

oncing the Two Principal Meanings of the Notion of Ideology: The Example of the Concept of the ‚Spirit of Capitalism‘. In: *European Journal of Social Theory* 6, H. 2, S. 155–171 • Felski, R. (2015): *The Limits of Critique*. Chicago • Freire, P. (1970/1996): *Pedagogy of the Oppressed*. London • Hodgson, N./Vlieghe, J./Zamojski, P. (2017): *Manifesto for a Post-Critical Pedagogy*. London • Hodgson, N./Vlieghe, J./Zamojski, P. (2018): *Education and the Love for the World: Articulating a Post-critical Educational Philosophy*. In: *Foro de Educación* 16, H. 24, S. 7–20 • Hodgson, N./Vlieghe, J./Zamojski, P. (Hrsg.) (2020): *Post-critical Perspectives on Higher Education: Reclaiming the Educational in the University*. Cham • Horkheimer, M. (1937/2021): *Traditionelle und kritische Theorie*. Ditzingen • Jaeger, U./Mantel, C. (2021): *Reflexion^Reflexion in der Schule der Migrationsgesellschaft*. In: *Journal für LehrerInnenbildung* 21, H. 1, S. 56–63 • Klinkisch, E.-M. (2015): *Halbbildung oder Anerkennung? Perspektiven kritischer Bildung in der Gegenwart*. Weinheim • Latour, B. (2007): *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Zürich • Latour, B. (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt/Main • Oliverio, S. (2019): *An Edifying Philosophy of Education? Starting a conversation between Rorty and post-critical pedagogy*. In: *Ethics and Education* 14, H. 4, S. 482–496 • Pongratz, L. (2010): *Kritische Erwachsenenbildung. Analysen und Anstöße*. Wiesbaden • Rancière, J. (2009): *Die unglücklichen Abenteuer des kritischen Denkens*. In: Ders.: *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien, S. 35–61 • Reichenbach, R. (2016): *Über Neomanie und die posttheoretische Phase in der Erziehungswissenschaft*. In: Blömeke, S./Caruso, M./Reh, S./Salaschek, U./Stiller, J. (Hrsg.): *Traditionen und Zukünfte. Beiträge zum 24. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*. Opladen, S. 17–28 • Reichenbach, R. (2017): *Warum pädagogische Theorie der Schule? Eine Einleitung*. In: Reichenbach, R./Bühler, P. (Hrsg.): *Fragmente zu einer pädagogischen Theorie der Schule. Erziehungswissenschaftliche Perspektiven auf eine Leerstelle*. Weinheim, S. 10–31 • Rorty, R. (1982): *Method, Social Science, and Social Hope*. In: Rorty, R.: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, S. 191–210 • Rorty, R. (1990): *The Dangers of Over-Philosophication – Reply to Arcilla and Nicholson*. In: *Educational Theory* 40, H. 1, S. 41–44 • Schildermans, H. (2020): *Adding Interest to Educational Practices. Propositions for a Post-Critical Pedagogy*. In: *On Education. Journal for Research and Debate* 3, H. 9, o. S. • Sloterdijk, P. (1983/2018): *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/Main • Thoilliez, B. (2019): *Pedagogical Hope and Education beyond Critique: Towards pedagogy with a lower case ‘p’*. In: *Ethics and Education* 14, H. 4, S. 453–466 • Unterhuber, D. (2020): *„Kritisches Denken – Ein flottierender Signifikant?“ Vortrag auf der Tagung ‚Ernesto Laclau – Grenzgänge des Pädagogischen‘ an der Universität Kassel, 24.01.2020* • Vlieghe, J./Zamojski, P. (2019): *Towards an Ontology of Teaching: Thing-centered Pedagogy, Affirmation and Love for the World*. Cham • Wortmann, K. (2019): *Post-critical Pedagogy as Poetic Practice: Combining affirmative and critical vocabularies*. In: *Ethics and Education* 14, H. 4, S. 467–481 • Wortmann, K. (2020): *Drawing Distinctions: What is Post-Critical Pedagogy? In: On Education. Journal for Research and Debate* 3, H. 9, o. S. • Wortmann, K. (2021): *Abwenden, Verwinden, Einfalten: Über die Vergeblichkeit des Versuchs, nicht mehr kritisch zu sein*. In: Karcher, M./Rödel, S. S. (Hrsg.): *Lebendige Theorie*. Hamburg, S. 311–320

Kulturelle Aneignung

Auf seiner „Reise durch das schwarze Europa“ nimmt Johny Pitts (2020) seine Leser*innen mit auf ein Konzert der Sängerin Marie Daulne. Er hat große Erwartungen an diesen Abend, repräsentiert die Bandgründerin von Zap Mama für ihn doch genau das, was er mit dem Ausdruck „afropäisch“ einzufangen versucht, nämlich: „Die Möglichkeit, in und mit mehr als einer Idee zu leben; [...] ohne gemischt-dies, halb-jenes oder schwarz-anderes“ (Pitts 2020, S. 15). Gleichwohl macht er zu Beginn irritierende Beobachtungen:

„Als ich dort ankam, wurde ich allerdings mit einer Interpretation von ‚afropäisch‘ konfrontiert, auf die ich nicht unbedingt gefasst war. Ich sah viele Dreadlocks hauptsächlich auf den Köpfen weißer Frauen – einige mit farbenprächtigen afrikanischen Stoffen geschmückt. [...] Ich fühlte mich wie auf einem Weltmusikfestival in Cornwall: Piercings, Dreadlocks, vernachlässigte Körperhygiene und Liberalismus ... mit einem Schuss im Dunkeln leuchtenden Tribal-Make-up“ (ebd., S. 120 f.).

Das Phänomen der Kulturellen Aneignung (i. F. KA), das Johny Pitts hier beschreibt, provoziert Diskussionen um Freiheit, Anmaßung, Verbote und Verletzungen. Im Zentrum steht dabei die Kritik an dem, was Nina Degele (2020, S. 195) als illegitime „Übernahme kultureller Elemente, Moden und Praktiken von Minderheitengruppen durch eine dominante Kultur“ beschreibt und häufig mit der Stereotypisierung, Exotisierung und Entwertung historisch bedeutender und identitätsstiftender Zeichen, Artefakte und Symbole einhergeht.

Johny Pitts Konzerterfahrung wirft eine Reihe von Fragen auf, die wir im Folgenden behandeln. Dabei sind wir mit Herausforderungen konfrontiert: Zum einen sind wir nicht Teil derjenigen, die von KA als kompromittierende und verletzende Praxis besonders betroffen sind. Zum anderen lässt sich sowohl für ‚Kultur‘ als auch für ‚Aneignung‘ eine semantische Überdeterminierung diagnostizieren. Schon die Mehrdeutigkeit des Aneignungsbegriffs, der „geeignet sein“, „sich zu eigen machen“ oder auch „stehlen“ bedeuten kann, verweist auf unterschiedliche Einsätze in der Debatte (vgl. Hahn 2011, S. 15). Nicht zuletzt wird der Begriff der Aneignung auch im (sozial-)pädagogischen Diskurs verhandelt, wo er als identitätsstiftende Praxis gilt, mithilfe derer sich ein handlungsfähiges Subjekt aktiv mit seiner Umwelt auseinandersetzt (vgl. Deinet/Reutlinger 2014).

Der Begriff der KA gehört zu den Neuankömmlingen in unserer Disziplin. Während er seinen Weg in Seminardiskussionen sowie studentische Haus- und Abschlussarbeiten bereits gefunden hat, steht eine breite wissenschaftliche Auseinandersetzung noch aus. Bislang fällt der Begriff vor allem in Debatten um (linke) Identitätspolitik und Political Correctness (vgl. exemplarisch Bünger/Czejkowska 2020). Vieles spricht unserer Einschätzung nach jedoch dafür, dass sich KA in den nächsten Jahren im pädagogischen Diskurs etablieren wird. Umso wichtiger erscheint es uns, die meist oberflächlich geführten Diskussionen mit theoretischen Konzepten anzureichern, um die Praxis der KA auch aus pädagogischer Perspektive gewinnbringend diskutieren zu können.

Zum Kulturbegriff: Theoretisches Equipment

Wir beginnen damit, den Kulturbegriff und seine Instrumentalisierung einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Zu diesem Zweck lohnt eine Zeitreise

in die 1970er und 1980er Jahre. Mit den soziologischen Studien Pierre Bourdieu (vgl. 1982) rücken verborgene Machtdynamiken und strategische Instrumentalisierungen kultureller Praktiken in den Blick: Kultur wird zum Kampfbegriff. In Bourdieus Konzept des sozialen Raums hängt die gesellschaftliche Position von Individuen und sozialen Gruppen unter anderem von dem ihnen verfügbaren kulturellen Kapital ab. Angehörige aller sozialen Klassen nutzen das Feld der Kultur, um die eigene soziale Position zu markieren, abzusichern oder zu verbessern. Die Deutungshoheit darüber, was als legitimer oder guter Geschmack gilt, liegt dabei zwar bei den gesellschaftlichen Eliten, ist jedoch nicht unumstritten.

Auch Andreas Reckwitz versteht Kultur als Instrument, mit dem soziale Ordnungen (re-)produziert werden. Hatte Bourdieu vor allem Distinktionspraktiken der gesellschaftlichen Elite im Blick, die etwa durch die Wahl spezieller Vornamen eine Distanz zu den unteren Klassen herstellten [$\uparrow$ Habitus], verschiebt sich der Fokus bei Reckwitz hin zu Mechanismen der Kulturalisierung, indem Praktiken und Güter anderer Kulturen valorisiert werden, um sich und seinen Lebensstil als möglichst einzigartig zu präsentieren.

Mit dem Konzept der „Hyperkultur“ beschreibt Reckwitz, wie sich seit den 1980er Jahren eine kosmopolitische, urbane, neu-mittelständische Elite an einem internationalen Markt kultureller Güter bedient. „Doing value“ (Reckwitz 2019, S. 33), das (Neu-)Besetzen von Gegenständen mit Wert, gehört dabei zur alltäglichen Praxis der akademischen Mittelklasse: morgens eine Runde Yoga, zum Frühstück Goji-Beeren im Quinoa-Müsli¹ und nach der Arbeit Entspannung mit japanischem Sencha und Achtsamkeitsmeditation. Durch diese Kommodifizierung werden kulturelle Güter zur Spielmarke in einem Anerkennungs- und Aufmerksamkeitswettbewerb: Zuvor als fremd Wahrgenommenes und teilweise Abgewertetes wird nun bedeutsam für die Identitätsbildung und Selbstverwirklichung.

Mit dem Begriff Kulturessenzialismus veranschaulicht Reckwitz, wie imaginiert homogene Kollektive eine kulturell basierte Identität, beruhend auf einem „Innen-Außen-Dualismus“ (ebd., S. 31), entwickeln. Insbesondere von der peripheren neuen Unterklasse und der alten Mittelklasse getragen, dient Kultur dabei der kollektiven Selbstvergewisserung: Das Innen (= die „deutsche“ Kultur) wird auf-, das Außen (= die „fremde“ Kultur) abgewertet.

Was hier zugespitzt gegenübergestellt wird, sind zwei Umgangsweisen mit kulturellen Gütern, die in den Debatten um KA eine Rolle spielen. Im Rückgriff

1 In einer globalisierten Welt bleibt diese Ab- und Aufwertung von (Essens-)Gewohnheiten für die Menschen in den Herkunftsländern nicht ohne Folgen. Vgl. zu den Konsequenzen des Quinoa-Booms für die Kleinbäuer*innen in Lateinamerika folgenden Artikel: <https://www.dw.com/de/quinoa-preise-als-sozialer-sprengstoff/a-17496875> (Abruf: 08.02.2022).

auf die Theorien Bourdieus und Reckwitz' können wir nun darüber nachdenken, mit welcher Intention Angehörige unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen den Kulturbegriff instrumentalisieren, um ihre sozialen und politischen Interessen durchzusetzen. Zunächst wenden wir uns jedoch der akademischen Karriere des Begriffs *KA* zu.

Kulturelle Aneignung: Begriffliche (Un-)Schärfen

Der diskursive Ursprung des Begriffs *KA* lässt sich in die 1970er beziehungsweise 1980er Jahre zurückverfolgen, als das Phänomen zunächst in den Cultural Studies, später auch in den Critical Whiteness Studies diskutiert wurde. Spätestens die 2003 von Greg Tate veröffentlichte Aufsatzsammlung „Everything but the Burden. What White People are Taking from Black Culture“ verschaffte dem Begriff *KA* auch außerhalb des hochschulischen Kontexts eine gewisse Popularität. Unter Berücksichtigung dieser begrifflichen Wurzeln erscheint ein rassismuskritischer Fokus der *KA*-Debatte folgerichtig; wie wir bei Bourdieu gesehen haben, ließe sich die Kritik aber auch auf die Aneignung von Symbolen und Zeichen sozioökonomisch benachteiligter Klassen oder der LGBTQIA*-Community übertragen. Der Twitter-Trend ‚What’s considered trashy if you’re poor, but classy if you’re rich?‘ veranschaulichte dies vor einigen Jahren anhand der Darstellung klassenspezifischer Bewertungen bestimmter Praktiken: Alkoholkonsum am Nachmittag gilt bei Angehörigen der unteren Klassen als Indiz der Verwahrlosung, bei jenen der Mittel- und Oberschicht hingegen als mondän. Nicht nur wegen der Erweiterung des Konzepts der *KA* um klassen- oder genderspezifische Aneignungspraktiken müssen intersektionale Überlegungen in die Diskussionen mit einfließen. Der Kommunikationswissenschaftler Richard A. Rogers kann dabei helfen, den als Hyperonym fungierenden Begriff der *KA* dahingehend zu präzisieren. Abhängig von „degree and relevance of (in)voluntariness, (in)equality, (im)balance, and (im)purity“ (Rogers 2006, S. 499) benennt er vier Kategorien, die es erlauben, kulturrassistische Macht- und Herrschaftsdynamiken aufzeigen.

Als „*Cultural exploitation*“ (ebd., S. 477) bezeichnet er die Aneignung bestimmter Elemente einer unterdrückten Kultur seitens einer dominanten Kultur. Ohne Rücksprache und (finanzielle) Kompensierung erweise sich diese Art der *KA* als neokoloniale Praxis, die für die ausgebeutete Kultur mit dem Verlust der Deutungshoheit über Artefakte, Symbole und Praktiken einhergehe. Darüber hinaus führe die Kommerzialisierung der angeeigneten Kulturgüter zu einem einseitigen materiellen Vorteil der Dominanzkultur.

„*Cultural exchange*“ (ebd., S. 477), als zweite Form der *KA*, beschreibt nach Rogers den wechselseitigen und freiwilligen Austausch zwischen verschiedenen, aber ähnlich machtvollen Kulturen. Machtungleichheiten könnten dabei

jedoch, durch die ‚westliche‘ Hegemonie im politischen und ökonomischen Kontext, de facto kaum ausgeklammert werden.

Als „*Cultural dominance*“ (ebd.) begreift Rogers eine Art der KA, in der einer untergeordneten Kultur Elemente der Dominanzkultur aufgezwungen werden. Durch den institutionellen Zwang zur Teilhabe an vorgegebenen Strukturen und damit an der dominanten Kultur wurden beispielsweise im Kolonialismus Machthierarchien aufrechterhalten. *Cultural dominance* kann jedoch auch zu Widerstand und subversiver Transformation führen, wie das Beispiel der kongolesischen Sapeurs und Sapeuse zeigt (siehe Bonusmaterial).

Die vierte Form der KA „*Transculturation*“ (ebd., S. 477) bezeichnet die Entstehung kultureller Hybriden durch „ongoing, circular appropriations of elements between multiple cultures, including elements that are themselves transcultural“ (ebd., S. 491).

Diese Differenzierung ist hilfreich, um den Argumenten in der Debatte um KA Präzision zu verleihen. Denn es scheint, als gründe die zunehmende Brisanz der medialen Debatten in einer Unschärfe der ihr zugrunde liegenden Begriffe. Rekapitulieren wir also den Wert der Ausführungen für die Einordnung der Praxis KA: Was Johny Pitts in unserem eingangs beschriebenen Beispiel stört, ist nicht die Existenz von Dreadlocks oder bunter Kleidung. Ihm geht es vermutlich darum, dass *weiße* Menschen diesen Haar- und Kleidungsstil an- und ablegen können, wie es ihrer Selbstverwirklichung gerade dienlich ist, ohne dass sie Diskriminierung und die Verweigerung von Zugehörigkeit befürchten müssen. Für ihn scheint hier KA deshalb eher in Form von *cultural exploitation* statt *cultural exchange* auf Augenhöhe vorzuliegen.

Wer bin ich und wenn ja, wie wichtig? Kulturelle Identitäten und Anerkennung

Neben der Mehrdeutigkeit des KA-Begriffs scheint es auch seiner Nähe zu Identitätsdebatten geschuldet, dass der Diskurs sich zunehmend verschärft. Irritierend wirkt dabei auf den ersten Blick, dass auch jene, die mit der Kritik an KA rassismussensible Herrschaftskritik üben, eine Kollektivierung und Essentialisierung kultureller Identitäten betreiben. So muss, um mit Greg Tate (2003) zu kritisieren, was *weiße* Menschen sich von der Schwarzen (BIPoC-) Kultur aneignen, die BIPoC-Community als homogene Gruppe konstruiert werden.

Um dieses scheinbare Paradox zu verstehen, ist eine Auseinandersetzung mit dem Konzept der kulturellen Identität hilfreich. Aleida Assmann (2006, S. 219) versteht Kulturen als „Identitätsofferten“, mithilfe derer Angehörige einer bestimmten Gruppe nach innen Zugehörigkeit organisieren und diese nach außen kommunizieren. Ihr zufolge lassen sich im Deutungswettstreit um den Charakter kultureller Identitäten drei Stimmen vernehmen: erstens die der

postmodernen Autor*innen, denen Transkulturalität als logische Konsequenz der Globalisierung gilt; zweitens die fundamentalistischen Befürworter*innen einer Kultur des Reinen, die ein – das sei durch uns ergänzt – höchst problematisches „ethnopluralistisches“ Weltbild für wünschenswert halten. Und drittens die der postkolonialen Theoretiker*innen, die „sich nach einer langen Geschichte der Unterdrückung und Vernichtung auf die Suche nach ihren eigenen Kulturen und an die Erfindung (ebd., S. 231). Es ist dieses letztgenannte Anliegen, mit dem Kritiker*innen *cultural exploitation* problematisieren und eine Reflexion rassistischer Alltagspraktiken in einer weißen Mehrheitsgesellschaft einfordern.

Was aber, wenn diese Reflexion vor einem Besuch beim Friseur stattfindet und die Dreadlocks auf den Köpfen *weißer* Menschen das Ergebnis wohlüberlegter Solidaritätsbekundungen darstellen? In diesem Zusammenhang wird im angloamerikanischen Diskurs der Begriff der *Cultural Appreciation*, also Kulturellen Wertschätzung (KW), in die Debatte eingeführt. Der Unterschied zwischen KA und KW liegt in dem Versuch, Elemente unterschiedlicher Kulturen aufzugreifen, ohne sie zu stereotypisieren oder zu kommerzialisieren, indem eine fundierte Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe und der Symbolik stattfindet (vgl. Han 2019). Hielten wir dieses Konzept für erfolgsversprechend, könnten wir den Artikel an dieser Stelle beenden und KW als Lösung präsentieren. Jedoch kann auch die Praxis der KW dazu führen, dass heterogene kulturelle Identitäten durch Veränderung [$\uparrow$ Othering] trivialisiert werden. Der Kontrast zwischen ‚dem Eigenen‘ und ‚dem Fremden‘ wird durch die Wertschätzung ‚anderer‘ Kulturen – im Sinne einer Romantisierung oder Exotisierung – betont; auch dadurch können kulturelle Differenzordnungen reproduziert werden.

Bei der Frage, ob kulturelle Identitäten in emanzipatorischer oder diffamierender Absicht homogenisiert und angeeignet werden, sind wir mit einem Nebeneinander von Praktiken des Empowerments, der Solidarität, des Otherings und der rassistischen Degradierung konfrontiert. KA und die Kritik an KA lassen sich in genau diesem Spannungsfeld verorten. Diese Diskussion läuft daher Gefahr, sich zu einem agonalen Feld für ideologische Grundsatzdebatten zu entwickeln, wodurch das ursprüngliche Anliegen einer rassismussensiblen Herrschaftskritik unterminiert wird. Mitunter kommt es dabei zu einer Diskursverschiebung, von Rassismus- und Kapitalismuskritik hin zu reflexhaft und iterativ vorgetragenen Sorgen vor einer Einschränkung der Meinungsfreiheit.

Um die ursprüngliche Kritik an Machthierarchien wieder schärfer zu konturieren, bedarf es einer Sensibilisierung nicht nur für individuelle, sondern auch für institutionelle Aneignungsprozesse. Durch die Nutzung individueller Handlungsspielräume und das Beharren auf machtkritischen Begriffen werden jedoch auch institutionelle Strukturen irritiert, was dazu führen kann, dass

Universitäten ihre Curricula überprüfen und Museen die Ausstellung von Kulturgütern kolonialer Provenienz hinterfragen.

Dürfen weiße Menschen Dreadlocks tragen? Die Debatte um KA

Sortiert man die Stimmen, die sich in (sozialen) Medien zur Debatte um KA Wort melden, lassen sich verschiedene Argumentationslinien nachzeichnen.

Einige Stimmen argumentieren, KA sei beim Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen unvermeidbar. Kritik an der Praxis KA gilt ihnen deshalb als symbolpolitische Augenwischerei. Ihrer Ansicht nach läuft eine Fokussierung auf Phänomene KA Gefahr, „echte Rassismen“ zu verharmlosen. Zudem spielten auch die Intentionen, mit denen Menschen kulturelle Symbole, Zeichen und Artefakte nutzen, eine Rolle. Schließlich befürchten manche, dass die Legitimität bestimmter Praktiken an ein kulturell definiertes Kollektiv gebunden und damit die Handlungs- und Redefreiheit jener Individuen eingeschränkt werde, die nicht Teil dieser konstruierten kulturellen Gemeinschaft seien. Das kulminierte etwa in der Forderung, dass *weiße* keine Dreadlocks tragen dürften, wobei auf ein ahistorisches und statisches Verständnis von Kultur rekurriert würde, das auch in rechtspopulistischen Kreisen beliebt sei.

Entschärft wird das letztgenannte Argument durch den Hinweis, dass es sich bei der Debatte gerade nicht um einen ethnischen, sondern um einen dezidiert politischen Kulturbegriff handle, mit dem sich Kritik an gesellschaftlichen Machtverhältnissen üben lasse. Als „emanzipatorische Strategie[] Betroffener im Umgang mit Alltagsdiskriminierung und Mikroaggressionen“ (Krieg 2019, S. 112) diene die Kritik an KA der Sichtbarmachung von Ausbeutungsverhältnissen. Dadurch erst könnten diskriminierende gesellschaftliche Ordnungsmuster kritisch reflektiert werden. Es gehe in der Debatte daher nicht primär um Verbote, sondern um Reflexionsanstöße. Befremdlich sei darüber hinaus, dass Stimmen, die eine Einschränkung der Meinungs- und Redefreiheit propagieren und damit eine Täter-Opfer-Umkehr betreiben, auch bei jenen Gehör fänden, die sich als rassismuskritisch verstünden. Neben dem Bedeutungsverlust beziehungsweise -wandel von kulturellen Zeichen, Symbolen und Praktiken ist es insbesondere die Kommerzialisierung der kulturellen Güter, an der sich die Kritik entzündet.

Die Liste der Argumente und Gegenargumente ließe sich erweitern. Wir belassen es bei diesem ersten Eindruck, an dem sich leicht erkennen lässt: Die Frage, ob KA als konstruktive, subversive oder regressive Praxis gilt (vgl. Degele 2020, S. 85), hängt von einer präzisen Formulierung des kritikwürdigen Sachverhalts ab. Und anders als unsere Zusammenfassung den Anschein erweckt, kann Position A nicht trennscharf von Position B unterschieden werden. Es gibt in den Debatten nicht *die eine* Seite der progressiven Kritiker*in-

nen KA, die sich mit einer kritikresistenten dominanzkulturellen Mehrheit auf der anderen Seite konfrontiert sehen.

Trotzdem bleiben viele Fragen offen: „Ist es klug, als Marginalisierte (potentielle) Alliierte zu verprellen oder wichtig, paternalistische Haltungen zu markieren, die letztlich bestehende Verhältnisse reproduzieren?“ (Krieg 2019, S. 112 f.) Beansprucht die Dominanzkultur eine Deutungshoheit über die Angemessenheit der Argumente und verunmöglicht eine offene Debatte? Um Fragen wie diese zu diskutieren, bedarf es permeabler Diskursräume, in denen (argumentative) Spielregeln festgelegt und eingehalten werden. Und hier kommt die Pädagogik ins Spiel.

Herrschaftskritik für Anfänger*innen – oder: Was die Pädagogik leisten kann

Die Erweiterung des pädagogischen Vokabulars um KA ermöglicht es, bei der Reflexion von Kulturbegriffen und kulturellen Identität(en) die Verstrickung der Erziehungswissenschaft in Macht- und Herrschaftsstrukturen umfassender zu thematisieren sowie (post-)koloniale und symbolische Gewaltverhältnisse zu erörtern. Dadurch schärft die Pädagogik auch ihr herrschaftskritisches Profil.

Der Erziehungswissenschaftler Paul Mecheril stellt unter Rückgriff auf Homi Bhabas Konzept des dritten Raums heraus, dass sich Kultur auch als „Prozess des Entstehens und Wandels“ (Mecheril 2020, S. 309) denken lässt, wobei es die dabei stattfindenden Aushandlungsprozesse sind, durch die eine Wertschätzung kultureller Differenzen möglich wird. Bildung und Erziehung können einen Rahmen für diese Aushandlungsprozesse bieten und dazu beitragen, ein Ethos der argumentativen Auseinandersetzung zu pflegen. Dann lassen sich komplexe Fragestellungen diskutieren, ohne Irritationen, Ambivalenzen oder Antagonismen auszuklammern. Es sollte deshalb in pädagogischen Interventionen (wieder) darum gehen, Diskursräume dadurch offen zu halten, dass der Erfolg einer Auseinandersetzung nicht an der Zustimmung zur eigenen Position oder einer konsensualen Annäherung gemessen wird. Dafür ist es notwendig, (neue) Themen als solche anzuerkennen und das Hinterfragen von Denk- und Handlungsmustern durch (neue) Akteure zuzulassen:

„Dinge überhaupt (noch) als wichtig wahrzunehmen, ist demzufolge eine Bildungsfrage, sie als wichtig hinzustellen, eine pädagogische Frage, und sich in ihren Dienst zu stellen, eine ethische Frage. Diskurse geben uns die Möglichkeit, uns von der Ernsthaftigkeit zu überzeugen und beeindrucken zu lassen, mit welcher andere Personen Meinungen vertreten, die wir nicht teilen. Damit deutet sich an, daß die Voraussetzung zu wechselseitigem Respekt nicht unbedingt im Gemeinsamen liegen muß, sondern auch im Differenten liegen kann“ (Reichenbach 2002, S. 805 f.).

Um hier kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Unser Plädoyer für die Produktivität von Dissens geht mit der Aufforderung einher, das menschliche Gegenüber und seine Grenzen präargumentativ anzuerkennen. Die Macht von Signifikaten – sei es in Form sprachlicher Zuschreibungen oder durch die Übernahme kultureller Symbole und Zeichen – wird allzu leicht unterschätzt. Und das insbesondere von denjenigen, die, mitunter unbewusst, ihre privilegierte Position abzusichern bemüht sind [$\uparrow$ Privileg]. Dann werden Worte resignifiziert und (sprach-)politische Bemühungen bestimmter Gruppen karikiert, um Individuen beziehungsweise Kollektive durch die Rede von Überempfindlichkeit und Opfermentalität zu diskreditieren. So wie Political Correctness zunehmend als Chiffre genutzt wird, um die Folgen pejorativer (Sprech-)Handlungen zu verharmlosen, wird auch die Kritik an KA oftmals nicht ernst genommen. Was dabei auf der Strecke bleibt, ist die Bereitschaft, sich unvoreingenommen auf eine Situation (des Gesprächs und des Gegenübers) einzulassen. Das gilt nicht zuletzt für identitätspolitische Argumente, weshalb Kritiker*innen von KA auch darauf hinweisen: „Loslassen können wir zugeschriebene Identitäten erst, wenn sie keine Rolle mehr spielen“ (Hamade 2020).

Dabei können sich pädagogische Angebote als konstruktiv erweisen, zum Beispiel in Form ästhetischer Bildung [$\uparrow$ Ästhetik]: Diese lädt dazu ein, sich von Menschen und ihren Geschichten affizieren zu lassen. Und das gilt auch in Bezug auf die Debatte um KA, bei der ästhetischen Erfahrungen dazu beitragen, neue Sichtweisen kennenzulernen und bestimmte Gedankengänge und Emotionen nachvollziehen zu können. Und so ist es auch für Johny Pitts eine ästhetische Erfahrung – die Performance des Songs ‚Bandy‘ von Marie Daulne –, die ihn zur Reflexion seiner anfänglichen Überlegungen anregt:

„[...] und als ich mich nun nach der Menge umschaute, kam ich mir ein bisschen blöd vor, weil ich so voreingenommen gewesen war. [...] Schweißbedeckte Haut aller Schattierungen vermischt und in einem afropäischen Zustand verloren; Klasse, Ethnie und Status spielten keine Rolle in der magischen Atmosphäre, die Daulne heraufbeschworen hatte“ (Pitts 2020, S. 121).

Milena Feldmann und Carlotta Voß

Bonusmaterial

Bildungsstätte Anne Frank (2020): Streitbar #9 über Kulturelle Aneignung [Podcast]. 14. Februar • Brownson, L. (2018): Die Geschichte der Rachel Dolezal [Film]. Vereinigte Staaten: Netflix • Haecke, M./Hasters, A. (2019): Kulturelle Aneignung, Blackfishing und „Digital Blackface“ [Podcast]. In: Feuer und Brot. Januar 2019 • Zaidi, T. (2020): Sapeurs: Ladies and Gentlemen of the Congo. Heidelberg • ZDF Magazin Royale (2020): Das Humboldt Forum – Raubkunst in Berlin? [TV-Beitrag]. Deutschland: Unterhaltungsfernsehen Ehrenfeld UE GmbH

Literatur

Assmann, A. (2006): Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin • Bourdieu, P. (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteils-