



Leseprobe aus Rieger-Ladich, Casale und Thompson,
Un-/Zugehörigkeit, ISBN 978-3-7799-6057-7 © 2020 Beltz Juventa
in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel
[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/
gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6057-7](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6057-7)

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort der Herausgeber*innen | 7 |
| I Begriffliche Klärungen und konzeptionelle Erörterungen | |
| Inferiore Subjektivität. Annie Ernaux, Didier Eribon und die Gewalt von Zugehörigkeitsordnungen <i>Markus Rieger-Ladich</i> | 12 |
| Soziale Zugehörigkeit. Begrifflicher Umriss eines Phänomens <i>Paul Mecheril</i> | 37 |
| Imaginäre und bitterlich-reale Un-/Zugehörigkeit. Trilemmatische Spaziergänge an den Grenzen des Allgemeinen <i>Mai-Anh Boger</i> | 54 |
| „Like Jack the Bear; just ain’t nowhere“. Bildung und Begegnungen an den Rändern der Geschichte <i>Christian Grabau</i> | 69 |
| Mit-Werden, Navigation, Oszillation. Drei praxeologische Denkfiguren als Prämissen einer relationalen Zugehörigkeitstheorie <i>Kerstin Meißner</i> | 90 |
| II Politische Auseinandersetzungen und rhetorische Ausgrenzung | |
| Rhetorische Ausgrenzung und politische Kämpfe. Uneindeutige Zugehörigkeiten – über Bildung, die weder fremd macht noch integriert <i>Astrid Messerschmidt</i> | 108 |
| Gleichheit und Artikulation <i>Ralf Mayer und Steffen Wittig</i> | 123 |
| Ursprung und/oder Konstitution. Von der doppelten Problematik der Zugehörigkeit <i>Alfred Schäfer</i> | 142 |
| „Integrationsunwillige Ausländer“. Analyse eines Kampfbegriffs <i>Micha Brumlik</i> | 158 |

| | |
|---|-----|
| Trauma und die Erfahrung der (Un-)Zugehörigkeit. Zum Zusammenhang von Leid, Sprache und Gewalt aus bildungstheoretischer Sicht <i>Kerstin Jergus</i> | 175 |
| III Gewaltförmige Narrative und nationalstaatliche Diskurse | |
| Heimsuchung. Das Spiel mit der Zugehörigkeit zum „eigenen“ Ort <i>Arzu Çiçek</i> | 196 |
| Das ‚fremde‘ Kind. ‚Besatzungskinder‘ im pädagogischen Diskurs der Nachkriegszeit <i>Elke Kleinau und Rafaela Schmid</i> | 211 |
| Phänomenologische Analysen zur Konstitution von Zugehörigkeit mit einem Vergleich russischer und deutscher Morgenkreise in Kitas <i>Ursula Stenger</i> | 228 |
| Un-/Zugehörigkeit in Unterleuten. Fragen der Konstitution des Subjekts unter Bedingungen von (verweigerter) Anerkennung – literarische Untersuchungen in Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel <i>Henning Schluß</i> | 247 |
| Kolonialität und hyperkulturelle Pädagogik. Über ungehorsame Un-/Zugehörigkeitsordnungen <i>Phillip D. Th. Knobloch</i> | 268 |
| Verzeichnis der Autor*innen | 286 |

Inferiore Subjektivität.

Annie Ernaux, Didier Eribon und
die Gewalt von Zugehörigkeitsordnungen¹

Markus Rieger-Ladich

1 Zugehörigkeitsordnungen

Für moderne Gesellschaften ist charakteristisch, dass sie bei dem Versuch scheitern müssen, eine umfassende symbolische Ordnung zu etablieren. Anders als etwa in der Antike oder dem Mittelalter existiert hier stets eine Vielzahl von Ordnungen – und jene, die in diesen leben, wissen darum. Ordnungen treten daher, darauf können sich so unterschiedliche Denker wie Hans Blumenberg und Michel Foucault, Jacques Derrida und Niklas Luhmann verständigen, nicht länger mit der Autorität einer alternativlosen Geltung auf, sondern werden nun *als* Ordnungen erkannt. Moderne Gesellschaften kennen nur noch eine Pluralität von Ordnungen, die sich in ihrem Geltungsanspruch wechselseitig kritisieren und dadurch destabilisieren (vgl. u.a. Blumenberg 1989; Luhmann 1992).

Das bedeutet freilich nicht, dass Versuche der Kohärenzstiftung passé sind. Diese gibt es durchaus noch, aber sie werden nun immer häufiger durchschaut und als das wahrgenommen, was sie sind – eben Versuche, eine Ordnung zu stiften. Jeder, der sich dabei in besonderer Weise exponiert, muss fortan damit rechnen, von anderen sehr genau beobachtet zu werden. Akteure werden seither auf ihre Motive hin befragt. Die „Hermeneutik des Verdachts“ (Ricoeur) weitet sich aus und keine Autorität – ob religiöser, politischer oder wissenschaftlicher Art – geht aus diesem Strudel wechselseitiger Beobachtungen unbeschadet hervor. Es gibt schlicht niemanden mehr, der noch über die Macht verfügt, hier eine verbindliche Stoppregeleinzuführen: Alle Versuche, das letzte Wort zu behalten, sind zum Scheitern verurteilt, wenn Narrative als Narrative in den Blick geraten. Moderne Gesellschaften westlicher Prägung kennen daher weder eine alternative „Meta-Erzählung“ (Lyotard 2005) noch einen ultimativen „Abschlussgedanken“ (Luhmann 1992, S. 30).

1 Für Unterstützung und Kritik bei der Arbeit am Manuskript gilt mein Dank Linnéa Hoffmann, Jule Janczyk, Saskia Langer und Linus Möls. Von ihren scharfsinnigen Kommentierungen habe ich sehr profitiert.

Vertreter autoritärer Gesellschaftsentwürfe wie Julius Evola (2009) und Alain de Benoist (2017), die gegenwärtig von Anhängern der Neuen Rechten entdeckt und intensiv rezipiert werden (vgl. Brumlik 2016), mögen dies bedauern; die große Mehrzahl zeitgenössischer Sozialtheoretiker*innen begrüßt diesen Befund. Foucaults und Derridas Arbeiten etwa lassen sich – bei allen Differenzen im Detail – als ein nachdrückliches Plädoyer dafür interpretieren, die Suche nach dem einen Ursprung aufzugeben wie auch die Hoffnung darauf, dass sich doch noch ein Zentrum der Diskurse identifizieren lasse (Foucault 2009). Statt also noch länger nach der Mitte und dem Ursprung von Zeichensystemen zu suchen, gelte es, von dezentrierten Diskursfeldern mit unscharfen Rändern auszugehen und allen Versuchen der Schließung und der Einheitsstiftung zu widerstehen. Symbolische Ordnungen und jene Narrative, die ihnen eine ontologische Qualität andichten, müssen daher immer wieder neu dekonstruiert werden (Derrida 1989).

Dass dieser Sachverhalt eine politische Dimension besitzt, ist unmittelbar einsichtig. Wenn in den Objekten, von denen wir sprechen, keine unverhandelbare metaphysische Ordnung zum Ausdruck kommt, müssen wir selbst die Verantwortung für jene Ordnungen übernehmen, die wir stiften. Wir sind es, die durch den Austausch von Zeichen Ordnungen erzeugen und der Welt des Sozialen ihre charakteristischen Strukturen verleihen, die Beziehungen stiften und Grenzen ziehen, die damit Nähe und Distanz regulieren. Und wir sind es schließlich auch, die – ohne die Rückentdeckung extramundaner Autoritäten – Zugehörigkeit an bestimmte Bedingungen knüpfen: „Die ‚Realität‘ ist in diesem Falle durch und durch sozial, und auch die ‚natürlichsten‘ Klassifizierungen beruhen auf Merkmalen, die nichts weniger als natürlich sind, sondern großenteils das Ergebnis willkürlicher Festlegungen“ (Bourdieu 1990, S. 96). Die modernen Gesellschaften des globalen Nordens zeichnen sich daher durch eine gewisse „Bodenlosigkeit“ aus (Bedorf); sie besitzen keinen Halt außerhalb ihrer selbst und müssen sich mit dem Wissen darum arrangieren, dass ihre Ordnungen kontingenter Natur sind – sie wären eben auch *anders* möglich (vgl. Rustemeyer 2017).

Es wäre nun freilich ein Trugschluss zu glauben, dass dieser Befund von allen gesellschaftlichen Gruppen uneingeschränkt begrüßt würde und dass die sozialen Verhältnisse in erster Linie unter der Perspektive der Gestaltbarkeit erlebt würden. So sehr noch vor wenigen Jahren die (vermeintliche) Alternativlosigkeit politischer und ökonomischer Entscheidungen geißelt wurde (vgl. Crouch 2008; Mouffe 2014), so groß scheint derzeit die Sehnsucht nach einer Absicherung der sozialen Arrangements zu sein. Herrschte in den 1960er und 1970er Jahren ein gesellschaftliches Klima, das die Überwindung autoritärer Ordnungen begünstigte und den Zugewinn persönlicher Freiheiten als Indiz gesellschaftlichen Fortschritts feierte (vgl. Felsch 2015; Raulff 2014), treffen aktuell die Stimmen jener auf große Resonanz, welche den Verlust von überlieferten Traditionen und die Preisgabe etablierter Ordnungen beklagen. Die Pluralisierung von Ord-

nungen wird von ihnen als Niedergang der abendländischen Kultur erlebt; in nostalgischen Wendungen werden die 1950er Jahre mit ihrer repressiven Moral, ihren autoritären Familienvorstellungen und überkommenen Geschlechterverhältnissen beschworen und als neues Leitbild ausgegeben (Koppetsch 2018).

Die Entzauberung symbolischer Ordnungen und hierarchischer Bewertungsmuster muss daher seit etwa zwei Dekaden mit immer stärkerer Gegenwehr rechnen. So wird die Rede von Differenz, Hybridität und Pluralität in der Sphäre des Politischen längst mit anderen Narrativen gekontert. Und diese erweisen sich häufig als ungleich wirkungsvoller. Darauf verweist der Historiker Valentin Groebner (2019), der unlängst eine kleine „Begriffsgeschichte der Reinheit“ vorgelegt hat: „In dem Moment, in dem man die Welt akademischer Theoriedebatten verlässt, wird Reinheit allgegenwärtig, und zwar als ein erstrebenswertes, wunderbares, schlechthin unwiderstehliches Ideal“ (Groebner 2019, S. 20). Die wissenschaftliche Rede von unscharfen Grenzen, von Zonen der Uneindeutigkeit wie auch von Phänomenen, die sich der zweiwertigen Logik entziehen, sieht sich immer häufiger mit einem starken Bedürfnis nach eindeutigen Bewertungen, nach klaren Verhältnissen und zweifelsfreien Zugehörigkeiten konfrontiert (vgl. Emcke 2016). Und so entfaltet der Diskurs von Reinheit und Homogenität seine stärkste Wirkung augenscheinlich dann, wenn er mit „Kontrasterzählungen“ (Groebner 2019, S. 26) kombiniert wird: Reinheit wird dabei zur Losung im Kampf für eine homogene Entität, deren Erhalt bedroht ist.²

Die Infragestellung und Dekonstruktion symbolischer Ordnungen kann daher, das lehren die vergangenen Jahrzehnte, durchaus nicht mit ungeteilter Zustimmung rechnen. Sehr viel wahrscheinlicher ist es, dass sie insbesondere bei Angehörigen einflussreicher gesellschaftlicher Gruppen auf erheblichen Widerstand stößt. Und dies aus dem einfachen Grund, dass die ungleiche Verteilung von Ressourcen und Privilegien, von Handlungsoptionen und Entwicklungsmöglichkeiten nicht zuletzt über symbolische Ordnungen legitimiert und ideologisch abgesichert wird. Anders formuliert: Wenn der Zugriff auf Kapitalien un-

2 Der Faschismus kann daher auch als eine politische Bewegung interpretiert werden, die auf den Nachweis der Kontingenz sozialer Ordnungen reagiert und dagegen opponiert. Die Literaturwissenschaftlerin Carolin Amlinger hat dies in einer luziden Interpretation von Klaus Theweleits Männerphantasien herausgearbeitet. „Die Aufkündigung von Wirklichkeitskonventionen, die in Zeiten gesellschaftlichen Wandels virulent werden, wird als Derealisierung erlebt, als Verlust fester Fundamente und sozialer Stabilität. Ob der Queer-Feminismus die Binarität traditioneller Geschlechterkonzepte hinterfragt oder Migrantinnen ein homogenes Kulturmodell hybridisieren – in den Augen der Neuen Rechten ist die Komplexitätszunahme moderner Gesellschaften Ausdruck einer politischen Krise. Der Verlust kultureller Festlegungen befeuert die Angst vor der Körperauflösung der wirkmächtigsten Ganzheitsmaschine, der Nation.“ Und sie fährt fort, mit Verweis auf den bereits erwähnten Alain de Benoist: „Weil postmoderne Theorien durch ihre Betonung der Unkontrollierbarkeit, ja der Kontingenz jedes sozialen Ordnungsbemühens den substantiellen Mangel rechter Politikmodelle sichtbar machen, müssen diese vernichtend einverleibt werden“ (Amlinger 2020, S. 72).

terschiedlicher Art auch an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe geknüpft ist, spricht vieles dafür, dass von deren Mitgliedern alle Projekte der Delegitimierung als Angriff auf ihre Vorrechte erlebt werden. Geraten symbolische Ordnungen erst einmal als Quellen der Herrschaftssicherung in das Fadenkreuz der Kritik, verlieren sie ihre Schutzfunktion – und Privilegien werden als Privilegien erkennbar, Verteilungskämpfe als Verteilungskämpfe.³

Die Entzauberung der „Mythen des Alltags“ (Barthes) und die Analyse von Diskursen (Foucault) sind aus diesem Grund so wenig harmlos wie die Arbeit der Dekonstruktion, die von Jacques Derrida begonnen und derzeit etwa von Judith Butler und Gayatri C. Spivak weitergeführt wird. Sie alle untersuchen mit ihrem jeweiligen theoretischen Instrumentarium nicht nur unterschiedliche Versuche der Kohärenzstiftung; sie werfen darüber hinaus auch die Frage danach auf, welche Gruppen von der herrschenden Ordnung profitieren und zu welchem Preis diese errichtet wird. Sie interessieren sich mithin für solche Mechanismen und Praktiken, über die Ordnungen gestiftet und Zugehörigkeiten generiert, Differenzen markiert und Grenzen durchgesetzt werden. Sie lenken das Augenmerk auf jene Verfahren, über die das Soziale organisiert, Berechtigungen zugeteilt und Anerkennung reguliert werden (vgl. Rieger-Ladich 2017). Die Vertreter*innen poststrukturalistischer und postkolonialer Theorien erinnern mit ihren semiologischen, diskursanalytischen und dekonstruktiven Studien folglich daran, dass die Welt des Sozialen nicht einfach vermessen und im Anschluss auf naheliegende Weise strukturiert wird: Bei der Stiftung von Ordnungen werden stets unterschiedliche Rollen erzeugt, Subjektpositionen zugewiesen und Berechtigungen verliehen. Es werden Regime der Normalität errichtet, die das Feld des Sozialen kartieren und dabei bestimmte Lebensentwürfe nobilitieren, andere diskreditieren oder gar delegitimieren (vgl. Rancière 2002).

Ersichtlich kommt dabei Praktiken der Klassifizierung eine besondere Bedeutung zu. Sie sind für die Stiftung von Ordnungen hoch bedeutsam. Es muss daher kaum überraschen, dass politische Auseinandersetzungen auch um die Macht der Benennung geführt werden: „Die Auseinandersetzungen um die ethnische oder regionale Identität, das heißt um Merkmale (Stigmata oder Embleme)“ sind nach Pierre Bourdieu

„ein Sonderfall der Klassifizierungskämpfe, der Kämpfe um das Monopol auf die Macht über das Sehen und Glauben, Kennen und Anerkennen, über die legitime Definition der Gliederung der sozialen Welt und damit über die Bildung und Auflösung

3 Es wäre freilich ein Missverständnis zu unterstellen, dass die Privilegierten immer um ihren Status wissen – also darum, dass sie über Privilegien verfügen. Darauf hat schon Didier Eribon in seiner „Rückkehr nach Reims“ verwiesen: „Die Herrschenden merken nicht, dass ihre Welt nur einer partikularen, situierten Wahrheit entspricht (so wie ein Weißer sich seines Weißseins und ein Heterosexueller sich nicht seiner Heterosexualität bewusst ist)“ (Eribon 2016, S. 92).