

Gabriele Weiß | Kerstin Jergus |
Malte Brinkmann (Hrsg.)

Geteilte und verteilte Welten

Bildungs- und erziehungsphilosophische
Betrachtungen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de>

Verwertung, die den Rahmen der CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die Beltz Verlagsgruppe behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Die Beltz Verlagsgruppe behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor.



Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-7892-3 Print

ISBN 978-3-7799-7893-0 E-Book (PDF)

DOI 10.3262/978-3-7799-7893-0

1. Auflage 2024

© 2024 Beltz Juventa

Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

service@beltz.de

Einige Rechte vorbehalten

Satz: xerif, le-tex

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag

(ID 15985-2104-1001)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

(S')engager!

Zur Realisierung der Welt und ihrer Vergrößerung

Madeleine Scherrer

„An nichtnostalgischen, dem Ressentiment und der Feindschaft aktiv entsagenden Entwürfen von Gemeinschaftlichkeit arbeiten, ein Ethos des Zusammenlebens stiften, in dem Freiheit und Sorge nicht als Antipoden auftreten, sondern zusammen wirklich werden, und lernen, die Welt zu teilen. Das ist, was *jetzt* zu tun ist“ (Hark 2021, S. 108).

„Wir, die wir die Welt bewohnen und mit anderen teilen, erschaffen die Welt, das heißt, wir entfalten sie von innen. Die Welt ist die soziale Praxis einer Realisierung von Sinn“ (Forster 2017, S. 288).

Es ist längst keine Neuigkeit mehr, dass die Welt angesichts der multiplen sozial-ökologischen Krisen nicht weiterhin so bewohnt werden kann, wie insbesondere privilegierte Menschen im Globalen Norden es jahrzehntelang gewohnt waren: *Zum einen* gibt es nicht mehr genug „Welt“ für alle, um weiterhin maßlos extraktivistisch zu leben (vgl. Earth Overshoot Day 2023). Margarita Tsomou (2022) argumentiert, dass unterschiedliche Kämpfe gegen Ausbeutung, Unterdrückung und Extraktivismus in ihren Interdependenzen gesehen werden müssten und dass das ökologische Projekt etwa nicht ohne das feministische artikuliert werden könne (und umgekehrt), „da beide auf das gleichursprüngliche extraktivistische Verhältnis zum Planetarischen verweisen, das reproduktive und regenerative Relationsarbeit gleichermaßen entwertet und gewaltsam aneignet“ (S. 245). *Zum anderen* gilt es, das Verhältnis zur Welt neu zu denken, denn eine neue Weltsicht drängt sich auf, wenn sich die Welt uns Menschen als Akteurin zeigt (vgl. Latour 2017; 2022a; 2022b; Lovelock 2021) und nicht als mehr oder weniger passives Objekt – als mehr oder weniger unbelebtes Gegenüber, das ausgebeutet werden kann oder aber bewahrt werden soll –, auf das menschliche Aktivitäten unidirektional einwirken. Ein passives Objekt war die Welt möglicherweise nie (vgl. Nancy 2021, S. 66 f.), aber im Denkraum der westlichen Moderne wurde und wird sie vielfach als solches verstanden. Die Rede von den sogenannten „natürlichen Ressourcen“ legt davon Zeugnis ab: „Natürliche Ressourcen“ stehen menschlichen Verwendungszwecken zur Verfügung, sie sind in der Welt „da“ und können genutzt und verwertet werden – auch wenn spätestens seit der bereits gut drei Jahrzehnte andauernden „Konzeptionierung von Nachhaltigkeit als gesellschaftspolitischer

Leitidee“ (Heinrichs/Michelsen 2014, S. VI) klar ist, dass „natürliche Ressourcen“ begrenzt sind. Was wäre, wenn „natürliche Ressourcen“ nicht als äußerliche Dinge aufgefasst würden, als gegebene Rohstoffe und „seltene Erden“ etwa, die, bis sie aufgebraucht sind, dem kapitalistischen Produktionsprozess zugeführt werden können, sondern als mit uns verbundene Agentien der Welt, die antwortfähig sind und die uns zur Verantwortung ziehen? Diese ersten kurzen Überlegungen zeigen, dass ein erweitertes Verständnis von Materie notwendig erscheint und dass ein solches mit einer veränderten Sichtweise oder Bezugnahme auf „Welt“ einhergeht.

Eine andere Art der Weltbeziehung zu etablieren, so die hier vertretene These, ist eine politische Praxis. Eine Forderung von Bruno Latour lautet, Ökologisierung anstatt Modernisierung voranzutreiben. Zu denken, wir wären modern gewesen, war nur so lange möglich „as the various ecological crises could be denied or delayed“ (Latour 2009, S. 462). Diese Krisen lassen sich nicht länger ignorieren. Ökologisierung im Latour’schen Sinne bedeutet, sich als Teil der Welt und als eingebunden in ein Geflecht von (menschlichen und mehr-als-menschlichen) welt-erzeugenden Aktivitäten zu verorten. Dies erscheint ihm als ebenso dringlich wie notwendig, da es keine Fluchtmöglichkeiten in eine andere Welt gibt: „The dream of going to another world is just that: a dream, and probably also a deep sin. But to seize, or seize again, this world, [...] to grasp it *otherwise*¹, that is not a dream, that is a necessity“ (ebd., S. 473). Eine Notwendigkeit ist diese veränderte Weltbeziehung auch, weil sich die Unmöglichkeit, sich in positiver Weise auf die Zukunft zu beziehen, angesichts der Klimakatastrophe immer deutlicher zeigt. Das Versprechen auf eine bessere Zukunft (und gleichsam überhaupt auf eine lebbare Zukunft), auf das sich pädagogische Bemühungen jahrhundertlang stützten und das diese nicht zuletzt legitimierte, kann nicht mehr ohne Weiteres gegeben werden: „Die Verheißungen einer besseren Zukunft [...] sind fast verstummt“ (Nancy 2021, S. 97) und „[d]ie Zukunft ist schal geworden“ (Friedrichs 2022a, S. 13). Werner Friedrichs gibt zu bedenken, dass es jenseits der nostalgischen Rückforderung *der* plan- und gestaltbaren Zukunft, der Fortschrittsversprechen und des unbändigen Glaubens an (ökonomisches) Wachstum darum gehen müsste, neue Weisen des Machens von Zukunft zu (er-)finden. Friedrichs bezeichnet dies als *Zukünftigen* (ein substantiviertes Verb), um „die Gegenwartspraxen als Zeit generierende, materiell-sinnhafte Konstellationen beschreibbar“ (ebd., S. 15) zu machen. Ein lineares Zeitverständnis, nach dem die Gegenwart auf die Vergangenheit folgt und sich aus der Gegenwart heraus die Zukunft als „unbekannte Größe“ (ebd.) entspinnt, würde auf diese Weise durchbrochen werden und die zeiterzeugenden

1 Bei allen Zitaten in diesem Beitrag wurden die Hervorhebungen originalgetreu übernommen, ohne dies jeweils noch gesondert anzugeben.

und -verändernden Existenzweisen könnten in den Blick kommen.² *Zukünftige* Praktiken, „die nach der Verabschiedung der Zukunft denkbar sind“ (ebd., S. 17), müssten in den Blick genommen oder kreiert werden, um sich endgültig von den Verheißungen der Moderne, die ihre Strahlkraft längst eingebüßt haben, zu verabschieden: „Es geht um neue Weltverhältnisse. Nicht von Utopien als möglichen Zukünften zu schwärmen, sondern in Atopien Verortungen und Verzeitlichungen vorzunehmen“ (ebd.).

Im Folgenden werde ich mit Bezug insbesondere auf Nancys (2021) *Die fragile Haut der Welt* eine Art Zustandsdiagnose der Welt stellen, um die soeben kurz angerissenen Probleme von (un-)möglichen Zeitverständnissen und Zukunfts- oder Zukünftigenbezügen weiter zu konturieren (1). Anschließend möchte ich den Begriff der Welt zu bestimmen suchen und unter anderem den folgenden Fragen nachgehen: Von welcher Welt oder welchen Welten kann eigentlich die Rede sein? Wie konstituiert sich „Welt“? Und: Was bedeutet es, eine gemeinsame Welt zu teilen? (2) In einem letzten Schritt werde ich mich der Frage „wie führst [*engage*] du die Welt aus?“ (Nancy 2003, S. 51) zuwenden, womit nicht zuletzt auch der erziehungswissenschaftliche Denk- und Frageraum berührt ist: „Eine Welt zu schaffen, das heißt, einen Sinn der Welt zu kreieren, ist eine pädagogische und erziehungswissenschaftliche Aufgabe“ (Forster 2022, S. 74; vgl. auch Forster/Scherrer 2021). In diesem Sinne vertrete ich die These, dass (*s'*)*engager* ein politischer und pädagogischer Akt ist. Dabei werde ich auf die Politizität von Bildung eingehen und schließlich argumentieren, dass Sorge als zukünftige, progressive Praxis des Reparierens und Erhaltens der Welt verstanden werden kann, die grundlegenden politisch-materiellen Relationen Rechnung trägt und „eine andere *Art des In-der-Welt-Seins*“ (Horn 2017, S. 9) verwirklicht (3).

1. Fragilität als Zustand der Welt

Das Nachdenken über die Zukunft der Welt wird von der Einsicht bestimmt, dass von der Zukunft nicht mehr viel Positives zu erwarten ist. Dies birgt die Gefahr, sehr rasch „in ein apokalyptisches Fahrwasser zu geraten“ (Assmann 2022, S. 677). Apokalyptischen Erzählungen entsagend, fragt Aleida Assmann nicht, „wie viel Zukunft wir noch *haben* oder nicht haben“ (ebd.). Diese Frage würde nicht zuletzt

2 Zur Illustrierung des Unterschieds zwischen der Fokussierung auf „die Zukunft“ und der Ausrichtung auf „das Zukünftige“ gibt Friedrichs folgendes Beispiel: „Es ist ein Unterschied, ob mensch sich dem Phantasma hingibt, sein soeben getätigter Flug *könnte* zwar durch die dadurch erzeugten CO₂-Emissionen negative Auswirkungen in der Zukunft haben – müsste er aber nicht. Oder ob mensch mit dem unausweichlichen Faktum leben muss, durch eben diesen Flug die Zeit verändert zu haben. [...] *Die Zukunft* modalisiert die Handlung in einem Möglichkeitsraum und virtualisiert damit ihre Folgen. *Das Zukünftige* verwirklicht dagegen die Temporalisation der Existenzweise“ (Friedrichs 2022a, S. 16).

voraussetzen, dass das Maß der Zukunft irgendwie quantifiziert werden könnte (in Jahren? In der Anzahl aussterbender Arten pro Tag? In der Anzahl weltweit abgeholzter Wälder in Quadratmetern pro Minute?). Assmann beschäftigt sich vielmehr damit, wie Zukunft *hergestellt* wird. Dies könnte ihres Erachtens als *doing future* bezeichnet werden, denn „Zukunft entsteht, indem wir etwas für sie tun“ (ebd.).

Assmanns Aufforderung darüber nachzudenken, wie Menschen sich handelnd auf Zukunft beziehen und dadurch zu einem anderen Handeln kommen, möchte ich mich prinzipiell anschließen. Allerdings erscheint es mir im Folgenden bedeutsam zu sein, *die* Zukunft von einem dauerhaften Kommenden abzugrenzen (vgl. Lorey 2020; Nancy 2021). Und anstatt sich in dystopischen Erzählungen über das Ende der Welt zu verlieren, die möglicherweise nur zu Lähmung und Resignation führen (vgl. Assmann 2022, S. 677), ist es meines Erachtens angezeigt, sich im Sinne einer Zustandsdiagnose mit den ökonomischen, sozialen und kulturellen globalen Bedingungen und Verhältnissen auseinanderzusetzen, die zum gegenwärtigen multiplen Krisenzustand geführt haben. Auf der Grundlage einer solchen Diagnose sind Veränderungsmöglichkeiten dieser Verhältnisse zu eruieren, und eine Lebensweise ließe sich skizzieren, „die auf der Sorge um uns selbst, um andere und um die Welt gründet“ (Hark 2021, S. 16) und die „der Aufrechterhaltung der Bewohnbarkeitsbedingungen des Planeten Priorität“ (Latour/Schultz 2022, S. 26) einräumt. Es geht allerdings nicht nur darum, zukünftige Veränderungsmöglichkeiten zu erfinden, sondern insbesondere den Blick zu schärfen für Praktiken, die bereits heute existieren, und die *jetzt* dazu beitragen, eine lebenswerte, auf kollektiven solidarischen Lebens- und Beziehungsweisen gründende Welt herzustellen (vgl. Scherrer/Obex 2023), die also, mit Friedrichs (2022a, S. 17) gesprochen, *zukünftige* Praktiken sind.

Ein möglicher Ausgangspunkt für eine Zustandsdiagnose liegt in der Analyse des (modernen) Bezugs auf Zukunft selbst als „eine[r] Sache der Beherrschung und des Wohlstands“ (Nancy 2021, S. 9). Auf die Zukunft konnte im Globalen Norden lange Zeit gezählt werden, als etwas Gegebenes, das sich mit hoher Wahrscheinlichkeit positiv auszahlen wird. Die Bedingung hierfür ist eine „imperiale Lebensweise“ (Brand/Wissen 2017), „die darauf beruht, sich weltweit Natur und Arbeitskraft zunutze zu machen und dabei die anfallenden sozialen und ökologischen Kosten zu externalisieren“ (ebd., S. 12).³ Ein Unbehagen stellt sich ein, wenn sich auch im Globalen Norden die Folgen des anthropogenen Klimawandels

3 Ulrich Brand und Markus Wissen (2017) führen verschiedene Szenarien an, wie die Auslagerung der ökologischen und sozialen Kosten, durch die im Globalen Norden Wohlstand generiert wird, vonstattengeht. Eine Kostenexternalisierung geschieht etwa „in Gestalt von CO₂, das bei der Herstellung der Konsumgüter für den globalen Norden emittiert und von den Ökosystemen der Südhalbkugel absorbiert wird (beziehungsweise sich in der Atmosphäre konzentriert); in Gestalt von metallischen Rohstoffen aus dem globalen Süden, die die unabdingbare Voraussetzung von Digitalisierung und ‚Industrialisierung 4.0‘ im globalen Norden darstellen; oder in

immer deutlicher bemerkbar machen und diese gewaltförmige wachstumsorientierte Lebensweise nicht mehr länger allein auf Kosten anderer, sondern zunehmend auch auf Kosten der eigenen Zukunft (und/oder der Zukunft der eigenen Kinder) geht:

„Wenn wir heute so beunruhigt, verwirrt und verstört sind, dann deshalb, weil wir gewohnt waren, dass das Hier und Jetzt sich fortsetzt und jedes Anderswo auslöscht. Unsere Zukunft war da, fix und fertig [...]. Und jetzt geht alles in die Binsen, das Klima, die Arten, die Finanzen, das Vertrauen und sogar die Möglichkeit der Berechnung, deren wir so sicher waren und die sich offenbar selbst überwinden muss. Wir können auf nichts mehr zählen – das ist die Lage“ (Nancy 2021, S. 9).

Diese ernüchternde Erkenntnis geht mit der Einsicht einher, dass sich das Hier und Jetzt eben nicht mehr automatisch in die Zukunft hinein verlängert. Damit lässt eine Analyse der Gegenwart respektive der in der Gegenwart herrschenden globalen Verhältnisse und Lebensweisen gewohnte Zukunftsbezüge brüchig werden. Ein Abschied von solchen Zukunftsbezügen mag beunruhigend, schmerzhaft oder verstörend sein, aber er bietet auch neue Möglichkeiten des Zusammenlebens, die nicht länger auf gängigen Vorstellungen von materiellem Wohlstand, der Idee des unablässig fortschreitenden Fortschritts (vgl. Nancy 2021, S. 11) und der Ideologie anhaltenden ökonomischen Wachstums auf Kosten anderer beruhen. Doch wie ist mit der beschriebenen Lage umzugehen? Wie sind andere Weltverhältnisse zu denken, wenn „[a]us der Zukunft, die einst eine Projektionsfläche unserer Hoffnungen und Wünsche oder auch eine große Unbekannte war, [...] ein Gegenstand der Sorge und Vorsorge, der Zuwendung und Verantwortung geworden“ (Assmann 2022, S. 677 f.) ist?

In seinem Buch *Die fragile Haut der Welt* beschäftigt sich Nancy (2021) mit der Frage, wie ein Kommendes zu denken sei, das heißt, ein „Herannahen und Eintreten eines Unbekannten, dessen Auftauchen uns weder Vergangenheit noch Zukunft ersparen können“ (S. 20). Das Kommende, *l'à-venir*, wie Nancy unter Bezugnahme auf Jacques Derrida schreibt, ist als „Präsenz der Präsenz“ (ebd., S. 19) zu verstehen, als „das, was noch nicht stattgefunden hat und deshalb nicht ist (es sei denn in unseren Erwartungen, unseren Ängsten, unseren Berechnungen)“ (ebd.). Nancy mahnt, dass es weder darum gehen dürfte, der Vergangenheit nachzutrauern noch „sich in der Gegenwart einzunisten“ (ebd., S. 18). Wichtig erscheint ihm hingegen, „die Gegenwart zu pflegen“ (ebd.) und ihre Gabe zu empfangen. Das Präsent, die Gabe der Gegenwart sei jedoch „keine feste, keine feststehende Gabe. Vielleicht entzieht sie sich mit ihrer Gebung“ (ebd.). Die Gegenwart kommt, taucht auf, aber dieses Kommende ist keine Zukunft. *L'à-venir* und mit ihm „das

Gestalt der Arbeitskräfte im globalen Süden, die bei der Extraktion von Mineralien und Metallen [...] ihre Gesundheit und ihr Leben riskieren“ (S. 12).

Auftauchen“ und „die Welt“ gehören für Nancy zusammen: „[D]ie Welt [ist] ein Auftauchen“ (ebd., S. 20):

„Nicht nur taucht sie [die Welt, Anm. MS] aus der Nichtwelt auf, sie hört auch nicht auf, von selbst aufzutauchen, aus Energien zu Deflagrationen zu werden, aus Assemblagen zu Explosionen, aus Molekülen zu Zellen und aus Zellen zu Brontosauriern, Quadrupeden, Hominiden, Tempeltürmen und Dampfmaschinen. Nie sah das Vorherige das Folgende kommen“ (Nancy 2021, S. 20 f.).

Ein kontinuierliches, immer wieder neues Auftauchen, eine Schöpfung aus sich selbst: Das ist die Welt, die sich gibt, sich präsentiert, und die weder prognostiziert, geplant, kalkuliert noch programmiert werden kann.

Für ein gleichermaßen konkretisierendes wie weiterführendes Verständnis des Kommenden in Hinblick auf die politische Kultur scheinen mir Loreys Überlegungen zu einer queer-feministischen politischen Theorie einer präsentischen Demokratie relevant zu sein.⁴ Ihre Kritik an der liberal-repräsentativen Demokratie zielt im Wesentlichen darauf ab, die mit dieser Form der Demokratie verbundenen „in eine Zukunft verschobenen Demokratisierungsversprechen zurückzuweisen und alternative Formen von Demokratie in der Gegenwart zu erkämpfen und zu erproben“ (ebd., S. 70), wobei Gegenwart als „ausgedehnter Prozess der Konstituierung“ (ebd., S. 71) zu verstehen sei. Demokratie, so Lorey im Anschluss an Derrida, ist nie abgeschlossen, sie ist nichts Festgestelltes, das sich je in vollkommenem Zustand darstellt: „Es gibt sie nicht, die Demokratie; sie ist immer im Wandel, unbestimmt. In diesem Sinne existiert nur ein Werden der Demokratie“ (ebd., S. 76). Das unvorhersehbare Kommende ist nicht mit der Zukunft (*l'avenir*) zu verwechseln und in einer Demokratie – und ich möchte ergänzen: in einer Welt – im Kommen gibt es keine Versprechungen auf eine bessere Zukunft. Vielmehr geht es um das andauernde imponderable Werden, um „das, was *im Kommen bleibt* – eine Bewegung oder Dynamik, die wiederkehrend in der Gegenwart stattfindet“ (ebd., S. 79).

Das Kommende fordert zum Handeln auf, es kann ihm nicht ausschließlich denkend begegnet werden. Dies macht Nancy (2021) deutlich, wenn er sagt, dass es auf „eine Praxis, ein Ethos, eine gelebte und lebendige Haltung“ (S. 35) ankommt, um einen Umgang mit der auf Permanenz gestellten Situation des Kommenden zu finden. Auch Loreys (2020) Überlegungen zum Derrida'schen Kommenden veranlassen sie dazu, von einer „Notwendigkeit des Handelns“ (S. 82) zu sprechen. Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden vor-

4 Die Autorin knüpft an Derridas (2003) Begriff des Kommenden (*l'à-venir*) an, demzufolge das Kommende „nicht nur auf ein Künftiges hin[deutet], sondern auf den, der kommt, oder das, was kommt; auf das Kommen des anderen oder die Unvorhersehbarkeit eines Ereignisses; auf die Ankunft dessen, der kommt und den man nicht kommen sieht; dessen, was kommt und was man nicht kommen sieht“ (S. 217).

schlagen, die Welt als das zu verstehen, was immer wieder aufs Neue passiert, was geschieht, und auf das sich – als Teil der Welt – handelnd bezogen werden muss. Unter diesen Vorzeichen stehen die im nächsten Schritt unternommenen Bestimmungsversuche des Begriffs der Welt.

2. Welche Welt?

Edgar Forsters (2017; 2022) Arbeiten zu Globalisierung, Globalität und Dekolonialität leiten meine Überlegungen zum Begriff der Welt. Forster (2022) versteht „Globalisierung nicht als (neue) Geschichtsperiode, die sich durch ökonomische, technische oder kulturelle Entwicklungen von anderen Perioden abgrenzen lässt“ (S. 72), und die ein (neues) pädagogisches Forschungsfeld mit spezifischen Themen, Problem- und Fragestellungen nach sich zieht. Aus der Perspektive der Allgemeinen Erziehungswissenschaft, die die Wissensproduktion der Erziehungswissenschaft selbst zu ihrem Gegenstand erhebt, argumentiert er, dass etwa Tendenzen der Inter- und Transnationalisierung von Bildungsräumen, die von der international vergleichenden Bildungsforschung untersucht werden, als Effekte des Narrativs der Globalisierung zu behandeln seien und nicht als „unabhängige“ oder „objektive“ Beiträge zur Globalisierungsforschung selbst (vgl. ebd., S. 72 f.). Untersuchungen zu Effekten des Narrativs der Globalisierung seien „Interventionen in die Denkvoraussetzungen erziehungswissenschaftlicher Wissensproduktion“ (ebd., S. 73), und unweigerlich werden solche Untersuchungen sich mit Dekolonialität auseinandersetzen müssen, da Globalisierung im Globalen Norden „die präferierte Erzählung der Welt“ (ebd., S. 74) darstellt, deren unsichtbare (oder: unsichtbar gemachte) Unterseite „die Geschichte der Kolonialität und dekolonialer Widerstände“ (ebd., S. 72) sei. Aus einer eingehenden Beschäftigung mit Nancys (2003) *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung* kommt Forster (2017) zu der Aussage, dass die Erziehungswissenschaft „wie alle Welt“ (S. 291) an der Realisierung und Schöpfung der einzigen Welt von innen heraus Anteil hat. Dabei komme es darauf an, *wie sie dies tue, wie sie die Welt entfalte und einen Sinn der Welt kreierte* (vgl. ebd., S. 286 + 291; vgl. auch Forster 2022; Forster/Scherrer 2021). Die Aufgabe, eine Welt zu erschaffen, darauf besteht Nancy (2003), ist ein Kampf, der „von Anfang an und endgültig eine Frage konkreter Gleichheit und Gerechtigkeit ist“ (S. 52), „ein Kampf des Abendlandes gegen sich selbst, des Kapitals gegen sich selbst“ (ebd., S. 51). Die Dringlichkeit dieser Aufgabe liegt für Nancy in der Feststellung begründet, dass „die Welt sich zerstört“ (ebd., S. 16; vgl. Nancy 2021, S. 11). Hieraus ergibt sich die konkrete Forderung, das Erschaffen der Welt als spezifischen Kampf zu verstehen,

„der, obgleich er kämpft – und folglich nach Macht strebt, Kräfte sammelt –, sich nicht die Ausübung der Macht zum Ziel setzt – und auch nicht das Verfügen über

Eigentum –, sei es kollektiv oder individuell, sondern der sich selbst und seine Agitation zum Ziel setzt, sich selbst und die Erregung seines Denkens *in actu*, sich selbst und seine Formen- und Zeichenschöpfung“ (Nancy 2003, S. 55).

In Hinblick darauf, wie Nancy hier Kämpfe versteht, ist es sinnvoll, die philosophische Sichtweise Nancys mit einer sozialtheoretischen Perspektive in einen Dialog zu bringen, um dem Begriff der Welt weiter auf die Spur zu kommen. Ich möchte im Folgenden der Frage nachgehen, wer eigentlich zur Welt gehört. Mit dieser Frage einhergehend suche ich daraufhin zu ergründen, wie Welt verkleinert oder vergrößert wird.

„Wer sich als Teil eines ‚Wir‘ verstehen kann, ist [...] eine Frage, die so ziemlich jeden Aspekt berührt, der unser Zusammenleben als endliche Wesen auf einem endlichen, dicht besiedelten und um Atem ringenden Planeten betrifft“ (Hark 2021, S. 15). Unter Berücksichtigung dieser Frage skizziert Sabine Hark in ihrem Buch *Gemeinschaft der Ungewählten* ein politisches Ethos der Kohabitation als einer machtsensiblen, demokratischen Weise des interdependenten Zusammenlebens, das auf Sorgebeziehungen gründet (vgl. ebd., S. 16). Die Figur der Ungewählten legt Zeugnis davon ab, dass die Welt gespalten ist, dass sie „in Zonen der Geächtlichkeit und Prosperität und solche der Dürre und Knappheit“ (ebd., S. 137) aufgeteilt ist und dass denjenigen, die in die zweite Zone eingeteilt werden, das Recht auf ein gutes Leben – „ein mit anderen geteiltes Leben“ (ebd., S. 110) – verwehrt wird. Boaventura de Sousa Santos (2007) bezeichnet diese Aufteilung der Welt als „abyssal thinking“ (S. 45). Dieses Denken sei für die westliche Moderne prägend und habe gewaltförmige Ausgrenzungen in den Bereich des Absenten, Unsichtbaren und Undenkbaren zur Folge. Die Zonen, wie Hark sie bezeichnet, oder Bereiche – „the realm of ‚this side of the line‘ and the realm of ‚the other side of the line‘“ (Santos 2007, S. 45) – sind so aufgeteilt, dass alles auf „der anderen Seite der Linie“ als nichtexistent produziert wird: „Nonexistent means not existing in any relevant or comprehensible way of being“ (ebd.). Als dekolonialer Appell lässt sich Harks (2021, S. 101ff.) Forderung lesen, ohne Kompromisse die eigenen dominanten Denkvorsetzungen und -figuren, gewohnten Perspektiven, Wissensbestände und bevorzugten Kategorien zu befragen und auseinanderzulegen. Erst diese beharrliche Arbeit am Eigenen ermögliche ein „reparative[s] Wissen darum, dass andere Weisen des In-der-Welt-Seins deshalb nicht existieren oder sie nur im Schatten existieren, weil ihr Erscheinen strukturell behindert wird“ (ebd., S. 104). Dieser Appell gründet auf der Vorstellung, dass Welt ausschließlich vielfältig und vielperspektivisch existiert: In der Vielfalt an Lebens-, Seins-, Denk- und Sichtweisen ergibt sich erst das, was Welt genannt werden kann. Die gewaltsame Produktion von Nichtexistenz auf „der anderen Seite der Linie“, das heißt, die Zerstörung von Vielfalt ist die Zerstörung von Welt (vgl. ebd., S. 62). Diese Gewalt hat insofern auch eine epistemische Qualität, da

„ohnehin schon marginalisierte, ausgefrante, nur diffus vernehmbare Stimmen“ (ebd.) endgültig zum Schweigen gebracht werden.

Hark (2021) führt zahlreiche Beispiele dafür an, wie durch die Androhung oder Ausübung von (u. a. rassistischer, antisemitischer, sexistischer, klassistischer, transphober) Gewalt Welt verkleinert, gar vernichtet wird (vgl. ebd., S. 62). Weltweit zunehmend lasse sich eine Bereitschaft beobachten,

„Menschen aus der gemeinsamen Welt hinauszudrängen und ihnen Gemeinschaft zu verweigern. Und zwar indem ihre moralische Gleichheit ausgesetzt und in Frage gestellt wird. Indem ein Unterschied gemacht wird zwischen denen, die zählen, und jenen, die verzichtbar sind: zwischen Gewählten und Ungewählten“ (Hark 2021, S. 59).

Es gilt, gegen alle Formen von tödlicher Gewalt anzukämpfen, um zu verhindern, dass Welt kleiner gemacht wird, das heißt, es ist gegen diejenigen Stimmen vorzugehen, die eine „dystopische Vision einer zweigeteilten Welt von Gewählten und Ungewählten“ (ebd., S. 65) anstreben, weil sie sich selbst jederzeit auf die Seite der Gewählten zu stellen vermögen und Abschottungspolitiken mit dem Ziel der kategorischen Ablehnung von Gemeinschaft mit anderen zur Aufrechterhaltung ihrer privilegierten Position weiter schonungslos vorantreiben. Im Umkehrschluss verfolgt der Kampf dafür, die Welt zu vergrößern, das Ziel, „die Ansteckungsketten von Hass und Herabwürdigung, Rassismus und Sexismus, imperialer Lebensweise und kapitalistischer Extraktion“ (ebd., S. 226) zu unterbrechen und stattdessen andere Ansteckungsketten in Gang zu bringen, die Gemeinschaftlichkeit als „neue, transversale und nicht an der Grenze der menschlichen Spezies Halt machende Verwandtschaften zwischen den Verschiedenen, die doch füreinander Gleiche sind“ (ebd., S. 227), herstellen.

Die Welt ist das, „wo es Platz für alle Welt gibt“ (Nancy 2003, S. 30). Eine politische und pädagogische Aufgabe ist es, Platz zu schaffen, Zugehörigkeit herzustellen und Teilhabe zu ermöglichen. Das Teilen der Welt aber müsste gelernt werden und dabei stünden die Wahrung und Vergrößerung der Vielfältigkeit des In-der-Welt-Seins im Zentrum (vgl. Hark 2021, S. 108). „Teilhabe bedeutet, einen Platz einzunehmen, sich zurechtzufinden, sich zu positionieren, sich gegenüber der Welt, deren Teil man ist, zu verhalten“ (Forster 2017, S. 289). Im Anschluss an Nancy (2003, S. 31) argumentiert Forster, dass das In-der-Welt-Sein im starken Wortsinn als „Stätte“ zu verstehen sei, als „das, was ermöglicht, daß etwas im eigentlichen Sinne statt-findet“ (ebd.). In das kontinuierliche Statt-finden der Welt ist man verstrickt, das Geschehen findet mit einem und durch einen statt. Hier wird eine Nähe zu Hannah Arendts Verständnis von Handlung und Politik offenbar, das Rahel Jaeggis (2022) Überlegungen zu einem Gemeinsamen, das an keine Bedingungen geknüpft ist, anleitet: Die gemeinsame Welt sei nichts Gegebenes, vielmehr werde sie „im gemeinsamen Handeln“ (ebd., S. 99) erst geschaffen, und

als Teil der Welt können ebenjene gelten, die sich gemeinsam handelnd auf die Welt beziehen.

Wer (oder was) wird aber überhaupt als handlungsmächtig oder handlungsfähig erachtet? Und: Wer (oder was) wird folglich als Teil der Welt anerkannt, der gemeinsam mit anderen handelnd Welt schafft? Posthumanistische und neumaterialistische Theorieperspektiven ermöglichen es, Handlungsfähigkeit (engl. *agency*) in einer nicht-anthropozentrischen Art und Weise begreifbar zu machen. Susanne Völker (2022) bringt die Ansätze Donna Haraways und Karen Barads auf den Punkt, indem sie konstatiert, dass diese beiden Theoretiker*innen Welt als *worlding* denken,

„das heißt als fortlaufenden Prozess des *Werdens* (*differential becoming*) von immer neuen Gefügen, an denen wir – Menschen – teilhaben, aber über die wir nicht verfügen, die wir sind. Sie konzipieren Alterität als Nichttrennbarkeit nicht/menschlicher natürlichkultureller Prozesse. Und sie setzen mit ihren Überlegungen das moderne Zentrum des (männlichen, *weißen*) Menschen Dezentrierungsdynamiken aus“ (Völker 2022, S. 267).

Barad (2007, S. 178) insistiert darauf, dass *agency* kein Attribut eines Subjekts (oder Objekts) ist: *Agency* sei nicht etwas, das jemand oder etwas hat. Vielmehr sei Handlungsfähigkeit ein Tun oder Sein in Intraaktivität⁵: „It [*agency*, Anm. MS] is the enactment of iterative changes to particular practices [...] through the dynamics of intra-activity. Agency is about changing possibilities of change entailed in reconfiguring material-discursive apparatuses of bodily production“ (ebd.). Spezifische Möglichkeiten für Intraaktionen gäbe es immer, so Barad weiter, und aufgrund dieser sich immer wieder neu ergebenden Möglichkeiten sei es eine ethische Verpflichtung, im differentiellen Werden der Welt verantwortungsvoll zu intraagieren, um – stets gemeinsam mit anderen – darüber zu befinden, was bedeutsam ist und was hingegen von der Bedeutung ausgeschlossen bleibt (vgl. ebd.). Haraway (2016) geht der Frage nach, was Verantwortung (engl. *responsability*) im Sinne von Möglichkeiten des Antwortens auf andere und anderes im Angesicht multipler sozialökologischer Verheerungen, in den „troubling und turbid times“ (S. 1), in denen wir leben, bedeutet. Sie argumentiert, dass das Werden der Welt, das Mit-Werden (engl. *becoming-with*) nur miteinander geschehen kann – oder gar nicht (vgl. ebd., S. 4). In einer prekären, fragilen Welt gilt es

5 „Intraaktion“ setzt Barad (2007) als Gegenbegriff zu „Interaktion“, um der Verschränktheit unterschiedlicher Agentien Rechnung zu tragen: „[I]n contrast to the usual ‚interaction‘, which assumes that there are separate individual agencies that precede their interaction, the notion of intra-action recognizes that distinct agencies do not precede, but rather emerge through, their intra-action. It is important to note that the ‚distinct‘ agencies are only distinct in a relational, not an absolute, sense, that is, *agencies are only distinct in relation to their mutual entanglement; they don't exist as individual elements*“ (S. 33).

aus ihrer Sicht, vielfältige Praktiken des Mit-Werdens in den Blick zu nehmen. Dabei spielen es auch eine wichtige Rolle, wie Menschen handeln – wenngleich Menschen in dieser Perspektive nicht die einzigen sind, die handeln und Welt schaffen können: „We are at stake to each other. [...] human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story. However, the doings of situated, actual human beings matter. It matters with which ways of living and dying we cast our lot rather than others“ (ebd., S. 55; vgl. auch Barad 2007, S. 218 ff.).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es bei dem Kampf um die Vergrößerung der Welt von Belang ist, die Vielfalt von Existenz- und Wissensweisen und nicht zuletzt mehr-als-menschliche Handlungsfähigkeit beim Werden der Welt anzuerkennen. Das Teilen der Welt steht nicht ein für alle Mal fest, vielmehr muss dies immer wieder von Neuem aktualisiert werden. Wenn die Welt in ihrem fortgesetzten Entstehen das ist, was zwischen uns geschieht, wie etwa Jaeggi (2022, S. 101) oder Nancy (2021, S. 130) betonen, „[w]enn die Haut der Welt nur die unmerkliche, nirgends gestaltete dünne Schicht der Beziehungen, Kontakte und Reibungen unserer gesamten Häute ist, kommt es darauf an, auf all diese möglichen und unmöglichen Konfigurationen unserer gegenseitigen Berührungen zu achten“ (ebd., S. 133). Wie berühren wir als Bewohner*innen der Welt uns in verantwortungsvoller Weise, um zu überleben und neue Formen von Gemeinschaftlichkeit zu (er-)finden? Wie kommen wir auf dieser einen Welt, die wir aktiv teilen lernen müssen, „miteinander zu Rande“ (ebd., S. 134)? Wie gelingt es, „sich vom Glauben [zu] heilen, daß man nicht dazugehört; [...] daß, was mit der Welt geschieht, uns nichts angeht“ (Latour 2017, S. 30 f.)? Auf das Ausführen der Welt als kontinuierlichen Prozess der Bildung von Welt, das heißt, auf ein politisches und pädagogisches Engagement, um „eine gemeinsame Welt zu bilden“ (Latour 2001, S. 18; vgl. auch Forster/Scherrer 2021, S. 106), werde ich im Folgenden eingehen.

3. Wie führst du die Welt aus?

Es ist keine Option, „auf eine *Zu(-)Kunft* [zu] warten“ (Friedrichs 2022c, S. 49), zu beabsichtigen, dieses oder jenes vielleicht irgendwann zu tun (oder zu unterlassen) oder einfach nur darauf zu hoffen, dass technologische Entwicklungen früher oder später etwas zum Besseren verändern werden – den letzten Punkt bezeichnet Haraway (2016) pointiert als „a comic faith in technofixes“ (S. 3). Der fragile Zustand der Welt gewährt keinen Aufschub des Handelns und folglich schlägt Friedrichs (2022c) im Anschluss an Nancy vor, „das *Künftige* aus der Ferne seines Versprechens zu lösen und in ein *Zu-Sein*“ (S. 49) zu wenden, das heißt, das Sein mit anderen in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. Scherrer 2022, S. 59 ff.). Friedrichs' (2022b) Vorschläge für eine nicht-funktionalistische, nicht-instrumentelle politische Bildung, die „das faktische In-der-Welt-Sein in den Mittelpunkt stellt“

(S. 239) und dem eigenen Involviertsein in das Werden der Welt Rechnung trägt, zielen darauf ab, eine demokratische Existenzweise als grundlegend koexistenziell, also immer gemeinsam mit anderen, zu denken (vgl. ebd., S. 241). Solche politischen Bildungsprozesse wären demnach als Antworten respektive als Erweiterung von Antwortmöglichkeiten „auf unsere materielle Situiertheit“ (ebd., S. 243) zu verstehen, da sich solche Prozesse selbst immer „in der materiellen Welt“ (ebd.) vollziehen und nicht über dieser stehen.

Das Teilen der Welt ist eine Notwendigkeit, die sich nicht auf einen unbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft verschieben lässt. Nancys (2003) Frage „wie führst [engage] du die Welt aus?“ (S. 51) zielt darauf ab, in das Werden der Welt einzugreifen⁶ – und zwar nicht irgendwann, sondern jetzt: „Es kommt darauf an, die Welt neu zu interpretieren und zu verändern“ (Nancy 2021, S. 151). Die französischen Worte „engager“ und „s’engager“ umfassen verschiedene Bedeutungsdimensionen: Sich einsetzen, verpflichten, festlegen, sich etwas verschreiben und Verantwortung übernehmen können ebenso gemeint sein wie jemanden in etwas verwickeln oder selbst verwickelt zu sein, sich auf etwas einlassen oder auch etwas beginnen, anfangen sich Gedanken über etwas zu machen, in Gang kommen (vgl. Forster / Scherrer 2021, S. 106). Ein Einsatz ist ein Engagement in dem Sinne, als dass ein Ausgangspunkt gesetzt wird und damit stets ein gewisses Risiko einhergeht (vgl. Masschelein / Wimmer 1996, S. 7 f., zit. nach Büniger 2021, S. 57). Auf die Frage nach einer spezifischen Praxis der Bildungstheorie als „eingreifendes Denken“ bezogen ist zu konstatieren: „Die Rede vom ‚Einsatz‘ zielt – im Unterschied zu Perspektiven, die in der Verwobenheit von Wissenschaft und Macht ein Defizit erkennen, das es wiederum aufzuklären und letztlich zu überwinden gilt – darauf, diese Verwobenheit als konstitutiv zu begreifen“ (Büniger 2021, S. 57). Ein Engagement kann folglich als Ver-antwortung im Sinne einer Erweiterung von Möglichkeiten verstanden werden, als Teil der Welt – und demnach auch als verstrickt in Machtverhältnisse – Antworten auf die Welt zu geben: Gemeinsam und in Ver-antwortung gilt es, eine Welt zu realisieren und zu bilden. Es ist eine Praxis, die einen Bezug zur Öffnung und zur Vergrößerung der Welt bewahrt und die dabei um die Unvorhersehbarkeit des Kommenden weiß und anderen und anderem Platz einräumt. Diese Rede von einer Bildung der Welt unterstreicht die „Politi-

6 Carsten Bünigers (2021) Beitrag zum Motiv des „eingreifenden Denkens“, das im Anschluss an Bertolt Brecht ausgearbeitet wird, steht in Resonanz zum hier vorgebrachten Argument Nancys: Dieses Motiv ermögliche es, „eine Vorstellung von der praktischen und zugleich erkenntnispolitischen Dimension von Theoriebildung zu gewinnen“ (S. 65), denn „[e]ingreifendes Denken ist nach Brecht nicht nur problematisierend oder distanzierend auf wirkmächtige Vorstellungen und Verhaltensdispositionen bezogen, sondern zudem als Einsatz von Gegenbildern und neuen Vorstellungen – und insofern als Praxis – zu verstehen“ (ebd.). „Eingegriffen“ wird denkend niemals von einem gleichsam neutralen Außenstandpunkt aus, sondern unter Berücksichtigung des je spezifischen „Eingebundensein[s] des Denkens in Verhältnisse und In-Verhältnis-Setzungen“ (ebd.).

zität“ von Bildung, die in den Blick kommt, wenn davon ausgegangen wird, dass „sich Bildungsprozesse [...] auch gegenwärtig mit Unterbrechungen der vorherrschenden Machtform oder deren Überschreitung verbinden können, sodass neue Formen des Zusammenlebens gesucht und erprobt werden“ (Bürger 2022, S. 50). Konkret bedeutet Politizität „die Möglichkeit zur eigensinnigen bis widerständigen Auseinandersetzung mit den Formierungen und Bedingungen gesellschaftlicher Ordnungen und Normen“ (ebd.).

Die Bewohner*innen der Welt, die diese teilen, realisieren und bilden die Welt im Sinne einer Entfaltung der Welt von innen heraus (vgl. Forster 2017, S. 288). Das eingreifende Engagement ist demnach immer ein Eingriff, der von innen erfolgt und nicht von außerhalb, von einem externen Standpunkt aus. Neue Formen des Zusammenlebens sind erforderlich, wenn die Wahrung der „Bewohnbarkeitsbedingungen“ (Latour / Schultz 2022, S. 26) dieser Erde prioritär angesehen wird und wenn es das geteilte und zugleich auch umstrittene Verständnis des Sinns einer Welt ist, „eine Zirkulation, eine Ökonomie, ein Funktionieren von Referenzen zu ermöglichen, durch die alles, was in dieser Welt ist, auch das ist, was sie ausmacht und ihr Leben gibt“ (Nancy 2021, S. 125). Für Judith Butler liegt der Ausgangspunkt einer politischen Praxis, die auf der Frage nach dem Wie des Zusammenlebens fußt, im Zwischenraum ‚unserer‘ Beziehungen, die die Welt ausmachen:

„If we ask how we are to live together, then we begin the most elemental of political conversations. It is the relation between us, precisely as living beings, from which the most important forms of world-making emerge. How shall we build this life together, this life we share? From the we, from the space of relation between us, comes the power to speak, to act, to make, and to decide the course of our common political lives“ (Butler 2022, S. 53).

Die von Butler (2022) aufgeworfene Frage, wie wir zusammenleben wollen, tangiert politische wie pädagogische Denk- und Handlungsräume gleichermaßen, und wenn „eingreifendes Denken“ im Sinne einer Praxis konzeptualisiert wird (vgl. Bürger 2021, S. 65), dann sind die Bereiche des Denkens und des Handelns nicht einmal mehr eindeutig voneinander zu trennen. Eine engagierte, involvierte Praxis, die mit der Verpflichtung einhergeht „die Welt, von der man lebt, mit der zusammenzubringen, in der man lebt“ (Latour / Schultz 2022, S. 47), hätte unter diesen Vorzeichen eine „Vervielfachung der Art und Weise, zu *wohnen* und *sich um* die Erzeugungspraktiken *zu sorgen*“ (ebd.), zur Folge. Vorschlagen möchte ich an dieser Stelle, Sorge als eingreifende Praxis zukünftig noch weiter zu konturrieren. Eine Definition von Sorge, die für ein solches Vorhaben richtungsweisend sein könnte und die menschliche und mehr-als-menschliche Aktivitäten umfasst, stammt von Berenice Fisher und Joan Tronto (1990): Caring sei „*a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our ‚world‘ so that*

we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web“ (S. 40; vgl. hierzu auch Harrington/Shearing 2017; Puig de la Bellacasa 2012; 2017; Scherrer 2022). In diesem Sinne kann Sorge als zukünftige Praxis verstanden werden, um bereits angerichtete Schäden (bis zu einem gewissen Grad) zu reparieren *und* die Welt bewohnbar zu halten. Reparieren darf jedoch nicht idealisiert und missverstanden werden: Es geht dabei nicht darum, einem nostalgischen Wunsch aufzusitzen und zu einem vermeintlich „natürlichen“ Zustand zurückkehren zu wollen. Wenngleich ein „Zurück zum Natürlichen“ eine Illusion darstellt und einmal angerichtete Schäden niemals ganz wiedergutmachen sind, so eröffnen sich dennoch Möglichkeiten des Reparierens, die damit einhergehen, sich im Hier und Jetzt für die Welt und ihre Bewohner*innen zu engagieren und Sorgebeziehungen zu realisieren: „Keine neue Welt ohne Reparatur der Welt. Keine Reparatur der Welt ohne Sorge um die Welt, um andere, um uns“ (Hark 2021, S. 221). Eine zugleich unaufschiebbare wie auch fortwährende Aufgabe ist es, die Welt auszuführen und dabei zu versuchen, die Sorgen, die Hark benennt, als untrennbar miteinander verwoben zu denken.

Literatur

- Assmann, Aleida (2022): Doing Future – ökologische und kulturelle Nachhaltigkeit. In: Sippl, Carmen/Rauscher, Erwin (Hrsg.): Kulturelle Nachhaltigkeit lernen und lehren. Innsbruck, Wien: StudienVerlag, S. 677–683.
- Barad, Karen (2007): Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham, London: Duke University Press.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München: Oekom Verlag.
- Bünger, Carsten (2021): „Eingreifendes Denken“ – Überlegungen zur Praxis der Bildungstheorie. In: Thompson, Christiane/Brinkmann, Malte/Rieger-Ladich, Markus (Hrsg.): Praktiken und Formen der Theorie. Perspektiven der Bildungsphilosophie. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 54–72.
- Bünger, Carsten (2022): Weder neutral noch zweckbestimmt. Anmerkungen zu den normativen Implikationen des Bildungsbegriffs. In: Wohnig, Alexander/Zorn, Peter (Hrsg.): Neutralität ist keine Lösung! Politik, Bildung – Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 41–52.
- Butler, Judith (2022): From the Critique of Identity to an Ethics of Plurality: Sabine Hark's Collaborative Vision. In: Fitsch, Hannah/Greusing, Inka/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Oloff, Aline (Hrsg.): Der Welt eine neue Wirklichkeit geben. Feministische und queertheoretische Interventionen. Bielefeld: transcript, S. 45–54.
- Derrida, Jacques (2003): Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Earth Overshoot Day (2023): This Year's Earth Overshoot Day fell on August 2. <https://www.overshootday.org> (Abfrage: 07.11.2023).
- Fisher, Berenice/Tronto, Joan (1990): Toward a Feminist Theory of Caring. In: Abel, Emily K./Nelson, Margaret K. (Eds.): Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives. Albany: State University of New York Press, S. 35–62.

- Forster, Edgar (2017): Das Ganze denken. Notizen zum Begriff „Globalität“. In: Thompson, Christiane/Schenk, Sabrina (Hrsg.): *Zwischenwelten der Pädagogik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 285–295.
- Forster, Edgar (2022): Dekolonialität. In: Feldmann, Milena/Rieger-Ladich, Markus/Voß, Carlotta/Wortmann, Kai (Hrsg.): *Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Pädagogisches Vokabular in Bewegung*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 71–78.
- Forster, Edgar/Scherrer, Madeleine (2021): Bildung – Eine Welt bilden. Zum Begriff „mondialisaton“ bei Jean-Luc Nancy. In: Thompson, Christiane/Brinkmann, Malte/Rieger-Ladich, Markus (Hrsg.): *Praktiken und Formen der Theorie. Perspektiven der Bildungsphilosophie*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 91–107.
- Friedrichs, Werner (2022a): Kommende politische Bildungen. Über das Zukünftigen nach der Zukunft. In: ders. (Hrsg.): *Atopien im Politischen: Politische Bildung nach dem Ende der Zukunft*. Bielefeld: transcript, S. 11–25.
- Friedrichs, Werner (2022b): Legitimationen von Gewicht: Zur materialen Normativität politisch-kultureller Bildung. In: Wohnig, Alexander/Zorn, Peter (Hrsg.): *Neutralität ist keine Lösung! Politik, Bildung – Politische Bildung*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 235–247.
- Friedrichs, Werner (2022c): Wo kommen wir her? Wo sind wir danach? Politische Bildungen nach dem Ende der Zukunft. In: ders. (Hrsg.): *Atopien im Politischen: Politische Bildung nach dem Ende der Zukunft*. Bielefeld: transcript, S. 27–63.
- Haraway, Donna J. (2016): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press.
- Hark, Sabine (2021): *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp.
- Harrington, Cameron/Shearing, Clifford (2017): *Security in the Anthropocene: Reflections on Safety and Care*. Bielefeld: transcript.
- Heinrichs, Harald/Michelsen, Gerd (2014): Einleitung. In: dies. (Hrsg.): *Nachhaltigkeitswissenschaften*. Berlin, Heidelberg: Springer Spektrum, S. V–VII.
- Horn, Eva (2017): Jenseits der Kindeskind. Nachhaltigkeit im Anthropozän. In: *Merkur* 71, H. 814, S. 5–17.
- Jaeggi, Rahel (2022): Solidarität als zärtliche Bürgerlichkeit. Verstreute Überlegungen mit und zur Gemeinschaft der Ungewählten. In: Fitsch, Hannah/Greusing, Inka/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Oloff, Aline (Hrsg.): *Der Welt eine neue Wirklichkeit geben. Feministische und queertheoretische Interventionen*. Bielefeld: transcript, S. 97–107.
- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge: Für eine politische Ökologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2009): Will Non-Humans be Saved? An Argument in Ecotheology. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, H. 15, S. 459–475.
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia: Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2022a): *Das terrestrische Manifest* (5. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2022b): *Wo bin ich? Lektionen aus dem Lockdown* (2. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno/Schultz, Nikolaj (2022): *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse: Ein Memorandum*. Berlin: Suhrkamp.
- Lorey, Isabell (2020): *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.
- Lovelock, James E. (2021): *We Belong to Gaia*. London: Penguin Books.
- Nancy, Jean-Luc (2003): *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Zürich: diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2021): *Die fragile Haut der Welt*. Zürich: diaphanes.
- Puig de la Bellacasa, María (2012): ‚Nothing Comes Without Its World‘: Thinking with Care. In: *The Sociological Review* 60, H. 2, S. 197–216.
- Puig de la Bellacasa, María (2017): *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Santos, Boaventura de Sousa (2007): Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. In: *Review (Fernand Braudel Center)* 30, H. 1, S. 45–89.
- Scherrer, Madeleine (2022): Wege zu einer posthumanistischen Ethik der Sorge angesichts der globalen Klimakrise. In: Drerup, Johannes/Felder, Franziska/Magyar-Haas, Veronika/Schweiger, Gottfried (Hrsg.): *Creating Green Citizens. Bildung, Demokratie und der Klimawandel*. Berlin: J. B. Metzler, S. 55–69.
- Scherrer, Madeleine/Obex, Tanja (2023): Futures Literacy und solidarische Beziehungsweisen. In: Brandhofer, Gerhard/Rauscher, Erwin/Sippl, Carmen (Hrsg.): *Futures Literacy: Zukunft lernen und lehren. Reihe: Pädagogik für Niederösterreich*. Innsbruck, Wien: StudienVerlag, S. 321–330.
- Tsomou, Margarita (2022): Auf den Spuren planetarischer Feminismen: Sorge- und Regenerationsarbeit im Angesicht ökologischer Katastrophen. In: Fitsch, Hannah/Greusing, Inka/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Oloff, Aline (Hrsg.): *Der Welt eine neue Wirklichkeit geben. Feministische und queertheoretische Interventionen*. Bielefeld: transcript, S. 241–249.
- Völker, Susanne (2022): Leben in mehr als menschlichen Relationen: Die Fähigkeit zu antworten erweitern. In: Fitsch, Hannah/Greusing, Inka/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Oloff, Aline (Hrsg.): *Der Welt eine neue Wirklichkeit geben. Feministische und queertheoretische Interventionen*. Bielefeld: transcript, S. 265–276.