zugewiesen wird, während es über die kolonisierte Kultur sodann heißt, sie liefere nur ein ‚ausschmückendes Beispiel‘ oder sei ein nettes Forschungsobjekt, um das westliche Denken daran auszuführen oder bildlich zu untermalen.

In diesem Sinne verweist bereits der Auftakt des Werkes „Zombie-Anthropophagie“ in einer performativen Dopplung auf das Grundproblem: Es gibt Verständnisse transnationaler Bildung, bei denen Philosophien oder Theorien der westlichen Kolonialmächte auf eine Weise mit jenen der Kolonisierten verbunden werden, die im Ergebnis dazu führt, dass die altbekannte Hierarchie intakt bleibt. Ebenso wie es emanzipatorische und unterdrückerische Universalismen gibt, gibt es also auch emanzipatorische und unterdrückerische Formen der Begegnung und der Hybridität: „Anthropophagie“ bedeutet zunächst einfach „Menschenfresserei“ – es geht um das Verschlingen des Anderen. Dies kann man aber auf besagten zwei verschiedenen Weisen tun, nämlich auf eine Weise, die eine emanzipatorische Verbindung stiften hilft, und auf eine zombiehafte Weise, die nicht belebt, sondern die Anderen zu Untoten werden lässt. „Eine Art ‚Zombie-Anthropophagie‘, die siegreiche Verwirklichung des reaktiven Pols dieser Tradition unserer Vorfahren“ (Rolnik, 2018, S. 74 f.): Im Gegensatz zu befreienden Universalisierungen durch belebende Hybridität verschlingt der unterdrückerische Zombie-Universalismus die kolonisierten Anderen ohne jeden Abstand und dabei jede Alterität vernichtend, sodass er am Ende alleine oben liegen bleibt; man sagt, man habe etwas von den kolonisierten Anderen gelernt, aber es ‚gehört‘ ihnen sodann nicht mehr. Sie wurden in und mit ihrem Wissen beraubt und enteignet (ausführlicher dargelegt in Boger und Castro Varela (i. E.), das am Beispiel der Kunst zwischen diesem kolonialen Raubbau und der emanzipatorischen Aneignung unterscheidet). Die Anschlussfähigkeit der Figur des Hybriden, Vermischten, Transkulturellen für neoliberale Politiken rührt dabei nicht nur von der Universalisierung der kapitalistischen Ordnung auf diesem

Planeten, sondern auch daher, dass eine Haltung des Pluralen und der Offenheit besser zu diesem passt. So werden gemäß Rolnik im Neoliberalismus die meisten kritischen Impulse nicht durch offene Unterdrückung abgewehrt, sondern durch Vereinnahmung, Entschärfung, Kommodifizierung oder eben – in der Leitmetapher des Buches gesprochen: durch Verschlingen neutralisiert. „Der kognitive Kapitalismus muss die subjektive Flexibilität und die kulturelle Experimentierfreudigkeit [...] wieder aktivieren und sie für die Erfindung und Produktion jener virtuellen Paradiese instrumentalisieren, durch die er seine Märkte schafft“ (ebd., S. 68). Diese zwei Modi der befreienden und der zombihaften Universalisierung durch Vermischung koexistieren nun gleichzeitig und ineinander verschränkt, sodass es manchmal gar nicht so leicht ist, sie voneinander zu unterscheiden. Gemäß Rolnik (2018) lässt sich der Unterschied zwischen diesen zwei Modi erfahren, indem man auf die Affekte achtet, die mit diesem Verschlingen einhergehen, denn die Zombie-Anthropophagie arbeitet mit „falschen Heilsversprechen“ (S. 79), mit einem oberflächlichen, schönen Schein in Manier des Marketings. Sie zeigt dabei „niemals so etwas wie Schwäche“ (ebd., S. 51).

Interessant ist diese Idee auch deshalb, da der affektologische Fokus selbst als Kritik an einer europäischen Hyperrationalität verstanden werden kann, die glaubt, man könne die Unterscheidung zwischen emanzipatorischen und unterdrückerischen Universalismen rein logisch oder rationalistisch (oder auch häufig: rein durch empirische Daten gestützt) durchdenken und vollziehen. So sagt Rolnik (2018) mit dieser Formulierung auch, dass man lernen kann, dies atmosphärisch zu fühlen, es als eine erfahrbare Vulnerabilität zu verstehen, die mich beim Anblick des Anderen durchfährt, die also sinnlich ist: „Wir müssen uns von einer logozentrischen Perspektive lösen, die zu einer auf das Subjekt reduzierten Subjektivität gehört, um uns stattdessen von einem moralischen Kompass leiten zu lassen“ (S. 99).

Die vergleichende Lektüre zeigt also, dass bei Freire von einem Zwei-Phasen-Modell ausgegangen wird (Freire, Tamm & Schreiner, 2013). Hier geht es um eine zeitliche Abfolge: Gerade damit das wahre Universale in einer noch zu erstatten-

den Zukunft erscheinen kann, dürfe man im unterdrückerischen Hier und Heute keinem falschen Universalismus nachhängen. Bei Rolnik (2018) hingegen wird eine Gleichzeitigkeit unterdrückerischer und emanzipatorischer Universalismen gedacht, die sich in ihrer jeweiligen Affektlogik enttarnen. Was bei Freire als zweiphasig gedacht wird, wird in dem zyklisch-rhizomatischen Konzept als ungleichzeitige Verschiebung verstanden. Der Hauptunterschied betrifft folglich die geschichtsphilosophische Frage, ob man sich die Approximation des Universalen als linearen, historischen Fortschritt vorstellt oder aber als zyklische Operation, die mit ereignishaften Einbrüchen der Universalisierung und deren erneutem Schwinden im Rad der Geschichte einhergeht. Die Hauptgemeinsamkeit zwischen beiden besteht in der Erkenntnis, dass die Fähigkeit, unterdrückerische von emanzipatorischen Universalismen zu unterscheiden, auch – oder sogar vor allem – eine moralische und emotionale Kapazität ist: Es fordert Tugenden wie Geduld, Bescheidenheit, Dialogfähigkeit und die Fähigkeit zu zweifeln. Das Wahre des emanzipatorischen Universalismus wird damit zu einer Frage des *Ethos*.

Die konkordanten Partizipationsbegriffe

Entlang dieser Unterscheidungen lassen sich nun im zweiten Schritt folgende vier Verständnisse von Partizipation an diesem Universalen denken: Man kann eine lineare Fortschrittsgeschichte erzählen, gemäß der im Zuge der Verankerung der Menschenrechte immer mehr und mehr Menschen von diesem emanzipatorischen Universalismus ergriffen wurden und nun an diesem partizipieren können (Spalte A in Tab. 1). Oder man kann eine zyklische Partizipationsgeschichte erzählen, bei der sich das Rad der Geschichte genau dadurch dreht, dass sich abwechselt, wer selbstverständlich partizipieren kann und wessen Partizipation als Recht eingefordert werden muss (Spalte B). Zugleich lässt sich zwischen der Partizipation an einem emanzipatorischen Universalismus (Zeile 1) und der Nötigung, am neoliberalen Universalismus des Kapitals zu partizipieren (Zeile 2) unterscheiden. Im letztgenannten Fall wird

	(A) Lineare (Fortschritts-)Geschichte mit Blick auf die Partizipation aller	(B) Zyklische Einbrüche durch Partizipation einiger zuvor marginalisierter Anderer
(1) Emanzipatorischer Universalismus	(1A) Das Universale bleibt offen, da es sich erst schrittweise durch die Partizipation vormals Exkludierter lichtet.	(1B) Das Universale bleibt offen, da wir stets nur kontingente (zeit- und kulturspezifische) Bilder davon erhaschen, weswegen die (contra-)hegemonialen Kämpfe niemals aufhören.
(2) Falscher/unterdrückerischer Universalismus	(2A) Das Universale gilt als festgeschrieben und die Partizipation aller an diesem Festgeschriebenen wird erzwungen.	(2B) Das Universale gilt als festgeschrieben und ergreift einzelne Bevölkerungsgruppen durch imperiale Unterwerfung, die jedoch brüchig ist.

Tab. 1: Vierfeldertafel der ‚Partizipation‘ am Universalen

Partizipation also angeordnet und ist daher niemals wirklich frei, während sie im erstgenannten Fall sowohl Prozess als auch Ziel der Befreiung beschreibt.

Überkreuzt man nun diese beiden Unterscheidungen ergibt sich folgendes Bild: In der ersten Spalte gehen wir von einer linearen Geschichtsvorstellung aus. Sodann kann eine Pädagogik der Unterdrückten sich als eine Pädagogik verstehen, die so lange für die Partizipation der marginalisierten/exkludierten Anderen kämpft bis der wahre Universalismus erreicht ist (1A). Wie dieser aussieht, werden wir jedoch erst wissen, wenn dann tatsächlich alle partizipieren, da jede Inklusion der zuvor exkludierten Anderen im emanzipatorischen Prozess dafür sorgt, dass dieses Bild vom wahrhaft Universalen zunehmend klarer wird. Es lichtet sich schrittweise im und durch das dialogische Vorgehen. An historischen Beispielen sieht man es leicht: Was im antiken Griechenland unter der Partizipation aller am demokratischen Geschehen verstanden wurde, bringt uns heute – nach dem Kampf um Frauenwahlrecht und der Abschaffung der Sklaverei – fast schon zum Lachen. Offensichtlich ist die Frage, wer mit dem Wörtchen alle wirklich gemeint ist, ebenso verschieden beantwortbar, wie die Frage nach Inhalt und Form des Universalismus. Daher braucht es für den echten Universalismus die von Freire betonte Tugend der Geduld.

Im zweiten Feld (2A) sieht man hingegen, dass sich dieselbe lineare Ausbreitungsgeschichte jedoch auch mit negativem Vorzeichen als eine Geschichte der schrittweisen imperialen Unterwerfung erzählen lässt. Dies betrifft die oben mit Suely Rolnik (2018) hergeleitete Befürchtung, dass der bisher siegreichste Universalismus der Menschheitsgeschichte der Universalismus des Kapitals (und das Geld als universales Tauschmittel) gewesen sei. Denkt man dies nicht wie bei Rolnik (2018) zyklisch, sondern linear, sieht man das Grauen der Universalisierung des Ökonomischen am Horizont.

Vielleicht aber ist die lineare Erzählung jedoch insgesamt inadäquat und das ganz gleich, ob sie mit positivem oder mit negativem Vektor erzählt wird. Geht man nämlich davon aus, dass sich jederzeit bezeugen lässt, wie verschiedene Narrationen und Lebensweisen um Universalisierung kämpfen (Spalte B), dann wird man auch die Unterwerfung unter die neoliberale Logik und die Universalisierung ökonomischer Diskurse als zyklischen Einbruch sehen (2B). Hier geht es also um ein Verständnis endloser (contra-)hegemonialer Kämpfe, in denen stets neu ausgehandelt wird, welche Universalismen als falsche Universalismen enttarnt und welche als gesetzt gelten sollten. Daher wird in letzter Zeit in der politischen Philosophie auch mit paradoxen Begrifflichkeiten wie z. B. ‚particular universals‘ gearbeitet. Die gemeinsame Grundidee dieser Zugänge ist, gleichzeitig ein Bewusstsein dafür zu haben und zu behalten, dass diese Universalismen menschengemacht sind und sie *trotzdem* als Universalien festzuhalten. Es sind erkämpfte Universalismen (Cuboniks, 2015). Dass sie menschengemacht sind und nicht vom Himmel gefallen, bedeutet demnach, dass hier das Universale in der Vermittlung gesucht wird: Es ist zwischen uns, nicht (als abstractum oder als transzendente Idee) über uns und nicht (historisch) vor oder (utopisch wie bei Freire) nach uns. Es sind Menschen und nicht weniger und nicht mehr als Menschen, die einem emanzipatorischen Ereignis die Treue halten, wie Badiou (2014) sagen

würde. Daher die in klassischen Ohren ungewöhnlich wirkende Formulierung der zeitgenössischen Philosophie, dass das Universale erarbeitet ist: Die gemeinsame Arbeit an der Emanzipation aller gibt dem Universalen eine Gestalt, die zugleich sinnhaft als universal bezeichnet werden kann (da sie vom Ewigen als Hoffnung kündigt) und doch in einem konkreten historischen und kulturellen Kontext gemacht ist. Während in Feld 1B der Universalismus also dadurch ausgestaltet wird, dass man ihn gemeinsam erkämpft, ist er in Feld 1A unabhängig von den an diesem Kampf partizipierenden Menschen und wird durch deren zunehmende Partizipation nur schrittweise gelichtet – aber eben nicht erschaffen. Nun hört man auch wieder, dass es sich tatsächlich um eine Befreiungstheologie handelt. Es geht um die Frage, ob ein göttliches, transzendentes Prinzip uns Menschen den Weg zum wahrhaft Universalen, das uns nicht zu eigen und uns vorgängig ist, vorgezeichnet hat oder ob dieser Weg erst im Gehen entsteht.

Mit einer ganz anderen Herleitung, aber doch aus demselben Grund schreiben Scheu und Atrata (2013), man müsse Partizipation stets vom Subjekt aus denken und zugleich mit Blick auf ein noch unverfügbares großes Ganzes: Geht man nämlich nicht vom Subjekt aus, verfällt man in ebenjenes anti-dialogische, herrschaftliche Verkünden eines Universalen. Das ist die objektivistische Abkürzung, die Partizipation zur Zwangsteilhabe verkommen lässt. Geht man nicht von einem irgendwie fassbaren großen Ganzen aus wiederum, zerrinnt einem jenes, auf das die Partizipation zielt und das ihr Sinn gibt, zwischen den Fingern. Das ist subjektivistische Abkürzung, die Partizipation zu einer Scheinpartizipation macht, die das Politische in einer Inszenierung des rein subjektiven Wohlbefindens verliert, ohne noch nach dem objektiven Glück zu fragen. Daher bleibt der emanzipatorische Universalismus stets offen – egal ob er linear approximiert oder zyklisch umkreist wird – und bildet zugleich den festen Haltepunkt unserer Praxis.

Subjektorientierung, Universalismuskritik und universales Recht auf Partizipation

Führt man die Begriffe Partizipation und Universalismus(-kritik) aus den vorherigen beiden Abschnitten zusammen, erscheint zunächst folgendes: Stellt sich ein Universalismus als ein falscher, ein unterdrückerischer Universalismus heraus, ist die Partizipation an diesem ebenso kein Mittel zur Befreiung und Emanzipation, sondern viel eher eine Unterwerfung und Anpassung. Sodann wird lediglich von Partizipation gesprochen, um zu verschleiern, dass es sich eigentlich um eine Situation der Assimilation und Unterwerfung handelt. Ist ein Universalismus jedoch tatsächlich ein emanzipatorischer, gilt es nach wie vor, das universelle Recht auf Teilhabe an diesem einzufordern. Des Weiteren ergab sich aus den Überlegungen, dass man nun weder die subjektivistische noch die objektivierende Abkürzung gehen darf. Dazu lohnt es sich nach wie vor, in Aporien und Dilemmata zu denken, die uns in der pädagogischen Praxis befähigen, mit einem hinreichenden Maß an Ambiguitäts- und Ambivalenztoleranz zu reflektieren, wie Partizipation verstanden und inszeniert wird und von wem dies gewünscht ist.

All dies manifestiert sich nun freilich auch in den Vorstellungen von (transnationaler/transkultureller) Bildung (Aytekin & Boger, 2016). Es macht z. B. einen Unterschied, ob wir inter- und transkulturelle Kompetenzen fördern, um unseren Kindern und Jugendlichen die volle Teilhabe am globalisierten Kapitalismus zu ermöglichen, damit sie in einem neo-liberalen System der Ausbeutung als weltoffen und versiert geadelt werden, oder aber ob wir diesen pädagogischen Ansätzen in der Hoffnung auf eine emanzipatorische Universalität nachgehen.

Eine bestimmte Vorstellung von Bildung festzusetzen und klare Bildungs- und Lernziele vorzugeben, erscheint vor diesem Hintergrund jedoch als hochambivalente Praxis: So läuft gerade die vermeintliche Klarheit einer als universal erachteten Bildungsagenda Gefahr, in einen unterdrückerischen Universalismus zu kippen, der andere Vorstellungen von Bildung ebenso übergeht wie andere Lerninhalte und Bildungsziele. Aus den Ausführungen dazu, dass es der emanzipatorische Universalismus ist, der stets offen bleibt, weil er sich durch die zuvor Marginalisierten, die nun partizipieren dürfen, verändern und umschreiben lassen will, folgt direkt, dass eine solche frühe Schließung in Formen von Scheinpartizipation oder gar Unterwerfung enden muss. Andererseits lässt sich ein emanzipatorischer Universalismus nur mit mitunter kämpferischen Setzungen vorantreiben.

Eine entscheidende Frage ist dabei in der Praxis, ob die von einem Partizipationsangebot adressierten Menschen sich selbst als üblicherweise von der Partizipation Ausgeschlossene erfahren oder nicht und ob sie das als universal Affirmierte selbst begehren oder nicht.² So gibt es Menschen, die als von Unterdrückung Betroffene nach Teilhabe an der mächtigen Normalität des hegemonialen Bildungsverständnisses begehren, eben weil sie sich selbst als jene erfahren, die sonst üblicherweise nicht partizipieren dürfen oder können. In solchen pädagogischen Szenen werden wir also danach gefragt, jene mächtigen Zentren zu öffnen, um minoritäre Gruppen daran partizipieren zu lassen. Dies mündet auf Seiten der Betroffenen in eine Dialektik der Unterwerfung und Entunterwerfung, bei der sich die minoritären Subjekte in den als gesetzt verstandenen Universalismus einschreiben und in dieser Unterwerfung an Macht gewinnen.

Eine Dekonstruktion dieser normalisierten Vorstellung von Bildung ist in diesen Situationen jedoch nicht gefragt, denn die volle Teilhabe an jener Normalität, die als universal wertvoll affirmiert wird, ist hier das zu affirmierende – nicht das zu dekonstruierende – Ziel der pädagogischen Arbeit. Dennoch sollten wir die Fragilität dieses für den Moment affirmierten Universalismus im Blick behalten, da die Gewaltlosigkeit dieses Partizipieren-Lassens mit dem Bewusstsein über diese Machtasymmetrie steht und fällt.³

Sodann gibt es aber auch Menschen, die sich gerade nicht als ausgeschlossen verstehen, sondern denen Partizipation als etwas erscheint, das gemeinschaftlich ausgehandelt und ermöglicht sowie individuell wahrgenommen und ausgestaltet wird. Bei dieser Erfahrung von Partizipation geht es folglich nicht um die gezielte Adressierung von exkludierten oder vulnerablen Anderen, die nun inkludiert werden müssten. Vielmehr wird bei diesem zweiten Verständnis von Partizipation davon ausgegangen, dass echte Partizipation sich darin zeigt,

dass alle Menschen in ihrer Individualität gesehen werden und gemeinsam Prozesse gestalten, ohne dass in der zuvor genannten kategorialen und dichotomen Logik gedacht wird, gemäß der eine unterdrückte Gruppe in ihrer Teilhabe an einem herrschenden System gefördert werden müsste.

Die Aporie dieser Option besteht jedoch im Erschaffen einer allzu fragilen Illusion: In der Praxis gewinnt man in solchen Situationen den Eindruck, dass die Akteurinnen und Akteure hier nicht wirklich partizipieren – aber ohne es selbst zu merken. Neben die sog. Scheinpartizipation als leeres Schauspiel muss man also noch eine weitere Absurdität setzen: die unbewusste Scheinpartizipation. Man fühlt sich als Teil einer unendlich pluralen, heterogenen Gemeinschaft und glaubt ein Individuum zu sein, übersieht aber genau dadurch, dass die altbekannten Differenzlinien und die daran anhängigen Exklusionsmechanismen nach wie vor greifen. Anders formuliert: Die Illusion der Gleichheit wird in diesen Räumen genau darüber erzeugt, dass die Partizipation eines jeden *gleich illusorisch* und inszeniert ist. Dies ermöglicht es, sich in einem herrschafts- und machtfreien Raum zu wännen, in dem alle teilhaben und niemandes Partizipation gewichtiger oder gesicherter ist als die eines anderen.⁴

Egal, ob man Partizipation in der ersten Konnotation als Kampf um Partizipation einer unterdrückten Gruppe versteht oder ob man in der zweiten Konnotation von der Partizipation aller spricht, beide pädagogischen Praktiken haben eine Schattenseite: Im ersten Fall besteht dieser Schatten darin, in eine allzu affirmative und häufig auch defizitorientierte Logik zu verfallen, gemäß der die Unterdrückten an einem weitgehend vorgegebenen Universalismus partizipieren sollen. Im zweiten Fall besteht der Schatten in zahlreichen Variationen der Scheinpartizipation und der Verschleierung ebenjener Machtverhältnisse, die unter einer Inszenierung der Offenheit für die Beteiligung aller verdeckt werden.

Zuletzt darf man als Korrektiv zu *beiden* Partizipationsinszenierungsformen niemals vergessen, dass es auch von Diskriminierung und Unterdrückung Betroffene gibt, deren Widerstand sich darin artikuliert, nicht teilhaben zu wollen. Sodann geht es also um das Recht auf Verweigerung dessen, das einem von Pädagog/inn/en als Teilhabe/Partizipation angepriesen wird, das einem selbst aber als Assimilationsnötigung bzw. Zwangsintegration in einen oppressiven Normalismus (bzw. einen falschen Universalismus) erscheint. Daher muss jede Partizipationsforderung, die sich als Arbeit an einem emanzipatorischen Universalismus versteht, stets auch die Möglichkeit zur selbstgewählten und freien Selbstexklusion offenlassen und diese Form des Widerstands aushalten.⁵

Fazit

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass gerade das Aporetische und Brüchige die pädagogische Arbeit an emanzipatorischen Universalismen kennzeichnet. Die Notwendigkeit, emanzipatorische Universalismen zu verteidigen, geht mit der gegenläufigen Notwendigkeit, sie permanent zu hinterfragen einher: Es sind die Zweifelnden, die dem ‚wahren Universalismus‘ durch die Offenheit dafür, über dieses Wort zu lachen, die Treue halten und so die Tür zur ‚wahren Partizipation‘ öffnen.

Anmerkungen

- 1 Zu diesem Begriff siehe auch Castro Varela (2018).
- 2 Die in den folgenden Absätzen nachgezeichneten Aporien wurden entlang der ‚Theorie der trilemmatischen Inklusion‘ (Boger, 2019) notiert. Dabei handelt es sich um eine Karten-Theorie, die zeigt, warum genau wir in der pädagogischen Praxis immer wieder und systematisch vor diesen Aporien stehen. Da es in diesem Aufsatz jedoch nicht zentral um diese Theorie gehen soll, sei hier nur in Fußnoten angedeutet, wo man in dieser Buchreihe weiterlesen kann, wenn man möchte.
- 3 In der Theorie der trilemmatischen Inklusion betrifft dies den ersten Hauptsatz: Ein Empowerment, das auf Normalisierung der Anderen zielt, verunmöglicht eine Dekonstruktion dieser Zwei-Gruppen-Theorie und Adressierungspraxis (EN → non-D). Das Machtverhältnis von partizipieren lassenden Normalen und partizipieren dürfenden Anderen muss im Bewusstsein gehalten werden.
- 4 Dies entspricht der zweiten kartographierten Linie der Theorie der trilemmatischen Inklusion: Die Dekonstruktion von Normalismen geht mit der Unmöglichkeit einher, besonders vulnerable Gruppen im Sinne eines Empowerments gezielt zu adressieren und zu fördern (Zweiter Hauptsatz des Trilemmas: ND → non-E). Die Illusion der Gleichheit lässt die im emphatischen Sinne andere Stimme verstummen und nivelliert Ungleichheiten.
- 5 Dies betrifft den dritten Hauptsatz des Trilemmas, der sich mit dem Recht, die Normalisierung zu verweigern, befasst: Wenn Empowerment so verstanden wird, dass sich dieses mit einer Dekonstruktion der herabsetzenden Bilder von Andersheit verbindet, geht es darum, das Normale nicht mehr als einzig begehrenswerte Option zu verstehen, sondern sich im Gegenteil von dieser Herrschaft des Normalen zu befreien (DE → non-N).

Literatur

- Autrata, O. (2013). Was ist eigentlich Partizipation? *Sozial Extra*, 37(3–4), 16–19. DOI: 10.1007/s12054-012-0108-0
- Aytekin, V. & Boger, M. (2016). Subalterne Vorstellungen von Bildung. In S. Geuenich, D. Krenz-Dewe, J. Niggemann, R. Pfützner & K. Witek (Hrsg.), *Wozu brauchen wir das? – Bildungsphilosophie und pädagogische Praxis* (S. 112–122). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Badiou, A. (2014). *Theorie des Subjekts*. (Übersetzt von H. Jatho). Zürich & Berlin: Diaphanes.
- Boger, M. & Castro Varela, M. (i. E.): Spielarten epistemischer Gewalt. Über die ontologische Vulnerabilität minoritärer Kunst. In U. Aktas (Hrsg.), *Verwundbare Körper. Ästhetik und Bildung der Differenz*. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Boger, M. (2019). *Theorien der Inklusion. Die Theorie der trilemmatischen Inklusion zum Mitdenken*. Münster: edition assemblage.
- Castro Varela, M. (2018). Imperiale Didaktiken. Unterrichten als Unterwerfungsmethode. In T. Becker, R. Hawlik & M. Sertl (Hrsg.), *Praxis des Unterrichtens. Theoretische Auseinandersetzungen* (Schulhefte 170; S. 57–71). Innsbruck, Wien & Bozen: Studienverlag.
- Cuboniks, L. (2015). Xenofeminismus. Eine Politik für die Entfremdung. In A. Avanesian und H. Hester (Hrsg.), *Dea ex machina* (Unter Mitarbeit von J. S. Theodor, G. Stempel und S. Geene; Originalausgabe; S. 15–34). Berlin: Merve Verlag.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Rhizom* (Internationale marxistische Diskussion, 67). Berlin: Merve-Verlag.
- Freire, P. (1973/1998). *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Freire, P. (2007a). Eine Welt (1972). Auch in der Industriegesellschaft gibt es eine Dritte Welt. In P. Freire, P. Schreiner, D. Oesselmann & D. Kinkelbur (Hrsg.), *Unterdrückung und Befreiung*. (S. 89–106). Münster: Waxmann.
- Freire, P. (2007b). „Extension“ und kulturelle Invasion (1970). In P. Freire, P. Schreiner, D. Oesselmann & D. Kinkelbur (Hrsg.), *Unterdrückung und Befreiung* (S. 44–47). Münster: Waxmann.
- Freire, P., Tamm, I. & Schreiner, P. (Hrsg.) (2013). *Pädagogik der Autonomie. Notwendiges Wissen für die Bildungspraxis* (2. Auflage). Münster: Waxmann. <https://doi.org/10.3917/eres.freir.2013.01>
- Rolnik, S. (2018). *Zombie Anthropophagie. Zur neoliberalen Subjektivität*. Wien & Berlin: Turia + Kant.
- Scheu, B. & Autrata, O. (2013). *Partizipation und Soziale Arbeit*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Spivak, G. C. (2008). *Righting wrongs. Unrecht richten*. Zürich: Diaphanes. <https://doi.org/10.12968/secc.2008.3.1131>

Dr. Mai-Anh Boger

ist von Haus aus (Behinderten-)Pädagogin. Derzeit vertritt sie die Professur ‚Lernen in der inklusiven Schule‘ an der Universität Paderborn. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Inklusions- und Diskriminierungsforschung sowie Philosophie der Differenz und Alterität.