

The background of the entire poster is a high-contrast, black and white image of zebra stripes. The stripes are slightly blurred and run diagonally across the frame, creating a sense of movement and texture.

GEGEN DEN STRICH.

SOLIDARITÄT IN DER ERWACHSENENBILDUNG

<< 29. – 30. Mai 2018 << bifeb << Dokumentation

Gegen den Strich.

Solidarität in der Erwachsenenbildung

Dokumentation der Tagung

29. – 30. Mai 2018

Bundesinstitut für Erwachsenenbildung (bifeb)

Bürglstein 1-7

A-5360 St. Wolfgang i. S.

+43 6137 66 21-0

office@bifeb.at

www.bifeb.at

Inhalt

Eröffnungsworte: Gegen den Strich.....	4
<i>Cornelia Primschitz</i>	
Gedankensplitter und Blitzlichter	6
<i>Anna Head</i>	
Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Erkundungen.....	9
<i>Paul Mecheril</i>	
"Bildet euch, denn wir brauchen all eure Klugheit" Erwachsenenbildung und kontrapunktische Solidarität.....	18
<i>María do Mar Castro Varela</i>	
Solidarisches Handeln in der Bildungsarbeit?.....	31
<i>Daniela Rothe</i>	
Machtkritische Bildungsarbeit	34
<i>Emine Demir und Zuher Jazmati</i>	
Solidarität und Differenz.....	35
<i>Monika Mokre und Yousif Taha Yaseen</i>	
Polizist_innen im Kopf. Wer oder was spricht denn gegen solidarisches Verhalten?	37
<i>Armin Staffler</i>	
Solidarisch Wirtschaften	41
<i>Brigitte Kratzwald</i>	

Eröffnungsworte: Gegen den Strich

Cornelia Primschitz

Warum bin ich eigentlich mit wem, wie, wann und wo solidarisch? (Wie) Ist Solidarität trotz und wegen Differenz möglich? Wie ist unser Denken und Handeln in globale Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingewoben?

Meine Kollegin Anna Head und ich, Cornelia Primschitz, begrüßen Sie recht herzlich zu unserer Tagung „Gegen den Strich. - Solidarität in der Erwachsenenbildung“. Wir freuen uns, dass eine so rege Nachfrage an diesem Thema herrscht und wir im bifeb nun für zwei Tage zusammenkommen, um gemeinsam zu diskutieren, zu reflektieren, uns auszutauschen und um neue Gedanken und Ideen anzustoßen.

Bereits im letzten Jahr haben wir die Tagung „... und raus bist du!? Solidarität in der Erwachsenenbildung“ gestaltet, wo wir uns auf Orientierungssuche begeben haben. Wir beschäftigten uns mit dem Begriff „Solidarität“ an sich und haben Solidarität und ihre Eingewobenheit, Verbundenheit und Gegensätzlichkeiten diskutiert. Auf unserer damaligen Reise begleitete uns auch die Frage, wo Bildung in diesem Spannungsfeld zwischen Konkurrenz und Solidarität steht.

Wo schließt Bildung ein, wo schließt sie aus? Welches Wissen ist gesellschaftlich anerkannt und welches nicht? Welche Praktiken für ein soziales Miteinander sind gesellschaftlich akzeptiert und allgemein gültig? Und wer erhält vor diesem Hintergrund dadurch Akzeptanz und (gesellschaftliche) Macht?

Gesellschaftliche Macht beruht nicht einfach auf Gewalt, Zwang oder Unterdrückung, sondern vor allem auf stiller Zustimmung und Akzeptanz zu bestimmten Erzählungen und Interpretationen.

Es wäre töricht und zynisch, beim Thema Solidarität und Bildung von Lösungen zu sprechen. Denn Bildung ist keineswegs neutral und harmlos. Sie spielt eine zentrale Rolle in der Herstellung und Aufrechterhaltung von sozialer Ungleichheit und Reproduktion und Vermittlung von hegemonialen Wissen.

Und genau dies gilt es zu hinterfragen und den Anspruch zu erheben, (strukturelle) Machtverhältnisse zu analysieren, (scheinbar) Allgemeingültiges zu dekonstruieren und die eigene Sozialisierung und die Eingewobenheit zu reflektieren. Eine Ansage an das eigene Ich und das eigene habituelle Selbstverständnis gegen den Strich zu bürsten.

Mit dem Titel „Gegen den Strich“ haben wir zwei Ebenen angedacht:

Vielleicht kennen Sie das, wenn Sie zum Beispiel so wie ich einen Haarscheitel tragen, und Sie möchten diesen einmal auf der anderen Seite ziehen, dann stehen

die Haare in alle Richtungen. Oder wenn Sie vielleicht ein Tier zuhause haben, und Sie würden das Tier gegen den Strich – also gegen die natürliche Wuchsrichtung – streichen/bürsten, würde sich sofort Widerstand regen. Es geht uns bei dieser Metapher darum, unangenehme Fragen an uns selbst zu stellen, die eigene Sozialisierung und Denkmuster zu reflektieren und dadurch die eigene Position sichtbar, greifbar und veränderbar zu machen: Die eigene Komfortzone verlassen.

Die zweite Ebene stellt das eigene Widerstreben in den Mittelpunkt: Was geht mir „gegen den Strich“? Wo und wann regt sich Widerstand in mir? Wo empfinde ich Wut oder Empörung? Was möchte ich verändern und wie kann ich selbst zur Veränderung beitragen? Wir wollen von einem Wut-ausbruch zu einem Mut-ausbruch kommen.

Aus diesem Anlass haben wir auch die diesjährige Posterausstellung ausgewählt, die den Namen „Mut zur Wut“¹ trägt. Engagierte Personen, die ihre Wut über Missstände mit mutigen und plakativen Botschaften formulieren. Einmal im Jahr wird der öffentliche Raum ganz bewusst als visueller Schauplatz genutzt. Und dies wollen wir uns zur Tagung ein Stück mit hereinnehmen.

Dankeschön!

¹ <https://mutzurwut.com/>

Gedankensplitter und Blitzlichter

Anna Head

Seit der letzten Tagung sind wir über einige Dinge gestolpert, die uns gegen den Strich gingen. Dinge, die uns aufhorchen ließen, die uns neugierig machten, aber auch Dinge, die auf Grauzonen, Schattierungen und Diskussionsräume abseits entgegengesetzter Pole verwiesen.

Ich möchte drei Gedankensplitter und Blitzlichter mit Ihnen teilen, die mich im letzten Jahr auf der Suche nach Klarheit und Positionierungen rund um das Thema Solidarität begleitet haben.

Dresscodes, Anstecknadeln und Bagels

Im Rahmen von #metoo und #timesup – Bewegungen gegen sexuelle Belästigung und für Geschlechtergerechtigkeit – gab es viele kontroverse Diskussionen. Ich möchte zwei vergleichsweise kleine Debatten – Nebenschauplätze, wenn Sie wollen – herauspicken, die sich um unser Thema drehen:

Es gab zahlreiche öffentliche Solidaritätsbekundungen und Positionierungen – z.B. durch offene Briefe² oder die Entscheidung vieler Celebrities, schwarze Kleidung bei den Golden Globes oder den Baftas zu tragen. Darüber hinaus galten auch die Time's Up-Anstecknadel und weiße Rosen als Zeichen der Bewegungen.

Die Time's Up-Anstecknadel von James Franco wurde jedoch in einer öffentlichen Rede am Women's March zurückgefordert³, nachdem MissbrauchsVorwürfe gegen ihn laut wurden.

Frage: Wer darf sich mit wem und mit welcher Legitimation solidarisch zeigen?

In Anlehnung an die Kampagnen wurde in New York auch ein Bagel kreiert: die Glasur war weiß und schwarz, in Solidarität mit Opfern sexueller Belästigung. Die Bäckerei in Brooklyn hoffte, dass Kund_innen sich nach dem Kauf "positiv und ein bisschen so fühlen, als würden sie sich mit einer wichtigen Botschaft solidarisieren". Auf Instagram wurde jedoch kritisiert, dass der Umsatz nicht z.B. für Anwaltskosten

² New York Times: Offener Brief von Time's Up
<https://www.nytimes.com/interactive/2018/01/01/arts/02women-letter.html?action=click&module=RelatedCoverage&pgtype=Article®ion=Footer>
[17.7.2018]

³ Scarlett Johansson's Rede am Women's March 2018 in L.A.:
<https://www.youtube.com/watch?v=vTgL92P8ZQw&t=3s> [17.7.2018]

von Opfern sexueller Übergriffe gespendet werde, denn Bagels und Hashtags zahlen keine Rechnungen.⁴

Frage: Wer definiert, wann eine Handlung solidarisch ist? Wie sollte Solidarität motiviert sein? Wer bestimmt das?

CUT

Geld für Schnaps und Frauen

"In der Euro-Krise haben sich die nördlichen Eurostaaten solidarisch mit den Krisenländern gezeigt. Als Sozialdemokrat halte ich Solidarität für äußerst wichtig. Aber wer sie einfordert, hat auch Pflichten. Ich kann nicht mein ganzes Geld für Schnaps und Frauen ausgeben und anschließend Sie um Ihre Unterstützung bitten. Dieses Prinzip gilt auf persönlicher, lokaler, nationaler und eben auch auf europäischer Ebene."

Mit seinen Aussagen über das Budget südeuropäischer Länder sorgte der damalige Eurogruppen –Chef Jeroen Dijsselbloem vergangenen Frühling für Missstimmung in Italien.⁵

Frage: Was erwarte ich mir davon, dass ich solidarisch handle? Was erwarte ich für meine Arbeit als Unterstützer_in? Erwarte ich mir Dankbarkeit? Anerkennung? Wertschätzung? Oder eine Gegenleistung?

CUT

Überraschung

Die aktuelle Kampagne für Licht FÜR DIE WELT will auf positive und motivierende Weise darstellen, wie einfach es für jeden und jede Einzelne von uns ist, einen blinden Menschen in Afrika wieder sehend zu machen.

Alfred Koblinger, Geschäftsführer der für die Kampagne zuständigen Werbeagentur erklärt, dass sie sich dafür einer Geste bedient haben, die alle kennen: „Eine Person hält einer anderen die Augen zu, um sie auf eine bevorstehende Überraschung vorzubereiten. Sobald die Hände weggenommen werden, kann man wieder sehen – und genau so einfach ist es, durch € 30,00 eine Operation am Grauen Star zu

⁴ Time Out: Rainbow Bagel creators draw controversy over #TimesUp-themed bagels: <https://www.timeout.com/newyork/news/rainbow-bagel-creators-draw-controversy-over-timesup-themed-bagels-011218> [17.7.2018]

⁵ Die Presse: Dijsselbloems "Schnaps und Frauen"-Aussage erzürnt Italien <https://diepresse.com/home/ausland/aussenpolitik/5187742/Dijsselbloems-Schnaps-und-FrauenAussage-erzuernt-Italien> [17.7.2018]

finanzieren, durch die eine blinde Person wieder sehen und am Leben teilnehmen kann.“⁶

Frage: Was hat Solidarität mit Hilfe zu tun? Was hat Helfen mit Macht zu tun? Ist Solidarität in ungleichen Strukturen möglich? Kann Solidarität dekolonisiert werden?

Frage: Was verhindere ich durch meine Lebensweise? Wie schränke ich dadurch andere ein? Ist es wirklich in meinem Interesse an den Strukturen etwas zu ändern, oder vermissem ich dann die Möglichkeit, mich durch Wohltätigkeit gut zu fühlen?

CUT

Viele Fragen, und statt Antworten oft nur ein Gefühl.

Ich freue mich darauf, diese Gedanken mit Ihnen gemeinsam zu diskutieren, weiterzudenken und unterschiedliche Perspektiven auf das Thema kennen zu lernen.

Danke.

⁶ Licht für die Welt: Es liegt in Ihren Händen ... <https://www.licht-fuer-die-welt.at/es-liegt-ihren-haenden> [17.7.2018]

Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Erkundungen

Paul Mecheril

zusammengefasst von Anna Head

„Wie sprechen?“

„Wie sprechen?“ ist eine chronische Frage – nicht nur, weil man vor einer Gruppe den Leib exponiert, sondern weil es einen auch schütteln kann angesichts der Autorität, die ich mit diesem Akt des „vor das Pult Tretens“ reklamiere und vielleicht gar nicht habe. Die Frage nach dem „wie sprechen“ stellt sich immer, aber in unserem Zusammenhang vielleicht noch deutlicher, weil wir sind in Österreich. Die als sicheren Herkunftsländer bezeichneten Kontexte weiten sich rasant aus. Die österreichische Regierung unterstützt massiv die europäische Grenzschutzpolizei Frontex im Exekutieren und Durchführen der Abschiebung in diese sogenannten sicheren Drittstaaten. Angesichts der Veränderungen der politischen Lage in Richtung eines zunehmend legitim gewordenen rassistischen Systems, das Ihre Handlungskontexte grundlegend prägt, über migrationsgesellschaftliche Solidarität zu sprechen scheint absurd. Daran kann ich gewissermaßen nur Scheitern und darum bitte ich Sie, gnädig mit mir zu sein.

Ich will drei Punkte machen:

- 1) Wir leben in gesellschaftlichen Bedingungen, die zwar nicht nur, aber maßgeblich durch Migrationsphänomene hervorgebracht und konstituiert werden. Wir leben im Zeitalter der Migration, um den Buchtitel von Steven Castles zu zitieren. Ich glaube, was in Europa gegenwärtig passiert, ist der Versuch, dieses Wissen darum, dass wir im Zeitalter der Migration leben (was 2015 in viele Alltagsbewusstseine geraten ist), wieder zurückzudrehen. Wieder zurückzukehren zu einer Situation, in der das zivilgesellschaftliche und alltagsweltliche Bewusstsein sich nicht so sehr mit der Frage globaler Migrationsbewegungen und den damit verknüpften Fragen auseinandersetzt. Als Bildungswissenschaftlicher würde ich sagen, dass das ein Versuch der Verdummung ist.
- 2) Ich will darüber nachdenken, was der Umstand, dass wir im Zeitalter der Migration leben, für Pädagogik und Erwachsenenbildung bedeutet. Meines Erachtens nach bedeutet das etwas Fundamentales, etwas Grundlegendes.
- 3) Ich will eine Note zur Solidarität machen.

ad 1) (Migrations)gesellschaftliche Ordnungen und Migrationspädagogik

Was ich sage, sage ich aus einer bestimmten Perspektive und diese Perspektive heißt Migrationspädagogik. Migrationspädagogik setzt sich mit der migrationsgesellschaftlichen Tatsache auseinander – wie andere Pädagogiken im Übrigen auch. In der Erwachsenenbildung zum Beispiel gerne unter der Perspektive „Deutsch lernen“. Da hat sich in der Erwachsenenbildung auch ein veritables Feld aufgetan. Die Migrationspädagogik hingegen beschäftigt sich – zugespitzt gesagt – zunächst einmal nicht mit Migrant*innen, sondern mit (migrations)gesellschaftliche Ordnungen in denen was passiert, wo z.B. ein Unterschied gemacht wird zwischen legitimen und illegitimen Subjekten oder zwischen Anrecht auf Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit. Ordnungen, die einen Unterschied machen zwischen Subjekten, denen „unsere“ Solidarität sicher sein kann und Subjekten, die bestenfalls auf prekäre Solidarität hoffen können. Die Migrationspädagogik ist an diesen Unterscheidungen interessiert und an der Analyse dessen, welchen Beitrag pädagogische Institutionen zur Aufrechterhaltung dieser gesellschaftlichen Ordnung leisten. Und das wäre eine Einladung an die Erwachsenenbildung und an Sie darüber nachzudenken, welche gesellschaftliche Ordnung Sie produzieren, reproduzieren und bestärken. Zum Beispiel, weil Sie Geld für bestimmte Formen pädagogischer Zuwendung bekommen, die Sie in Anspruch nehmen damit Ihre Institutionen weiterbestehen kann.

Unter dieser Perspektive spreche ich und unter dieser Perspektive erscheint Migration zunächst einmal als die Bewegung von Menschen über Grenzen hinweg, die dazu beiträgt, dass eine Art von Beunruhigung, Irritation, Unruhe entsteht. Wenn wir also Migration nicht nur als Mobilität verstehen, sondern als Grenzüberschreitung, die mit Beunruhigung im Hinblick auf die Ordnung, die die Grenze erzeugt, verbunden ist, dann nimmt das weltweit zu. Weltweit gelten 1 Mrd. Menschen als Migrant_innen. Die Zahl derer, die um die Jahrhundertwende in einem anderen Land lebten, als in dem sie geboren wurde, betrug 170 Millionen. Heute sind es 250 Millionen, Tendenz steigend. Und jetzt kann man sich fragen, womit das zusammenhängt. Es hängt mit einer ganzen Reihe von Dingen zusammen und ich will nur auf 2 aufmerksam machen:

a) Wir haben eine sehr paradoxe Welt eingerichtet. Wenn Sie sich z.B. den Zugang zu Wasser anschauen: wir haben eine Welt eingerichtet, in der ein bestimmter „Entwicklungsgrad“ erreicht ist. Wir hatten aufgrund von Bohrtechnologien, Wasserwiederaufbereitung, etc. noch nie einen so guten Zugang zu Wasser wie jetzt. Und zugleich hatten noch nie so viele Menschen keinen Zugang zu Wasser. Das Gleiche gilt nicht nur für materielle, sondern auch für symbolische Ressourcen, wie z.B. Menschenrechte. Wahrscheinlich gab es weltweit noch nie so viele Anhänger_innen der Menschenrechte wie jetzt – sie sind ein Exportschlager in vielerlei Hinsicht, wurden sie doch auch in die

Bewusstsein der Menschen exportiert. Gleichzeitig gab es noch nie so viele Menschenrechtsverletzungen.

In dieser paradoxen Welt sind globale Ungerechtigkeit und Ungleichheit so stark ausgeprägt wie noch nie zuvor. Was wiederum mit vielen Dingen zusammenhängt, über die man sprechen sollte: mit kolonialen Strukturen und deren Wirksamkeit in Gegenwart und Vergangenheit oder mit dem, was Ulrich Brand „imperiale Lebensweise“ nennt. Imperiale Lebensweise meint einen bestimmten Typus von Imperialität der vielleicht sogar ohne explizite imperiale Ideologie auskommt, sich vielleicht sogar anti-imperialistisch geriert. Es bedeutet, dass eine globale Minorität eine Lebensweise mit Mobilitäts- und Konsumtionsbedürfnissen führt, die den Körpern eingeschrieben ist. Eine Lebensweise, die nur ausgeführt werden kann auf Kosten einer globalen Majorität. Und wir sind Teil dieser globalen Minorität, die diese Lebensweise prägt.

Wir haben eine Welt eingerichtet, in der globale Ungleichheit so ausgeprägt ist wie noch nie und diese Ungleichheit führt zu Migrationsbewegungen. Und wie Sie wissen sind das Migrationsbewegungen die jetzt erst recht nicht in den Bezirken landen, in denen die meiste imperiale Lebensweise vorhanden ist (wie Europa), sondern diese Migrationsbewegungen landen – Gott lob – in anderen Gebieten dieser Welt.

b) Wir leben zweitens in einer Migrationsgesellschaft, weil eine als modern beschreibbare Programmatik zunehmend attraktiv wird. Damit meine ich den Wandel von einer feudalen Ordnung hin zu einer post-feudalen Ordnung. Da entsteht die Vorstellung, dass es nicht legitim ist eine gesellschaftliche Ordnung zu haben, in der beispielsweise die Zugehörigkeit zu einem Stand fatal über das Schicksal der Einzelnen bestimmt. Das heißt in welchen Stand ich geboren werde sagt aus, was ich bin und was aus mir wird. Hier setzt sozusagen Moderne programmatisch ein und entwirft einen Gegenentwurf zu dieser feudalen Ordnung: jedem Menschen steht qua Menschsein und qua Verstand und Rationalität zu, in entscheidenden Dingen seines oder ihres Lebens auf sich selbst Einfluss zu nehmen.

Und das können wir durchbuchstabieren, z. B. auf der Ebene einer sexistischen Ordnung. Die Umstellung von einem patriarchalen, sexistischen Gesellschaftsmodell auf ein modernes Verständnis besteht darin, dass nicht die Geschlechterordnung sagt, was aus Ihnen wird, sondern dass alle Menschen auch jenseits ihrer Genderposition berechtigt sind und im Stande gesehen werden, grundlegend auf sich selbst Einfluss zu nehmen. Das können wir in Bezug auf eine race-Ordnung genauso formulieren. Dass in Abgrenzung zu einer von race begründeten Gesellschaftsordnung eine race-kritische Gesellschaftsordnung

programmatisch davon ausgeht, dass nicht race sagt, wer Sie sind und was Sie werden, sondern wir Strukturen schaffen sollten, in denen Menschen auf sich selbst Einfluss nehmen.

Mündigkeit. Die Geburtsstunde der modernen Pädagogik. Denn Pädagogik ist das zentrale Instrument, das diese Bemündigung und Selbstermündigung auf den Weg bringt.

(Transnationale) Migration problematisiert Ordnungen

Wenn Sie Taxi fahren hören Sie häufig mal diese Glücksrankings – kennen Sie die? Welcher Nationalstaat ist am glücklichsten? Und es ist sehr interessant, dass die meisten glücklichen Staaten europäische Staaten sind oder Staaten, die ehemals kolonisiert haben. Da ist das Glück zu Hause. Und umgekehrt ist es so, dass diejenigen, die kolonisiert wurden, zu den unglücklichsten gehören. Komisch eigentlich. Wie kann man sich das erklären?

Wissenschaftler_innen fragen, welches Merkmal von Menschen am meisten Auskunft darüber gibt, was aus ihnen in einem Feld der Möglichkeiten der materiellen und symbolischen Lebensgestaltung wird. Unter gegenwärtigen Verhältnissen ist der zentrale Prädiktor für soziale Ungleichheit nicht Geschlecht. Es sind in einem nationalstaatlich verengten Modell nicht einmal die Klassenverhältnisse. Es ist die globale Position der Menschen (die natürlich mit Gender und Klassenverhältnissen vermischt ist). Und das eigentliche Problem ist, dass das mehr und mehr Menschen bewusst wird. Und mehr und mehr Menschen sind des Glaubens, dass das nicht so bleiben muss, sondern dass sie ein Anrecht haben und auch befugt sind über ihre geopolitische Situation mitzuentcheiden.

Migration artikuliert, wenn Sie so wollen, den Anspruch auf globale Selbstbestimmung. Ich würde den Sommer 2015 so interpretieren, dass in Europa über die Körper der Geflüchteten etwas deutlich geworden ist. Nämlich, wie die Welt eingerichtet ist und dass wir es mit globalen Ungleichheiten zu tun haben, die wiederum etwas mit der Imperialität der Lebensweise zu tun haben, die etwas mit dem Ausbau der Waffensysteme und der europäischen Abfall- und Entsorgungspolitik zu tun haben, usw. Und das ist gewissermaßen ins Bewusstsein geraten und viele haben angefangen zu denken. Und nicht nur Intellektuelle sondern auch alltagsweltliche Menschen haben angefangen, sich diese Verhältnisse klar zu machen. Und das ist gefährlich für eine bestehende Ordnung, weil sie im Kern in Frage gestellt wird. Und weil diese Infragestellung erfolgt ist – so meine etwas unterkomplexe und zugespitzte These – haben wir es mit dieser europäischen Migrations- und Fluchtpolitik zu tun, wo es unter anderem um die Reinigung des öffentlichen Raums von den Boten geht, die eine Botschaft am Körper tragen, die die Ordnung in Frage stellt.

ad 2) Pädagogik und Erwachsenenbildung im Zeitalter der Migration

Wie sprechen? Wie sprechen unter Bedingungen in denen auch die Erwachsenenbildung Teil des Systems ist? Ich nehme für diese Frage Anlauf mit einem in die Jahre gekommenen Allgemeinbildungskonzept von Wolfgang Klafki. (Allgemeinbildung heißt hier nicht zu wissen, wer in diesem Jahr die Champions League gewonnen hat oder wie die Hauptstadt von Nicaragua heißt. Es geht nicht um deklaratives Wissen.)

- a) Allgemeinbildung heißt Bildung für alle.** Bildung für alle kann – anders als bei Klafki – nur heißen: Bildung für alle in der Welt der Migrationsgesellschaft.
- b) Allgemeinbildung heißt Bildung in allen Grunddimensionen menschlicher Interessen und Fähigkeiten.** Also nicht nur Wissen, sondern auch Sensorik, Bewegbarkeit, Empfindbarkeit, Ansprechbarkeit ...
- c) Allgemeinbildung heißt Bildung im Medium des Allgemeinen.** Man könnte sich z.B. fragen, was psychotherapeutische Prozesse von allgemeinen Bildungsprozessen unterscheidet. Und Klafki würde wahrscheinlich sagen, dass auch im ersten Fall Transformations- und Lernprozesse stattfinden. Die Menschen lernen, ein anderes Verhältnis zu sich selbst und zur Welt einzugehen. Aber was sozusagen psychotherapeutische Prozesse von allgemeinen Bildungsprozessen unterscheidet ist, dass der psychotherapeutische Prozess nicht notwendigerweise im Medium des Allgemeinen stattfinden muss. Und im Medium des Allgemeinen bedeutet, dass diese Selbstveränderungen, die bei der Bildung passieren, bezogen sind und vermittelt werden von epochaltypischen Schlüsselproblemen. Das heißt von grundlegenden, unsere Epoche kennzeichnenden Problemstellungen, die alle etwas angehen.
Dieses „alle“ bei Klafki ist noch stark das nationalstaatlich Gedachte. Unter gegenwärtigen Bedingungen – der Schrumpfung der Welt, der vielfachen Verweisungszusammenhänge – ist dieses „alle“ ein weltgesellschaftliches. Und die epochaltypischen Schlüsselprobleme sind unter anderem Fragen der globalen Ungleichheit. Allgemeinbildet sind diejenigen, die darum wissen. Allgemeinengebildet sind diejenigen, deren Bildungsprozesse im Medium dieses epochaltypischen Schlüsselproblems stattfinden. Die also ein bisschen Wissen haben über koloniale Verhältnisse, imperiale Lebensweise, die Gegenwart. Und es geht aber nicht nur um Wissen sondern es geht darum, über diesen Bezug darauf eine andere/ein anderer zu werden.

Mit Klafki würde ich mir Erwachsenenbildungsinstitutionen wünschen, die durch zweierlei gekennzeichnet sind:

- a) Durch allgemeingebildete Erwachsenenbildner_innen. Also Erwachsenenbildner_innen, die um die Verhältnisse wissen und nicht mit dem Verschwinden der Boten die Botschaft vergessen, sondern die vielleicht ein Mandat in sich spüren die Botschaft zu verkünden (es ist keine frohe Botschaft).
- b) Erwachsenenbildungsinstitutionen die einen Beitrag zur Mehrung von Allgemeinbildung im Allgemeinen leisten.

ad 3) Solidarität

Im Verständnis der Moraltheorie und der Politischen Theorie unterscheidet sich die ethische Handlungspraxis der Solidarität von beispielsweise Wohltätigkeit oder Barmherzigkeit. Diese sind keineswegs disqualifizierte Formen der Bezugnahme auf den_die Andere, aber sie sind anders als Solidarität. Und auf der Ebene der theoretischen Reflexion ist es wichtig, sich das in Erinnerung zu rufen. Was dann in der Praxis, die mit Solidarität überschrieben ist, passiert, wissen wir nicht. In der Empirie passiert eine ganze Menge – da passiert auch Barmherzigkeit, Entmündigung, Paternalismus, Gewalt und da passiert vielleicht auch etwas, das in erster Linie denen, die geben, dienlich ist und nachrangig denen, die empfangen. Darum möchte ich auch unterscheiden zwischen der Praxis und der „schönen, reinen“ Sphäre des Begriffs.

Solidarität ist ein „spezifischer Typ sozialer Regelung“, der, „in der heutigen Bedeutung des Wortes, zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Antwort auf die neuen Probleme der industriellen Gesellschaft“ entstand (Hondrich/Koch-Arzberger 1992, 10). Solidarität bezeichnet eine Form von Verbundenheit zu Menschen, welche möglich wird, weil man sich in bestimmter Hinsicht „als gleich versteht“ (ebd., 12), ohne dass dadurch alle Differenz aufgehoben würde. Solidarität ist demnach eine „Verbundenheit trotz Differenz“ (ebd., 13). Sie ist zugleich eine „Verbundenheit wegen Differenz“, da Solidarität einen moralisch fundierten sozialen Akt bezeichnet, in dem die Beteiligten sich in unterschiedlichen Lagen der Not oder Bedrängnis befinden.

Solidarität gilt also als moralische Praxis, die jenseits des Forderbaren liegt. Ich kann nicht von anderen fordern, dass sie mit mir solidarisch sind. Ich kann es natürlich tun, aber ich begehe gewissermaßen auf der Ebene der Theorie einen Kategorienfehler. Solidarität ist eine freiwillige, ethisch begründete Praxis der Subjekte, die solidarisch sind. Es ist ein aktiver Akt. Es geht um eine Praxis der Zuwendung und nicht darum, sich mit jemandem solidarisch zu „fühlen“. Solidarität ist eine praktische Form der Unterstützung gegenüber jemandem, mit dem ich mich in einem praktischen Verweisungszusammenhang befinde – wenn es also zwischen uns ein Band gibt, und der_die Andere unverschuldet in eine Notlage gerät, die ihre_seine Autonomie partiell eingeschränkt. Dann kann Solidarität stattfinden.

Von „Solidarität unter Vertrauten“ zu „postkommunitärer Solidarität“

Unter Berücksichtigung der Faktizität gesellschaftlicher Differenz und Pluralität verweist eine zeitgemäße Konzeption von Solidarität auf eine handlungsbedeutsame Verbundenheit mit allen in einem weiten Sinne sprach- und handlungsbegabten Menschen, mit denen ich in einem wie auch immer vermittelten Handlungszusammenhang stehe. Dieser Zusammenhang kann durch Gefühle der Verbundenheit gestiftet oder angezeigt werden, muss es aber nicht: Menschen lernen mehr und mehr, sich als signifikant in nationale, supranationale und globale Handlungskontexte ökonomischer, rechtlicher, kultureller und sozialer Art eingebunden zu begreifen, die sich auch auf einer sinnlich-leiblichen Ebene simplen Vereinheitlichungssuggestionen widersetzen. Die Fremdheit der Anderen, mit denen ich in zwar „außerkommunitären“, gleichwohl pragmatisch relevanten Zusammenhängen stehe, setzt den Punkt. Sie ist der Anlass, über Modelle, die Solidarität an Vertraut-Sein, lebensweltliche und emotionale Nähe binden, über kulturalistische und idyllisierende Modelle von Solidarität hinauszugehen. Broden/Mecheril 2014, 82f)

Ich war fast vier Jahre in Innsbruck am Institut für Pädagogik Professor und da war ich auf unterschiedlichen Podien mit Vertretern der FPÖ im Gespräch und wir hatten immer ziemlich schnell den Konsens, dass Solidarität wichtig ist. Es gab nur eine kleine Differenz betreffend der Frage, wer die Adressat_innen dieser Solidarität sind. Die FPÖ hatte in Tirol den Eindruck, dass es die Tiroler_innen sind, auf die sie sich bezieht und ich hatte eine andere Perspektive. Es geht bei meinem Solidaritätsverständnis um ein Umstellen des klassischen Verständnisses unter Vertrauten – Jürgen Habermas spricht von verschwisterten Genossen, auf die sich die Perspektive der Solidarität bezieht – hin auf etwas, das man postkommunitäre Perspektive nennen könnte. Das heißt eine Solidarität, die nicht auf den Glauben an Gemeinschaftlichkeit angewiesen ist. Hauke Brunkhorst bezeichnete es als Solidarität unter Fremden (vgl. Brunkhorst 1997).

Transnationale Selbstbestimmung

Wenn Sie einen österreichischen Pass haben, dann steht es Ihnen zu, Ihren Lebensmittelpunkt für eine Weile oder für immer nach Linz, Graz oder Wien zu verlagern. Und Sie würden es wahrscheinlich als unangemessen empfinden, falls Ihnen diese Mobilität, diese Bewegungsfreiheit im nationalstaatlichen Kontext dem Prinzip nach verwehrt würde. Und meines Erachtens spricht vieles dafür, das als unangemessen zu erleben.

Im Buch „Globale Bewegungsfreiheit“ weist Andreas Cassee beispielsweise darauf hin, dass diese Bewegungsfreiheit ein Katalysator für die Inanspruchnahme anderer Rechte ist. So braucht z.B. das Recht, sich politisch zu versammeln,

Bewegungsfreiheit. Bestimmte Formen von Beziehungen sind nicht führbar ohne Bewegungsfreiheit. Mit Cassee können wir sagen, dass es – ethisch gesprochen – nicht einleuchtet, dass diese Bewegungsfreiheit an den Staatsgrenzen endet. Und das ist ein radikaler Punkt. Wenn wir beginnen ernsthaft nachzudenken über gesellschaftliche Verhältnisse, die getragen sind von einem transnationalen Selbstbestimmungsrecht, dann bekommen wir Bewegung in die globalen Verhältnisse. Das heißt aber nicht, dass jetzt Chaos, Anarchie und Plünderungen die Folge sind. Das sind Bilder, die einem rassistischen Denken entspringen und keine Bilder, die eine reale ethische Substanz haben. Wir brauchen gewissermaßen Regelungen, die auch den Eigennutz sichern. Der Eigennutz im Solidaritätsgedanken ist aber nicht auf das partikulare Subjekt bezogen. Das partikulare Subjekt hat vielleicht vor allem Eigennutz davon, wenn es nicht solidarisch ist. Aber wenn wir z.B. an eine transgenerationale Gerechtigkeit denken und an ein gutes Auskommen für „unsere“ Kinder und Kindeskindern braucht es im Rahmen dieses Eigennutzes eine solidarische Perspektive, und das wäre unter gegenwärtigen Bedingungen eine weltgesellschaftliche Perspektive.

Zwei Gedanken dazu:

- Der Artikel 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wäre zu ergänzen durch ein allgemeines Recht auf Einwanderung. Dabei geht es nicht nur um die Vervollständigung der Rechtsoption, totalitären Staaten oder anderen lebensunwirtlichen Umständen zu entkommen, sondern darum, sich auf diesem Globus und in dieser Welt relativ frei bewegen zu können. Wobei es Regeln und Instanzen wie eine Weltsozialgerichtsbarkeit braucht, die über die Frage, welche Freiheit eine legitime Freiheit ist, zu entscheiden hätten, und diese Regeln und Instanzen können nicht nationalstaatliche, sondern letztlich nur weltgesellschaftliche sein.
- Menschen sollten als politische Subjekte politisch Einfluss nehmen können auf Entscheidungen anderer Staaten, die signifikant auf die existenzielle Situation der jeweiligen Menschen Einfluss nehmen. Demos kann in der Weltmigrationsgesellschaft weder Ethnos noch das Ensemble der Staatsangehörigen sein; die Näherin in Bangladesch, die für Kik arbeitet, wird (genau das artikuliert ihr transnationales Selbstbestimmungsrecht) ein politisches Wörtchen mitzureden haben, wenn die deutsche Bundesregierung ihre Außenwirtschaftspolitik konzipiert; der Achtzehnjährige oder Zwanzigjährige aus Ägypten sollte etwas zu der Rüstungspolitik und den Geschäften politisch einwenden können, die die Deutsche Rüstungsindustrie mit Waffenlieferungen nach Ägypten macht.

Wir bräuchten also beispielsweise eine Weltsozialgerichtsbarkeit, d.h. eine Regelung, die z.B. weltweit Standards erlässt in Hinblick auf Lohnarbeit, um bestimmte Formen von Ausbeutung und Entrechtung zu verhindern. Das kann in einem Modell von Weltregierung funktionieren, muss es aber nicht notwendig. Da

kann man darüber nachdenken, wie das gewissermaßen operational realisiert wird, aber wir brauchen globale Governance-Strukturen, die das ermöglichen.

Gebildete Erwachsenenbildner_innen leisten dazu einen Beitrag, mit Klafki gesprochen. Das ist nicht nur die Aufgabe der Politiker_innen, sondern auch der Erwachsenenbildungsinstitutionen.

Sie als Erwachsenenbildner_in müssen daran glauben, dass durch Bildung etwas bewirkbar ist, sonst wird Ihre Praxis zu einer bestenfalls zynischen Praxis. Das ist vielleicht eine interessante Frage: Glauben Sie an Ihr Geschäft? Und wenn ich daran glaube, dann müssen wir uns unter einer Allgemeinbildungsperspektive auseinandersetzen mit der relativen Privilegierung europäischer postkolonialer Kontexte, mit der Situation geflohener Menschen, mit den politischen Bedingungen globaler Ungleichheit, usw. und würden entsprechende Bildungsangebote konzipieren. Machen Sie das!? Und das braucht dann auch eine reflexive Auseinandersetzung mit sich selbst. Also welche Position bekleiden Sie im migrationsgesellschaftlichen Forum und wie wirkt diese global gesehen relativ privilegierte Position auf Ihren Glauben an Bildung?

Mehr wollte ich nicht gesagt haben und das ist nicht viel, aber es scheint ja doch eine Diskrepanz zu geben zwischen dem, was wir alle wissen, und den Alltagspraktiken in den institutionalisierten Kontexten.

Paul Mecheril ist Professor für Migration und Bildung am Institut für Pädagogik der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg und leitet dort das Center for Migration, Education and Cultural Studies. Paul Mecheril studierte an den Universitäten Trier, Bielefeld, Wien und Münster Psychologie und Philosophie. An der Universität Münster promovierte er im Fach Psychologie, an der Universität Bielefeld habilitierte er sich im Fach Erziehungswissenschaft. Seit Oktober 2011 ist er Professor an der Carl von Ossietzky Universität. Paul Mecheril ist Sprecher des Promotionskollegs Migrationsgesellschaftliche Grenzformationen.

Literatur

Broden, Anne/Mecheril, Paul (Hrsg.) (2014): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage, Bielefeld: transcript

Brunkhorst, Hauke (1997): Solidarität unter Fremden, Frankfurt a. M.

Hondrich, Karl Otto/Koch-Arzberger, Claudia (1992): Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M.

Klafki, Wolfgang (1985): Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik – Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik. Weinheim: Beltz

"Bildet euch, denn wir brauchen all eure Klugheit" Erwachsenenbildung und kontrapunktische Solidarität

María do Mar Castro Varela

Es ist aus verschiedenen Gründen schwierig, über Solidarität zu sprechen. Einer dieser Gründe ist, dass der Begriff der Solidarität in Verruf gekommen ist -- wie andere Begriffe übrigens auch, die mit Sozialismus im Allgemeinen assoziiert werden. Interessanterweise werden diese Begriffe (Solidarität, Utopie oder auch der Begriff des Kollektivs) in den letzten 2 - 3 Jahren im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus gleichzeitig wieder vermehrt diskutiert. Wir erleben einerseits eine Artikulierung und Hinwendung zu früheren Bedeutungen, aber auch den Versuch der Reartikulierung dieser Begriffe. Ich würde nicht so weit gehen, von einer Rettung dieser Konzepte zu sprechen, denn die Problematiken, die man im Verlauf der politischen Diskurse um sie herausgearbeitet hat, sollten durchaus ernst genommen werden. Nichtsdestotrotz scheint ein Vakuum entstanden zu sein, das nach diesen Konzepten ruft. Wir werden sehen, ob es in den nächsten Jahren gelingt, diese in einer produktiven Art und Weise zu reappropriieren und sie darüber hinaus, gewissermaßen *en passant* zu reartikulieren.

Sprechen über Methoden

Ich beginne mit einem Zitat von Hélène Cixous: „Methode ist ein Wort, das mir nichts bedeutet. Es kann keine geben, denn meine Arbeit entspricht einem Liebesverhältnis.“ (Cixous 1977)

Ich liebe dieses Zitat auch deswegen so sehr, weil mir die in den Universitäten in den letzten Jahren dominanter werdenden Diskussionen über die richtigen Methoden wirklich auf die Nerven gehen. Ich werde das Gefühl nicht los, dass es in der Forschung und auch in der Pädagogik mehr um Methode als um Inhalte geht. Es gibt lange Ausführungen zur methodischen Herangehensweise und genauso viele Diskussionen über die richtigen Didaktiken. Gespräche über Inhalte und die Fragestellung, ob diese sozial legitim sind, scheinen zumindest zweitrangig zu sein. Im Gegensatz dazu, scheinen viele Studierende nicht mehr abgeneigt zumindest ab und zu den Frontalunterricht zu genießen. Zuhören und Methodik- und Didaktikfragen wenigstens für eine kurze Zeit hinter den Inhalt stellen. Der Effekt ist nicht selten, dass das Methodische sich spontan ergibt. Meiner Meinung nach – und das scheint vielen Lehrenden sicher zunächst seltsam, führt diese Frage sogleich zu unserem zentralen Thema: die Solidarität. Denn die Art der Vermittlung trägt auch bzw. verhindert eine Kollektivbildung.

Was ist die Frage?

Wir müssen mit der Frage zur Antwort beginnen, die ich hier zu geben versuche. Was ist eigentlich Solidarität und in welchen Zusammenhang steht diese mit Erwachsenenbildung?

Wenn über Solidarität gesprochen wird, muss notwendigerweise daran erinnert werden, dass der Begriff aus dem Lateinischen kommt und im Römischen Recht definiert wird. Solidarität bedeutet demnach „solido“, also eine Basis zu schaffen, etwas konsolidieren. Heute ist der Begriff geradezu untrennbar sowohl mit Demokratie und Aufklärung, als auch mit der sozialistischen und der Arbeiter_innenbewegung verbunden. Als Politische Bildnerin kann ich diese Assoziationen nicht negieren. Im Gegenteil, ich nehme sie gerne als Ausgangspunkt für weiteres Rasonieren. Ich denke, wir brauchen eine neue, international (re-)artikulierte Solidarität. Wie die gelingen kann, werde ich nicht beantworten können, aber die Frage, wie dies zu bewerkstelligen ist, strukturiert die folgenden Argumentationen. Solidarität ist eine Praxis.

Kämpfe und Wünsche

„Was ist Kritik?“ ist die Frage, die meine intellektuelle Praxis bestimmt (siehe etwa Castro Varela 2013). Auf die Frage kann es keine endgültige Antwort geben, denn diese zeigt sich durchgängig abhängig von der Subjektposition und Perspektive der Fragenstellenden. Einer *meiner* Stichwortgeber ist nach wie vor Karl Marx, der Kritik skizziert hat als „die Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“. (Marx 1976/1843)

Wie Angela Davis in 2015 auf einen Vortrag in Wien bemerkte: „Wir leben heute im Zeitalter von Flucht“. Und in der Tat waren noch nie so viele Menschen auf der Flucht wie in diesem Jahrhundert – auch wenn nach wie vor die meisten Menschen weder in Europa auf der Flucht sind noch nach Europa oder in den Westen flüchten. Zudem muss diese Diagnose wohl notwendigerweise durch die Beobachtung ergänzt werden, dass es auch eine Zeit des stärker werdenden Rechtspopulismus oder der rechten Bewegungen ist. Auch hier gilt: Nicht nur in Europa. Ein Phänomen, welches wir als Erwachsenenbildner_innen sehr ernst nehmen sollten. Wir können den Blick schärfen und feststellen, dass es eine Zeit ist, in der spezifische Kämpfe stattfinden und Wünsche artikuliert werden, die es nicht zu überhören gilt. Denn wenn über Solidarität nachgedacht wird, ist es notwendig, genau hinzuschauen und zu versuchen zu bestimmen, welche Wünsche genau und von wem artikuliert werden. Wo gekämpft wird und über was sich wie verständigt wird. Es geht dann nicht um Zielgruppen, sondern um die politische Bestimmung einer hegemoniekritischen Erwachsenenbildung.

Solidarität als Eigeninteresse

Jürgen Habermas hat eine ganz eigentümliche Art gewählt, Solidarität zu definieren. „Wer sich solidarisch verhält“, so der deutsche Philosoph und Vertreter der Frankfurter Schule in einem Artikel in *Die Zeit*, „nimmt im Vertrauen darauf, dass sich der andere in ähnlichen Situationen ebenso verhalten wird, im langfristigen Eigeninteresse Nachteile in Kauf.“ (Habermas 2018 o.S.)

Bedeutet dies, dass ich nur aufgrund eines Eigeninteresses solidarisch bin? Nachteile nehme ich nur in Kauf, weil ich darauf hoffe, für diese irgendwann etwas zurück zu erhalten. Ich kann z.B. meine Zeit opfern oder einer bedürftigen Person Geld leihen. Dies aber sind Anleihen, die, sollte ich mal in Not geraten, irgendwie –

wenn auch nicht von denselben Personen - zurückgezahlt werden. Das hat nichts damit zu tun, ob die, mit denen wir solidarisch sind als Gleiche oder Fremde wahrgenommen werden, sondern damit, dass ich mir dieselbe Solidarität erhoffe, sollte ich von dieser abhängig werden. Eine sehr christliche Annahme. Es gibt durchaus ethische Vorstellungen, die weit darüber hinausweisen. Bedürfen wir nicht einer Solidarität, die nichts im Gegenzug erwartet? Ist eine deontologische Ethik zu einer Zumutung geworden? War sie es vielleicht immer?

Asymmetrische Ignoranz

Bevor wir innerhalb dieser Einschränkung weiterdenken, möchte ich einen zentralen Begriff aus der postkolonialen Theorie einführen: die asymmetrische Ignoranz. Eine der größten Migrationsbewegungen, daran muss immer wieder erinnert werden, war jene von Europäer*innen, viele von ihnen in Europa selbst Verfolgte, in die Kolonien. Im 17. und 19. Jahrhundert galt Europa als überbevölkert und die Verfolgung aufgrund religiöser Bekenntnisse war weitverbreitet. Denken wir etwa an die Hugenotten, Amische, Mennoniten und die vielen andere christlichen Sekten, die sich in Lateinamerika niedergelassen haben. Menschenrechtsverletzungen und fehlende (rechtliche) Instrumente, um diese praktisch anzuprangern, aber auch Armut, waren Gründe, warum das Glück in den Kolonien gesucht wurde. Ein tiefer Einschnitt in die Geschichte Europas, der im Gedächtnis der meisten Europäer*innen komplett gelöscht wurde. Doch für ein postkoloniales Denken ist es ein wichtiger Moment. Nicht nur, aber auch, weil die historischen Bewegungen von Europa in die Kolonien die aktuellen Fluchtrouten von den früheren Kolonien hin nach Europa manches Mal nachzeichnen. Die asymmetrische Ignoranz, die sich in dieser Vergessenheit symptomatisch zeigt und diese gleichzeitig gewissermaßen begründet, ist schnell beschrieben: Intellektuelle, die als Vermittler_innen und Bildner_innen tätig sind, können sich im Westen eine Ignoranz erlauben, die sich Intellektuelle in den ehemals kolonisierten Ländern nicht erlauben können. Das heißt, ich kann mir erlauben, keinen einzigen afrikanische Philosophin oder Pädagogin außerhalb Europas zu kennen und kein einziges Zitat von einer einzigen Person anführen zu können, die an einer außereuropäischen Universität verortet ist, und niemand würde meine Intellektualität anzweifeln. Ich muss keine Ahnung über die Kolonialbewegungen haben – warum auch? Umgekehrt ist dies jedoch keineswegs der Fall. Man kann nicht in einem Land wie Kolumbien, Indien oder Indonesien an der Universität lehren und dann sagen, dass man nicht wisse, wer Kant oder Hegel sei. Man muss deren Bücher nicht gelesen haben, man muss auch nicht d'accord gehen mit den Grundprämissen ihrer Schriften, aber man muss die Namen zumindest kennen. Die asymmetrische Ignoranz ist ein wichtiges Macht- und Herrschaftsinstrument (Said 1978). Es ist nicht nur das Wissen, was die imperiale Macht stützt, es ist auch eine spezifische Ignoranz – ein konkretes Nicht-Wissen, eine anscheinend nicht-beschämende Ahnungslosigkeit, die der Westen ungebrochen hervorbringt.

Eine weitere Ebene lässt sich im folgenden Zitat des Bürgerrechtsaktivisten Martin Luther King aufzeigen. „Nothing in the world is more dangerous than sincere ignorance and conscientious stupidity“, so King während einer Rede in Montgomery in 1955. Die Verteidigung der Ignoranz geschieht hier durch ein gelangweiltes Schulterzucken: 'Was soll's?', sagen die Gesättigten und

Privilegierten, 'Ich kann ja nicht alles wissen!' King zufolge, haben wir es hier mit einer gewalttätigen und doch oft tolerierten Haltung zu tun. Viele Mitglieder der Dominanzkultur sagen oft ganz ehrlich, dass sie ignorant seien. Die (selbst-)bewusste Stupidität ist geradezu ein Merkmal rassistischer Praxen. Nicht selten höre ich nach Vorträgen und Workshops zu Migration, Kolonialismus und/oder Diaspora, Sätze wie: „Dann bin ich wohl rassistisch. Nun, dann ist das halt so, da kann man wohl nichts machen!“ Oft sind die Sprechenden Pädagog*innen, auch deswegen reicht Empörung allein hier nicht aus. Sie ist zwar eine angemessenere Reaktion als ein entschuldigendes Verständnis, aber dennoch keine adäquate Antwort – weder pädagogisch noch politisch gedacht. Es macht Sinn, an dieser Stelle auf Antonio Gramsci zu rekurrieren.

Hegemonie – Zwang und Konsens

Folgen wir Gramsci, dann wird Macht und Herrschaft nicht nur durch Zwang, aber auch durch Zustimmung - die Herstellung von Konsens - hergestellt. Würde Macht nur über Zwang und Gewalt erhalten, wäre Widerstand recht wahrscheinlich. Die hegemoniale Macht ist beweglicher:

„Die ‚normale‘ Ausübung der Hegemonie auf dem klassisch gewordenen Feld des parlamentarischen Regimes zeichnet sich durch eine Kombination von Zwang und Konsens aus, die sich die Waage halten, ohne dass der Zwang den Konsens zu sehr überwiegt, sondern im Gegenteil vom Konsens der Mehrheit, wie er in den sogenannten Organen der öffentlichen Meinung zum Ausdruck kommt, getragen erscheint.“ (Gramsci 2012: 916f.)

Dieses bekannte Zitat von Gramsci deutet – wie so viele andere auch – auf die unbedingte Aktualität und Erklärungskraft seiner Schriften. Leben wir nicht in einer Zeit, in der wir uns fragen müssen, wie es in weiten Kreisen zu einem rechten Konsens kommen konnte? Wie es zu erklären ist, dass in Österreich die FPÖ in die Regierung gewählt wurde und in Deutschland – ohne viel Widerstand – ein Heimatministerium etabliert werden konnte, während die AfD (Alternative für Deutschland) die Politik über die klassischen Taktiken der Opposition: stören und irritieren, mitbestimmt? Was bedeutet es für die Erwachsenenbildung, dass eine große gesellschaftliche Gruppe dieses Projekt mitträgt?

Eine ausnahmslos wichtige Frage für die Erwachsenenbildung bleibt: 'Was tun?' Konkret beginnt im deutschsprachigen Raum Erwachsenenbildung nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Frage: Was tun nach dem Zusammenbruch des Nazi-Regimes? Wie die Reflexion und Bereitschaft politisch zu denken befördern? Wichtige Fragen, die unter anderem zur Entwicklung partizipativer Lehr- und Lernformen führten.

Je nach pädagogisch-ideologischer Ausrichtung fallen die Antworten auf solcherlei Fragen anders aus. Unbestreitbar ist es ein liberaler wie linker Standpunkt, dass Erwachsenenbildung Sorge dafür tragen muss, dass sich die nachfolgenden Generationen politisch, ethisch und ästhetisch bilden müssen. Möglichst viele Menschen müssen in die Lage versetzt werden, das Politische analysieren zu können und in das Soziale hineinzuwirken.

Nicht zufällig untersteht die deutsche Bundeszentrale für Politische Bildung dem Innenministerium. Das Kernstück einer Demokratie bilden Bürger*innen, die informierte Diskussionen führen und Entscheidungen treffen können, die nicht nur ihren Begehren, aber auch ethische Reflexe ausbilden.

Nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus wurde zumindest ernst genommen, dass ohne die Zustimmung der Mehrheit Faschismus nicht möglich ist. Brutalisierte und dehumanisierte Regime werden ideologisch vorbereitet.

Historischer Block und Kasematten

Gramsci hat zwei Konzepte entworfen die mir für unsere heutige Diskussion spannend erscheinen und die uns helfen, unsere Reflexionen zu Solidarität und Bildung ein wenig zu strukturieren:

a) Historischer Block. Dieser entsteht, Gramsci zufolge, wenn es einer dominanten Klasse gelingt, Hegemonie zu etablieren. In der 11. Feuerbach-These bemerkt Marx bekanntermaßen, dass die Philosophen versucht haben, die Welt zu interpretieren, es aber gelte, sie zu verändern. Ich stimme Marx in jedem Falle zu und stehe zu der Gramscianischen Einsicht, dass wir eine Philosophie der Praxis benötigen. Gleichzeitig sind wir vielleicht gerade an einem historischen Punkt wo es gilt, die Welt wieder neu zu interpretieren. Wir können die Welt nicht verändern, wenn wir sie nicht auch interpretieren. Eine gute Theorie ersetzt nicht die Praxis, zeigt sich aber mit derselben verzahnt.

Gute und gleichzeitig billige Antworten sind im pädagogischen Feld immer Grund zur Skepsis. Dennoch habe ich eine mitgebracht – gewissermaßen ein *truism*, eine Binsenwahrheit: ‚Um eine solidarische Gesellschaft zu erbauen; eine Gesellschaft deren Mitglieder sich freiwillig und spontan solidarisch mit denen zeigen, die über weniger Macht und Ressourcen verfügen – und hier sei nicht nur an Geflüchtete und Migrant*innen, aber auch etwa an Wohnungslose und Bildungsentfernte gedacht – benötigen wir eine selbstkritische Bildung, die die ethischen Reflexe ausbildet‘. Um eine solche Bildung etablieren zu können, braucht es eine Offensive der politischen Bildung die sich nicht nur als ‚hegemoniekritisch‘ etikettiert, wie dies jetzt Mode zu sein scheint, sondern, die tatsächlich über Strategien der Konsensbildung und die Wege, wie der hegemoniale Konsens zu brechen ist, nachdenkt. Es geht im Grunde um die Herstellung eines neuen historischen Blocks.

Gramscis Begriff der Kasematten ist hier sehr hilfreich. Als Kommunist, der viele Jahre seines Lebens in Mussolinis Kerkerhaft verbracht hat und an den Folgen der Haft schließlich starb, hat Gramsci versucht zu ermessen, wie es passieren konnte, dass sich in Deutschland, Italien und Spanien, wo es lebendige und starke internationale Arbeiter*innenbewegung gab, faschistische Staaten durchsetzen konnten, die von den jeweiligen Bevölkerungen jahrzehntelang jubelnd an der Macht gehalten wurden. Wer damals, wie Gramsci, aktiv in der kommunistischen Bewegung war, musste sich irgendwann selbstkritisch fragen, was politisch und strategisch schiefgelaufen war. Gramsci bedient sich dafür unter anderem dem Bild der Kasematten - unterirdische Gänge, die wir nicht direkt wahrnehmen, die aber die Hegemonie sichern. Ein beeindruckendes Bild, wie ich finde.

Wir brauchen Praxis, Analyse *und* Interpretation – die Fähigkeit abstrakt zu denken. Es reicht nicht, etwas oberflächlich zu betrachten und etwa simplifizierend festzustellen, dass es Rassismus in der Gesellschaft gibt und dass dies daran läge, dass viele Menschen nicht genügend informiert seien. Wir wissen doch, dass einfache Wahrheiten Bildung verhindern und nicht umgekehrt. Deswegen wissen wir, dass es nicht um Information, sondern um Subjektivierungsmodalitäten geht. Wie werden Subjekte produziert, die sich im Recht sehen, andere Menschen nicht wie Menschen zu behandeln? Und wie werden Subjekte hervorgebracht, die dem nicht widerstehen, sondern die dieses Unrecht hinnehmen? Wie funktioniert, anders gewendet, Integration in ungerechte gesellschaftliche Verhältnisse?

Die entscheidenden Kämpfe werden Gramsci zufolge in der Zivilgesellschaft geführt und damit qua definitionem auch im Bildungsbereich. Fragen wir uns, wie die Curricula aussehen. Was wird (nicht) gelehrt? Wer wird (nicht) in der Position der vermittelnden Person gedacht? Wie wird also im Bildungsbereich Hegemonie hergestellt und stabilisiert?

Es ist möglich. Wir müssen dem Experiment eine Chance geben!

Nehmen wir die postkoloniale Kritik ernst, so heißt das nicht, dass wir die lieb gewonnen pädagogischen Ansätze beerdigen müssen. Die Hinterfragung ist als Revitalisierung zu denken. Es geht auch nicht nur darum, Kritik zu üben, sondern tatsächlich darum, hegemoniekritische Ansätze zu ersinnen, die die jetzige Hegemonie erschüttern können. Dafür müssen wir uns dem Experiment anvertrauen. Erwachsenenbildung muss wieder mutiger werden, denn die Mainstreamdidaktik und die hegemonialen Inhalte der Erwachsenenbildung sind eine Zumutung. Wie wäre es beispielsweise mit einem Seminar zum ‚guten Leben‘, in dem nur Literatur gelesen wird, die Intellektuelle geschrieben haben, die weder an einer Universität in den USA, in Australien oder einer der vielen europäischen Universitäten lehren? Menschen also, die in Ländern lehren und leben, die beispielsweise ehemals kolonisiert worden sind. Ein einfaches Unterfangen ist dies nicht, denn diese Autor*innen sind den Lernenden oft nicht bekannt und das erschwert das Lesen (siehe Spivak 2012). Die üblichen Anker fallen weg, die uns sicher fühlen lassen, dass wir einen Text auch wirklich verstehen. Um dies zu wagen, müssen wir nicht nur den Mut aufbringen, sondern auch die entsprechende Wut entwickeln. Eine Wut auf ein Bildungssystem, das gebildete imperiale Subjekte hervorbringt, die nur über einen kleinen Ausschnitt globalen Wissens verfügen; deren Ignoranz eigentlich enorm ist.

Dabei geht es nicht nur darum, verschüttetes Wissen im Süden sichtbar zu machen, welches unkontaminiert dazuliegen scheint. Es gilt eine politische Perspektive pädagogischen Denkens zu schaffen, die in einem direkten Zusammenhang mit dem wie ich lebe, wo ich lebe, mit wem ich lebe und welche Praxen ich entwickle, steht. Deswegen halte ich es für einen Skandal, dass es trotz der Diskussionen um postkoloniale Theorie und Migrationspädagogik weiterhin unmöglich scheint, Studierende zu finden, die über ein gutes Wissen über die Philosophie im arabischen Raum oder ein gesättigtes Wissen über indische Philosophie verfügen. Stattdessen finden wir überall – auch in unseren eigenen linken Kontexten – Appropriierung. Alle scheinen jetzt Buddhist_innen zu sein, aber kaum einer hat ein

Buch zur buddhistischen Philosophie gelesen. Und wenn es der Sommer 2015 und die Körper der geflüchteten Menschen waren, die uns plötzlich bewusst gemacht haben, in welcher imperialen und selbstgenügsamen Welt wir leben, stellt sich die Frage, wieso das den meisten nicht schon vorher bewusst war.

Also erneut: Wie ist Konsens zu der Situation der Geflüchteten hergestellt worden? Wie konnten eine scheinbar breite Willkommens- und Solidaritätskultur so schnell zusammenbrechen und Rechtspopulismus und rassistische Praxen – etwa rassistischen Angriffe gegenüber geflüchteten Menschen – so rapide an die Oberfläche geschwemmt werden? Und warum ist es wieder möglich, die europäischen Grenzen aufzurüsten?

Tatsächlich kommt mit dem Aufklärungsprojekt Europas etwas Bemerkenswertes in die Welt – um es etwas lapidar zu sagen: es entsteht ein Vokabular, das wir nicht mehr nicht verwenden können. Ein Denken, hinter das wir nicht mehr zurückgehen können. Nehmen wir als Beispiel die Idee des Humanismus. Wir können sagen, dass sich der Humanismus vielleicht nicht so entfaltet hat wie er idealerweise gedacht worden ist; wir können vielleicht auch sagen, dass der Humanismus immer nur ein Humanismus der weißen Europäer für weiße Europäer gewesen ist. Aber wir können nicht mehr sagen, dass wir gegen den Humanismus sind. Weil wir dann auch sagen müssten, dass wir gegen die Menschenrechte sind. Wir können eigentlich auch nicht gegen die Aufklärung *per se* sein, weil dann würden wir gleichzeitig sagen, wir seien für feudale Verhältnisse und dass wir wieder einen König und Kaiser möchten. Wir können auch nicht sagen, wir seien gegen Emanzipation, weil Emanzipation heute bedeutet, dass diejenigen Kollektive, die unterjocht worden sind, tatsächlich die Möglichkeit haben, sich aus dieser Unterjochung zu befreien. Und natürlich müssen wir anerkennen, dass das Aufklärungsprojekt Hand in Hand ging mit Gewalt, Unterdrückung und Plünderung. Denn dieses Vokabular, dieses Denken, alles was heute gerne als europäische Werte gefeiert wird, ist eben nicht zufällig, sondern wahrscheinlich ganz zentral in einer Zeit entstanden, in der der Kolonialismus seinen Höhepunkt erreichte und Gewalt, Unterdrückung und Plünderung in massiver Art und Weise stattgefunden haben: Millionen von Menschen werden versklavt, es gibt nicht nur einen, sondern mehrere Genozide, die gleichzeitig stattfinden. Die natürlichen Ressourcen in den Kolonien werden in einem so unerträglichen Ausmaß geplündert, dass viele vormals sehr reiche Territorien verarmen. Und dazu gehört eben auch, dass Wissen ausgelöscht wird, weswegen Boaventura de Sousa Santos zu Recht von einem Epistemizid (2018) spricht – vom intentionalen Vernichten von Wissen und philosophischen Ideen. Diesen double bind vor Augen, müssen wir dem pädagogischen Experiment eine Möglichkeit geben und Räume eröffnen für das Noch-nicht.

Kanon & Kontrapunkt

Um diese Räume zu eröffnen, bedarf es einerseits der Hinterfragung des Kanons und andererseits einer gelebten solidarischen Praxis – so meine These.

Was ist eigentlich ein Kanon und wie werden Wissensarchive zu einem Kanon? Hier einige Stichwörter dazu: Der Literaturkanon ist eine Sammlung der Werke, die wir gelesen haben müssen. Im Bildungsbereich geben Curricula vor, was die Menschen,

die die jeweilige Institution besucht haben, wissen müssen. Der Bildungskanon ist der von Kulturträger*innen als unabdingbarer Kern einer Kultur erachteter Wissensstand. Schnell regt sich bei in Ideologiekritik trainierten Geistern Widerstand. Denn wer sind diese Kulturträger*innen und was ist der unabdingbare Kern von welcher Kultur und wer bestimmt, was diese Kultur ausmacht?

Klarer wird es, wenn wir eine andere Bedeutung hinzunehmen: In der Musik ist der Kanon eine mehrstimmige Komposition, bei der eine Stimme nach der anderen einsetzt, wobei die erste Stimme – quasi als Richtschnur – von den anderen Stimmen exakt kopiert wird. Wir tun exakt dasselbe, was die erste Stimme gemacht hat. Es gibt keine Abweichungen davon.

Die Idee des Kontrapunktischen schreibt gegen diese Idee des Kanons an. In Edward Saids Werk „Kultur und Imperialismus“ (1993) erwähnt er zum ersten Mal das Kontrapunktische im Zusammenhang mit dem Zurückschreiben. Der Kontrapunkt ist für Said – angelehnt an Johannes Bach – gewissermaßen die Kunst, Gegenstimmen zu gegebenen Tonfolgen zu erfinden, die einen Zusammenklang ermöglichen und gleichzeitig Eigenständigkeit aufweisen. Also anders als der Kanon versucht das Kontrapunktische nicht der Stimme zu folgen, sondern eine Gegenstimme zu artikulieren, die sowohl den Zusammenklang – da kommt die Solidarität ins Spiel – als auch Eigenständigkeit aufweisen. Das Kontrapunktische schafft also einen Raum, in dem unterschiedliche Stimmen artikulierbar sind und artikuliert werden müssen.

Den Kanon irritieren

Versuchen wir die Genealogie zu skizzieren, so landen wir bei Fernando Ortiz Fernández, einem kubanischen Anthropologen, der bereits in den 1940er Jahren ein wichtiges Werk geschrieben hat: „El Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar“ (1940). Mithilfe der Protagonist*innen Don Tabaco y Doña Azúcar – das sind die klassischen Kolonialwaren – zeigt er den Zusammenhang zwischen der kolonialisierten Gesellschaft, die ja auch durch transatlantischen Sklavenhandel entstanden ist, und Möglichkeiten des Widerstandes auf der Ebene von Alltagspraxen.

In Kuba hat sich bis zum heutigen Tage eine Weise im Kollektiv zu singen erhalten, bei der Anthropolog*innen davon ausgehen, dass sie im Kontext der Plantagenökonomie entstanden ist: es wird ein Lied gesungen, das ein Narrativ erzählt und nach und nach übernehmen andere das Singen. Sie singen dasselbe Lied, ändern aber das Narrativ. Das ist eigentlich klassische Dekonstruktion. Die Melodie und der Inhalt werden nicht einfach kopiert wie beim Kanon, sondern jede*r hat aus seiner/ihrer Perspektive ein anderes Narrativ, das das Lied nach und nach verändert. Alle stehen oder sitzen im Kreis und singen nach und nach oder hören nur zu und klatschen. So entsteht ein Zusammenhang, in dem verschiedene Geschichten oder verschiedene Variationen derselben Geschichte möglich sind. Ich finde dies ist ein exzellentes Bild, eine gute Metapher um Solidarität neu zu denken. Wie wird die Geschichte von Deutschland oder Österreich aus verschiedenen Perspektiven erzählt? Wie könnte das aussehen? Wer erzählt welche Geschichten? Was erscheint wem als positiv und wem als weniger positiv? Warum? Und warum nicht? Said schreibt etwa, dass die ehemaligen Kolonialisierten sich die Freiheit

nehmen, die man ihnen eigentlich nicht zugesteht, um sich ein anderes Narrativ von der Geschichte dieser Welt einzuschreiben. „The Empire strikes back!“

Wie vorgehen?

Wie können wir also vorgehen? Wie kontrapunktische Praxen erfinden und etablieren? Und welche Rolle kommt der Erwachsenenbildung dabei zu? Judith Butler bemerkt pointiert, dass es mittlerweile sicherlich an der Zeit sei, ein intellektuelles Feld wiederherzustellen, in dem verantwortungsvollere Unterscheidungen gehört werden können und geschichtliche Ereignisse in ihrer Komplexität wiedergegeben werden können. Wie ist es nun möglich, so lässt sich darauf aufbauend fragen, einen Raum zu schaffen, in dem geschichtliche Ereignisse nicht simplifizierend und reduzierend, sondern in all ihrer Komplexität und Pluralität wiedergegeben werden können? Wie entkommen wir der Verführung, es in einfachen Worten zu sagen? Nur weil wir glauben, dann würden es alle verstehen und verstehen wollen. Da der rechte Populismus nun mal den Wunsch nach einfachen Antworten auf komplexe Fragen befriedigt, muss die Praxis des Kontrapunktischen der Komplexität wieder den Raum gewähren, der ihr gebührt. Es ist dies ein ethisches Anliegen. Und es ist ein langsames und langwieriges Bildungsunternehmen.

„In diesem Geschäft der Solidarität mit den Ärmsten der Armen im globalen Süden macht persönliches Wohlwollen nichts wett. Es ist christlich zu denken, dass man Tausende Jahre von Unrecht wieder gut machen kann, indem man einfach freundlich ist“ (Spivak 2008: 27).

Perspektivierung und Re-Fokussierung

Homi Bhabha (1994: 172) bemerkt in „Culture of Location“:

„It is from those who have suffered the sentence of history, subjugation, domination, diaspora, displacement that we learn our most enduring lessons“.

Während Said uns lehrt, dass die Position des Exils eine Position des Wissens bzw. eine Position von der aus Wissensproduktion stattfinden kann, ist, ergänzt Bhabha dies durch den Zusatz, dass wir womöglich von denen am meisten lernen können, die im Laufe der Geschichte die härtesten Urteile über sich haben ergehen lassen: etwa ein ständiges Leben in der Diaspora, die Dominierung von Körper und Geist und/oder die Entortung.

Migration und Mobilität ist Teil der Menschheitsgeschichte, weswegen Spivak sinngemäß bemerkte: „Der Unterschied zwischen mir und einem Baum ist, dass der Baum Wurzeln hat. Ich habe Füße. Deswegen bewege ich mich durch den Raum.“

Gleichzeitig wissen wir auch, dass nicht alle Migration zelebrieren (können). Viele Migrant*innen wären gerne in ihren Kontexten geblieben, wäre es nur möglich gewesen. Migration nur zu feiern ist eine Gefahr, der wir als Intellektuelle und Vermittler*innen ebenso widerstehen müssen wie andere der Pathologisierung und Kriminalisierung von Migration. Ich denke, Bhabha hat Recht: wahrscheinlich können wir von denen am meisten lernen, die die härtesten Erfahrungen gemacht haben – auch wenn Schmerz nicht läutert.

Re-Reading: wiederlesen, neu lesen

Um eine kontrapunktische Solidarität zu etablieren brauchen wir etwas, was ich vielleicht nicht als ein Gegenlesen oder Gegensprechen bezeichnen würde, sondern als ein nochmaliges Lesen. Es ist erschütternd – und hier knüpfe ich an den Beginn meines Vortrages – wie wenig Widerstandswissen selbst bei jenen vorhanden ist, die rassismuskritisch arbeiten. Zum Beispiel kennen in Deutschland nur wenige Anton Amo, der als Kind versklavt wurde, in Sachsen landete und die Möglichkeit erhielt, Philosophie und Rechtswissenschaft zu studieren. Auf Lateinisch schrieb er bereits im 18. Jahrhundert die wahrscheinlich ersten Ausführungen über die Rechtslage der Subjekte, die eben nicht weiß waren und in Europa lebten. Bemerkenswert, wie ein solch wichtiges Wissen verloren geht. Dekonstruktion ist für Derrida Erinnern und auch für Adorno ist eine der wichtigsten Praxen, um die Folgen des Nationalsozialismus zu bearbeiten, eine tätige und aktive Erinnerungsarbeit. Erinnern müssen wir uns an den Horror, der von Europa ausgegangen ist, aber auch an den Terror, der in Europa getobt hat. Um das zu bewerkstelligen, müssen wir Lernen und Verlernen als komplexes Wechselspiel sehen. Aktiv Verlernen müssen wir unsere imperiale Lebensweise aber auch unsere imperiale Denk- und Wahrnehmungsweise. Es geht eben nicht nur darum, was ich kaufe und esse, sondern auch um die Struktur meiner Affekte: Was finde ich ekelhaft? Was finde ich attraktiv? Wo habe ich Angst? Warum habe ich Angst? Vor wem habe ich Angst? Erst wenn wir ahnen, wie wir geworden sind, können wir anders werden. Verlernen ist immer Selbsterfindung im Foucault'schen Sinne.

Deswegen bleibt ein Wiederlesen/neu Lesen (Re-Reading) wichtiger Bestandteil einer kontrapunktischen Solidarität in der Erwachsenenbildung.

Begehren neu ordnen

Dieses Re-Reading geht einher mit folgender Definition von Spivak (2012): „To think education as an uncoercive re-arrangement of desires.“ Also Erziehung als das zwangsfreie Neuordnen von Begehren denken .

Es geht darum, Bildung nicht als etwas zu begreifen, das akkumuliert wird, sondern als Subjektformation. Was wünschen sich die Menschen, die durch eine bestimmte Bildungsinstitution gegangen sind? Was wollen sie wirklich ernsthaft? Mit wem wollen sie zusammenarbeiten? In welcher Welt wollen sie zusammenarbeiten? Nicht nur „Was essen sie und welche Bücher lesen sie?“

Bildungsräume als Kontaktzonen

Bildungsräume (und insbesondere die Erwachsenenbildung) sind für mich Kontaktzonen nach Mary Louise Pratt, die ebenso den Begriff des Transkulturellen mobilisiert hat (der übrigens auch von Fernando Ortiz Fernández stammt). Wenn man die Kontaktzone auf Bildungsräume überträgt, so handelt es sich um soziale Räume, in denen sich Gruppen begegnen, deren Beziehungen durch radikale Ungleichheit und Unterdrückung gekennzeichnet sind. Das Konzept der Kontaktzone stellt einen Versuch dar, die Ko-Präsenz von Subjekten in Räumen darzustellen, die nicht gemeinsam gedacht werden können, weil sie über rassistische Denkfiguren radikal getrennt voneinander repräsentiert werden.

Paradoxerweise werden dabei rassistische Grenzziehungen sowohl ins Wanken gebracht als auch scharf nachgezogen.

Pratt, eine US-amerikanische Anthropologin, bezeichnete die Kolonien als Kontaktzonen, da dort nicht nur Herrschaft stattfand, sondern sich Menschen auch begegneten, in Kontakt miteinander traten. Die Begegnungen aber fanden in einer Situation radikaler Ungleichheit statt. Wir können uns diese Kontaktzonen auch als Erwachsenenbildungsräume vorstellen, wo sich Menschen begegnen mit etwa verschiedenen Klassenzugehörigkeiten oder mit unterschiedlichen Möglichkeiten aufgrund von staatsbürgerlichen Rechten oder eben Nicht-Rechten. Was passiert, wenn Ungleiche zusammenkommen? Welche Lernprozesse finden dort statt? Welche Rolle spielt Solidarität in Bildungsräumen, die von Ungleichheit gekennzeichnet sind?

Wäre beispielshalber ein Deutschkurs für geflüchtete Menschen als Kontaktzone zu denken? Finden wir dort nicht auch Prozesse, die rassistische Grenzziehungen ins Wanken bringen. Es findet erstmal ein Kennenlernen statt, ein sich berühren lassen, ein Experimentieren mit dem eigenen Leben. Und das kann sehr banal sein (die meisten Bildungsprozesse sind sehr unspektakulär): da wird etwas Anderes gegessen, etwas Anderes gesungen, etwas anders getan, Rituale kommen in Bewegung. Zusammengefasst: kleinen Dinge verändern die Struktur unseres Alltagsverständes und bringen dabei die scharfe Grenzziehung zwischen einem Wir und die Anderen in ein zartes Wanken.

Innerhalb von Kontaktzonen können aber auch Theorien und Paradigmen irritiert werden. So wird das Paradigma der Fremdenangst empirisch infrage gestellt. Auch hier gilt es, diese Räume weder zu romantisieren noch als unpolitisch zu verdammen. Kontaktzonen sind Laboratorien: dort entstehen Freundschaften und das eigene Leben sowie die Art und Weise ethisch zu denken, werden in tektonische Schwingungen versetzt.

Reflexion als unendliche Herausforderung

Lasst mich zum Ende hin Simon Critchleys (2008) Credo einer herausfordernden Ethik vorstellen: „Es ist eine Pflicht“, so Critchley, „ein Engagement hervorzubringen, das einer unendlich herausfordernden Ethik verpflichtet bleibt, die dem zeitgenössischen ideologischen Moralismus etwas entgegensetzen kann.“ (Critchley 2008) Es gilt mit anderen Worten eine Ethik zu entwickeln, die uns herausfordert, die mir nicht in Listen aufzählt, was gut und was nicht gut ist. Die ethische Herausforderung ist anstrengend und irritierend. Es gilt, sich kontinuierlich zu hinterfragen.

Hoffnung als Experiment

Fassen wir zusammen: Das Ziel heißt kognitive Gerechtigkeit (nach Boaventura de Sousa Santos). Wissen und die Möglichkeit der aktiven Teilnahme an Wissensproduktion muss global deutlich gerecht verteilt werden.

Wir müssen aber auch eine hoffnungsvolle Pädagogik entwickeln. Erwachsenenbildung ist ohne Hoffnung nicht möglich. Und zwar für alle, die in diesen Bildungsräumen zusammenkommen, damit eine kontrapunktische

"Bildet euch, denn wir brauchen all eure Klugheit" Erwachsenenbildung und
kontrapunktische Solidarität << María do Mar Castro Varela

Solidarität überhaupt entwickelt werden kann, die dem Druck der
Vereinheitlichung und Ambivalenzfreiheit widerstehen kann.

Dann, und nur dann, können wir der Hegemonie, die unsere eigenen Körper und
Gedanken durchzieht, etwas entgegenhalten. Ein Widerstand der diesen
Habermas'schen Diktum durchstreicht:

~~Wer sich solidarisch verhält, nimmt im Vertrauen darauf, dass sich der andere in
ähnlichen Situationen ebenso verhalten wird, im langfristigen Eigeninteresse
Nachteile in Kauf.~~

Wer sich solidarisch verhält, deren Eigeninteresse ist zuweilen gegen ihr Interesse.
Sie kann nie darauf vertrauen, dass die andere sich in einer ähnlichen Situation
ebenso verhalten wird. Sie tut es trotzdem. Der Ausgang ist nicht vorhersehbar! Das
Experiment ist Hoffnung.

Literatur

Bhabha, Homi (1994): The Location of Culture. London/New York: Routledge.

Castro Varela, María do Mar (2013): „'Parallelgesellschaften' und
,Nationalmannschaften' – Überlegungen zur Kritik in der Kritischen
Migrationsforschung“, in: Paul Mecheril u.a. (Hg.): Migrationsforschung als
Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive. Wiesbaden: Springer VS,
S. 65-78.

Cixous, Hélène (1977): Die unendliche Zirkulation des Begehrens. Berlin: Merve.

Critchley, Simon (2008): Unendlich fordern. Ethik der Verpflichtung. Politik des
Widerstand. Zürich/Berlin: diaphanes.

Gramsci, Antonio (2012): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1-10.
Veröffentlichung d. Berliner Instituts für Kritische Theorie.

Marx, Karl (1976/1843): „Brief an Ruge“, in: ders./F. Engels: Gesammelte Werke.
Berlin: Dietz Verlag, Berlin. Band 1.

Habermas, Jürgen (2018): „Sind wir noch gute Europäer?“, in: DIE ZEIT Nr. 28/2018,
[5. Juli 2018] <https://www.zeit.de/2018/28/protektionismus-europa-grenzen-rueckzug-herausforderungen> (letzter Aufruf 28.07.2018)

Said, Edward (1978): Orientalism, New York: Vintage.

Said, Edward (1993): Culture and Imperialism. London: Chatto & Windus.

Santos, Boaventura de Sousa (2018). Epistemologien des Südens: Gegen die
Hegemonie des westlichen Denkens. Münster: Unrast.

Spivak, Gayatri C. (2008): Righting Wrongs. Unrecht richten. Zürich/Berlin:
Diaphanes.

Spivak, Gayatri C. (2012): „How to read a culturally different book?“, in: dies.: An
Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge: Harvard
University Press, S. 73-96.

"Bildet euch, denn wir brauchen all eure Klugheit" Erwachsenenbildung und
kontrapunktische Solidarität << María do Mar Castro Varela

Prof. Dr. María do Mar CASTRO VARELA ist Professorin für Allgemeine Pädagogik und Soziale Arbeit an der Alice Salomon Hochschule in Berlin und lehrt in diesem Semester darüber hinaus an der Fakultät für Bildungswissenschaften der Universität Basel. Sie ist Diplom-Psychologin, Diplom-Pädagogin und promovierte Politikwissenschaftlerin. 2017 war sie Senior Fellow am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien. Sie leitet unter anderem das bildungslab* in Berlin, welches im Zusammenhang mit dem Projekt "Schools of Tomorrow" im Haus der Kulturen der Welt von ihr gegründet wurde.

Zu ihren Arbeitsschwerpunkten zählen die Postkoloniale Theorie, die Kritische Migrations- und Rassismusforschung sowie die Critical Education. Zurzeit arbeitet sie an Veröffentlichungen zu "Kritischer Bildung nach historischer Gewalt" und zu "Traum und Trauma".

Solidarisches Handeln in der Bildungsarbeit?

Daniela Rothe

... Workshopbeschreibung

Dass Solidarität in der Erwachsenenbildung in jüngster Zeit zu einem prominenten Thema geworden ist, hat auch mit den neoliberalen Transformationsprozessen im Bildungswesen zu tun, die mit einer tiefgreifenden Veränderung der Lernkultur verbunden sind. Die Erwartungen an die individuelle Leistungs- und Lernbereitschaft, die allgegenwärtige Knappheit von Zeit, die Aufforderung sich permanent mit anderen zu vergleichen und in Konkurrenz zu treten sowie die permanente Notwendigkeit zu bewerten und zu evaluieren, erschweren kooperative Zusammenarbeit, Fehlerfreundlichkeit und wechselseitige Unterstützung auf der Suche nach gemeinsamen Antworten und Lösungen. Das daraus entstehende Unbehagen - nicht zuletzt mit der eigenen pädagogischen Rolle - muss im Arbeitsalltag zumeist unterdrückt werden oder wird in individueller Auseinandersetzung und nicht selten mit Abgrenzung bearbeitet. Die Erinnerung an Solidarität als politisch-moralisch motiviertes Handlungsprinzip scheint eine alternative Orientierung anzubieten.

Gleichzeitig ist offen, was Solidarität als Handlungsprinzip heute unter den Bedingungen von sozialer Fragmentierung und Differenz bedeuten kann, zumal gemeinsame Interessen schwer auszumachen sind. Die Verbindung von Solidarität und Bildung ist dabei keineswegs spannungsfrei, spielt letztere doch eine zentrale Rolle in der Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheit. Das zeigt sich nicht zuletzt in der öffentlichen Debatte über die gesellschaftliche Spaltung zwischen „uns“, für die Bildung zum habituellen Selbstverständnis geworden ist und „jenen“, denen Lernen allenfalls als Anpassungsleistung an gesellschaftliche Erfordernisse zugestanden bzw. abgefordert wird und die im öffentlichen Diskurskurs – auch sprachlich – permanent abgewertet werden.

Der Workshop bietet die Möglichkeit, anhand eigener Beobachtungen und Erfahrungen in der Bildungsarbeit zu reflektieren,

- wie wir als Professionelle im Bildungsbereich in unserem Arbeitsalltag in die Reproduktion sozialer Ungleichheit verstrickt sind;
- welche Anlässe und Situationen unseren Widerstand provozieren und uns die Notwendigkeit von Veränderungen vor Augen führen und
- welche Vorstellungen wir uns von einer anderen Bildungspraxis machen.

Auf dieser Grundlage gilt es, gemeinsam Hindernisse als Anhaltspunkte für ein gemeinsames Nachdenken darüber zu nutzen, was und wie eine solidarische Bildungspraxis sein könnte und auf der Grundlage eigener Erfahrungen,

Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln, die über eine individualisierte Problembearbeitung hinausweisen.

... Ein Bericht aus der Perspektive der Workshopleitung

Nach den Beiträgen am Vortag, die unterschiedliche Perspektiven auf die Bedeutung von Solidarität unter den Bedingungen der Migrationsgesellschaft eröffnet haben, haben wir im Workshop versucht, diese Anregungen mit den Erfahrungen und Bedingungen unserer beruflichen Arbeit im Bildungs- und Sozialwesen zu verknüpfen. Dabei ging es darum, die damit verbundenen Herausforderungen und Hindernisse besser zu verstehen, sowie im kollegialen Austausch Orientierungen und Handlungsperspektiven für den Arbeitsalltag zu finden und zu formulieren.

In einer kurzen Vorstellungsrunde ist zunächst deutlich geworden, dass wir sehr unterschiedliche Erfahrungen, Vorstellungen und Ansprüche mit Solidarität verbinden, die nicht zuletzt damit zu tun haben, in welchen Arbeitsfeldern wir tätig sind und mit welchen Herausforderungen wir dort unter den gegenwärtigen politischen Bedingungen konfrontiert sind. In einer Phase von Einzelarbeit und Austausch in Kleingruppen haben wir ausgewählte inhaltliche Anregungen aus den Vorträgen auf ihre Relevanz für die eigenen Handlungskontexte befragt, sowie Überlegungen zu unseren eigenen Arbeitsfeldern und Handlungskontexten angestellt und diese in einer Art Karte festgehalten.

In der abschließenden Plenarrunde haben wir uns wechselseitig über die wesentlichen Diskussionslinien in den Kleingruppen ausgetauscht. Aus der sehr beschränkten Perspektive der Workshopleitung sind mir dabei unter anderem folgende Punkte aufgefallen und durch den Kopf gegangen:

- Die Arbeitsbedingungen in denen die Teilnehmenden tätig sind, sind teilweise prekär und in unterschiedlicher Weise von sich verschärfenden Widersprüchen und Konflikten bestimmt. Das gilt nicht nur für die Bildungsarbeit mit geflüchteten Menschen, sondern auch für die Interessenvertretungen der ArbeitnehmerInnen und andere Bereiche. Viele machen die Erfahrung, dass sie damit zunächst individuell zurechtkommen müssen. Knappheit von Ressourcen, vor allem auch von Zeit und komplexe Problemlagen und nicht zuletzt Konkurrenz z.B. unter den Bedingungen von Arbeitsplatzunsicherheit und prekärer Beschäftigung erschweren solidarisches Handeln gerade auch im Bildungsbereich.
- So einleuchtend und notwendig es ist, Solidarität als ethische Haltung zu entwickeln, stellt sich doch auch die Frage, was dafür notwendig ist. Das betrifft die Ebene der Erfahrungen von Solidarität und wechselseitiger Unterstützung, aber auch die Bedingungen unter denen es möglich ist,

gesellschaftlichen Problemlagen und Anderen gegenüber die notwendige Aufmerksamkeit aufzuwenden.

- Um solidarisches Handeln zu ermöglichen braucht es Bildungsräume, in denen sich Menschen begegnen und in Kontakt treten können, Vertrauen entwickeln können (in sich selbst und in Andere) und in denen Austausch sowie die Reflexion gesellschaftlicher Problemlagen möglich ist. Nur so können Grundlagen für gemeinsame Ziele und kooperatives bzw. solidarisches Handeln entstehen. Hier sehen wir eine wichtige Aufgabe für die Erwachsenenbildung insgesamt, aber gerade auch für diejenigen, die Erwachsenenbildung als professionelle Tätigkeit ausüben. Kommunikative Räume wie die Tagung sind dafür essentiell.
- Solidarität sollte nicht zu einem individuell einzulösenden Handlungsanspruch werden. Sie bedarf des Austausches, der Zusammenarbeit mit anderen und der wechselseitigen Unterstützung und Ermutigung.

Daniela Rothe ist Erziehungswissenschaftlerin mit dem Schwerpunkt Erwachsenenbildungsforschung, derzeit Gastprofessorin am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Wien. Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Biographische Ansätze in der Erwachsenenbildung, Bildungspolitik mit dem Schwerpunkt Lebenslanges und lebensbegleitendes Lernen, Bildung im Alter, Lernprozesse in der kulturellen und der historisch-politischen Bildung

Machtkritische Bildungsarbeit

Emine Demir und Zuher Jazmati

Es gibt keine machtfreien Räume, in allen Räumen und Gruppen spielen Machtverhältnisse immer wieder eine Rolle und immer wieder die gleichen. Menschen in dominanten Positionen bemerken ihre Macht meist nicht, Menschen in marginalen Positionen dafür meist sehr deutlich. Machtverhältnisse können Ungleichheitsverhältnisse, Abhängig- und Unabhängigkeitsverhältnisse, Herrschaftsverhältnisse entlang von Differenzlinien wie Gender, ‚Race‘, Klasse, Behinderung, Alter, Sexualität etc. verstärken und stabilisieren. Der Workshop beschäftigte sich insbesondere mit Machtverhältnissen in der bestehenden Gruppe bezüglich der Konzeption ihrer Angebote, ihrer Zusammenarbeit, Zusammensetzung usw.

Der Workshop wurde als Lernraum kommuniziert und dazu eingeladen sich mit den eigenen Machtverhältnissen in diesem Raum zu beschäftigen. Sie eignet sich gut für die Selbsterfahrung.

Fragen zum Weiterdenken:

- Wer profitiert von Machtungleichverhältnissen und wer nicht?
- Welche gesellschaftliche Positionierung habe ich, kann ich sprechen und werde ich gehört, wenn ich spreche?
- Wer eignet sich welches Thema an und wer bekommt die Bühne über ein Thema, das nicht sein/ihr Erfahrungs-Thema ist, zu sprechen? Stichwort: Geflüchtete, Migration, anti-muslimischer Rassismus, Ableism etc.
- Wer trifft Entscheidungen für Betroffene von Diskriminierungserfahrung? Sind es Betroffene selbst, die diese Entscheidung treffen?
- Wer ist im Raum präsent und wer nicht? Welche Macht übt diese Präsenz beim Sprechen für marginalisierte und rassifizierte Menschen aus?
- Werden meine Erfahrungen und Forderungen abgesprochen von Personen, die nicht die gleiche Diskriminierungserfahrung machen?

Emine Demir ist :// rassifizierte, empowernde und widerständige Beraterin, Trainerin, Buddy und Dozentin zu (Post-)kolonialismus, Rassismus und Gender. Sie ist Gastarbeitertochter, Kanakin, Feministin, und Filmmacherin. Sie liebt und lebt in Berlin.

Zuher Jazmati ist in Berlin geboren, hat in Saudi Arabien und Ägypten gelebt und London seinen M.Sc. in "Empires, Colonialism and Globalisation" absolviert. Er pendelt zwischen Berlin und London und interessiert sich für die Themen (Post-)Kolonialismus und Gender in der MENA-Region.

Solidarität und Differenz

Monika Mokre und Yousif Taha Yaseen

An dem Workshop nahmen 13 Personen teil; er wurde von Monika Mokre und Yousif Taha Yaseen geleitet. Die Teilnehmer_innen hatten alle Erfahrungen mit praktischer Solidarität wie auch ihren Grenzen und Schwierigkeiten und kamen aus sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen, wie etwa der Arbeiterkammer, der katholischen Kirche, der Kunst und Kunstvermittlung, der Entwicklungs- und Innenpolitik.

Besonders interessant für die Teilnehmer_innen waren die Erfahrungen von Yousif mit verschiedenen Konzepten der Solidarität in seinem Herkunftsland, dem Irak, wie auch in verschiedenen Ländern, in denen er sich während seiner Reise nach Österreich und davor aufgehalten hat. Yousif beschrieb verschiedene Solidaritätskonzepte, die aus einer gemeinsamen Identität, wie etwa der Religion (Islam, bzw. Christentum), der ethnischen Zusammengehörigkeit (Panarabismus) oder einem erweiterten Familienzusammenhang entwickelt werden.

Er zeigte auch konkrete Bedingungen dieser Formen von Solidarität auf. So wurden im Irak manche Geflüchtete aus anderen Landesteilen sehr herzlich willkommen geheißen, weil sie als Opfer eines gemeinsamen Feinds verstanden wurden, andere als potenzielle Terrorist_innen mit Misstrauen betrachtet. Im Libanon andererseits werden syrische Geflüchtete aufgrund der langen Geschichte der Besetzung des Libanon durch Syrien oft mit Misstrauen betrachtet. Und viele christliche Gemeinschaften kümmern sich nur um christliche Geflüchtete.

Ein besonders interessantes Beispiel für Solidarität zeigt sich anhand von großfamiliären Zusammenhängen im Irak. Wenn hier ein Familienmitglied mit dem Mitglied einer anderen Familie Probleme hat, versuchen die Familien, gemeinsam eine Lösung zu finden; Schadenersatzzahlungen werden zum Teil von der gesamten Familie getragen. Dies entspricht ziemlich genau dem römisch-rechtlichen Begriff *in solidum*: Eine Verpflichtung fürs Ganze, die Gesamthaftung, die Gesamtschuld, die Solidarobligation. Einer für alle, alle für einen. Alle stehen für den, der seine Schuld nicht zahlen kann, ein, und der ist im umgekehrten Fall bei allen anderen in der Pflicht. Hier ist allerdings auch der ausschließende Charakter der Solidarität besonders deutlich.

An diese Erfahrungen anknüpfend entwickelte sich eine rege Debatte über Solidarität und ihre Grenzen wie auch über Vorstellungen einer universellen Solidarität auf der Grundlage der Erfahrungen der Teilnehmer_innen. Die meisten Teilnehmer_innen hatten sehr positive Erfahrungen mit der spontanen Hilfsbereitschaft der Zivilgesellschaft 2015. Andererseits kam es hier auch zu

Enttäuschungen, wenn etwa festgestellt werden musste, dass eine allgemein-christliche Grundeinstellung nicht automatisch zu Solidarität in der Praxis führt.

Auch wurde in diesem Zusammenhang besprochen, wie Solidarität praktisch gelebt wird und welche Probleme etwa daraus entstehen können, dass Solidarität nicht als gemeinsames Handeln auf Augenhöhe verstanden wird, sondern als Hilfeleistung, die eine Hierarchie erzeugt und eventuell auch nach Dankbarkeit verlangt. Hier waren die Erfahrungen 2015 verschieden von denen in der Refugeeebewegung 2012/2013, in der dieses Problem sehr bewusst behandelt wurde.

In Bezug auf die aktuelle Situation waren alle Teilnehmer_innen eher pessimistisch gestimmt, da die Regierung wie auch die öffentliche Meinung transnationale und internationale Solidarität abwertet. Dies gilt nicht nur für den Umgang mit Geflüchteten im Land, sondern etwa auch in Bezug auf Entwicklungshilfe.

Diese Situation führt zu einer ständigen Überforderung von denjenigen, die nach wie vor konkret solidarisch handeln, sei es in Form von individueller Unterstützung oder von politischer Aktivität.

Aus dieser gemeinsamen Erfahrung entstand dann auch die Idee, den Workshop versuchsweise als Ansatzpunkt für eine Form der gegenseitigen Unterstützung der „Solidarischen“ zu verstehen. Unter dem Arbeitsbegriff „low key solidarity“ wurde als erster Schritt ein E-Mail-Verteiler eingerichtet, über den die Teilnehmer_innen in schwierigen Situationen Rat und Unterstützung suchen können, ohne dass sich andere Teilnehmer_innen verpflichtet fühlen müssen, eine solche Unterstützung auch zu leisten.

Diese Aktivität der „low-key-solidarity“ ist selbstverständlich auch offen für andere Teilnehmer_innen der BIFEB-Tagung oder weitere Interessierte. Bei Interesse bitte Mail an: monika.mokre@oeaw.ac.at

Monika Mokre, Dozentin der Politikwissenschaft am Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Arbeitsgebiete: Asyl, Migration, Demokratie und politische Öffentlichkeit, Kulturpolitik.

Yousif Taha Yaseen, Geflüchteter aus dem Irak. Studium der Architektur im Irak. In Österreich u.a. Mitarbeit an dem Projekt „Manifesto der idealen Arbeit“ im Rahmen der Wienwoche 2017. Aktiv in der Unterstützung anderer Geflüchteter und Migrant_innen.

Polizist_innen im Kopf. Wer oder was spricht denn gegen solidarisches Verhalten?

Armin Staffler

Diese "Polizist_innen" hat August Boal, der Entwickler dieser Methode, als Sinnbild für innere Instanzen ausgewählt, die uns sagen, was wir zu tun oder zu lassen haben. Sie sind allerdings nicht originär in uns, sondern sie sind irgendwann im Laufe unserer Biografie eingewandert und existieren in unserem Leben nach wie vor als Eltern, Geschwister, Lehrer_innen, Kolleg_innen etc. Wenn diese inneren "Ratschläger_innen", die uns zu unsolidarischem Verhalten raten, im Rahmen eines theatralen Settings wieder zum Vorschein kommen, dann können wir das Theater nutzen, um unser Verhältnis ihnen gegenüber zu überdenken und zu verändern, um unserem eigenen Bedürfnis nach mehr Solidarität mehr Raum zu geben. Soweit die Idee dahinter, denn wie es in der Ausschreibung formuliert war:

"Theoretisch ist Solidarität die Haltung meiner Wahl. Doch manchmal entscheide ich mich anders und bin unsolidarisch. Warum?"

Eine Gruppe von 18 Menschen hat sich auf das gemeinsame Experiment eingelassen und in einer ersten gemeinsamen Übung dazu geforscht, warum es so schwierig ist, eingeübtes Verhalten zu verändern. Was passiert, wenn beim einfachen Gehen durch den Raum ein "Stopp!" nicht mehr "Stopp", sondern "Gehen" und die Aufforderung zu gehen auf einmal "Stopp" heißt? Zwei Erkenntnisse von Teilnehmer_innen (die im Workshop vor allem zu Teilgeber_innen wurden) blieben mir nachhaltig im Gedächtnis: "Sobald (im Detail) eine neue Herausforderung hinzukommt, ver falle ich im Großen und Ganzen in alte Muster." (Aus dem Gehen kreuz und quer durch den Raum wurde ein Im-Kreis-Gehen.) und: "Einmalig oder punktuell Solidarität/Zivilcourage/Widerstand zu zeigen, ist relativ leicht zu bewerkstelligen, aber das "System" wird dadurch sogar gestärkt (ähnlich wie eine Impfung das Immunsystem stärkt), solange es zu keiner durchgängigen Änderung der Verhaltensmuster kommt." Was heißen diese beiden Gedanken im Hinblick auf das Tagungsthema "Gegen den Strich" und die Frage der Solidarität?

Im Verlauf des Workshops wählte die Gruppe dann aus drei Fallgeschichten, die von Teilgeber_innen eingebracht wurden, eine aus, um sich in ihr exemplarisch an Verhaltensänderung gegenüber "Polizist_innen/Ratschläger_innen" zu probieren. Dabei ging es nicht darum, eine individuelle Lösung für die Erzählerin zu finden, sondern darum, die allgemeinen Dynamiken dahinter aufzudecken, die für viele von uns eine Rolle spielen. Wie soll ich solidarisch handeln, wenn (in diesem Fall) meine Mutter immer wieder betont, wie wichtig es ist, zuerst und vor allem gut auf mich

zu schauen? Was, wenn mich ihre (symbolische) Umarmung umklammert, um mich vor allen zu beschützen, "die mich nur aussaugen wollen"? Was, wenn die Kollegin und gute Freundin immer wieder auf die "professionelle Distanz" verweist, die es zu wahren gilt und die einem solidarisches Handeln im Weg steht? Und damit steht im Grunde sie als gut(meinend)e Freundin im Weg. Was, wenn sie droht, dass meine Solidarität jemand anderem gegenüber unsere Freundschaft gefährdet? Was, wenn sie mir ihre schlechten Erfahrungen mit solidarischem Handeln ersparen möchte? Und wie soll ich mit dem Bruder umgehen, der mich runterzieht und mir alle möglichen Schlagworte an den Kopf wirft, die implizit mit negativen Konsequenzen drohen, die mir mein solidarisches Handeln einbringen könnten? Und was befindet sich eigentlich im Rucksack, der schwer auf meinen Schultern lastet? (Mein Gewissen? Meine Privilegien?)

All diese Fragen (und noch viele mehr) wurden in Form von stilisierten Improvisationen aufgeworfen und gleichzeitig entstanden Vorstellungen von möglichen Antworten, die auch ausagiert wurden. Als (Nach)Leser_in lade ich Sie ein, folgendes auszuprobieren: Die Einladung lautet, Vorstellungen im Kopf durchzuspielen, wie sich das Verhältnis und damit das Verhalten gegenüber der Mutter, der Freundin oder dem Bruder verändern lässt, um dem eigenen Wunsch nach mehr gelebter Solidarität mit jemand anderem folgen zu können. Diese Einladung folgt den Überlegungen von David Diamond, der im "Theater zum Leben" (engl. Theatre for Living), nicht mehr die Bekämpfung der "Polizist_innen" im Fokus hat (wie es im "Theater der Unterdrückten" hauptsächlich üblich ist), sondern nach einer anderen Form des Miteinanders sucht. Ich wünsche euch "eine gute Vorstellung"!

Armin Staffler, Politologe und Theaterpädagoge BuT®, spectACT – Verein für politisches und soziales Theater, begleitet seit 18 Jahren partizipative Theaterprojekte zu Fragen des Zusammenlebens, Lehrender in mehreren MA-Programmen und theaterpädagogischen Ausbildungen, Autor des Buches „Augusto Boal. Einführung“ und Übersetzer des Buches von David Diamond „Theater zum Leben. Über die Kunst und die Wissenschaft des Dialogs in Gemeinwesen“. Ranggen/Tirol

Ein- und Rückblicke von Teilnehmer_innen und -geber_innen

Jenseits der Sprache drücken unsere Körper Haltungen und Gefühle aus. Die widerstreitenden, verdeckten, leisen und lauten Stimmen in unserem Kopf hat Armin Staffler in seinem Workshop nicht nur eindrucksvoll sichtbar werden lassen, sondern sie zugleich in unseren Bauch, Rücken, unsere Beine und Arme rückgepflanzt; unsere Art wie wir stehen oder weggehen, wie wir zweifeln oder auffordern, wie wir zögern oder folgen. Es ist so befreiend nicht zu denken, sondern zu spielen ... um neu zu denken.

Katrin Große

Der Workshop von Armin Staffler zum Thema Solidarität war sehr bereichernd! Mich hat besonders beeindruckt, dass auch bei abstrakten, politischen Themen die Methode der Polizist_innen im Kopf so gut funktioniert. Das konkrete Erfahren, genaue Hinterfragen, Einfühlen und gemeinsam Erarbeiten in Aktion ist eine willkommene Abwechslung zu langen, theoretischen Diskussionen. Das Erfahrbarmachen von oft unbewussten, inneren Abläufen in der Gruppe funktionierte dank Armin Staffler wunderbar. Der Workshop bleibt nicht nur lang in Erinnerung, sondern ermöglicht es, sein Handeln im Alltag zu hinterfragen und wirklich etwas daran zu ändern.

Judith Salner

Die Methode Polizist_innen im Kopf hat eindrucksvoll vor Augen geführt, dass wir „nicht allein sind“: Bei jeder Entscheidung wirken Stimmen in uns mit. Das können prägende Personen sein, alte Glaubenssätze, kollektive Geschichte(n). Es war sehr spannend diesem Dahinterliegenden anhand von persönlichen Erlebnissen der Teilnehmenden auf den Grund zu gehen; sehr berührend, wie in dem Persönlichen stets auch etwas Größeres steckt. Eine weiterführende Überlegung für mich ist, wie auch in dieser Methode gesellschaftliche Hierarchien & Machtverhältnisse mitspielen, und wie diese mitbedacht werden können. Zum Beispiel in der Frage: Welche Geschichten werden geteilt? Ist das in einer heterogenen Gruppe möglich, wo unterschiedliche Perspektiven auf Flucht & Migration, auf Diskriminierung, auf „betroffen-sein“ vorhanden sind? Ist die Entscheidung durch Mehrheit in dem Fall angebracht? Was der Workshop in jedem Fall bei mir hinterlassen hat, ist die Gewissheit, dass Bildungsarbeit immer beides zugleich ist: persönlich und politisch.

Eva Taxacher

Polizist_innen im Kopf. Wer oder was spricht denn gegen solidarisches Verhalten? <<
Armin Staffler

Starke Menschen sind eher als Verunsicherte in der Lage, Solidarität über ihren unmittelbaren Lebensraum hinaus zu zeigen. Bildung ist ein Beitrag zur Stärkung von Selbstsicherheit und kann zum Verständnis führen, dass Solidarität ja Verbundenheit trotz Ungleichheit von Lebensformen und Interessen bedeutet. Weil solidarisches Verhalten auf der freien Entscheidung von Menschen beruht und in einer globalisierten Welt gesellschaftlich thematisiert und diskutiert werden muss, ist die Erwachsenenbildung aktuell in hohem Maß gefordert. Welche Angebote, Formate, mediale Konzepte erreichen MitbürgerInnen, die sich der gesellschaftlichen Auseinandersetzung verweigern?

Gerhard Winkler

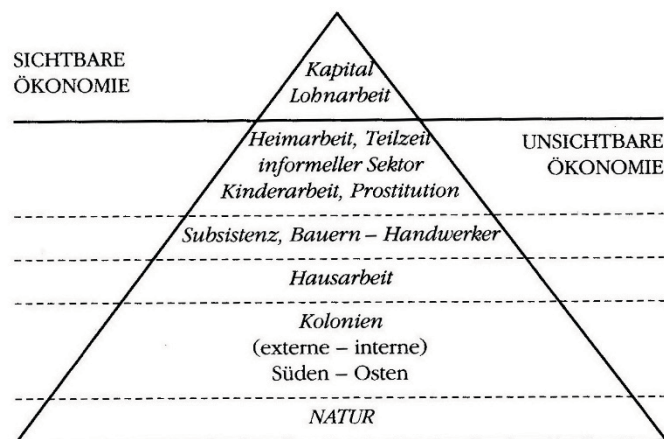
Solidarisch Wirtschaften

Brigitte Kratzwald

Wie können wir die Dinge, die wir für ein gutes Leben brauchen so herstellen, dass alle ihre Bedürfnisse befriedigen können, alle ihre Fähigkeiten einbringen können, alle darüber mitbestimmen können, was sie betrifft und die natürlichen Ressourcen für kommende Generationen erhalten bleiben? Dieser Frage werden wir im Workshop anhand praktischer Beispiele aus verschiedenen Lebensbereichen nachgehen.

Nicht Konkurrenz, sondern Kooperation und eine fürsorgende Haltung gegenüber uns selbst, den Anderen und der nichtmenschlichen Mitwelt stehen bei diesen Wirtschaftsmodellen im Zentrum.

Als erstes haben wir – ausgehend von der Tatsache, dass fast nur Männer am Workshop teilnahmen – gefragt, welche Bilder im Kopf entstehen, wenn von „solidarischem Wirtschaften“ gesprochen wird und festgestellt, dass es da fast immer nur um den Teil des Wirtschaftens geht, in dem Geld fließt. Konzepte alternativen Wirtschaftens gehen aber von einem *anderen Wirtschaftsbegriff* aus, der auch unbezahlte Arbeit und die Produktivität der Natur umfasst. Die sogenannten „Bielefelderinnen“ Maria Mies, Claudia von Werlhof und Veronika Bennholdt-Thomsen haben dafür das Bild eines Eisbergs gewählt:



Das Eisberg-Modell der kapitalistisch-patriarchalen Wirtschaft

Weil alles, was nicht über Geld funktioniert, in der Ökonomik nicht vorkommt, wird es unsichtbar, dabei werden die Dinge, die zum guten Leben wichtig sind, zu einem großen Teil dort hergestellt.

Zum Zweiten: der Begriff Solidarität wird in den aktuellen Diskursen um wirtschaftliche Alternativen selten verwendet, auch wegen der bei der Tagung angesprochenen Ambivalenzen. Oft wird von *Commons* gesprochen oder von Selbstorganisation oder auch von *Peer Produktion*, was soviel wie „auf Augenhöhe“ bedeutet. In letzter Zeit wird auch immer öfter der Begriff *Care* verwendet, um eine Form des Wirtschaftens zu beschreiben, die Sorge trägt für „mich, für die anderen und die nicht-menschliche Mitwelt“.

Die Kernfrage solcher alternativer Konzepte und Praktiken des Wirtschaftens ist immer: **Wie können wir die Dinge, die wir für ein gutes Leben brauchen so herstellen, dass alle ihre Bedürfnisse befriedigen können, alle ihre Fähigkeiten einbringen können, alle darüber mitbestimmen können, was sie betrifft und die natürlichen Ressourcen für kommende Generationen erhalten bleiben?**

Ausgehend von den Bedürfnissen haben wir Beispiele gesammelt, wie Menschen diese Bedürfnisse jenseits des kapitalistischen Marktes befriedigen können.

Zum Beispiel

- **Nahrung:** solidarische Landwirtschaft, Foodcoops, Essen retten
- **Wohnen:** viele Wohnprojekte, Stiftungen, neue Rechtsformen, Wohnungsgenossenschaften
- **Mobilität:** öffentlicher Personenverkehr, Bürgerbusse, Leihräder, Citybike, Bikekitchen, Lastenräder
- **Wissen, Lernen, Information:** Wikipedia, PLOS, MOOCs, Internetplattformen, auf denen Baupläne geteilt werden
- **Gesundheit, Pflege:** öffentliches Gesundheitssystem, aber es gibt auch selbstorganisierte Initiativen, Artabana, Wir-gemeinsam, Caring Communities, Buurtzorg

Viele Beispiele finden sich etwa hier <http://commons.at/category/projekte/> aber natürlich auch sonst im Internet

Weitere Aspekte:

- Alle können ihre **Fähigkeiten** einbringen und entfalten
- Soziale und **ökologische** Aspekte beachten, nicht eines gegen das andere ausspielen – Solidarität mit zukünftigen Generationen, mit unseren Kindern und Enkeln!

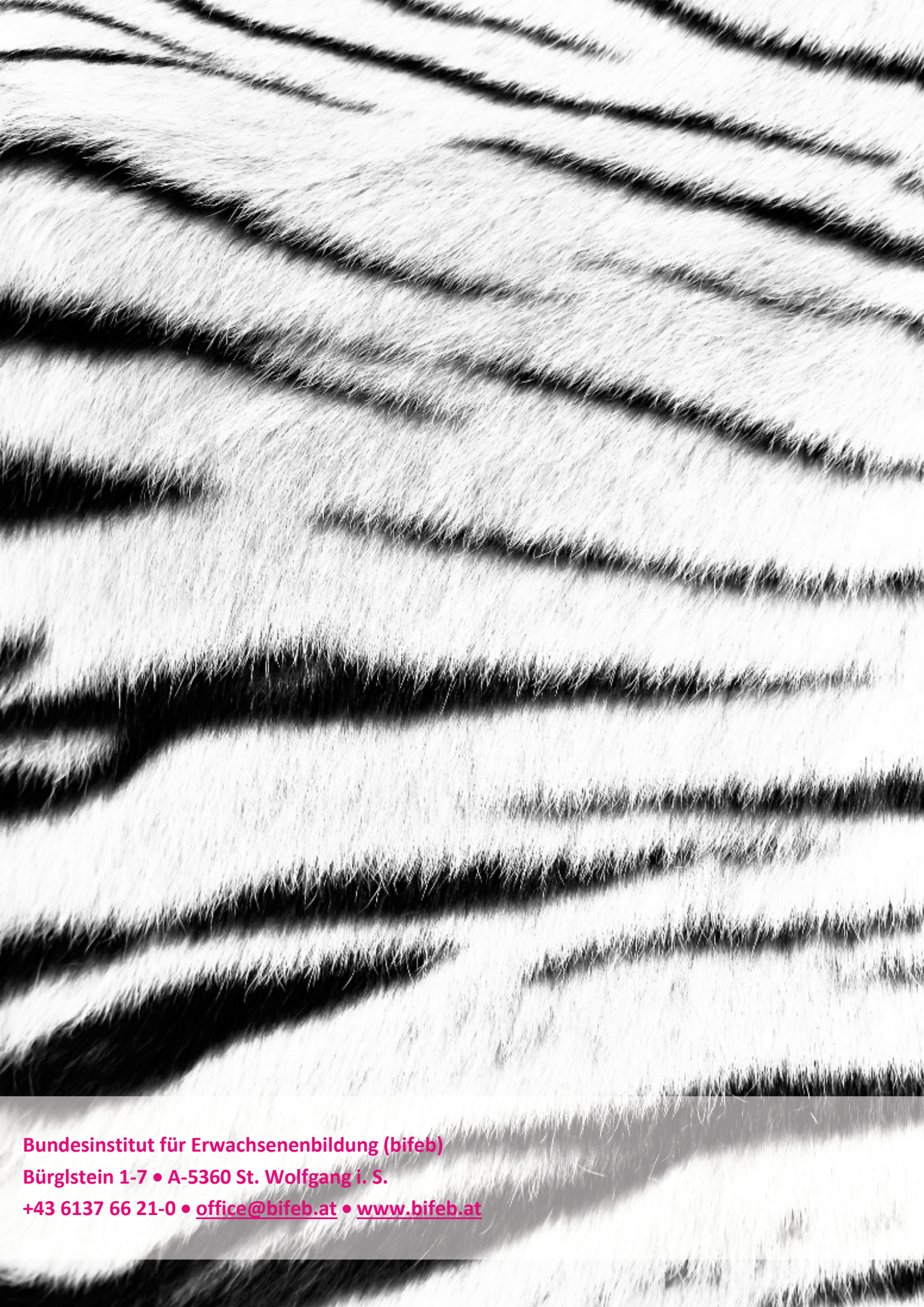
- Ausbau der **Demokratie** – Arme gehen seltener wählen, beteiligen sich weniger
- **Eigentum / Rechtsform** Ausschließendes Privateigentum vs. Nutzungsrechte – eigene Rechtsform für öffentliche Infrastrukturen

Solidarisches Wirtschaften umfasst also alle Bereiche der Gesellschaft und ist kein getrennter Sektor.

Wesentliche Element solidarischen Wirtschaftens:

- ⑩ Beitragen statt Tauschen
- ⑩ Teile was du hast und kannst
- ⑩ Kooperation – gemeinsam tun führt dazu, dass es allen bessergeht – der Vorteil des einen wird dann nicht gegen den Vorteil der anderen ausgespielt

*Brigitte Kratzwald, freiberuflich tätig zum Thema alternative Wirtschafts- und Gesellschaftsformen, Vorträge, Workshops, diverse Publikationen; Österreich-Redakteurin der *contraste* - Monatszeitung für Selbstorganisation, Mitkuratorin des Elevate Festivals für neue Musik und politischen Diskurs in Graz*



Bundesinstitut für Erwachsenenbildung (bifeb)
Bürglstein 1-7 • A-5360 St. Wolfgang i. S.
+43 6137 66 21-0 • office@bifeb.at • www.bifeb.at