

Aufklärung, vielfach

»Jedenfalls glaube ich, dass man sich [...] der intellektuellen und politischen Erpressung, >für oder gegen die Aufklärung zu sein<, entziehen muss.«¹ – Michel Foucault

Im März 1978 strahlte der Bayerische Rundfunk im Fernsehen eine Diskussionsrunde aus mit dem Titel »Das Ende der Aufklärung?«. Teilnehmende waren Jean Améry, Otto W. Haseloff, Hans Maier, Heinz Friedrich und Willy Hochkeppel sowie Paul Feyerabend. Der als methodischer Anarchist verschriene Wissenschaftsphilosoph Feyerabend hielt von derartigen Diagnosen nicht viel. In einer 1985 an der ETH Zürich gehaltenen Vorlesung fasste er den Inhalt der Diskussion folgendermaßen zusammen:

[D]ie dort versammelten Herren – es waren nur Herren – haben ungefähr den gleichen Ton angeschlagen: »Es gab einmal eine Zeit der Aufklärung, in der die Leute über verschiedene Dinge rational gedacht und den Wissenschaften Vertrauen geschenkt haben. Heute ist die Sache aber nicht mehr so. Es gibt zu viel Irrationalität und die Leute glauben nicht mehr an die Wissenschaft. Das heißt, das Ende der Aufklärung ist da, und eine neue, wirre Mythologie hat begonnen.«²

Zwar sind es heute nicht mehr nur Herren, die ein Ende der Aufklärung konstatieren, doch die Diagnose hat weiterhin Konjunktur. Insbesondere in den letzten Jahren ist eine Reihe (populär-)wissenschaftlicher Texte erschienen, die erneut das Ende der Aufklärung diagnostizieren oder eine Krise der Aufklärung zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen. Trotz unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen und Differenzen in der Tonalität lassen sich in diesen Texten zwei gemeinsame Grundmotive identifizieren. Zum einen führen die Autor*innen das sogenannte postfaktische Zeitalter sowie eine aus dem Ruder laufende Identitätspolitik als Belege für die aktuelle Krise der Aufklärung an. Beide Erscheinungen spiegelten eine Abkehr von aufklärerischen Idealen wie Universalismus und Wahrheit zugunsten von Partikularinteressen wider. Diesen Erscheinungen begegnen die Texte zum anderen mit einer Art nostalgischem Ordnungsruf. Gegen die aufklärungszersetzenden Tendenzen der Gegenwart gelte es, an den Werten der Aufklä-

1 Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?«, in: ders., *Schriften in vier Bänden*. Dits et Ecrits, Band IV: 1980–1988, hrsg. von Daniel Defert / François Ewald, unter Mitarb. von Jacques Lagrange, Frankfurt am Main 2004, S. 687–707, hier S. 701.

2 Paul Feyerabend, *Historische Wurzeln moderner Probleme*. Vorlesung an der ETH Zürich 1985, hrsg. und mit einem Nachw. von Michael Hagner / Michael Hampe, Berlin 2023, S. 45.

rung festzuhalten. Drei Beispiele dieser zeitgenössischen Aufklärungsliteratur wollen wir kurz anführen.

Die Philosophin Susan Neiman versteht ihr Buch *Links ist nicht woke* als eine Verteidigung der aufklärerischen Ideale Universalismus, Gerechtigkeit und Fortschritt gegen ihre aktuellen Gefährdungen. Obwohl sie die »größere Gefahr«³ für das Projekt der Aufklärung in der extremen Rechten sieht, konzentriert sie sich in ihrem Text auf die von ihr als woke oder radikal bezeichnete Linke.⁴ Das Handeln dieser Linken sei, so die zentrale These des Buches, zunehmend problematisch geworden. Ähnlich wie die extreme Rechte habe sie ein gegenaufklärerisches »Stammesdenken«⁵ kultiviert, das die Errungenschaften der Aufklärung zu unterminieren drohe. Um dieses Argument zu plausibilisieren, operiert Neiman mit einer recht eigenwilligen Unterscheidung zwischen Theorie einerseits und Aufklärung andererseits. Während sich das Projekt der Aufklärung, für das Neiman zufolge exemplarisch Immanuel Kant steht, universell, allgemein zugänglich und egalitär an eine breite Öffentlichkeit richte, habe sich die woke Linke dem theoretischen Projekt eines Michel Foucault verschrieben, das sich durch sprachliche Unverständlichkeit und damit elitäre Exklusivität auszeichne.⁶ Den Zusammenhang zwischen Theorie und Stammesdenken expliziert Neiman am Beispiel der Black-Lives-Matter-Bewegung, mit der sie hart ins Gericht geht. Zeichnete sich die Bewegung in ihren Anfängen noch durch eine »universalistische Ausrichtung«⁷ aus, so endete ihr Universalismus in dem Moment, als eine identitätspolitische Unterscheidung zwischen Schwarzen und Weißen Positionierungen eingeführt wurde, nach der weißen Menschen lediglich die Rolle der Alliierten zukam. Neiman schreibt dazu: »Allein die bloße Unterteilung von Mitgliedern einer Bewegung in Verbündete und andere erschüttert die Fundamente einer tiefgehenden Solidarität und zerstört die wahre Bedeutung des Linksseins.«⁸ Hier sieht Neiman ein Beispiel für besagtes Stammesdenken, das Solidarität unterminiere und die woke und radikale Linke gefährlich nah an das identitäre Denken der extremen Rechten rücke. Zwar entwickelt Neiman ganz kurz ein

3 Susan Neiman, *Links ist nicht woke*, übers. von Christiana Goldmann, München 2023, S. 9.

4 Ebd., S. 43 und S. 9.

5 Ebd., S. 8 f. und S. 149.

6 Ebd., S. 16 f. Der Vorwurf gegenüber Michel Foucault und der poststrukturalistischen Theoriebildung, antiaufklärerisch zu sein, ist sehr alt. Klassisch dazu Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1988, S. 279–343. Was jedoch an Neimans Erneuerung dieser Vorwürfe besonders erstaunt, ist der Umstand, dass die Autorin um deren Inkorrektheit kein Geheimnis macht. Es sei ihr sehr wohl bewusst, dass das eigentliche Problem weniger die Arbeit Foucaults, sondern die Lesart einer bestimmten Gruppe sei. Das hindert sie jedoch nicht daran, diese Differenz im Fortgang des Buches völlig einzuebnen.

7 Neiman, *Links ist nicht woke*, S. 39.

8 Ebd.

Gespür für die ungleich verteilten Möglichkeitsbedingungen und für die soziale Bedingtheit der Ideale der Aufklärung, wenn sie schreibt: »Das entscheidendste Privileg, das die Weißen genießen, ist dies: Wir müssen kein Aufklärungsgespräch mit unseren Kindern darüber führen, wie sie vermeiden können, Opfer von Polizeigewalt zu werden.«⁹ Allerdings bleibt die Autorin am Ende bei ihrer zuvor dargelegten Position. Wer den klassischen Universalismus der Aufklärung nicht zum wesentlichen Wert seines Denkens und Handelns erklärt, der ist für Neiman kaum noch von der extremen Rechten zu unterscheiden und verhilft ihr letztlich zum Erfolg.¹⁰

Auch der Münchner Philosoph, ehemalige Kulturstatsminister und Mitglied des Deutschen Ethikrates, Julian Nida-Rümelin, beobachtet in seinem Buch *Cancel Culture. Ende der Aufklärung? Ein Plädoyer für eigenständiges Denken* eine Krise aufklärerischer Ideale. Für Nida-Rümelin befindet sich vor allem das optimistische Menschenbild der Aufklärung mit seinem »Vertrauen auf die menschliche Vernunftfähigkeit«¹¹ immer mehr in der Defensive. Das Projekt »der Aktivierung und Förderung menschlicher Urteilskraft«¹² sei insbesondere durch Identitätspolitik, digitale Aufmerksamkeitsökonomien, eine zunehmende Expertokratie sowie Populismen unterschiedlichster politischer Couleur gefährdet.¹³ *Cancel Culture* ist in diesem Zusammenhang der Überbegriff, unter dem Nida-Rümelin eine Vielzahl von Bedrohungen für die aufklärerische Vernunft subsumiert. Wie disparat diese Phänomene tatsächlich sind, zeigt eine im Anhang von Nida-Rümelins Ausführungen veröffentlichte Fallsammlung, zusammengestellt von Nathalie Weidenfeld, auf die sich der Autor immer wieder bezieht. In dieser als »weitgehend willkürlich«¹⁴ beschriebenen Sammlung stehen unter anderem die Bücherverbrennung von 1933, die Ausgrenzung jüdischer Wissenschaftler*innen im NS-Regime und die rechtsterroristische Ermordung Walter Lübkes im Jahr 2019 unvermittelt neben dem Rücktritt von Kathleen Stock von der University of Sussex oder der Nichtfinanzierung einer von Dieter Schönecker an der Universität Siegen geplanten Veranstaltung mit Marc Jongen (AfD) und Thilo Sarrazin. Nida-Rümelin verzichtet auf eine Differenzierung der Beispiele. So geht es etwa im einen Fall um die Ermordung eines Politikers durch einen extrem rechten Gewalttäter und im anderen Fall um die Entscheidung einer Universität, extrem rechten Positionen keine Finanzierung zur Verfügung zu stellen. Darüber hinaus sind viele der aufgeführten Akte der Meinungsunterdrückung, Ausgrenzung oder der

⁹ Ebd., S. 153.

¹⁰ Ebd., S. 166.

¹¹ Julian Nida-Rümelin, »*Cancel Culture*« – *Ende der Aufklärung? Ein Plädoyer für eigenständiges Denken*, München 2023, S. 15.

¹² Ebd., S. 134.

¹³ Ebd., S. 106 ff.

¹⁴ Ebd., S. 156.

Ermordung Ausdruck und Folge eines auf Ungleichwertigkeit und Gewaltakzeptanz basierenden extrem rechten Weltbildes.¹⁵ In anderen Fällen wendet sich eine offene Gesellschaft gegen ihre Feinde. Statt für diese Details interessieren sich Nida-Rümelin und Weidenfeld für das aus ihrer Sicht verbindende Element der Fälle. Es bestehe in einem Durchsetzen der eigenen Standpunkte und Interessen, auch gegen Widerstände, in einer Verbindung von Identität und Macht. In Abgrenzung dazu versteht Nida-Rümelin seinen Beitrag als ein »Plädoyer für Toleranz«;¹⁶ eine Toleranz, die sich weniger durch ein empathisches Nachempfinden individueller Standpunkte auszeichnet als durch das Aushalten von Differenz. Es gehe darum, von der Vernunft »auch gegenüber ihren Verächtern«¹⁷ Gebrauch zu machen. Das prominent von Karl Popper formulierte Paradox der Toleranz – »Uneingeschränkte Toleranz führt notwendig zum Verschwinden der Toleranz.«¹⁸ – löst Nida-Rümelin einseitig in Richtung uneingeschränkter Toleranz auf.¹⁹ Dass sich die Nachkriegsdemokratie möglicherweise selbst demontiert, erklärt er geradezu zu ihrem Wesenskern. Fast lapidar verweist er darauf, dass die Demokratie im Fall der Fälle kollabieren könnte,²⁰ denn (im Anschluss an das Böckenförde-Diktum²¹) »Demokratie lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann.«²²

Auf den ersten Blick etwas anders als Neiman und Nida-Rümelin argumentiert der Soziologe Wolfgang Sofsky. Auf seinem Blog mit dem Titel *Aufklärungen* veröffentlicht er regelmäßig Beiträge, die sich keine »Hoffnungen auf einen Fortschritt des Gattungswesens« mehr machen, sondern die die »Möglichkeiten einer energischen und gezielten Aufhellung einzelner Dunkelfelder«²³ zum Ziel haben. Sofsky lockert damit im Stile einer »soziologischen Aufklärung«²⁴ die enge Verbindung, die traditionell zwischen Vernunft und Aufklärung bestand. Fortschritt im Sinne der traditionellen Aufklärung und gesellschaftliche Entwicklungen fallen für ihn nicht in einer

15 Zu dieser Bestimmung der extremen Rechten siehe Wilhelm Heitmeyer / Manuela Freiheit / Peter Sitzer, *Rechte Bedrohungsallianzen. Signaturen der Bedrohung II*, Berlin 2020, S. 20 f.

16 Nida-Rümelin, »Cancel Culture«, S. 128.

17 Ebd., S. 15.

18 Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1: *Der Zauber Platons*, übers. von Paul K. Feyerabend, 2. Aufl., Bern u. a. 1970, S. 359.

19 Dies steht im Gegensatz zu Popper, der sich mit dem Paradox gerade gegen uneingeschränkte Toleranz und für Intoleranz gegenüber Gewaltakzeptanz und der Verweigerung rationaler Diskurse ausspricht.

20 Nida-Rümelin, »Cancel Culture«, S. 108.

21 Zur Einordnung des Diktums siehe Anna Katharina Mangold, »Das Böckenförde-Diktum«, in: *Verfassungsblog*, 9. 5. 2019; online unter: <https://verfassungsblog.de/das-boeckenfoerde-diktum/> [4. 7. 2025].

22 Nida-Rümelin, »Cancel Culture«, S. 156.

23 Wolfgang Sofsky, »Editorial«, in: *Aufklärungen – Holbach Institut*; online unter: <https://holbachinstitut.wordpress.com/eine-seite/> [4. 7. 2025].

24 Niklas Luhmann, »Soziologische Aufklärung«, in: *Soziale Welt* 18 (1967), 2–3, S. 97–123.

teleologischen Menschheitsgeschichte zusammen. Stattdessen plädiert er zumindest implizit für eine Pluralisierung der Aufklärung, da sie kontextabhängig unterschiedliche Formen annehmen kann und muss. Dabei sieht Sofsky deutlich die gesellschaftlichen Widerstände, mit denen ein solches Projekt konfrontiert ist. In dem Beitrag »Was ist radikale Aufklärung?«²⁵ verweist er etwa auf gesellschaftliche Anpassungsmechanismen sowie Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die zur »selbst- und fremdverschuldeten Unmündigkeit«²⁶ beitragen. Die radikale Aufklärung hingegen operiert Sofsky zufolge, als kenne sie keine Grenzen: »Nichts ist vor der Kritik sicher, der Relativismus der Kulturen ebenso wenig wie der ›Universalismus‹ gewisser ›Werte‹.«²⁷ Darüber hinaus wendet sich radikale Aufklärung nicht zuletzt gegen die Aufklärung selbst. Radikale Aufklärung kann nach Sofsky als »Geschäft für jedermann« Aufklärung von unten sein, ohne die »akademischen Lehrstühle« und aus dem »Halbdunkel des Untergrunds«²⁸ heraus, sie sollte sich also vom bürgerlichen Dünkel befreien. Bei so viel Pathos für Grenzüberschreitung, Kritik von unten und Subversion verwundert es jedoch, dass Sofskys Appell an die menschliche Vernunftfähigkeit schlussendlich in einen radikalen bürgerlichen Individualismus mündet. So kann Sofsky zufolge »jeder [...] von einer Sekunde zur anderen sich seines Verstandes bedienen und reichlich davon Gebrauch machen«, denn erst das Sorge »für souveränen Abstand zu dem Treiben der Gläubigen, Halbgläubigen, Achtelgläubigen, der Unwissenden und Halbwissenden, der Lügner und Betrüger, Vorbeter und Nachsprecher, der Machthaber in Politik, Wirtschaft, Religion und Gesellschaft – und ihrer Millionen von Helfershelfern«.²⁹ Wie »man« sich aber von den gesellschaftlichen Bedingungen befreien kann, bleibt Sofskys Geheimnis.

Die drei skizzierten Anrufungen der Aufklärung sind unserer Ansicht nach mit grundlegenden Problemen behaftet. Neimans Kritik an der Black-Lives-Matter-Bewegung und ihr Appell, die woke und radikale Linke möge den Irrweg verlassen und sich wieder auf den Pfad von Universalismus, Gerechtigkeit und Fortschritt begeben, erscheint angesichts einer Situation, in der etwa Christopher Street Days und andere Pride-Paraden aufgrund gewaltbereiter rechtsextremer Gegendemonstrationen nur noch unter Polizeischutz möglich sind, an den gegenwärtigen Verhältnissen vorbeizugehen. Schon der Begriff Stammesdenken ist problematisch, handelt es sich doch um einen der vielen »rückwärtsgewandten Vergleiche«, die »die eigen-

²⁵ Wolfgang Sofsky, »Was ist radikale Aufklärung?«, in: *Aufklärungen – Holbach Institut*, 25. 2. 2024; online unter: <https://holbachinstitut.wordpress.com/2024/02/25/was-ist-radikale-aufklaerung-2/> [4. 7. 2025].

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

tümliche Ambivalenz, die überhaupt in den ›neuen‹ Konfliktpotenzialen steckt«,³⁰ ignorieren. Darüber hinaus zeigen sich in Neimans Reflexionen über ihre eigene soziale Situiertheit deutliche Fissuren ihres Universalismus, wenn sie ihr Weißsein als Privileg thematisiert. Nida-Rümelins extrem formalistische Werbung für einen vernunftgeleiteten Diskurs und uneingeschränkte Toleranz wirkt wie eine philosophische »Entwicklung« (Lessenich in diesem Heft) – angesichts rechter Diskursstrategien, die darauf abzielen, den öffentlichen Diskurs mit Unwahrheiten zu fluten,³¹ rationale Begründungsansprüche zu verabschieden und den Begriff der Aufklärung mal zynisch gegen Bestrebungen nach Gleichberechtigung,³² mal für die Vision eines technofeudalen Anarchokapitalismus³³ zu wenden. Darüber hinaus übergeht er wichtige empirische Unterschiede zwischen den Gegenwartsphänomenen, die er für seinen Vergleich heranzieht. Schließlich ist Sofskys Beschwörung einer autonomen Subjektivität, die jederzeit aus den Spiralen der Unvernunft aussteigen und sich für radikale Aufklärung entscheiden könnte, soziologisch schlicht unplausibel. Trotz seiner Versuche, soziologischen Abstand zu abstrakten Aufklärungsidealen zu schaffen, setzt er am Ende auf einen übersteigerten Individualismus, für den er sämtliche gesellschaftliche Strukturen sowie Macht- und Ungleichheitsverhältnisse, die individuelle Freiheitsgrade beschränken, ausblenden muss.³⁴ Zudem ignoriert er, dass sich auch die Entstehung individueller Freiheitsgrade und Möglichkeitshorizonte konkreten gesellschaftlichen Praktiken verdankt.

Die Kritik im Sinne der klassischen »Vernunftaufklärung«,³⁵ das machen die diskutierten Beispiele deutlich, scheint sich also endgültig abgenutzt zu haben. Nicht nur zeigt sich in den autoritären Ermahnungen und Ordnungsrufen sowie der gebetsmühlenartigen, nostalgischen Rezitation der immer gleichen Ideale eine gewisse »normative« und »politische Phantasielosigkeit«³⁶ dieser Art des Aufklärens. Auch scheinen die – zweifelsohne gut gemeinten – Interventionen im Namen der Aufklärung unfähig, empirische Differenzen zwischen Gegenwartsphänomenen herauszuarbeiten. Dadurch laufen sie Gefahr, »in das Fahrwasser rechter Kulturkämp-

30 Jürgen Habermas, »Wozu noch Philosophie?«, in: ders., *Philosophische Texte*, Bd. 5: *Kritik der Vernunft*, Frankfurt am Main 2009, S. 33–57, hier S. 56 f.

31 Siehe hierzu den Beitrag von Doris Schweitzer in diesem Heft.

32 Siehe hierzu den Beitrag von Rebekka Blum in diesem Heft.

33 Siehe hierzu den Beitrag von Anna-Verena Nosthoff und Felix Maschewski in diesem Heft.

34 In diesem Zusammenhang siehe auch Wolfgang Sofsky, *Die Verteidigung des Privaten*. Eine Streitschrift, München 2007.

35 Luhmann, »Soziologische Aufklärung«, S. 116.

36 Tilman Reitz, »Aufklärung als Letzthorizont. Zur normativen Fantasielosigkeit der nachtotalitären Moderne«, in: Dietmar J. Wetzel (Hg.), *Perspektiven der Aufklärung*. Zwischen Mythos und Realität, München 2012, S. 101–112.

fer*innen zu geraten«,³⁷ die darauf abzielen, die gesellschaftliche Teilhabe marginalisierter Gruppen systematisch zu verhindern. Wenn Neiman das Bestehen auf unterschiedlichen Erfahrungshorizonten als Verrat an den Werten des Universalismus verunglimpft und Nida-Rümelin den Ausschluss extrem rechter Redner formal mit dem Töten von Personen gleichsetzt, scheint im Rasonnement klassischer Vernunftaufklärer*innen etwas schiefzulaufen. Mit dieser Beobachtung soll ausdrücklich nicht gesagt sein, dass die Ideale der Aufklärung wie Freiheit, Gerechtigkeit und Emanzipation per se nicht zu gebrauchen oder nicht erstrebenswert wären. Aber, so unsere These: Sie lassen sich weder durch eine Aufklärung im Modus der »Vereinheitlichung« realisieren noch formalistisch einfordern.³⁸ Wir plädieren deshalb für eine »Pluralisierung« (nicht: Relativierung!) der Aufklärung.³⁹ So wie es, in den Worten Bruno Latours, die Wissenschaft als monolithischen Block nie gegeben hat, sondern immer nur eine Vielzahl konfligierender Wissenschaften,⁴⁰ gilt es sich auch von der Idee der Aufklärung zu verabschieden und stattdessen die Pluralität der Aufklärungen in den Blick zu nehmen. Eine solche Perspektive ist kein Abgesang auf die Vernunft. Sie erkennt nur den empirischen Umstand an, dass die Aufklärung nicht den einen gesellschaftlichen Ort hat, auch nicht in der Wissenschaft, da es sich bei ihr »um die bestverteilte Sache der Welt«⁴¹ handelt. Unserer Ansicht nach unterscheidet sich eine solche plurale Aufklärung von der vereinheitlichten Aufklärung in mindestens zweierlei Hinsicht. Erstens geht sie von einer konstitutiven sozialen Situiertheit von Aufklärungen aus. Jede Praxis des Aufklärens ist notwendig gesellschaftlich verortet und eben deshalb nur in vielfacher Ausführung zu haben. Zweitens stellt sie die mit der Aufklärung einhergehende Praxis der Kritik auf eine andere Grundlage. Ihr Modus ist nicht mehr das Ausmessen am normativen Letzthorizont der Aufklärung – eine Praxis, die, wie die eingangs erörterten Beispiele gezeigt haben, zuverlässig zu einem »universalistischen Diskursabbruch«⁴² führt. Viel-

37 Jens Elberfeld, »Get Woke, Go Broke«, in: *Soziopolis*, 1. 11. 2023; online unter: <https://www.sozipolis.de/get-woke-go-broke.html> [4. 7. 2025].

38 Zum Motiv der Vereinheitlichung in der Aufklärung siehe Ernst Cassirer, »Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung«, in: ders., *Die Philosophie der Aufklärung*, bearb. von Claus Rosenkranz, mit einem Vorw. von Gerald Hartung, Hamburg 2007, S. 1–36, hier S. 23. Auch die Forderung nach einer »Neuen Aufklärung« hält trotz Kritik am klassischen Aufklärungsgedanken am Prinzip der Vereinheitlichung fest. Siehe Markus Gabriel et al., *Auf dem Weg zu einer Neuen Aufklärung*. Ein Plädoyer für zukunftsorientierte Geisteswissenschaften, Bielefeld 2022.

39 Zur Pluralisierung der Vernunft siehe Frieder Vogelmann, »Realismus statt Kritik? Eine Verteidigung radikaler Vernunftkritik«, in: ders. / Martin Nonhoff (Hg.), *Demokratie und Wahrheit*, Baden-Baden 2021, S. 45–72, hier S. 57.

40 Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge*. Für eine politische Ökologie, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt am Main 2010.

41 Michel Serres, *Aufklärungen*. Fünf Gespräche mit Bruno Latour, übers. von Gustav Roßler, Berlin 2008, S. 189.

42 Karsten Schubert, *Lob der Identitätspolitik*, München 2023, S. 137.

mehr versteht sie Praktiken der Kritik als jenen Modus, in dem Aufklärungen vollzogen werden und sich uns Beobachter*innen zeigen. Im Folgenden wollen wir beide Punkte ausführen.

Historisierung, Situierung, Provinzialisierung

Die Vorbehalte gegenüber den Einheitsfiguren und -fktionen des europäischen Aufklärungsgedankens sind nicht neu und werden inzwischen über Diskursgrenzen hinweg von zahlreichen Autor*innen unterschiedlicher philosophischer Schulen geteilt.⁴³ Aus soziologischer Perspektive hat dies Niklas Luhmann in seiner programmatischen Antrittsvorlesung von 1967 am stärksten formuliert:⁴⁴ Das für die Ausübung klassischer Vernunftaufklärung nötige Zentrum sei in der modernen Gesellschaft nicht (mehr) aufzufinden. Stattdessen existiere eine Multiplizität an Systemrationalitäten, die sich nicht zu einer Gesamtvernunft addieren ließen. Diese gesellschaftsstrukturelle Unmöglichkeit des Denkens der Vereinheitlichung bestreiten auch die vehementesten Verteidiger*innen von Humanismus und Aufklärung kaum noch. So betonte Jürgen Habermas in den 1980er-Jahren, die Vorstellung einer Metaphysik der Einheit sei schlicht nicht mehr haltbar.⁴⁵ Während die moderne Gesellschaft die Einheit der Vernunft zunächst in die engen Schranken der Naturwissenschaft zurückdrängte, habe die postempirische Wissenschaftsforschung eines Thomas Kuhn oder eines Paul Feyerabend der »einheitsstiftenden Vernunft nun auch noch ihre letzte Domäne, nämlich die Physik entzogen«.⁴⁶ Allerdings war Habermas Niklas Luhmanns Konsequenz, die radikale Auflösung des Vernunftgedankens in soziale Kontexte oder Systemrationalitäten und die Beschränkung der Aufklärung auf ein Projekt der »Abklärung der Aufklärung«,⁴⁷ nicht geheuer. Mit seinem Vorschlag einer kommunikativen Vernunft geht Habermas einerseits davon aus, dass jeder Geltungsanspruch nur in einem bestimmten Kontext erhoben werden kann, der diesem vorausgeht. Insofern ist die kommunikative Vernunft Habermas zufolge immer schon eine kontingenzsensible, »situerte Vernunft«.⁴⁸ Andererseits »vertreibt«⁴⁹ die von Habermas anvisierte linguistische Umschrift der Vernunft das Einheitsdenken nicht voll-

43 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

44 Luhmann, »Soziologische Aufklärung«.

45 Jürgen Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, in: *Merkur* 42 (1988), 467, S. 1–14.

46 Ebd., S. 10. Und man würde heute sicherlich noch die soziologische Wissenschaftsforschung hinzufügen.

47 Luhmann, »Soziologische Aufklärung«, S. 97.

48 Ebd., S. 12. Siehe auch Jürgen Habermas, »Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: ders., *Philosophische Texte*, Bd. 5: *Kritik der Vernunft*, S. 174–202.

49 Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, S. 12.

ständig. In der Unterstellung von »nicht-hintergehbaren«⁵⁰ Strukturen symbolischer und sprachlicher Verständigung sowie einer »unversehrten Inter-subjektivität«⁵¹ findet Habermas schließlich doch einen finalen Haltepunkt, an dem die Philosophie die Vernunft festmachen kann und muss. In dieser Lesart erweisen sich Einheit und Vielheit keineswegs als Gegensätze, sondern stehen in einer Beziehung der Ermöglichung. Nur vor dem Hintergrund der Einheit der Vernunft, so Habermas' Überzeugung, kann sich die Vielheit der Stimmen entfalten und lassen sich die »fehlbaren und immer wieder mißlingenden kooperativen Anstrengungen, die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern« verwirklichen.⁵²

Die Pluralisierung der Aufklärung, die uns vor Augen steht, sympathisiert in gewisser Hinsicht mit Habermas' Position. Sie teilt mit ihm die Überzeugung, dass eine »Aufklärung auf der Höhe der Zeit«⁵³ sich nicht mehr auf das feste Fundament einer metaphysischen Einheitsfiktion stützen kann. Allerdings bleibt sie skeptisch gegenüber Habermas' Versuch, die Vielheit der Stimmen letztlich doch aus einer Einheit hervorgehen zu lassen, und sei es aus der »schwankende[n] Schale«⁵⁴ der kommunikativen Vernunft. Im Sinne einer pluralen Aufklärung lässt sich eine Einheit der Vernunft – wenn überhaupt – nur vor dem Hintergrund der Pluralität ihrer sozialen Bedingungen rekonstruieren.⁵⁵ Die Vernunft ist hier nicht Bedingung, sondern Ergebnis einer sozialen Auseinandersetzung. So gesehen erscheint »[j]ede existierende Form von Vernunft [als] eine soziale Errungenschaft, die ständiger politischer und epistemischer Pflege bedarf, um fortzubestehen«.⁵⁶ Damit ändert sich auch das Verhältnis von Aufklärung und Vernunft. Aufklärung ist nicht mehr der Modus, in dem sich die Vernunft vollzieht; vielmehr ist sie ihre Bedingung. Erst in der Begegnung und Auseinandersetzung unterschiedlicher Praktiken des Aufklärens kann sich Vernunft – potenziell – verwirklichen. Ein derart konzipierter Vernunftbegriff kann sich nicht mehr allein auf Habermas berufen. Im Folgenden wollen wir deshalb drei Debattenstränge herausstellen, aus denen sich eine plurale Aufklärung speisen kann.

Da wäre erstens das historisch-genealogische Projekt, das mit dem Namen Michel Foucault verknüpft ist. Foucault gilt insbesondere seinen Kritiker*innen seit jeher als radikaler Vernunftverächter, der darauf abzielt,

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., S. 14.

⁵² Ebd.

⁵³ Ulrich Bröckling, »Aufklärung, dreifach«, in: ders. / Axel T. Paul (Hg.), *Aufklärung als Aufgabe der Geistes- und Sozialwissenschaften*. Beiträge für Günter Dux, Weinheim 2019, S. 38–42, hier S. 38.

⁵⁴ Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, S. 13.

⁵⁵ In Auseinandersetzung mit der kommunikativen Vernunft siehe auch Herbert Schnädelbach, *Vernunft*, Stuttgart 2007, S. 120 ff.

⁵⁶ Vogelmann, »Realismus statt Kritik?«, S. 59.

die Aufklärung gänzlich zu verabschieden. In den Augen Susan Neimans erscheint er zumindest als Vorreiter, der einer radikalisierten Nachfolgegeneration das Werkzeug an die Hand gab, um die letzten Nägel in den Sarg der Aufklärung zu schlagen. Dabei ignorieren die kritischen Kommentator*innen bis heute, dass Foucault seine Arbeit in einer »eigentümlichen Vorlesung«⁵⁷ an die Tradition der Aufklärung angeschlossen hatte.⁵⁸ Grund für diese Ignoranz ist die unterstellte Verquickung von Macht und Wissen: Weil die Genealogie nicht nur nach der Geschichte fragt, sondern die Genese der Gegenwart aus historischen Kämpfen rekonstruiert, wird ihr eine Assimilation von Wahrheit an Macht oder sogar eine Verabschiedung des Prinzips von Wahrheit nachgesagt. Die Genealogie unserer Vernunftkultur ist aber »kein bloß dekonstruktives oder gar reaktionäres Verfahren« (Dries in diesem Heft). Vielmehr kann, wie Ulrich Bröckling gezeigt hat, eine genealogische Suche nach den »minderen Herkunft[e]n und Triebkräfte[n] von Aufklärung« dabei helfen, alternative Verständnisse freizulegen und so die Antworten auf die Frage nach der Aufklärung »zu pluralisieren«.⁵⁹

Im Zentrum eines solchen Vorgehens steht zunächst die Frage nach den Funktionen und sozialen Gebrauchsweisen der Aufklärung. Oder soziologisch gewendet: Welche Aufgaben vermag welches Verständnis von Aufklärung zu lösen? Bröckling skizziert drei solcher Gebrauchsweisen der Aufklärung exemplarisch. Da wäre erstens der klassische Bezug zum Zeitalter der Aufklärung und ihren normativen Errungenschaften. Diese Verwendungsweise dient insbesondere der Verteidigung wissenschaftlicher Vernunft gegen Ideologie, Populismus und Faktenleugnung. Ihre Richtschnur ist der vernunftbegabte Mensch, der gleichermaßen Voraussetzung, Antrieb und Ziel dieser Aufklärung ist. Eine zweite Verwendungsweise findet sich in der sexuellen Aufklärung der Psychoanalyse. Sie macht das Verdrängte und Unterbewusste zum Gegenstand. Die psychoanalytische Aufklärung problematisiert das Verhältnis zwischen Willen und (Nicht-)Wissen. Sie sieht in der Arbeit an unseren Beziehungen, Begierden, Affekten und Emotionen den zentralen Ort, um Aufklärung (oder auch Gegenaufklärung) ins Werk zu setzen. Der dritte Strang der Aufklärung verweist auf die Praxis des Militärs und der Geheimdienste.⁶⁰ Dieses Verständnis von Aufklärung impliziert die Aufgabe, möglichst viel über den Feind zu erfahren und möglichst wenig von sich preiszugeben. Hier ist das Bezugsproblem zum einen die permanente Verschleierungspraxis des Gegners, durch die er sich dem

57 So die eigentümliche Bezeichnung von Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 345.

58 Foucault, »Was ist Aufklärung?«.

59 Bröckling, »Aufklärung, dreifach«, S. 38.

60 Dazu auch Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1983, S. 605 ff.

aufklärenden Zugriff zu entziehen versucht, sowie zum anderen der Erhalt einer Informationsasymmetrie zwischen Aufklärern und Aufgeklärten.

Schon diese tentative Liste von Aufklärungen – die sich noch ergänzen ließe, etwa durch die medizinische und polizeiliche Aufklärung⁶¹ oder die Aufklärung vor Gericht⁶² – verändert die Art und Weise, wie Aufklärung zu verstehen und wie sie zu betreiben ist. Statt an einem transzendentalen Ort, von dem aus sie die Welt belehren, finden die Aufklärungen an einem bestimmten Ort in der Gesellschaft statt, der sich von anderen Orten unterscheidet und mit einer spezifischen Rationalität sowie verschiedenen Zielsetzungen einhergeht. Wo etwa die klassische Aufklärung den Lügen und Mythen mit Wahrheit sowie mit den Instrumenten wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion begegnet, setzt die psychoanalytische Aufklärung auf eine Erkundung vorsprachlicher affektiver Energien. Entsprechend lassen sich die jeweiligen Aufklärungen auch nicht – oder zumindest nicht problemlos – in einen anderen Kontext übersetzen. Die Struktur asymmetrischer Militäraufklärung und Spionage wird in einer Therapiesituation voraussichtlich ebenso scheitern wie der Versuch, verfestigte Ressentiments mit dem bloßen Nennen von Fakten auszuräumen. Anders gesagt: Die Genealogie der Aufklärungen will keineswegs die Aufklärung zertrümmern. Sie will vielmehr darauf hinweisen, dass das europäische Projekt der Vernunftaufklärung nur eine von mehreren Varianten des Aufklärens ist, das seine Stärke nur in einem spezifischen sozialen Kontext entfalten kann, der es einerseits ermöglicht und andererseits begrenzt.

Mit der Historisierung des europäischen Aufklärungsprojekts sind wir beim zweiten Debattenstrang angelangt, der für eine plurale Aufklärung instruktiv ist – der postkolonialen Theorie. Auch die postkoloniale Forschung und Theoriebildung weist seit Längerem auf die Einheitsfiktionen des Aufklärungsprojekts und die damit verbundenen Konsequenzen für die globale Geschichte des Kolonialismus hin. Und ebenso wie die Genealogie ist auch dieser Forschungsstrang in den letzten Jahren heftiger Kritik ausgesetzt: Antiaufklärerisch, relativistisch identitäres Stammesdenken und Antisemitismus sind nur einige der Vorwürfe, mit denen sich Intellektuelle, Künstler*innen und Aktivist*innen konfrontiert sehen. Dabei ist auch die Rede von *dem* Postkolonialismus eine (meist von den politischen Gegner*innen kultivierte) Einheitsfiktion, die den vielfältigen Debatten und Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Aufklärung und Kolonialität nicht gerecht wird. Während etwa dekoloniale Theoretiker*innen die europäische Aufklärung samt ihres intellektuellen Kanons aufgrund ihrer Verstrickungen in die Kolonialgeschichte grundsätzlich ablehnen, suchen postkoloniale Theoretiker*innen immer wieder Anschluss an eine europäische Tradition der Kri-

61 Ebd., S. 616 ff.

62 Siehe hierzu den Beitrag von Doris Schweitzer in diesem Heft.

tik, um die Aufklärung, aber auch die postkoloniale Theoriebildung selbst kritisch zu hinterfragen.⁶³

Ohne hier auf diese komplexe Debatte und ihre vielfältigen Positionen gebührend eingehen zu können, wollen wir zumindest einen Gedanken herausgreifen, der uns für das Projekt einer Pluralisierung der Aufklärung wichtig erscheint – den Gedanken der Provinzialisierung. Mit dem Begriff der Provinzialisierung formulierte der Historiker Dipesh Chakrabarty Anfang des 21. Jahrhunderts die methodisch-politische Notwendigkeit einer postkolonialen Geschichtsschreibung.⁶⁴ Seine Intervention wendete sich insbesondere gegen modernisierungstheoretisch informierte, westlich geprägte Globalgeschichten. Darin erscheine Europa immer wieder als Ausgangspunkt eines welthistorischen Diffusionsprozesses, in dessen Zuge europäische Ideale wie Zivilisation, Fortschritt und Demokratisierung aus dem europäischen Zentrum zunehmend in die (Semi-)Peripherie gewandert seien (und weiterhin wandern sollen). Eine solche Perspektive verfehle aber die realen historischen Prozesse des Kolonialismus gründlich. Sie leugne nicht nur die Verflechtungs- und die damit einhergehenden Rückkopplungsprozesse zwischen dem selbsternannten Zentrum und der (Semi-)Peripherie. Sie runde darüber hinaus die »lokalen partikularen Erfahrungen Europas«⁶⁵ zu einer standortlosen Universalgeschichte auf. Damit unterschlägt sie aus Chakrabartys Sicht sowohl den historischen Umstand, dass die Aufklärung als monolithischer Block nicht existiert,⁶⁶ als auch die heterogenen Erfahrungen des Globalen Südens mit der Aufklärung. Tatsächlich ist diese doppelte Unterschlagung wiederum ein historisches Produkt bestimmter gesellschaftlicher Verortungspraktiken. So spiegelt die selbstproklamierte Universalität und damit Standortlosigkeit der Aufklärung die privilegierte Position des dominanten Europas wider. Mit dieser Überlegenheit geht eine epistemische Perspektive einher, die die kolonialen anderen verortet, ihre Körper rassistisch markiert und ihr Wissen als wild und mythologisch desavouiert, während der eigene Standpunkt hinter der Vorstellung eines wissenschaftlich-objektiven Blicks von nirgendwo verborgen wird.⁶⁷ Von

63 Für eine Differenzierung und Darstellung dieses »Grabenkampfes« siehe Nikita Dhawan, *Die Aufklärung vor Europa retten*. Kritische Theorien der Dekolonisierung, übers. von Alwin Franke, Frankfurt am Main / New York 2024, S. 13–33 und S. 147–187.

64 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton, NJ 2000.

65 Manuela Boatcă / Sérgio Costa, »Postkoloniale Soziologie. Ein Programm«, in: Julia Reuter / Paula-Irene Villa (Hg.), *Postkoloniale Soziologie*. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention, Bielefeld 2010, S. 69–90, hier S. 77.

66 Ein Punkt, der auch von der historischen Aufklärungsforschung geteilt wird, siehe Theo Jung, »Gegenaufklärung. Ein Begriff zwischen Aufklärung und Gegenwart«, in: Wetzel (Hg.), *Perspektiven der Aufklärung*, S. 87–100.

67 Objektivität ist nicht zu verwechseln mit Wahrheit, siehe Lorraine Daston / Peter Gallison, *Objectivity*, New York 2007, S. 17 (dt. Fassung: dies., *Objektivität*, übers. von Christa Krüger, Frankfurt am Main 2007).

den aus dieser »hegemonialen Position« entstandenen, »strukturell erzeugte[n] Dividenden«⁶⁸ profitieren wir Kinder der Aufklärung bis heute, angefangen bei der globalen Wohlstandsverteilung bis hin zu den ökologischen Konsequenzen der Produktion dieses Wohlstands und ihren Auswirkungen auf die Zukunft der kolonisierten anderen.⁶⁹ Aber auch in epistemischer Hinsicht verschafft uns das Erbe der Aufklärung immer noch ein Privileg:⁷⁰ eine historisch gewachsene epistemische Asymmetrie, die bestimmte Formen des Wissens naturalisiert und universalisiert, während andere exotisiert, marginalisiert und unhörbar gemacht werden.⁷¹ Die postkoloniale Forderung nach einer »Provinzialisierung der Aufklärung«⁷² problematisiert genau dies. Sie erinnert die europäische Aufklärung daran, dass nicht nur die anderen einen historischen Ort haben, sondern auch sie selbst, und dass es eine Vielzahl alternativer Formen des Aufklärens gibt, denen sie sich aussetzen muss und von denen sie lernen kann.⁷³

Mit den Problemen der Verortung und Verkörperung kommen wir zur feministischen Wissenschaftsforschung, dem dritten Diskursstrang, aus dem sich eine plurale Aufklärung speisen kann. Die feministische Wissenschaftsforschung weist die klassische wissenschaftstheoretische Vorstellung einer aus allen sozialen Verhältnissen herausgelösten wissenschaftlichen Praxis, die gleichsam über den Dingen schwebt, ebenso vehement zurück wie die Vorstellung einer ahistorischen und universellen Vernunft, die transhistorisch und translokal Gültigkeit beanspruchen kann.⁷⁴ Ebenso wie Arbeiten im Anschluss an Foucault und an die postkoloniale Theorie sieht sich auch die feministische Wissenschaftsforschung Vorwürfen ausgesetzt, antiaufklärerisch zu sein oder Partikularinteressen zu vertreten. Dabei geht es auch hier nicht einfach um einen frontalen Angriff auf die Vernunft, wie

68 Julia Reuter / Paula-Irene Villa, »Provincializing Soziologie. Postkoloniale Theorie als Herausforderung«, in: dies. (Hg.), *Postkoloniale Soziologie*, S. 11–46, hier S. 14.

69 Andreas Folkers, »Air-Appropriation. The Imperial Origins and Legacies of the Anthropocene«, in: *European Journal of Social Theory* 23 (2020), 4, S. 611–630; sowie ders., »Future Theft. Fossil Capitalization, Ecological Dispossession, and Climate Reparations«, in: *Theory, Culture & Society*; online unter: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/02632764251334367> [28. 7. 2025].

70 Kristie Dotson, »Conceptualizing Epistemic Oppression«, in: *Social Epistemology* 28 (2014), 2, S. 115–138.

71 Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulation, mit einer Einl. von Hito Steyerl, übers. von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny, Wien 2008; sowie Spivaks Auseinandersetzung mit Kant in dies., *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999.

72 Lynn Festa / Daniel Carey, »Introduction. Some Answers to the Question: »What Is Postcolonial Enlightenment?««, in: dies. (Hg.), *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*, New York 2009, S. 1–33, hier S. 5.

73 »Komplementarität« sagen Boatcă/Costa, »Postkoloniale Soziologie«, S. 90.

74 Dazu Katharina Hoppe / Frieder Vogelmann, »Feministische Epistemologien. Genese, Grundlagen, Gegenwart«, in: dies. (Hg.), *Feministische Epistemologien. Ein Reader*, Berlin 2024, S. 7–49.

es feministischen Epistemologien immer wieder vorgeworfen wurde, sondern vielmehr um die Kritik an einer bestimmten »Konzeption von Vernunft«.⁷⁵ Die feministische Wissenschaftsforschung verneint die klassische Konzeption von Erkenntnis als einen seltsam körperlosen Prozess sowie die damit verbundenen androzentrischen und sexistischen Annahmen, die »Frauen und andere weiblich oder queer markierte Positionen benachteiligen«.⁷⁶ Vernunft soll, ja muss die soziale Verortung und Körperlichkeit von Wissensproduktion anerkennen, ohne dabei einer tribalistischen Konzeption inkommensurabler Identitäten das Wort zu reden. Der Begriff der Situierung erweist sich dabei als Schlüsselkonzept, um diese Neuausrichtung der Vernunft zu begreifen.⁷⁷ Wie schon oben angedeutet, brachte bereits Jürgen Habermas den Begriff der »situierten Vernunft«⁷⁸ gegen eine transzendente Vernunft in Stellung, um die Kontextabhängigkeit aller sprachlich erhobenen Geltungsansprüche zu unterstreichen. Der feministische Begriff der Situierung basiert wiederum auf einer »ökologischen Epistemologie«,⁷⁹ die von der Idee einer universellen und neutralen Beobachterposition Abstand nimmt und stattdessen die relationale Genese von Objektivität sowie die Involviertheit des Beobachters in das Beobachtete in den Mittelpunkt rückt.⁸⁰ Damit ist mehr gemeint als das nie stillzustellende Spiel von Beobachtungsstandpunkten, wie es etwa in der Systemtheorie zelebriert wird. Situiertheit »bedeutet nicht nur, dass alles Wissen in einer gegebenen Situation entsteht, sondern dass die sozialen, gesellschaftlichen, ökonomischen und körperlichen Bedingungen dieser Situiertheit in das Wissen einfließen und das wissende Subjekt sich nur durch seine Situiertheit auf die Welt beziehen kann«.⁸¹ Umgekehrt darf dies nicht als ein »positionaler Fundamentalismus«⁸² missverstanden werden, der Erkenntnis an

75 Ebd., S. 8.

76 Ebd., S. 9.

77 Donna J. Haraway, »Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialischen Perspektive«, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur*. Primaten, Cyborgs, Frauen, hrsg. und eingel. von Carmen Hammer / Immanuel Stiess, übers. von Dagmar Fink, Frankfurt am Main / New York 1995, S. 73–97. Für Überblicke zu Haraways Arbeiten siehe Katharina Hoppe, *Donna Haraway zur Einführung*, Hamburg 2022; sowie dies., *Die Kraft der Revision*. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway, Frankfurt am Main / New York 2021. Einen Überblick über die interne Debatte der feministischen Standpunkttheorie gibt Sandra Harding (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*. Intellectual and Political Controversies, New York / London 2004.

78 Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, S. 12.

79 Florian Sprenger, *Ich-Sagen*. Eine Genealogie der Situiertheit, Berlin 2024, S. 171 ff.

80 Dazu auch Florian Sprenger, *Epistemologien des Umgebens*. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher environments, Bielefeld 2019.

81 Sprenger, *Ich-Sagen*, S. 287.

82 Paula-Irene Villa / Sarah Speck, »Das Unbehagen der Gender Studies. Ein Gespräch zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik«, in: *Open Gender Journal*, 18. 12. 2020; online unter: <https://opengenderjournal.de/article/view/141/57> [4. 7. 2025].

durch sozialstrukturelle Merkmale formierte Identitäten bindet.⁸³ Gerade der Begriff der Situierung »verkompliziert eine identitätspolitische Praxis, die glaubt, die eigene soziale Position oder Identität würde sich unmittelbar in bessere Erkenntnis und die richtige politische Haltung übersetzen«.⁸⁴ Weder erwächst aus einer bestimmten sozialen Position automatisch ein epistemisches Privileg, noch mündet die Situierung in einer Gleichgültigkeit aller Standpunkte: »Vernunft wird zwar pluralisiert, aber nicht beliebig vervielfältigt.«⁸⁵

Praktiken der Kritik

In der kursorischen Durchsicht von Genealogie, postkolonialer Theorie und feministischer Wissenschaftsforschung zeigen sich gemeinsame Grundannahmen, auf die sich eine Pluralisierung der Aufklärung stützen kann. Zum einen verschieben alle drei die Aufmerksamkeit von der Aufklärung als *Ideal* zur Aufklärung als *Praxis*. Statt von einer universellen Form der Vernunft oder der Aufklärung auszugehen, die sich durch eine Liste von in der Tradition verbrieften Idealen bestimmen lässt, rücken sie die lokalen, historisch spezifischen, verkörperten und dadurch stets heterogenen sozialen Praktiken des Aufklärens in den Fokus der Aufmerksamkeit. Lässt man sich auf diese Perspektiven ein, bedeutet Aufklärung nicht einfach abstrakte Ordnungsrufe und Appelle an *die* Vernunft. Vielmehr hängt ihr Gelingen von den lokalen empirischen Kontexten ab, in denen die Praxis einer bestimmten Aufklärung vollzogen wird. Ebenso wenig kann die (Einheit der) Vernunft noch als Ausgangspunkt für die Vielzahl der Stimmen dienen. Vernunft muss nun in der sozialen Praxis erarbeitet werden und sich anschließend bewähren.⁸⁶

Zum anderen teilen die skizzierten Positionen eine Sensibilität für die Grenzen von Aufklärungen.⁸⁷ Für sie sind Aufklärungen kein falsches, aber eben auch kein unproblematisches Unterfangen, weshalb die Praxis des Aufklärens konsequent auf ihre blinden Flecken und konstitutiven Ausschlüsse hin befragt werden muss – weder aus Lust an der Entlarvung noch zur

83 Es sind dann auch solche praktischen Verkürzungen bestimmter Theorien, die es zu problematisieren gilt.

84 Hoppe/Vogelmann, »Feministische Epistemologien«, S. 26.

85 Vogelmann, »Realismus statt Kritik?«, S. 59.

86 Das sieht im Übrigen auch Habermas so. Das unvollendete Projekt der Moderne ist auch für ihn eine historische Errungenschaft. Allerdings stellt uns Habermas vor die Wahl, das Projekt der Moderne weiterzuverfolgen oder es preiszugeben – unter Ausschluss weiterer Möglichkeiten. Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, S. 14.

87 Luhmann, »Soziologische Aufklärung«, S. 97. Siehe auch Foucault, »Was ist Aufklärung?«, S. 702.

Dekonstruktion oder Desavouierung bestehender Verhältnisse. Eine solche kritische Befragung ist auch nicht Ausdruck eines fatalistischen Gestus, der jegliche Aufklärungsbemühung als immer schon vergeblich zurückweist. Vielmehr dient sie der Öffnung von Kontingenz und der gezielten »Überforderung«⁸⁸ der Aufzuklärenden mit übersehenen oder sogar aktiv unterdrückten Möglichkeiten.⁸⁹ Insofern ist das Markieren der Grenzen von Aufklärungen selbst aufklärerisch, da es die grundsätzliche Bereitschaft ausdrückt, die »Vernünfte« – ein Wort, das es bezeichnenderweise in der deutschen Sprache gar nicht gibt – schonungslos gegen sich selbst zu wenden, um sie über sich hinaus zu treiben. Aufklärungen dürfen vor sich selbst nicht haltmachen, aufgeklärt wird keineswegs nur »das Wissen >der anderen«⁹⁰. Denn die Praxis des Aufklärens kommt nicht umhin, sich ständig Rechenschaft abzulegen: erstens über den Ort, von dem aus aufgeklärt werden soll, zweitens über den Ort der Menschen, die aufgeklärt werden sollen, drittens über den Modus, in dem aufgeklärt wird, und viertens über die spezifische Relationalität der Aufklärungsbeziehung, die diese Orte und Subjekte erst hervorbringt und die sie hervorbringen.

Schließlich impliziert die Historisierung, Provinzialisierung und Situierung der jeweiligen Aufklärung auch ein anderes Verhältnis von Aufklärung und Kritik. Die klassische Aufklärung ging noch von einer »Doppelgöttheit Vernunft und Kritik«⁹¹ aus, wonach die Vernunft als Grundlage für die Kritik an den bestehenden Verhältnissen diene. Sie lieferte einen geeichten Maßstab, an dem sich die Kritik orientieren konnte, während die Vernunft selbst der Operation der Kritik entzogen blieb. Die Probleme, die damit einhergehen, lassen sich erneut an den eingangs erwähnten Autor*innen anschaulich besichtigen. Eine solche »vernünftige Kritik«⁹² bleibt, wie oben bereits angedeutet, empirisch steril: Kritik kann nur hoch abstrakt mit Verweis auf universelle Normen der Egalität (Neiman) oder als Gesprächsangebot (Nida-Rümelin) vorgetragen werden, an dem prinzipiell alle (Sofsky) teilnehmen könnten. Die empirischen Fragen, wie die Äußerungen verbreitet werden, wen sie tatsächlich erreichen, wie sie kontextabhängig verstanden werden, unter welchen Bedingungen sich Einzelne am Diskurs beteiligen können, wer und auf welche Weise das Gesprächsangebot annehmen kann und wer strukturell davon ausgeschlossen bleibt, werden vollständig

88 Luhmann, »Soziologische Aufklärung«, S. 103.

89 Siehe im Anschluss an Luhmann und Foucault auch Sven Opatz, »Was ist Kritik? Was ist Aufklärung? Zum Spiel der Möglichkeiten bei Niklas Luhmann und Michel Foucault«, in: Marc Amstutz / Andreas Fischer-Lescano (Hg.), *Kritische Systemtheorie. Zur Evolution einer normativen Theorie*, Bielefeld 2013, S. 39–62.

90 André Kieserling, *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens*, Frankfurt am Main 2004, S. 11.

91 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1998, S. 22.

92 So der Begriff von Vogelmann für diese Art von Kopplung von Vernunft und Kritik. Siehe ders., »Realismus statt Kritik?«, S. 51.

ausgeblendet. Eine plurale Aufklärung muss sich solchen Fragen stellen und ist damit eng an die »gesellschaftliche Transformation der Philosophie«⁹³ gekoppelt. Letztere folgt unmittelbar aus den Erkenntnissen der Gesellschaftstheorie, die einerseits die in der sozialen Welt vorhandenen Ordnungen und Vorstellungen analysiert und andererseits reflektiert, dass eben diese gesellschaftlichen Verhältnisse eine Voraussetzung der Theorie sind.⁹⁴ Allein schon aus diesem Grund kann Aufklärung nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort gleich verfahren und passieren. Aufklärung und Vernunft sind genauso Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie ihre Reflexion. »Nur deswegen hat dann der Vernunftbegriff überhaupt eine Geschichte, in der die Vernunft selbst ihre eigene Geschichtlichkeit begreifen kann.«⁹⁵

Eine plurale Kritik ist zum einen beweglich: »Beweglichkeit der Kritik bedeutet, jeweils konkrete Ansatzpunkte zu finden, die als Einstieg in eine kritische Auseinandersetzung dienen« können.⁹⁶ Plurale Kritik hat also kein Basislager, von dem aus sie immer wieder aufbrechen kann; sie bewegt sich nomadisch mit der Gesellschaft. Zum anderen reflektieren solche Praktiken der Kritik ihre konstitutive Relationalität. Denn jede Kritik erzeugt eine Differenz, welche die Kritik vom Kritisierten unterscheidet und beide gleichzeitig auf eine bestimmte Weise miteinander verbindet.⁹⁷ Anders als Bruno Latour, der von einer (schlechten) trennenden und einer (guten) verbindenden Kritik spricht,⁹⁸ sehen wir beide Operationen in jeder Kritik unweigerlich am Werk. Deshalb gilt es, nach ihrer spezifischen Art der Relation zu fragen.⁹⁹ Eine solche Sensibilität für die Relationierung der Kritik findet sich etwa in der Soziologie und Philosophie der Kritik. Hier werden Kritiken danach unterschieden, wie sie die Maßstäbe für ihre Kritik gewinnen und welche Spielräume, aber auch Probleme sich daraus ergeben:¹⁰⁰

93 Hauke Brunkhorst, *Kritik und Kritische Theorie*, Baden-Baden 2014, S. 13 ff.

94 Ebd.; Max Horkheimer, »Soziologie und Philosophie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1985, S. 108–121.

95 Schnädelbach, *Vernunft*, S. 141.

96 Christoph Haker / Lukas Otterspeer, »Die Beweglichkeit der Kritik. Zur Wechselbeziehung von Kontextualisierung und Objektivierung im digitalen Zeitalter«, in: *Behemoth* 14 (2021), 2, S. 31–47.

97 Rahel Jaeggi / Tilo Wesche, »Einführung: Was ist Kritik?«, in: dies. (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2009, S. 7–20; Luc Boltanski, *Soziologie und Sozialkritik*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008, übers. von Achim Russer und Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 2010.

98 So Bruno Latour, *Das Elend der Kritik*. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang, übers. von Heinz Jatho, Zürich 2007.

99 »Drawing things together« ist eben nicht das Gegenteil von »drawing a distinction«. Siehe dazu Athanasios Karafilidis, »Formale Bedingungen von Hybridität und nicht-moderne Beobachter«, in: Thomas Kron (Hg.), *Hybride Sozialität – Soziale Hybridität*, Weilerswist 2015, S. 17–47, insbes. S. 22.

100 Christoph Haker, *Immanente Kritik soziologischer Theorie*. Auf dem Weg in ein pluralistisches Paradigma, Bielefeld 2020.

Werden etwa im Modus externer Kritik Maßstäbe von außen an das Kritisierte angelegt, kann dies, wie im Fall von Neiman gezeigt, schnell zu einem Diskursabbruch führen.¹⁰¹ Misst die Kritik hingegen eine verfehlte Praxis an deren eigenen Idealen (interne Kritik), stimmt sie diesen Idealen zumindest partiell zu und riskiert damit, dem Status quo zuzuarbeiten. Immanente Kritik weiß demgegenüber um die eigene Verstrickung in das Kritisierte. Allerdings kann sie letztlich nur noch als iterative Selbstkritik operieren und ist wiederum mit dem Problem konfrontiert, dass sie nur schwer echte Alternativen aufzuzeigen weiß. Eine plurale Aufklärung sollte an diese Erkenntnisse der Soziologie und Philosophie der Kritik anschließen, um den Fallstricken einer Kritik im Sinne der klassischen Vernunftaufklärung zu entgehen.

Allerdings wäre es verkürzt, die Praxis der Kritik auf die Frage nach den Wertmaßstäben zu reduzieren. Die Vermessung ist nur, wie Frieder Vogelmannt heraushebt, eine von mehreren Formen der Kritik, die sich in der Gesellschaft identifizieren lassen und unsere Rede von der Kritik prägen.¹⁰² Beispiele für weitere Formen wären etwa die disruptive oder aufrüttelnde Kritik von Judith Butler oder Jacques Rancière, die uns der Lethargie entreißt, oder die emanzipatorische Kritik von Theodor W. Adorno oder Michel Foucault, die kurzzeitige Spielräume in den gegenwärtigen Machtverhältnissen aufzeigt. Diese Liste ließe sich noch verlängern, etwa durch alltägliche Praktiken der Verweigerung, durch Sabotage, Rückzug, künstlerische Subversion oder einfach durch ironisches bis satirisches Gelächter.¹⁰³ Wie die Aufklärung selbst ist also auch die Kritik plural verfasst. Und wie die Vielzahl an Aufklärungen hat auch jede Praxis der Kritik ihre jeweils eigenen Gelingensbedingungen sowie ihre eigenen Probleme. Rückzug droht unpolitisch, künstlerische Subversion unverständlich, Sarkasmus zu Zynismus zu werden.¹⁰⁴ Diese Grenzen der Kritik muss jede einzelne Praxis des Aufklärens im Blick haben, wenn sie kritisch sein und bleiben will. Angemessene Formen der Kritik lassen sich nicht idealtypisch festlegen. Sie sind so differenziert wie die Gesellschaft selbst: »widerspruchsvoll und

¹⁰¹ Siehe ausführlich zu den Problemen externer Kritik Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis*. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt am Main / New York 2009, S. 161 ff.

¹⁰² Vogelmannt spricht von »Bildern der Kritik«, siehe ders., »Measuring, Disrupting, Emancipating. Three Pictures of Critique«, in: *Constellations* 24 (2017), 1, S. 101–112.

¹⁰³ Zur Politik des Gelächters siehe Benedikt Korf, »After Critique. Cynicism, Scepticism and the Politics of Laughter«, in: *Theory, Culture & Society* 41 (2024), 1, S. 95–110. Zur Subversion als Strategie siehe Hubert Schleichert, *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren*. Anleitung zum subversiven Denken [1997], München 2017.

¹⁰⁴ Oder Teil einer Strategie der Zersetzung, wie im Fall der AfD; siehe Justus Bender, »Warum die AfD-Fraktion so viel lacht«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11. 5. 2025.

doch bestimmbar; rational und irrational in eins, System und brüchig, blinde Natur und durch Bewußtsein vermittelt«. ¹⁰⁵

Wie soll man sich also eine plurale Aufklärung vorstellen? Die kurze und deshalb abstrakte Antwort: als eine eng verwobene Praxis, die gleichermaßen irritiert wie erhellt, affiziert wie analysiert – und die sich ihrer eigenen Situiertheit ebenso bewusst ist wie sie der Versuchung widersteht, Aufklärungen fundamental zu bestimmen oder relativistisch preiszugeben.

Zu den Beiträgen

Die Beiträge lassen sich auf die eine oder andere Weise dem hier skizzierten Programm pluralisierter soziologischer Aufklärungen zuordnen. Sie alle halten an der Idee fest, dass Aufklärungen nur zu haben sind, wenn sie reflexiv bleiben, das heißt kontinuierlich auch auf sich selbst bezogen sind und auf ihre Grenzen und konstitutiven Ausschlüsse hin befragt werden. Kant inszenierte den Gerichtshof der Vernunft als eine Verhandlung, in der die Vernunft über sich selbst urteilt, also Richter*in und Angeklagte*r zugleich ist. Daran knüpft Doris Schweitzer in ihrem Beitrag an, wenn sie daraufhinweist, dass die gegenwärtigen Anklagen der Aufklärung, etwa durch die postkoloniale Theorie, keineswegs skandalös, sondern im Begriff der Aufklärung selbst angelegt seien. In der Folge leuchtet Schweitzer die juristische Metapher des Gerichtshofs weiter aus, indem sie die Frage stellt, um was für eine Art Gericht es sich hier handelt. Im Lichte dieser Frage zerfällt die juristische Aufklärung in mehrere Aufklärungen, denn das Recht kennt eine Vielzahl von Bereichen mit eigenen Logiken, etwa neben dem Strafrecht auch das Zivilrecht. Aus Letzterem, so Schweitzers Argument, lassen sich alternative kritische Ressourcen für den Umgang mit Falschbehauptungen gewinnen.

Urteile stehen auch im Zentrum des Beitrags von Christian Dries, der sich dem Begriff der Urteilskraft widmet. Es gibt wohl kaum einen Bezug auf die Tradition der Aufklärung, der ohne eine implizite Anrufung des Kant'schen *sapere aude* auskommt. Der Mensch wird zum mündigen Menschen, indem er anfängt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Die Urteilskraft des Menschen avanciert damit zu einer zentralen Voraussetzung für die Kultivierung einer aufgeklärten Subjektivität. Dries spürt in seiner genealogischen Spurensuche den Wurzeln der Urteilskraftsemantik nach. Dabei gilt sein Interesse dem Ausgeschlossenen der Urteilskraft, vor dessen Hintergrund sich die Vorstellung eines vernünftigen, mit Urteilskraft ausgestatteten Subjekts erst konstituieren konnte. Dieses Andere der Ver-

¹⁰⁵ Theodor W. Adorno, »Logik der Sozialwissenschaften«, in: ders., *Soziologische Schriften I*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1979, S. 547–565.

nunft ist die Figur der Masse: Ohne ›die Masse‹, so bringt es Dries auf den Punkt, kein aufgeklärtes, urteilskräftiges Subjekt. Ausgehend von Friedrich Engels' *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, einem Urtext soziologischer Theoriebildung, arbeitet er minutiös heraus, wie sich im Zuge der Krisenerfahrungen des 19. Jahrhunderts die bürgerliche Vorstellung eines aufgeklärten, mit Urteilskraft ausgestatteten Subjekts entwickelte.

Auch Rebekka Blum fragt in ihrem Beitrag nach dem durch Aufklärungsdiskurse konstruierten Anderen. Neben ›der Masse‹ wurden auch ›die Frauen‹ als Kontrast zur aufgeklärten Subjektivität gefasst. In ihrer Analyse verfolgt sie den modernen Antifeminismus, der gegenwärtig politisches Oberwasser hat, bis in die Aufklärung zurück und zeigt, dass der Universalisierungsdiskurs der Aufklärung zugleich mit einer Marginalisierung von Frauen einherging. Gerade die Naturwissenschaften als Errungenschaften der Aufklärung legitimierten mit Hinweisen auf eine vermeintlich biologische Minderwertigkeit der Frauen deren Ausschluss und schreiben die moderne Zweigeschlechtlichkeit mit ihrer heteronormativen Matrix bis heute fest. Vor dieser historisch gewachsenen Geschlechterordnung versuchen gegenwärtige antifeministische Bewegungen, die Emanzipation der Frau zurückzudrängen; häufig unter Verwendung einer verzerrten Aufklärungssemantik, etwa wenn Gleichstellungspolitik als Verstoß gegen Ideale der Gleichberechtigung gerahmt werden.

Anna-Verena Nosthoffs und Felix Maschewskis Interesse gilt dem *Dark Enlightenment*, wofür emblematisch der technokapitalistische Diskurs im Silicon Valley steht. Angesichts der offenkundigen Verwicklungen von autoritärer Macht und Wissenschaft brauche es ein analytisches Instrumentarium zur angemessenen Beschreibung dieser Verschränkung. Im Modus einer »Aufklärung zweiter Ordnung« (Ulrich Bröckling) zeigen sie am Beispiel von Elon Musk, wie das rechtslibertäre Denken eine apokalyptische Verfallserzählung der Aufklärung pflegt, wonach die Freiheit der Einzelnen durch einen überbordenden Staat oder das sogenannte »woke mind virus« auf dem Spiel steht. Vor dem Hintergrund eines solchen Diskurses, der den Aufklärungsbegriff für sich vereinnahmt, wirken sowohl der Ruf nach mehr Aufklärung beziehungsweise einem Zurück zur Aufklärung als auch eine naive Wissenschaftsgläubigkeit antiquiert. Stattdessen gilt es, so Nosthoff und Maschewski, die Vielzahl von Aufklärungen und Gegenaufklärungen sowie deren politische Gebrauchsweisen und ihre Verwobenheit mit Technologien der Macht zu analysieren.

Der Zusammenhang zwischen der Aufklärung und den Verwerfungen der Gegenwart ist auch das Thema von Tilman Reitz. Im Zentrum seines Beitrags steht die gegenwärtige Wahrheitskrise, die sich in einer Zurückweisung wissenschaftlicher Erkenntnisse, der Verbreitung von Falschaussagen und dem Pflegen von Verschwörungstheorien äußert. Reitz formuliert eine gewisse Skepsis gegenüber Erklärungen, die dies allein auf das Erstarken

des Rechtspopulismus, soziale Medien oder den »epistemologischen Schabernack« des Poststrukturalismus zurückführen. Angesichts der Ubiquität der Wahrheitskrise müsse vielmehr die Frage gestellt werden, inwiefern die zahlreichen »Apparate der Aufklärung« (Reitz in diesem Heft), wie Wissenschaft, Journalismus, Recht und Politik, selbst ein postfaktisches Begehren nach alternativen Wahrheiten weckten. Diese Apparate arbeiten, wie Reitz etwa am Beispiel des NSU-Prozesses vorführt, selbst immer wieder systematisch mit »Informationsgefällen, Manipulation und Täuschung« und untergraben damit ihre eigene Glaubwürdigkeit.

In der klassischen Diktion der Kritischen Theorie könnte man vielleicht auch in Bezug auf das Silicon Valley von einem Instrumentellwerden der Vernunft sprechen. Tatsächlich ist die Kritik an der instrumentellen Vernunft, wie Jonas Heller und Katharina Hoppe in ihrem Beitrag zeigen, das zentrale Motiv der Kritischen Theorie in ihrer Auseinandersetzung mit der Aufklärung: Wo die instrumentelle Vernunft regiert, so das Argument, kippt Aufklärung in Herrschaft. Ausgehend von einer Relektüre von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Jessica Benjamin, Herbert Marcuse, Wendy Brown und Donna Haraway entwickeln Heller und Hoppe ein stärker neomaterialistisches und posthumanistisches Verständnis der Instrumentalität, das – neben der Objektivation und den Praktiken des Ausnutzens – die wechselseitige Abhängigkeit von Entitäten in den Fokus rückt: Wir sind immer auch auf die anderen angewiesen. Eine so reformulierte Kritik der instrumentellen Vernunft problematisiert weiterhin Beziehungen der Ausbeutung, ohne jedoch die konstitutive Instrumentalität sozialer Beziehungen zu übersehen.

Die von Hoppe und Heller angezeigte Verleugnung materieller Wirklichkeiten in unserer Gegenwart ist auch das Thema von Stephan Lessenichs Beitrag. Er diagnostiziert eine grassierende autoritäre Entwirklichung, die merkwürdigerweise im Gewand eines neuen Realismus daherkommt. Deutschland, so konnte man etwa nach Beginn des russischen Überfalls auf die Ukraine lesen, sei nun wieder auf dem Boden der Tatsachen angekommen und müsse sich den neuen Realitäten stellen. An Beispielen des gegenwärtigen Umgangs mit Migration und der ökologischen Krise zeigt Lessenich, dass paradoxerweise eine konstitutive Realitätsverweigerung den proklamierten politischen Realismus begleitet. Eine realistische Vernunft, die ihre eigenen Folgen (im klimapolitischen Feld) sowie mögliche Alternativen (im migrationspolitischen Feld) leugnet, gilt es soziologisch schonungslos über sich selbst aufzuklären.

Schließlich rückt Manuela Boatcă in ihrem Beitrag die epistemischen Ausschlüsse soziologischer Aufklärung in den Fokus. Bis heute schleppt die Soziologie – in ihren Theorien der Moderne und der Globalisierung, aber auch in ihren Begriffen – eine eurozentristische Erblast mit, die die realen historischen Verflechtungsprozesse ignoriert, ebenso wie sie bestimmte

Wissensbestände und Theorietraditionen privilegiert. Mithilfe der post- und dekolonialen Strategie des Counter-Mapping und anhand der Situierung ihres eigenen akademischen Werdegangs macht Boatcă diese abgeblendeten Interdependenzen sichtbar. Sie präpariert die in die Sozialwissenschaften eingelassene »asymmetrische Ignoranz« (Boatcă in diesem Heft) heraus, also das einseitig legitime Übergehen sozialwissenschaftlicher Literatur ganzer Weltregionen. Boatcă plädiert vor diesem Hintergrund für eine Praxis kritischer Theoriebildung, die die verschiedenen imperialen und kolonialen Erfahrungen und ihre Verflechtungen in den Blick nimmt und die geografische Pluralität dieser Theoriebildung in Rechnung stellt.

Abschließend noch eine kurze Situierung dieses Hefts. Wir als Herausgeber haben einen spezifischen akademischen Werdegang hinter uns, der unser Denken auf nachhaltige Weise beeinflusst hat. Eine gemeinsame Station war das Institut für Soziologie an der Universität Freiburg. Ulrich Bröckling, dem das vorliegende Heft gewidmet ist, war dort seit 2011 Professor für Soziologie. Seine Abschiedsvorlesung am 11. Juli 2025 trägt den Titel »Lehren, was man nicht weiß. Soziologische Aufklärung in der Zuspätmoderne«. Es war nicht zuletzt das in diesem Titel zum Ausdruck kommende intellektuelle Klima, das unsere soziologische Perspektive geprägt und unsere kritische Haltung zu kultivieren geholfen hat.

*Christoph Haker ist Soziologe und Lehrer. Er arbeitet am Arbeitsbereich Theorie der Bildung des Lehrens und des Lernens und am Zentrum für Lehrerinnen- und Lehrerbildung der Europa-Universität Flensburg.
christoph.haker@uni-flensburg.de*

*Leon Wolff ist Soziologe. Er arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich Politische Soziologie an der Philipps-Universität Marburg.
leon.wolff@uni-marburg.de*