



David Füllekruss | Veronika Kourabas |
Daniel Krenz-Dewe | Radhika Natarajan |
Vanessa Ohm | Matthias Rangger | Katharina Schitow |
Saphira Shure | Noelia Streicher (Hrsg.)

Migrationsgesellschaft – Rassismus – Bildung

BELTZ JUVENTA

Leseprobe aus Füllekruss, Kourabas, Krenz-Dewe,
Natarajan, Ohm, Rangger, Schitow, Shure, Streicher,
Migrationsgesellschaft – Rassismus – Bildung,
ISBN 978-3-7799-7009-5 © 2022 Beltz Juventa in der
Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel
[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/
gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-7009-5](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-7009-5)

Inhalt

Grußwort <i>Helga Kelle</i>	5
Migrationspädagogik als solidarisches Projekt. Einleitung in die Festschrift <i>David Füllekruss, Veronika Kourabas, Daniel Krenz-Dewe, Radhika Natarajan, Vanessa Ohm, Matthias Rangger, Katharina Schitow, Saphira Shure und Noelia Streicher</i>	9
Rassismuskritik und Migrationspädagogik	
„The epistemological project that we call ‚education‘“ <i>María do Mar Castro Varela</i>	36
Alterität oder das (un-)mögliche Wissen vom Anderen. Konturen einer migrationspädagogischen Reflexivität <i>Thomas Geier</i>	54
Rassismus- und Antisemitismuskritik – mit Geschichtsbewusstsein eine migrationsgesellschaftliche Perspektive ausbilden <i>Astrid Messerschmidt</i>	75
Pädagogische Reflexivität und Professionalisierung	
Rassismus im Diskurs – Konturen rassismuskritischer Professionalisierung <i>Aysun Doğmuş</i>	92
Humor als Form der (Rassismus-)Kritik <i>Alisha M. B. Heinemann</i>	109
Helena Radlińska und Irena Sendlerowa und ihre antisemitismus- und rassismuskritische Soziale Arbeit. Historische und aktuelle Reflexionen <i>Claus Melter</i>	125
Methodologische und bildungstheoretische Reflexionen	
Spannungsverhältnisse und Herausforderungen im Kontext rassismuskritischer Forschung – eine Impulsrunde <i>Fatoş Atali-Timmer, Irina Grünheid, Veronika Knauer, Shadi Kooroshy, Noelia Streicher, Andreas Tilch und Jan Wolter</i>	142

Zur Methodologie und Praxis einer reflexiven Biographieforschung. Kursorische Gedanken (nicht nur) zur Bildungsforschung im Kontext von Flucht und Migration <i>Bettina Dausien</i>	163
Cultural Studies und die Analyse von Artikulationen <i>Susanne Gottuck und Britta Hoffarth</i>	191
Marginalisierte Souveränisierung. Erkundungen rund um das Verhältnis von Post- und Prä-Souveränität <i>Marie Hoppe und Nadine Rose</i>	205
Rassismus(kritik), Staat und rechte Gewalt	
Gender und race zusammendenken. Geschlechterreflexive und rassismuskritische Perspektiven auf NSU-Kontexte <i>Fatoş Atalı-Timmer und Ulrike Koopmann</i>	224
Rechter Terrorismus aus der Perspektive der kritischen Rassismusforschung <i>Juliane Karakayalı</i>	242
Subhumanism: The re-emergence of an affective-symbolic ontology in the migration debate and beyond <i>Thomas Teo</i>	260
Universität, Wissenschaft und Verantwortung	
Wie wäre Lehrer*innenbildung zu verantworten? Und welche, und wo? Ein autoethnografischer Dialog <i>Martin Butler und Rahel Puffert</i>	284
„Sollen wir jetzt eine Türken-Uni werden?“ – autoethnographische Einblicke in hochschulpolitische Verhandlungen einer migrations- sensiblen Sprachenpolitik <i>Yasemin Karakaşoğlu</i>	301
K_eine Frage der Perspektive? Ideologie und Sprache in der Migrationsgesellschaft <i>Natascha Khakpour und İnci Dirim</i>	319
Verzeichnis der Autor*innen	337

Migrationspädagogik als solidarisches Projekt

Einleitung in die Festschrift

David Füllekruss, Veronika Kourabas, Daniel Krenz-Dewe,
Radhika Natarajan, Vanessa Ohm, Matthias Rangger,
Katharina Schitow, Saphira Shure und Noelia Streicher

1 Zur gesellschaftlichen (Nicht-)Auseinandersetzung mit Migration und Rassismus – Eine Hinführung

Blickt man für den bundesdeutschen Kontext¹ auf migrationspolitische und -gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Kämpfe der vergangenen Jahrzehnte zurück, so lassen sich durchaus Veränderungen im Hinblick auf den Umgang mit Migration feststellen. Allein auf politischer und rechtlicher Ebene können mit der offiziellen Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland, der Änderung des auf ‚Abstammung‘ basierenden Staatsbürger*innenschaftsrechts (vgl. etwa Bade 2007, S. 49 ff.), der Aufnahme von über einer Million Geflüchteter im sogenannten „langen Sommer der Migration“ (Hess et al. 2017) oder der expliziten Förderung von Rechtsextremismus- und Rassismusforschung durch die deutsche Bundesregierung (vgl. BMBF 2021) nicht unbedingt selbstverständliche Entwicklungen im Kontext der bundesdeutschen Migrationsgesellschaft herausgestellt werden (vgl. El-Tayeb 2016). Nicht selbstverständlich sind diese Entwicklungen, da sich die bundesdeutsche gesellschaftli-

1 Wir sprechen vom bundesdeutschen Kontext, obwohl diese Rede sowohl mit Bezug auf gesellschaftliche Kontexte, die zeitgeschichtlich und politisch unterschieden werden können (etwa die Kontexte DDR und BRD vor und BRD nach 1990) und sich stets transnational konstituieren, als auch mit Bezug auf Paul Mecherils nicht nur in Deutschland verortete Wirkungskontexte (etwa die Universität Innsbruck) sowie die Rezeptionskontexte seiner Arbeiten (der amtlich deutschsprachige Raum und darüber hinaus) problematisch einseitig und damit reduktiv ist. Zudem läuft die Rede Gefahr, trotz kritisch-reflexiver Bemühungen einer Dekonstruktion des Nationalen, ein Erzählen von Geschichte(n) in den genannten, problematischen Kategorien zu bedienen. Dennoch haben wir uns aus pragmatischen Gründen und für eine bessere Lesbarkeit entschieden, die hier nur angedeutete Komplexität in der Rede vom bundesdeutschen Kontext zu subsumieren.

che Haltung v. a. durch die Nicht-Anerkennung der Migrationstatsache und eine durch die postnationalsozialistische Konstellation vermittelte „Schwierigkeit, über Rassismus zu sprechen“ (Mecheril/Melter 2010, S. 162), auszeichnet (vgl. auch Messerschmidt 2010). Im Gegensatz hierzu scheinen die Tatsache der gesellschaftlichen Bedeutung von Migration sowie die Analysekategorie Rassismus als gesellschaftliches Ordnungsprinzip in den vergangenen Jahren zumindest vermehrt im öffentlichen wie politischen Bewusstsein angekommen zu sein.

Diese Entwicklungen, die lediglich als bedingte und ambivalente Anerkennung der Migrationstatsache und der Analysekategorie Rassismus verstanden werden können, hängen maßgeblich mit einer Vielfalt standhafter und engagierter zivilgesellschaftlicher wie wissenschaftlicher, aktivistischer wie intellektueller Interventionen unter schwierigsten gesellschaftlichen Bedingungen zusammen. Diese Interventionen können hier bei weitem nicht umfassend abgebildet und gewürdigt werden. Einige möchten wir jedoch exemplarisch in Erinnerung rufen, da sie in paradigmatischer Hinsicht für die Herausbildung einer gesellschaftskritischen ‚Tradition‘ der Thematisierung und Analyse von Migration und Rassismus stehen. So haben etwa aktivistische Zusammenschlüsse wie die bereits Mitte der 1980er-Jahre gegründete Initiative Schwarzer Deutscher Menschen (ISD), ADEFRA e.V. – Schwarze Frauen in Deutschland, die u. a. durch die Berliner Jahre Audre Lordes (vgl. Kraft 2021) sowie die Arbeit May Ayims (vgl. 1997) geprägt waren wie auch die politische Selbstorganisation migrantischer Menschen – u. a. in dem Zusammenschluss *kanak attak* Ende der 1990er-Jahre (vgl. *kanak attak* 1998) – die rassismuskritische Auseinandersetzung in Deutschland maßgeblich initiiert und vorangetrieben. Auch sind in diesem Zeitraum wegweisende Veröffentlichungen (vgl. etwa Kalpaka/Räthzel 1986; Oguntoye/Opitz/Schultze 1986/1992) sowie Übersetzungen (vgl. etwa Davis 1982; Fanon 1952/1980; Hall 1989; Memmi 1987; Miles 1991) erschienen, die sich in gesellschaftstheoretischen Analysen mit Rassismus bis heute fortsetzen (vgl. etwa Bielefeld 1998; Demirović/Bojadžijev 2002; Eggers et al. 2005; Leiprecht 2001; Räthzel 2000; Rommelspacher 1995; Terkessidis 2004) und unter dem gemeinsamen rassismustheoretischen Paradigma der Rassismuskritik (zuerst Mecheril 2004) zusammengefasst werden können.

Eine besondere Herausforderung für gesellschaftsanalytische Perspektiven auf Rassismus besteht dabei darin, die Verwendung des Rassismusbegriffs aus der exklusiven Artikulation mit Fokus auf die nationalsozialistische Vergangenheit einerseits sowie der Engführung auf rechtsextremistische Strukturen andererseits zu lösen, ohne diese zu dethematisieren (vgl. Messerschmidt 2010; vgl. zum Begriff der Dethematisierung Shure 2021). Zugleich trifft die Rassismuskritik (vgl. Melter/Mecheril 2009; Scharathow/Leiprecht 2009) noch zu Beginn der 2000er-Jahre auf eine gesellschaftliche Situation, die sowohl die Gegenwärtigkeit des Rassismus als (dis-)kontinuierliche Nachwirkung in einem

postnationalsozialistischen Deutschland leugnet (vgl. Messerschmidt 2007) als auch die Normalität der an rassistische Unterscheidungen anknüpfenden Praktiken (vgl. Mecheril 2007; Mecheril/Melter 2010) als alltägliche, informelle Selbstverständlichkeit weitestgehend unproblematisch fortführt.

Die in diesem Sammelband in gewisser Weise im Zentrum stehenden Arbeiten und Aktivitäten Paul Mecherils als Forscher und Theoretiker, Hochschullehrer und kritischer Intellektueller können als bedeutsame Beiträge in diesem Feld herausgestellt werden (vgl. etwa Mecheril/Teo 1994; Mecheril/Teo 1997; Mecheril 1995; Mecheril 2003a; Mecheril 2003b; Mecheril 2004; Broden/Mecheril 2010a; Melter/Mecheril 2009; Mecheril/Melter 2010). Mit den Paradigmen der Migrationspädagogik und der Rassismuskritik (vgl. etwa Mecheril 2004; Mecheril 2016a; Mecheril et al. 2010) hat er maßgeblich zu einer distinkten und differenzierten Auseinandersetzung sowohl mit Migrationsgesellschaftlichkeit und Rassismus im Allgemeinen als auch mit Bezug auf Fragen der Bildung, insbesondere im bundesdeutschen Kontext, beigetragen. Mit diesen Bezeichnungen verbindet sich ein intellektuelles, pädagogisches wie wissenschaftliches Projekt (vgl. Mecheril 2016b), das die gegebenen migrationsgesellschaftlichen und pädagogischen Verhältnisse entschieden zum Gegenstand einer Kritik erklärt, die nach Wegen für gerechtere und angemessenere Bedingungen für alle sucht. Es ist unter anderem dieser Einsatz gegen Ordnungen, die Andere in ihrer Würde und Handlungsfähigkeit einschränken, der das Projekt der Migrationspädagogik zu einem solidarischen Projekt macht, wie im Rahmen dieser Einleitung zentral herausgearbeitet wird.

Denn trotz der skizzierten (migrations-)gesellschaftlichen Entwicklungen, Einsätze und Kämpfe erscheinen rassismuskritische und migrationspädagogische Interventionen auch heute noch dringend notwendig. Den eingangs erwähnten Entwicklungen einer zunehmenden Anerkennung der Migrationstat-sache steht eine „Chronik der Gewalt“ (Kourabas 2021, S. 342) in der damaligen Bundesrepublik Deutschland wie auch der damaligen Deutschen Demokratischen Republik sowie im gegenwärtigen Ost- und Westdeutschland gegenüber. Die rassistischen Ausschreitungen 1991 in Hoyerswerda und 1992 in Rostock-Lichtenhagen auf Wohnunterkünfte sogenannter ehemaliger Vertragsarbeiter*innen sowie Geflüchteter (vgl. Ha 2012) sind hier u. a. für den zeitgeschichtlichen, ostdeutschen Kontext bedeutsam. Für den westdeutschen Kontext stehen in den 1990er-Jahren u. a. die rassistischen Brandanschläge wie jene mit Todesfolge 1992 in Mölln und 1993 in Solingen. Die mehrjährige Anschlag- und Mordserie des NSU auf rassifizierte Menschen in den 2000er-Jahren (vgl. Kahveci/Sarp 2017, S. 40) und jüngst u. a. die Mordanschläge in Halle 2019 und Hanau 2020, aber auch die zehntausenden Toten aufgrund der europäischen Migrations- und Grenzpolitik sind hier neben vielen weiteren für die unterschiedlichen zeitgeschichtlichen Kontexte bedeutsam. Die Fortdauer und Zunahme symbolischer und körperlicher Gewalt richtet sich nicht nur

gegen „Migrationsandere“ (Mecheril 2004, S. 17), sondern zunehmend auch gegen Menschen, die sich gegen Rassismus politisch und öffentlichkeitswirksam einsetzen, wie nicht zuletzt die Ermordung des Politikers Walter Lübcke 2019 gezeigt hat. Diese Entwicklung ist nicht zuletzt auf die Präsenz einer sich fundamental über Rassismen konstituierenden Rechtspartei in Landtagen und dem Bundestag und eine vermehrt auf Grenzschießung und Ausgrenzung setzende deutsche wie europäische Migrations- und Grenzpolitik sowie auf bundesdeutscher Ebene auf eine Politik und Pädagogik, die sich an einem Integrations- und Assimilationsparadigma orientiert, zurückzuführen. Zugleich erhöht sich in dieser gesellschaftlichen Situation der auf „Andere Deutsche“ (Mecheril/Teo 1994) wirkende Druck, sich im dominanzgesellschaftlichen Kontext und für diesen Kontext unauffällig bis unsichtbar zu machen.

Die solidarischen Potenziale jenseits kulturalistischer Verbundenheitsgefühle, die sich aus sozialen Bewegungen einer *Willkommenskultur*, *refugees welcome* oder *Black Lives Matter* in den vergangenen Jahren nach dem langen Sommer der Migration 2015 durchaus vielversprechend andeuteten, sehen sich mit einer massiven Aufrüstung des europäischen Migrations- und Grenzregimes, im Zeichen des von rechtsextremen Gruppierungen propagierten *Framings* eines ‚Nie wieder 2015‘ (vgl. Messerschmidt 2019)², konfrontiert. Im Kontext dieser Entwicklungen markiert der ‚lange Sommer der Migration‘ viel eher nur einen ‚kurzen Sommer der Barmherzigkeit‘ (Mecheril 2020, S. 105). Und obwohl auch die Corona-Pandemie die wechselseitigen globalen Verwiesenheiten und Abhängigkeiten mit seltener Offensichtlichkeit deutlich gemacht hat, werden Migration und globale Solidarität als gesellschaftliche Randthemen in ‚guten‘ Zeiten zur Seite gestellt. Die im Zuge der Coronakrise über alle Parteigrenzen hinweg artikulierte und eingeforderte Solidarität wird in Zeiten der ‚Krise‘ ausnahmslos in nationalstaatliche Politiken und Praxen, die auf das Eigene fokussiert sind, übersetzt (vgl. Lessenich 2021). Die Notwendigkeit eines solidarischen Projekts der Migrationspädagogik und Rassismuskritik, das Solidarität nicht auf das vermeintlich Eigene reduziert, sondern mit dem Anliegen gerechterer und würdevollerer Verhältnisse aller verbunden ist, ist nach wie vor aktuell und aktueller denn je.

In dieser nur sehr holzschnittartig skizzierten Konstellation positionieren wir diesen Band. Interesse und Ziel der Einleitung ist es, das Projekt der Migrationspädagogik und Rassismuskritik sowohl mit Bezug auf zentrale Begrifflichkeiten und Perspektiven als auch mit Bezug auf zentrale Arbeiten Paul Meche-

2 Dieser *Frame* beruht zudem auf der kompletten ‚Umdeutung‘ des bisherigen Gebrauchs der Formel ‚Nie wieder‘ im postnationalsozialistischen Vergesellschaftungskontext Deutschland, die bisher als „Abgrenzung von allem, was mit dem Nationalsozialismus in Verbindung steht“ (Messerschmidt 2019, o. S.), in Verwendung war.

rils zu konturieren. Um diesem unmöglichen Ziel näher zu kommen, bündeln wir zum einen das umfangreiche Schaffen Paul Mecherils durch eine Fokussierung auf die Begrifflichkeiten *Migrationsgesellschaft*, *Rassismus* und *Bildung*, die in seinen Arbeiten und im Projekt der Migrationspädagogik und Rassismuskritik im Zentrum stehen und auch den allgemeinen Rahmen dieser Festschrift bilden (Abschn. 2). Zum anderen perspektivieren wir das Projekt der Migrationspädagogik und Rassismuskritik mit Bezug auf den spezifischen Solidaritätsgedanken (Abschn. 3), wie er sich bei Paul Mecheril (2014b) mit Bezug auf die migrationsgesellschaftlichen Differenzverhältnisse unserer Gegenwart findet. Zum Abschluss dieser Einleitung (Abschn. 4) wenden wir den solidaritätstheoretischen und zugleich durch eine spezifische Idee der Solidarität inspirierten Blick auf die Praxis der Erkenntnisproduktion und führen in diesem Zusammenhang in das Konzept der Festschrift ein.

2 Migrationsgesellschaft, Rassismus, Bildung – Konturierung zentraler Begriffe

Die zunehmende – wengleich weiterhin ambivalente – Anerkennung der Migrationstatsache im bundesdeutschen Kontext geht in der Regel auch mit der Diagnose einer Krisenhaftigkeit einher. „Anders [jedoch] als vorherrschende Krisensemantiken es nahelegen“, schreibt Paul Mecheril in seinen bewegungsethischen Erkundungen im Rahmen der Publikation der Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (DGfE), „haben wir es [...] gegenwärtig weniger mit einer Migrations- oder Flüchtlingskrise zu tun, sondern mit der Krise der Legitimität und Funktionalität der nationalstaatlichen Ordnung, eine Krise, die nicht allein, aber auch durch transnationale Migrationen intensiviert wird“ (2020, S. 102). Paul Mecheril verweist in seiner Diagnose auf die zentrale Bedeutung des Erfassens, Deutens und Behandelns sozialer Phänomene für die Konstitution gesellschaftlicher Realität. Wird etwa die nationalstaatliche Ordnung als unhinterfragte globalgesellschaftliche Größe vorausgesetzt, wird der Schutz der nationalstaatlichen Grenzen und all seiner Phantasmen – etwa eines vermeintlich wesenhaft zugehörigen Volks – über die Errichtung von zum Teil lebensbedrohenden Abwehr- und Abschreckungsmaßnahmen für all diejenigen, deren grenzüberschreitende Bewegungen aus Sicht der nationalstaatlichen Ordnung als ‚illegitim‘ respektive ‚illegal‘ hervorgebracht werden, zu einem naheliegenden Ziel (vgl. Karakayali 2015). Rückt hingegen die Kontingenz einer nationalstaatlichen Ordnung und ihrer Grenzen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, werden ihre gewalt- und herrschaftsförmigen Effekte für die Konstitution gesellschaftlicher Realität ersichtlich und in ihrer nicht-notwendigen Notwendigkeit, Legitimität und Funktionalität befrag- und veränderbar.

Bewegungen über nationalstaatliche Grenzen hinweg sowie Proteste gegen symbolische und territoriale Praktiken und Strukturen der Grenzsetzung können aus dieser Perspektive als diskursive und zugleich praktische Infragestellungen vorherrschender gesellschaftlicher Ordnungen betrachtet werden (vgl. Castro Varela/Mecheril 2010b, S. 35; Mecheril 2020, S. 102). Mit Blick auf die Dominanz einer nationalstaatlich strukturierten, globalen Ordnung kann deshalb davon ausgegangen werden, so Paul Mecheril, „dass das gesellschaftstheoretische Wesen der Migration darin zu finden ist, dass Migration mit der *Beunruhigung* gesellschaftlicher Verhältnisse und Regelungen verbunden ist und damit Kontingenz wie Brüchigkeit dieser Verhältnisse und Regelungen anzeigt“ (2018, S. 321, Herv. i. O.). Migrationsphänomene gehen allerdings nicht nur mit der Beunruhigung und Problematisierung kontingenter Grenzziehungen einher. Vielmehr führt jeder Akt der Überschreitung formaler und symbolischer Grenzziehungen auch immer zu einer Bestätigung und Stärkung selbiger (vgl. Castro Varela/Mecheril 2010b, S. 35). In dieser widersprüchlichen sozialen Logik wird Gesellschaft als unmögliches Objekt ersichtlich (vgl. Marchart 2013), das sich nur über ein- und ausschließende Grenzziehungen vorläufig zu etablieren vermag.

Migrationsgesellschaft

Der Begriff *Migrationsgesellschaft* (zuerst Mecheril 2004, S. 8) erweist hier seine gesellschaftstheoretische wie zeitdiagnostische Bedeutung. Ausgehend von der Zeitdiagnose, dass wir in einem Zeitalter der Migration leben (vgl. Castles/de Haas/Miller 2014), rückt der Begriff *Migrationsgesellschaft* die grundlegende Bedeutung von Migrationsphänomenen für die Konstituierung der globalen gesellschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart in den Mittelpunkt. Migration stellt in dieser Perspektive nicht nur eine universelle menschliche Handlungsform dar, sondern macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass sich auch „Art und Ausmaß der Wanderungsbewegungen wie auch die Ordnungen, die Grenzen hervorbringen, und damit die Grenzen selbst, im Laufe der Zeit grundlegend gewandelt [haben]“ (Mecheril 2010b, S. 7). Migration ist von *allgemeiner* gesellschaftlicher Bedeutung. Diese allgemeine Bedeutung ist allerdings zugleich *spezifisch*, da sie mit der unterschiedlichen Relevanz und Wirkung für Menschen in Relation zu ihren sozialen Positionierungen als Migrationsandere oder Nicht-Migrationsandere steht, wobei erstere in dominanten Ordnungen als *spezifische*, natio-ethno-kulturell Andere zum Problem deklariert werden (vgl. ebd., S. 16).

Im Gegensatz zu auf den ersten Blick verwandten Begriffen und Perspektiven wie etwa der Einwanderungsgesellschaft oder der Zuwanderungsgesellschaft setzt die migrationsgesellschaftliche Perspektive jedoch keine feststehende Gesellschaft und unilaterale Grenzüberschreitungen voraus. Sie übt

vielmehr Kritik an einer gesellschaftstheoretischen Perspektive, die gesellschaftliche Phänomene und Bewegungen auf die Logiken des Nationalstaatlichen reduziert. Von ihrer Gegenwartsdiagnose ausgehend erhebt die ‚Brille‘ Migrationsgesellschaft Konzepte wie Bewegung, Veränderung und Grenzziehung gleichsam zu Grundbegriffen eines gesellschaftstheoretischen Zugangs. In einer sozialen Welt, die auf keiner wesenhaften Ordnung beruht, wird Migration mithin zur Metapher der oben bereits festgestellten Widersprüchlichkeit zwischen der Unmöglichkeit von Gesellschaft auf der einen Seite und ihrer auf kontingente Grenzziehungen angewiesenen Möglichkeit auf der anderen Seite.

Diese im deutschsprachigen Wissenschaftsraum maßgeblich von Paul Mecheril eingeführte und entwickelte Perspektive bringt zugleich einen Wandel hinsichtlich des (politischen) Erkenntnisinteresses und der gesellschaftstheoretischen Perspektive mit sich: Sie fragt gerade nicht primär nach mehr oder weniger gewaltvollen Möglichkeiten der Aufrechterhaltung von etwas vermeintlich a priori Bestehendem, sondern geht in Anlehnung an hegemonietheoretische Perspektiven vielmehr von der Brüchigkeit und Kontingenz des stets umkämpften Sozialen aus. Damit geraten sowohl gewaltvolle Schließungsversuche (vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2019) als auch widerständige Artikulationen in den Blick. Grenzüberschreitungen werden so zum Anlass einer Befragung der Hervorbringung und Transformation gesellschaftlicher Grenzregime sowie ihrer gegebenen Wirkmächtigkeit (vgl. etwa Mecheril 2018). Der sogenannte ‚lange Sommer der Migration‘ 2015 rückt aus dieser Perspektive nicht in affirmativer Verwendung des „abenteuerlichen Begriff[s] der Flüchtlingskrise“ (Mecheril 2016b, S. 10) in den Blick, sondern die Ereignisse von 2015 lassen sich vielmehr als eine Krise der durch massive globale Ungleichheit gekennzeichneten imperialen und (post-)kolonialen, nationalstaatlichen Weltordnung und ihrer Legitimationsprinzipien deuten. Diese Krisenhaftigkeit der Ordnung wird dabei zugleich als potenzieller Anlass für Transformationsprozesse verstanden (vgl. Mecheril 2020, S. 102). Mit dem Blick auf brüchige Ordnungen sowie umkämpfte Versuche der (Wieder-)Herstellung und Verschiebung von Ordnungen rückt der analytische Fokus dabei auch fort von migrationsanderen Subjekten hin zu den Kontexten und den sie rahmenden Strukturen, die als allgemeine Ermöglichungs- und Verunmöglichungsbedingungen für die Lebensführung von Subjekten verstanden werden (vgl. Gottuck/Mecheril 2014, S. 97).

Rassismus

Wird die nationalstaatliche Ordnung als ein Kontext verstanden, der den strukturierenden Rahmen des Möglichen und Unmöglichen, des Erwünschten und Verworfenen bereitstellt (ebd.), dann wird diese Ordnung unter einer migrationsgesellschaftlichen Perspektive als eine natio-ethno-kulturelle Zuge-

hörigkeitsordnung (vgl. Mecheril 2003b) erkennbar, die maßgeblich von Rassismen vermittelt ist (vgl. etwa Kooroshy/Mecheril 2019). Entgegen verbreiteten „psychologische[n], sozialpsychologische[n] und sozialtheoretische[n] Ansätze[n], die in erster Linie Einstellungs- und Wahrnehmungsphänomene untersuchen“ (Mecheril/Scherschel 2009, S. 43) und Rassismus als Mangel einzelnen Individuen zurechnen, wird Rassismus in Anlehnung an eine ideologie- und diskurstheoretische Perspektive als historisch gewachsene und sedimentierte, sozial geteilte Praxis der Differenzherstellung begreifbar. Rassistische Unterscheidungen lassen sich mit Stuart Hall (1989/2000, S. 7) als „soziale Praxis“ verstehen, die einen mehrdimensionalen und relativ dynamischen Prozess der Produktion von Wissens-, Macht- und Bedeutungsproduktion kennzeichnet. Hautfarbe, Körper, Sprache und der Klang des Namens dienen dabei als „Bedeutungsträger, als Zeichen innerhalb eines Diskurses um Differenz“ (ebd.) und werden innerhalb rassistischer Praktiken als solche eingesetzt, um systematische Ungleichbehandlungen zu legitimieren (vgl. Rommelspacher 2009). Rassistisch vermittelte Differenzordnungen treten in der gegenwärtigen, gesellschaftlichen Realität überwiegend in Form „[g]ewöhnliche[r] Unterscheidungen“ (Mecheril/Melter 2010, S. 150) auf, die institutionelle, organisationale sowie interaktionale und intrasubjektive Praktiken des Denkens, Wahrnehmens und Handelns rahmen und strukturelle Unterschiede hervorbringen. Rassismus stellt damit eine sozial geteilte und wirksame Differenzordnung dar, die sich „als institutionalisiertes, eine gewisse Dauerhaftigkeit aufweisendes, temporär verfestigtes, strukturiertes und strukturierendes soziales Verhältnis [manifestiert], in dem die Möglichkeiten wechselseitiger Einflussnahme (Macht) asymmetrisch verteilt sind“ (Mecheril et al. 2013, S. 47). Rassismus erfüllt hierbei gesellschaftliche Ressourcen- und Verteilungsfunktionen, die sich u. a. auf der Ebene des Aufenthaltsrechts, des Wahlrechts, des Zugangs zum Arbeitsmarkt sowie des Bildungs- und Gesundheitssystems artikulieren (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2021; Rommelspacher 2009, S. 30). Rassismus beschränkt sich jedoch nicht auf die materielle Ebene allein, sondern steht in wechselseitiger Verschränkung mit Momenten und Effekten der Sinnstiftung und der Identifikation, sodass Rassismus zugleich als ein Deutungs- und Interpretationsmuster der Welt verstanden werden kann, das Subjekten nicht äußerlich bleibt, sondern vielmehr selbst- und weltbildend und damit subjektivierend wirkt (vgl. Broden/Mecheril 2010a; Rose 2012; Velho 2016).

Rassismus als Herrschaftsverhältnis zu betrachten bedeutet in diesem Zusammenhang, diesen nicht ausschließlich als explizite Form von Gewalt und Unterdrückung (vgl. Mecheril et al. 2013, S. 47) zu begreifen. Die grundlegende Logik von Herrschaft drückt sich vielmehr bereits in scheinbar alternativlosen Selbst- und Weltwahrnehmungsweisen derjenigen aus, die sich in ein bestimmtes Herrschaftsverhältnis durch implizite Zustimmung bzw. habituelle Einpassung gewissermaßen ‚freiwillig‘ unterordnen (müssen). Die migrations-

gesellschaftliche Perspektive greift hier auf die hegemonietheoretischen Ausführungen Antonio Gramscis (2012) zurück, der die Gleichzeitigkeit von Zwang und Zustimmung als grundlegenden Modus von Herrschaft begreift. Die Produktion von Zustimmung – also etwa ein im Alltagsleben vorherrschendes Selbst- und Weltverständnis, in dem rassistische Unterscheidungspraktiken unhinterfragt als plausibel erscheinen –, drückt sich so betrachtet in der Überzeugung derjenigen aus, die sich in dieses Herrschaftsverhältnis einfügen. Die Organisation von gesellschaftlicher Zustimmung und Konsens wird so zum zentralen Reproduktionsmechanismus der gegebenen Herrschaftsverhältnisse (vgl. Gramsci 2012, S. 1502). Die Welt- und Selbstdeutungen, sowohl der strukturell von dieser Ordnung privilegierten als auch der von ihr strukturell benachteiligten Subjekte, werden zur Aufrechterhaltung bzw. sich immer wieder vollziehenden Aktualisierung eines Status quo auf eine Weise beeinflusst bzw. hervorgebracht, in der ein weit reichender Konsens über die Angemessenheit und Alternativlosigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse entsteht (vgl. Krenz-Dewe/Mecheril 2014, S. 44). In dieser sich selbst unter- bzw. einordnenden Mitwirkung an den gegebenen Herrschaftsverhältnissen treten diese „[a]ls gelebte und auf eine verfestigte Geschichte zurückblickende Realität asymmetrischer Beziehungen“ (Mecheril et al. 2013, S. 47) und so als eine Art Selbstverständlichkeit, Unabänderlichkeit und ‚Natürlichkeit‘ in Erscheinung (ebd.). Differenzordnungen wie Rassismen, Heterosexismen, Klassismen oder Ableismen sind dabei

„in besonderer Weise wirkungs- und machtvoll, weil sie, wie etwa die Unterscheidung zwischen ‚Migranten‘ und ‚Nicht-Migranten‘, zwischen ‚Heterosexuellen‘ und ‚Nicht-Heterosexuellen‘, zwischen ‚Behinderten‘ und ‚Nicht-Behinderten‘ viele, wenn nicht alle Menschen eines zeit-räumlichen, historisch-kulturellen Kontextes betreffen, und weil sie den positiven oder negativen Rahmen darstellen, in dem sich Selbstverständnisse der Menschen bilden“ (Gottuck/Mecheril 2014, S. 99 f.).

Bildung

Von Rassismus vermittelte Ordnungen bilden einen Kontext der Subjektivierung, der unweigerlich „an die Komplexität, die Kontextualität und Dynamik des Wechselspiels einer ganzen Reihe weiterer ‚struktureller Realitäten‘ (Klassen und Geschlechterverhältnisse) gebunden [ist]“ (Mecheril 2005a, S. 73). Dominante gesellschaftliche Differenzordnungen finden ihren Widerhall in alltäglichen Praktiken der Selbst-, Welt- und Fremdwahrnehmung als auch in der Funktionsweise gesellschaftlicher Organisationen und Institutionen, und wirken so – nicht deterministisch, aber sehr wohl strukturierend – „als Rahmung, in der Gewohnheiten des Denkens und Handelns ermöglicht und nahegelegt werden“ (Mecheril/Melter 2010, S. 157). Diese ‚gewöhnlichen Unter-

scheidungen‘ determinieren zwar nicht das individuelle Handeln, „so sind Menschen keine ‚Deppen der Ordnungen‘“ (Brodén/Mecheril 2010b, S. 16), „sie werden vielmehr in individuelles Tun und Erfahrungen transformiert und über Erfahrungen und durch das Tun angeeignet“ (Mecheril/Melter 2010, S. 157). Zugleich verweist diese Perspektive auf Handlungsspielräume kritischen und widerständigen Verhaltens in und zu diesen Ordnungen (vgl. Mecheril 2006, S. 133 ff.). Vor diesem sowohl hegemonie- als auch subjektivierungstheoretischen Hintergrund kann Rassismus als sozialer Kontext verstanden werden, der einen Erfahrungsraum konstituiert, „in dem aus Individuen ‚Subjekte‘ werden, deren Handlungsfähigkeit und Selbstverständnis vermittels der Erfahrungen, die sie in dem Raum machen, an die Struktur des Kontextes gebunden bleiben, diese aufnehmen, bestätigen, aber auch transformieren und modifizieren“ (Mecheril/Melter 2010, S. 157).

Mit einem gewissen Hang zur Doppeldeutigkeit könnte man folglich konstatieren, dass „Rassismus bildet“ (Brodén/Mecheril 2010a). Damit ist aber in erster Linie nicht gemeint, dass Erfahrungen rassistischer Privilegierung oder Diskriminierung in einem bildungstheoretischen Sinne als Bildungsprozesse verstanden werden könnten. ‚Rassismus bildet‘ bezieht sich vielmehr auf die subjektivierende Wirkung dominanter gesellschaftlicher Diskurse und Unterscheidungsweisen. Dabei geht es nicht nur um „(bildungs-)institutionelle Praktiken und Interaktionen“ (Mecheril/Rose 2014, S. 136) oder die Konstitution von Wissensbeständen, sondern auch um „die Selbstbeschreibungen oder -thematisierungen“ (ebd.) sowohl Anderer Deutscher und die damit einhergehenden habituellen Dispositionen und Effekte³ als auch ‚Nicht-Anderer Deutscher‘.

Bildung selbst – also in einem bildungstheoretischen Verständnis – kann jedoch auch als ein Subjektivierungsprozess verstanden werden, der uns in ein anderes Verhältnis zu uns selbst, den Anderen und der Welt versetzt (vgl. etwa Mecheril 2014a; Rose 2012; Schäfer 2019; Thompson 2009). In dieser subjektivierungstheoretischen Wendung markiert Bildung für Mecheril und Vorrink „ein heuristisches Interesse, die Bedingungen der (Un-)Möglichkeit der Eigenaktivität des und der Bildenden in Erfahrung zu bringen, die Frage nach der Möglichkeit oder auch Unmöglichkeit von Autonomie zu stellen“ (2011, S. 208). Dieses Interesse geht mit dem Ziel einher, sich in ein Antwortverhältnis zur eigenen Kontingenz und Opazität, zur eigenen Positioniertheit in gesellschaftlichen Privilegierungs- und Deprivilegierungsverhältnissen zu setzen und

3 In diesem Zusammenhang ist auch auf die Anlehnung an habitustheoretische Perspektiven im Hinblick auf rassifizierende Subjektivierungsprozesse zu verweisen, die von Paul Mecheril begriffsanalytisch in der Bezeichnung „Ausländerhabitus“ verdichtet wurde (vgl. 2003b, S. 316 ff.).

tentativ Möglichkeiten einer verantwortungsvollen In-Verhältnis-Setzung zu ergründen (vgl. Mecheril 2014a, S. 166). Zudem lassen sich Bildungsprozesse durch ihre „symbolisierte[], also nicht bloß ‚innerliche[]‘, Bezogenheit auf allgemeine Topoi“ (ebd.) wie etwa historisch bedeutsame Differenzordnungen im Medium des Allgemeinen verstehen (vgl. ebd. mit Bezug auf Klafki 2007; Mollenhauer 1998). In diesem Sinn „kann Bildung seinen positiven wie negativen Ausgangspunkt finden an allen inhaltlichen Gegenständen, die Erfahrungen und Wissen strukturieren“ (Brodén/Mecheril 2010b, S. 7). ‚Rassismus bildet‘ kann demnach unter eingeschränkten Voraussetzungen doch auch bildungstheoretisch in Anspruch genommen werden. Nicht in dem Sinn, dass jede beliebige (etwa durch Rassismen, Antisemitismen, Sexismen usw. fundierte) Transformation von Selbst-, Welt- und Anderenverhältnissen als Bildung verstanden werden kann, sehr wohl aber in dem Sinn, dass Bildungsprozesse ihren Ausgangspunkt an der Auseinandersetzung mit Rassismen und der durch Rassismen strukturierten Welt nehmen (vgl. Linnemann/Mecheril/Nikolenko 2013; Rangger 2021). Schlussendlich lassen sich hierbei nur Transformationsprozesse als Bildung verstehen, die ein genuin politisch-ethisches Motiv aufweisen: „Dieses Moment kreist um die Frage: Wie will und kann ich im Rahmen dessen, wie wir leben wollen und können, leben?“ (Mecheril 2014a, S. 167).

3 Postkommunitäre Solidarität – Eine Ergründung von Verbundenheiten

Um sich der Frage nach der angemessenen Verantwortung (migrations-)gesellschaftlicher Macht- und Differenzverhältnisse tentativ annähern zu können, benötigen sowohl Bildung als auch Forschung und Politik normative Orientierungen. Mit dem paradigmatischen Ansatz der Migrationspädagogik von Paul Mecheril, der sich stets mit dem Ansatz der Rassismuskritik (vgl. Mecheril 2004) ko-artikuliert, richtet sich die Aufmerksamkeit nicht auf individuelle Einstellungen bzw. Vorurteile und Mängel Einzelner. Es geht dabei vielmehr um einen kontextualisierenden Blick mit der Frage danach, „in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von Individuen, Gruppen, Institutionen und Strukturen durch Rassismen vermittelt sind und Rassismen stärken“ (Mecheril/Melter 2010, S. 172). Migrationspädagogik als (Rassismus-)Kritik geht insofern mit dem Anspruch einher, diejenigen Bedingungen, die „die Möglichkeit einer freieren und würdevolleren Existenz“ (Mecheril 2014a, S. 169) aller einschränken, aufzuzeigen und zu verändern.

Während der kritische Blick notwendigerweise einen negativen Charakter impliziert, bietet der Ansatz einer postkommunitären Solidarität eine Orientierung an (vgl. Mecheril 2014b), um dem Anliegen der Suche nach gerechteren

und würdevolleren Verhältnissen aller im Sinne gebildeter Subjektivierungsweisen, aber auch allgemein in der pädagogischen, wissenschaftlichen oder politischen Praxis nachgehen zu können. Postkommunitäre Solidarität kann in diesem Zusammenhang als normatives, handlungsmobilisierendes Motiv sowie handlungsanleitendes Konzept verstanden werden, an dem die Suche nach angemessenen In-Verhältnissetzungen zu den gegebenen migrationsgesellschaftlichen Bedingungen und ihrer Veränderung im Sinne einer Suche nach gerechteren Verhältnissen orientiert sein kann. Im Gegensatz zu normativen Konzepten, „die auf die Funktionsfähigkeit [...] [eines] Gesamtzusammenhangs bezogen sind“ (Brodén/Mecheril 2014, S. 11) – wie etwa integrationsbezogene Maßnahmen und Perspektiven –, stellt Solidarität für Brodén und Mecheril ein Konzept dar, das „auf die Ermöglichung der Integrität des und der Einzelnen bezogen“ (ebd.) ist und über Recht und Gerechtigkeit hinausgeht (vgl. Mecheril 2014b, S. 81).

Dabei nimmt das Konzept der Solidarität seinen Ausgangspunkt an dem Leid anderer (vgl. Castro Varela 2018; Sontag 2003). Doch auch wenn „[d]ie Anwesenheit von geflüchteten Menschen [...] täglich an die geopolitischen Verhältnisse und damit an die Not und an das Leiden der geopolitischen Anderen [erinnert]“ und „uns als Bewohner_innen von Regionen in relativem Wohlstand auch unsere eigene, in der Regel unverschuldete Privilegiertheit vor Augen [führt]“ (Mecheril/Messerschmidt 2016, S. 153), mobilisiert das Leid Migrationsanderer nicht zwangsläufig Solidarität. So sind „[a]uf strukturell bedingte Privilegien und daraus sich vertiefende Ungleichheit [...] mehrere Reaktionen möglich: Erstens: Privilegien abgeben und teilen, zweitens: Gleichgültigkeit und drittens: eine spezifische Wut“ (ebd.). Viertens könnte – auch in selbstreflexiver Erinnerung – hinzugefügt werden: eine Instrumentalisierung für den eigenen Profit. Dies mag zum einen mit dem „eigentümliche[n] Gesicht der Solidarität“ zusammenhängen, „dass sie einer moralischen Einschätzung der (möglichen) Notlage anderer entspringt und doch nicht von außen eingefordert werden kann, vielmehr nur als autonome Handlung einer moralisch motivierten sozialen Akteur_in wirksam wird“ (Mecheril 2014b, S. 80). Zum anderen scheint Solidarität in ihren dominanten Verwendungsweisen eine Form von Verbundenheit vorauszusetzen, die eine eigene – wenn auch oft imaginierte – Nähe mit den Notleidenden impliziert (vgl. Butler 2012). Solidarität kann in diesem Sinne als kommunitäres Phänomen begriffen werden, das auf den Zusammenhalt und die Hilfe innerhalb einer Gruppe von Zugehörigen abzielt, die sich etwa als nationale Gemeinschaft konstruiert (vgl. Mecheril 2014b, S. 81 f.).

Im Kontext migrationsgesellschaftlicher Differenzverhältnisse der Privilegierung und Deprivilegierung, die sich über von Rassismen vermittelte nation-ethno-kulturelle Zugehörigkeiten konstituieren, reproduziert eine Form von Solidarität, die auf das Eigene, das Kommunitäre reduziert bleibt, lediglich die

eigenen Privilegien. Migrationsgesellschaftliche Differenzverhältnisse erfordern demgegenüber vielmehr eine Solidarität, die postkommunitär verfasst ist. Postkommunitäre Solidarität bezeichnet eine Form von Verbundenheit trotz Differenz, wegen Differenz und entgegen Differenz (vgl. Mecheril 2014b, S. 82; vgl. auch Brunkhorst 1997), obschon dies nur insofern als Form der ‚Verbundenheit‘ verstanden werden kann, als es sich um eine gemeinsame Praxis der im Kontext der bestehenden (aber zu überwindenden) Herrschaftsverhältnisse unterschiedlich De-/Privilegierter handelt. Als allgemeine Handlungsbereitschaft ist postkommunitäre Solidarität „auf soziale Verhältnisse eines Engagements für ein Gegenüber [verwiesen], das zwar fremd ist und sein kann, mit dem der und die Einzelne aber in einem praktischen Zusammenhang einer geteilten Lebensform steht“ (Mecheril 2014b, S. 85). Somit geht ein postkommunitäres Verständnis von Solidarität über ein „bloßes Mitgefühl, als Empörung, oder als eine moralische Stellungnahme“ hinaus und stellt das Moment des Engagements mit dem Anliegen in den Vordergrund, „Verhältnisse, in denen sich die mir fremden und vertrauten sozialen Kooperationspartner_innen nicht entfalten und entwickeln können, zu verändern oder weitergehend noch: Diese Verhältnisse zu verhindern“ (ebd., S. 86). So gesehen setzt postkommunitäre Solidarität die Anerkennung der eigenen Involviertheit in (migrations-)gesellschaftliche Machtverhältnisse (vgl. Messerschmidt 2009) und die Reflexion der eigenen (privilegierten/deprivilegierten) Positioniertheit voraus. Solidarität befördert so im besten Fall eine transformative Praxis, durch die sich gewaltvolle (Subjekt-)Ordnungen verändern lassen.

In diesem Sinn basiert postkommunitäre Solidarität auf einer Pädagogik der reflexiven Differenzfreundlichkeit respektive der dekonstruktiven Anerkennung (vgl. Dirim/Mecheril 2010; Heinemann/Mecheril 2018). Zum einen spricht sie sich gegen Ordnungen aus, die andere als *Andere* hervorbringen und in ihrer Würde einschränken. Zum anderen ist sie nicht auf die Dekonstruktion natio-ethno-kultureller Ordnungen und ihrer privilegierend-degradierenden Effekte beschränkt, sondern weist zudem ein Moment der Anerkennung der Anderen auf (vgl. auch Castro Varela/Mecheril 2010a; Mecheril 2003a; Mecheril 2005b; Mecheril 2010a). Anders formuliert: Postkommunitäre Solidarität mobilisiert ein Handeln, das sich aktiv gegen das Leid derjenigen einsetzt, deren Fest-Stellungen als Andere sie zugleich kritisiert. Dieses antinomische Moment von postkommunitärer Solidarität entspricht einem Neu-Denken von Pädagogik (vgl. Karakaşoğlu/Mecheril/Goddard 2019) und pädagogischer Professionalität in der Migrationsgesellschaft (vgl. Doğmuş/Karakaşoğlu/Mecheril 2016) als widersprüchliche Praxis unter widersprüchlichen Bedingungen (vgl. Bücken et al. 2020). Dies setzt einen reflexiv-analytischen Umgang mit den (eigenen) normativen Positionierungen voraus (vgl. Streicher 2021), etwa im Umgang mit den eigenen Affekten, der eigenen Haltung sowie mit (migrationsgesellschaftlichem) Wissen und Nicht-Wissen im Kontext gesellschaftlicher Deprivilegie-

rungsverhältnisse (vgl. Karakaşoğlu/Mecheril/Goddard 2019; Ohm/Karakaşoğlu/Mecheril i. E.).

Insofern es auch bei Bildungsprozessen darum geht, „dass die Individuen und sozialen Gruppen sich [...] mit ihrer spezifisch mehr oder weniger privilegierten Stellung in der Welt auseinandersetzen und sich ihrer Involviertheit in Strukturen globaler Ungleichheit und Gewalt sowie ihrer spezifischen Handlungsmöglichkeiten bewusst werden“ (Gardi/Lingen-Ali/Mecheril 2019, S. 472 f.), stellt postkommunitäre Solidarität „ein zentrales Bildungsziel des 21. Jahrhunderts“ (ebd., S. 473) dar. Bildung als postkommunitäre, solidarische Bildung richtet ihren Blick zum einen auf „Gewaltverhältnisse [...], statt [...] [auf] Kulturen und Identitäten“ (Mecheril/Messerschmidt 2016, S. 155), die es vermeintlich zu bewahren, zu retten respektive zu verhindern gilt. Zum anderen rücken „ökonomische Verhältnisse [...] und [...] ungleiche materielle Lebensbedingungen in der gegenwärtigen Globalisierungsdynamik“ (ebd.) in den Mittelpunkt. Entsprechend geht eine postkommunitäre solidarische Bildung damit einher, in der Kritik einschränkender natio-ethno-kultureller Ordnungen die Anderen als konstitutiv für das Eigene anzuerkennen, sie als handlungsfähige Andere zu ermöglichen sowie sie nicht auf Andersheit festzulegen. Bildung wird so als eine spezifische Subjektivierungsweise greifbar, bei der sich die Subjekte „für eine Ordnung einzusetzen beginnen, die im Wissen um Verwerfungen der migrationsgesellschaftlichen Gegenwart eine andere Zukunft denkbar werden lässt“ (Füllekruss/Mecheril 2021, S. 229).

4 Wissenschaftliche Erkenntnisproduktion mit solidarischem Anspruch – Gestalt und Anliegen des Bandes

Ausgehend von der Annahme, dass die wissenschaftliche Erkenntnisproduktion unter Bedingungen von Rassismus nicht nur von rassistischen Strukturen mehr oder weniger beeinflusst ist, sondern auch eine zentrale Bedeutung bei der Legitimierung und Aufrechterhaltung einer historisch entwickelten und von Rassismen vermittelten Weltordnung hat (vgl. Castro-Gómez/Grosfoguel 2007; Grosfoguel 2013; Lander 2000), kann das Konzept einer postkommunitären Solidarität in diesem Zusammenhang als eine erkenntnispolitische Haltung betrachtet werden. So verbindet Paul Mecheril dieses Konzept – über das oben ausgeführte Verständnis eines ethisch-politischen Moments der migrationspädagogischen Konzeption von Bildung hinaus – insbesondere mit einer kritischen erziehungswissenschaftlichen (Migrations-)Forschung (vgl. Mecheril et al. 2013) –, die sich durch ein „solidaritätswissenschaftliches Vorgehen“ (Mecheril 2014b, S. 79) auf verschiedenen Ebenen niederschlagen bzw. unterschiedliche Aspekte betreffen kann. Im Folgenden gehen wir exemplarisch auf ausgewählte Ebenen bzw. Aspekte ein.

Eine postkommunitär-solidarische Erkenntnisproduktion kann sich etwa durch eine Problematisierung der tendenziellen Vermeidung des Themas Rassismus oder dessen Verlagerung in die Vergangenheit und somit dessen Verleugnung in Bezug auf die Gegenwart (vgl. Messerschmidt 2010) sowie der erziehungswissenschaftlichen Präferenz der Thematisierung von Migration durch einen Blick auf Migrationsandere als Objekt der Forschung ausdrücken. Durch die Fokussierung migrationsgesellschaftlicher Differenzordnungen und deren Vermitteltheit in und durch alltägliche, institutionelle und diskursive Praktiken werden dagegen Subjektivierungsweisen sowie Kontexte der Hervorbringung, Artikulation und Legitimation natio-ethno-kultureller Differenzordnungen (vgl. Mecheril 2003b) analytisch eingefangen.

Wenn nun „das solidaritätswissenschaftliche Motiv“, so Mecheril, „[g]egen jede Form von Erkenntnis, die etwa die ‚Ungleichheit der Menschen‘ (Eysenck) belegen zu können meint [...] ein *Erkenntnisprozesse motivierendes* Unbehagen und eine Empörung ein[bringt]“ (2014b, S. 90, Herv. i. O.), so verweist dieses Motiv einer herrschafts-, diskriminierungs- und nicht zuletzt auch selbstkritischen Wissenschaftspraxis auf ein Verständnis von Solidarität als normatives Orientierungsprinzip von Erkenntnisproduktion. In diesem Sinn erhält unter Bedingungen rassistischer Verhältnisse die Reflexion über die soziale Positioniertheit der Subjekte von Erkenntnisproduktion in diesen Verhältnissen (vgl. Fanon 2016, S. 156 ff.) sowie über deren erkenntnis- und gesellschaftspolitische Positionierung bzw. Verantwortung (vgl. Mecheril 2003a) eine zentrale Bedeutung. Aus standpunktreflexiver Perspektive kann hierbei etwa danach gefragt werden, von welchem gesellschaftlichen Ort aus wissenschaftliche Erkenntnisproduktion stattfindet sowie wer an dieser (vorrangig universitär verorteten) Produktion von Wissen teilnehmen kann bzw. beteiligt wird und wer von ihr profitiert (vgl. etwa Haraway 1995). So drückt sich der Versuch einer kritischen Standortreflexivität beispielsweise in dem Ziel der Öffnung von Räumen für rassismuskritische Diskussionen und somit Artikulationen aus. Eine postkommunitär-solidarische Erkenntnisproduktion manifestiert sich dabei insbesondere in einer Solidarität mit Erkenntnispositionen, die in Bezug auf eurozentristische bzw. okzidentalistische Tendenzen im globalen Wissenschaftsfeld (vgl. z. B. Grosfoguel 2013) eine grundlegende Erweiterung der Erkenntnisperspektive darstellen, jedoch einen (relativ) deprivilegierten Status haben.

So kann postkommunitäre Solidarität als normative Orientierung hinsichtlich wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion mit all ihren gesellschaftlichen Verstrickungen in diesem Zusammenhang als ein Ausdruck von Verantwortung und Kritik im Wissenschaftsfeld verstanden werden. Es wird deutlich, dass das umrissene solidarische Moment sich häufig eher implizit im Selbstverständnis erkenntnisproduktiver, rassismuskritischer Praxis ausdrückt, etwa, wenn darauf hingewiesen wird, dass