**Max Fuchs**

**Kunst, Kultur, Gesellschaft**

**Beiträge zum Zusammenhang von Kunst und Politik in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft**

Wuppertal, im Mai 2015

# Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung 3

Zur Einführung 4

Die Wonnen der Gewöhnlichkeit 12

Das Bildungsbürgertum 21

Epochenwechsel und das Bürgertum 25

Der Freiheit eine Gasse 36

Kultur und das gute Leben in einer wohlgeordneten Gesellschaft 42

Kulturstaat, Kulturpädagogik und Kulturprotestantismus 54

Unbekanntes Europa 58

Altes Europa – Neues Europa 70

Kulturpolitische Slogans und Leitbilder 73

Kultur der Macht 80

Das Subjekt und die Macht 94

# Vorbemerkung

Diese Textsammlung enthält Aufsätze und Artikel aus den letzten Jahren, die sich in einer historischen Perspektive mit der gesellschaftlichen Bedeutung von Kunst und Kultur befassen. Moses Mendelsohn nannte die Begriffe „Aufklärung“, „Bildung“ und „Kultur“ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts „Neuankömmlinge in der deutschen Sprache“. In der Tat erlebten alle drei Begriffe eine enorme Konjunktur. Daraus kann man schließen, dass sie gerade in dieser (Sattel-) Zeit, also in der Zeit zwischen 1770 und 1830, einer Zeit des Epochenumbruchs, wesentliche Entwicklungstendenzen der Gesellschaft erfassten.

„Epochenumbruch“ bedeutet dabei, dass es sich um einen gravierende Veränderung in allen Facetten des menschlichen Lebens handelt: Es ging um eine neue Ordnung der politischen Gestaltung, es ging um eine Veränderung des sozialen Zusammenlebens, es ging im Hinblick auf den Menschen um eine Veränderung im Denken, Wahrnehmen und Fühlen und um gravierende Veränderungen im Wertehaushalt des Menschen. In all diesen Veränderungsprozessen spielte zum einen das Bürgertum, speziell das entstehende Bildungsbürgertum, und zum andern der Bereich der Künste eine wichtige Rolle.

Die vorliegenden Texte sind dabei weniger als einem primär historischen Interesse geschrieben worden, sondern sie gehen davon aus, dass man bei der Betrachtung abgeschlossener historischer Perioden vieles lernen kann, was in der Gegenwart noch prozesshaft geschieht. Zumindest zwei Disziplinen müssen sich für solcher Entwicklungsprozesse interessieren: Zum einen ist es die Kulturpolitik, die sich vergewissern muss, welch machtvolles Instrument sie mit der Gestaltung der Rahmenbedingungen der Kunstproduktion und Kunstrezeption zur Verfügung hat. Zum anderen ist es die Pädagogik, bei der Entwicklungsprozesse des Einzelnen im Mittelpunkt stehen. Gerade in Zeiten einer Konjunktur kultureller Bildung es ist dabei notwendig, sich über die politische und pädagogische Wirksamkeit einer ästhetischen Praxis Rechenschaft abzulegen.

Die Beiträge dieses Textes wurden für verschiedene Anlässe verfasst und sind an den unterschiedlichsten Orten erschienen.

# Zur Einführung

## Kunst, Politik und Bürgertum – Facetten einer widerspruchsvollen Entwicklung

Am 100. Todestag von Goethe, am 18. März 1932, hielt Thomas Mann in der Preußischen Akademie der Künste in Berlin die Rede „Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters“ (Mann 1982, 7ff.). Es verwundert hierbei zwar nicht, dass sich Thomas Mann explizit zu seiner Liebe zu Goethe bekennt, doch ist diese Konstellation durchaus interessant: Der bürgerlichste unter unseren Schriftstellern, der für seine Beschreibung des Niedergangs einer bürgerlichen Familie den Nobelpreis bekommen hat, charakterisiert den Minister und Freund eines der ca. 300 Duodezfürsten in Deutschland in dieser Weise als bürgerlich und stellt ihn als „Bruder“ neben Luther und Erasmus von Rotterdam. Er sieht in ihm den Begründer des deutschen Kulturbegriffs, als denjenigen, dem die Deutschen den Ehrentitel eines „Volkes der Dichter und Denker“ verdanken. Thomas Mann wehrt sich dabei dagegen, Goethe nur als Repräsentanten der Weimarer Klassik zu sehen: Er empfiehlt vielmehr, Goethe als den „Repräsentanten des Halbjahrtausends zu betrachten, das wir die bürgerliche Epoche nennen, und das vom 15. bis zur Wende des 19. Jahrhunderts reicht.“ (9)

Von Goethe weiß man, dass er sehr wohl einen hohen Wert auf Kleidung und ein Benehmen legt, wie es dem fürstlichen Hof gemäß ist (Safranski 2015, Friedenthal 1963). Aber natürlich ist Goethe auch derjenige, der den Spross einer bürgerlichen Familie, nämlich Wilhelm Meister, in den Mittelpunkt eines Bildungsromans stellt. Natürlich ist Goethe in jungen Jahren auch Repräsentant der bürgerlichen Protestbewegung des Sturm und Drang. Aber später ist er ständig verärgert darüber, dass er im Hinblick auf seinen Ruhm im Wesentlichen als Autor seiner Jugendschriften des Götz und des Werthers gesehen wird.

In der Folgezeit gibt es durchaus wechselnde Konjunkturen, welcher von den beiden (Schiller oder Goethe) die Leitfigur des Bildungsbürgertums ist (Kosellek 1990). Bei Schiller schwankt die Bewertung zwischen dem (fast) revolutionären Freiheitskämpfer der frühen Jahre und einer späteren nationalsozialistischen Vereinnahmung. In der Tat hat der späte Schiller aus Frustration wegen der politischen und militärischen Niederlagen gegen Frankreich die These in die Welt gesetzt, dass die Deutschen immerhin die Herren im Reich des Geistes und der Kultur seien. Damit hat er eine durchaus verheerende Denkrichtung des Bürgertums begründet, die in der Politik ein schmutziges Geschäft sah – und dabei immer wieder die falschen Kräfte unterstützte (Plessner 1974, Ringer 1983). Auch Thomas Mann griff auf diese These zurück, als er seine politisch höchst problematischen „Betrachtungen eines Unpolitischen“ (1918, hier 1990) niedergeschrieben und damit geradezu ein Grundbuch für alle rechtskonservativen und demokratiefeindlichen Kräfte geliefert hat.

Es ist also offenbar nicht so einfach mit dem Bürgertum, und dies nicht bloß deshalb, weil es – anders als in anderen vergleichbaren Ländern wie England oder Frankreich – sich nach der missglückten Revolution von 1848 nicht wieder vehement für die politische Durchsetzung einer liberalen Gesellschaft engagiert hat (Langewiesche 1988). Auch die Wissenschaft tut sich schwer mit der definitorischen Erfassung dessen, was unter dem Bürgertum überhaupt verstanden werden soll (Kosellek/Schreiner 1994). So sieht man schon in einer ersten Annäherung an den Begriff des Bürgers, dass es im Deutschen nur ein einziges Wort dafür gibt, wofür es in anderen Sprachen zwei Begriffe gibt, etwa im französischen den citoyen als aktiven politischen Bürger und den bourgeois als Wirtschaftsbürger. Es liegt sicherlich auch an einer spezifischen Rezeption der einflussreichen politischen Philosophie des Aristoteles, bei dem die Beschreibung der Polis-Demokratie durchaus vereinbar war damit, sehr starke Unterschiede im Hinblick auf eine politische Beteiligung der Polisbürger zu machen: Ausschluss der Frauen, der Sklaven und Leibeigenen, der Zugereisten, der Besitzlosen von der politischen Partizipation, so dass sich nur ein marginaler Teil der Polisbewohner überhaupt an der politischen Gestaltung beteiligen konnte (ebd., Teil I). Auch der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“, so wie er etwa in den wichtigen Schriften der schottischen Moralphilosophen (Ferguson, Smith, Hume u.a.) verwendet wird, bezieht sich nur in Grenzen - wenn überhaupt - auf die soziale Gruppe der Bürger (etwa in Abgrenzung zu den Bauern und zum Adel), er meint vielmehr eine politische und soziale Ordnung, in der einige liberale Prinzipien der Mitgestaltung und damit eine Reduktion der Allmacht der Fürsten realisiert sind (vgl. die Einleitung von Zwi Batscha und Hans Medick zu Ferguson 1986).

Eine Konsequenz aus diesen Definitionsschwierigkeiten besteht etwa darin, weniger von Bürgern im Sinne einer sozial abgrenzbaren Gruppe zu sprechen, sondern vielmehr Bürgerlichkeit als spezifischen Habitus in den Mittelpunkt zu stellen (Hansen 1992, Haltern 1985, Schäfer 2009). Es ist zudem zu beachten, dass es neben einer wie auch immer abzugrenzenden sozialen Gruppe von Bürgerinnen und Bürgern immer auch „unterbürgerliche Schichten“ (Kaschuba 1990) gegeben hat. So hebt insbesondere Friedrich Engels in seiner Auffassung der Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen die Reformation und die Bauernkriege als wichtige Vorläufer späterer Revolutionen in England, Nordamerika und Frankreich hervor. Auch ist nach wie vor die These relevant, dass die Emanzipationsbemühungen des Bürgertums in der Neuzeit sich zwar nur auf einen begrenzten Bevölkerungsausschnitt aus der Gesellschaft bezogen, aber doch als Emanzipationsbestrebungen für alle Menschen betrachtet werden können, weil die zunächst nicht involvierten Gesellschaftsgruppen (der vierte Stand, Arbeiter, Bauern) später von diesem Widerstand gegen Unterdrückungsverhältnisse profitieren konnten. Das „Allgemein Menschliche“ etwa in der Bewegung des Humanismus ist daher ein wichtiges Element der politischen Befreiung und hat von Anfang an eine deutliche antiklerikale Stoßrichtung (Korff 1927).

Insbesondere ist diese Emanzipationsbewegung, die letztlich den Übergang des feudal geprägten Mittelalters in eine neue Zeit charakterisiert, mit der der Durchsetzung einer kapitalistisch organisierten bürgerlichen Gesellschaft verbunden (Gall 2012). Diese Entwicklung hat verschiedene Dimensionen: Zum einen geht es um den Übergang einer starren Ständegesellschaft in eine moderne, funktional differenzierte Gesellschaft. Dies bedeutet, dass sich (im Anschluss an das soziologische Gesellschaftsmodell von Talcott Parsons, an dem sich auch Wehler in seiner voluminösen Gesellschaftsgeschichte orientiert, hier: Wehler 2008) zunehmend autonomer werdende gesellschaftliche Teilbereiche („Subsysteme“) entwickeln, nämlich die Bereiche der Wirtschaft, der Politik, des Sozialen und der Kultur. Dabei ergeben sich vielfältige wechselseitige Beeinflussungsverhältnisse zwischen den unterschiedlichen Subsystemen, bei denen man zudem durchaus unterschiedliche nationale Entwicklungspfade unterscheiden kann (Münch 1986): Man kann also für jedes einzelne Land einen spezifischen Sonderweg identifizieren. Diese unterschiedlichen Entwicklungspfade sind – so etwa Münch 1986 – aufs engste verbunden mit sehr verschiedenen Verständnisweisen derselben Grundbegriffe wie Freiheit, Gleichheit, Individualität, Fortschritt.

Es geht also um einen Übergang von einer Gesellschaftsformation in eine andere, der sich durchaus über mehrere Jahrhunderte hinzieht, der aber gerade in der Sattelzeit 1770 - 1830 eine besondere Dynamik erhält. In der marxistischen Geschichtswissenschaft hat man als eine zentrale Ursache für diesen Übergangsprozess das Konzept einer „Allgemeinen Krise“ entwickelt, hier: die Allgemeine Krise des Feudalsystems. Solche Krisenerscheinungen lassen sich in der Tat in einer immer weniger leistungsfähigen Ökonomie (schlechte Versorgung der Menschen, Finanz und Wirtschaftskrise), in einer immer schlechter werdenden politischen Steuerung und Verwaltung, die den Anforderungen der Zeit in den Augen aller Beteiligten nicht mehr genügt, in einer Erosion herkömmlicher sozialer Beziehungen und Strukturen und letztlich in einer dynamischen, zum Teil sogar revolutionär zu nennenden Entwicklung im Bereich der Kultur (Künste, Wissenschaften) sowie in einem zunehmend kritischeren Verhältnis zur Religion (Stichwort Säkularisierung) erkennen (vgl. etwa Balet/Gerhard 1972 oder Bruford 1979).

Aus einer pädagogischen Perspektive heraus interessiert insbesondere, dass mit den Veränderungen im Welt- und Gesellschaftsbild auch eine gravierende Veränderung im Menschenbild einhergeht (Jaeger/Staeuble 1978). So wird das 18. Jahrhundert charakterisiert als Jahrhundert der Aufklärung, als Jahrhundert der Anthropologie oder als Jahrhundert der Pädagogik. Alle großen gesellschaftstheoretischen Entwürfe etwa von Hobbes, Hume, Rousseau, alle neuen Theorien der Macht und des Staates (Machiavelli, Bodin, Montesquieu) basieren auf einer (meist explizit ausgeführten) Darstellung des Menschen. Ein Beispiel bietet der Aufbau der „Elemente der Philosophie“ von Thomas Hobbes (1994), dessen erster Teil „Vom Körper“ eine Naturphilosophie enthält, dessen zweiter Teil „Vom Menschen“ eine anthropologische Basis formuliert und schließlich im dritten Teil „Vom Bürger“ eine Staats- und Gesellschaftstheorie entwickelt.

All diese Überlegungen schließen explizit oder implizit Auseinandersetzungen mit der christlichen Religion ausdrücklich ein. Charles Taylor (2009) spricht davon, dass es bis zu dem Jahr 1500 für die Denker nicht möglich war, nicht katholisch zu sein. Später kam der Protestantismus in seinen verschiedenen Varianten dazu. Doch in jedem Fall war es für alle diejenigen, die über den Menschen, die Natur, die Gesellschaft oder über die politische Ordnung nachdachten, unmöglich, sich nicht in Beziehung zu christlichen Vorstellungen zu setzen. Viele durchaus antireligiös gemeinte Ansätze mussten dabei aufgrund der weltlichen und geistlichen Macht der Kirche in einer religiösen Sprache formuliert werden.

Sehr zum Unwillen der Kirche begannen dabei bereits im späten Mittelalter Theologen, die Relevanz der Vernunft und des Wissens auch im Hinblick auf den Glauben zu diskutieren und setzen sich damit oft - auch ungewollt - in einen Gegensatz zu der dominanten Offenbarungsreligion. Selbst wenn Philosophen wie etwa Thomas von Aquin bei seinen entsprechenden Erörterungen letztlich dem Glauben den Vorrang vor dem Wissen gaben, schützte dies sie nicht davor, dass ihre Werke zunächst einmal auf den Index gerieten. Doch es wuchs der Druck der neuzeitlichen Wissenschaft („experimentelle Philosophie“), also die Suche nach mathematisch beschreibbaren Naturgesetzen, auf die Religion (Fuchs 1984, vgl. auch Dijksterhuis 1956 und Crombie 1977). Es entstanden als Konsequenz der Forschungsergebnisse von Galilei, Kopernikus, Kepler, Newton und anderen neue theologische Vorstellungen wie etwa Deismus oder Pantheismus. Bei diesen spielte Gott entweder eine Rolle als Urheber einer Welt, die so gesetzlich verläuft, dass spätere Eingriffe nicht mehr nötig sind, oder man verstand unter „Gott“ die Regeln und Gesetze der natürlichen Welt. Für die Kirche galten solche religiösen Vorstellungen bereits als Atheismus, was für die Urheber zwar zu zum Teil erheblichen Unbequemlichkeiten führte (bis hin zu Haft, Verbannung oder Schlimmerem), was aber der wachsenden Prominenz dieser Ansätze speziell unter den Intellektuellen keinen Abbruch tat.

Der Entwicklungsprozess von der ständischen zur der frühmodernen Gesellschaft soll hier in einigen Stichworten charakterisiert werden.

Obwohl man seit dem neunten Jahrhundert von einem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation spricht, war dieses Reich weder in politischer noch in ökonomischer Hinsicht eine Einheit. Ein „Deutschland“ gab es nicht, wenn man darunter eine auch nur lose verknüpfte Einheitlichkeit und Einheit versteht. Rund um 1800 gab es vielmehr ca. 300 meist kleiner und kleinster politischer Einheiten, in denen der jeweilige fürstliche Machthaber versuchte, den französischen Hof, vor allem das Leitbild von Ludwig XIV in seiner Macht- und Prachtentfaltung zu kopieren. Allerdings gab es fast nirgends die notwendigen ökonomischen Ressourcen, um auch nur annähernd einen vergleichbaren Lebensstil zu realisieren (vgl. für das relativ moderate Beispiel Weimar Bruford 1966; der junge Schiller hat es mit seinem Herzog Karl Eugen definitiv schlechter getroffen, vgl. Safranski 2004). Selbst im aufgeklärten Absolutismus Preußens waren die ökonomischen Unternehmungen von Friedrich II nur selten von Erfolg gekrönt. Daher griffen viele der Landesherren zu dem Mittel, ihre Verschwendungssucht durch den Verkauf von Landeskindern (Soldatenhandel) zu finanzieren.

Die Wirtschaft war überwiegend landwirtschaftlich geprägt, doch war der Boden durch falsche Anbaumethoden ausgelaugt und die steuerlichen Belastungen erheblich. Man spricht davon, dass insbesondere die Städte eine zentrale Rolle bei der gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung gespielt haben. Dies ist sicherlich der Fall. Doch gab es auch in den Städten noch lange feudale Strukturen wie etwa die Organisation der Handwerker in Zünften mit ihren sehr strengen Regeln, die jegliche Innovation verhinderten. Zudem verhinderte der politische Flickenteppich einen grenzüberschreitenden Handel wegen der anfallenden Zölle und Bestechungsgelder. Trotzdem entstanden Manufakturen und erste Fabriken, mit der Dampfmaschine stand transportable Energie – etwa zur Entwässerung der Bergwerke und zum Antrieb von Maschinen – zur Verfügung, wobei es erhebliche Ungleichzeitigkeiten zwischen den einzelnen Ländern gab (Landes 1983).

In politischer Hinsicht beanspruchte das ökonomisch zunehmend erfolgreiche und einflussreiche Bürgertum immer mehr Beteiligungsrechte bzw. Rechtssicherheit gegenüber der Willkür der Obrigkeit. Der Katalog der Menschenrechte, so wie er in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bzw. bei der Erklärung der Bürger und Menschenrechte im Zuge der französischen Revolution aufgestellt wurde, fasst viele der zum Teil seit Jahrhunderten diskutierten Ansprüche auf Sicherheit und Mitbeteiligung zusammen. Von erheblicher Bedeutung ist dabei die Professionalisierung der Verwaltung (gute Polizey), was wiederum eng mit der Entwicklung des Bildungswesens verbunden ist: Der entstehende moderne Staat brauchte gut ausgebildete Verwaltungskräfte. Die bedeutende Rolle einer reformwilligen Verwaltung ist am Beispiel Preußens nach der Jahrhundertwende oft genug gezeigt worden. Bekanntlich hat Wilhelm von Humboldt eine wichtige Rolle bei der Gründung der Reformuniversität Berlin und der Einführung des Humanistischen Gymnasiums gespielt, trotz seiner kurzen Amtszeit im Ministerium (analog der positiven Rolle, die Goethe bei der Entwicklung der zunächst maroden Universität Jena gespielt hat).

Es ist kein Zufall, dass Max Weber im Protestantismus und vor allem im Calvinismus eine wesentliche Basis für die Entstehung und Durchsetzung des Kapitalismus dar. Denn ökonomischer Erfolg beruht auf der individuellen Disposition der Akteure, so wie sie brillant von dem Erfinder, Politiker, Geschäftsmann und Diplomaten Benjamin Franklin formuliert wurden („Zeit ist Geld“). Damit verbunden war der Anspruch auf die Durchsetzung eines meritokratischen Prinzips, dass nicht mehr der Stand und die Geburt maßgeblich sind für die spätere Position in der Gesellschaft, sondern die individuelle Leistung. Leistung wurde so zu einem emanzipatorischen bürgerlichen Prinzip. Dies ist die Basis des bürgerlichen Tugendkatalogs: Fleiß, Ehrlichkeit, Sparsamkeit, Vertragstreue (Münch 1984). All dies läßt sich an den seinerzeit diskutierten Bildungszielen (Industriosität, Perfectibilität, Zivilität etc.) ablesen.

Flankiert wurde diese ökonomische und soziale Entwicklung durch die Hervorhebung einiger wichtiger Leitkategorien, die prägend für die Moderne wurden: Natur, Fortschritt, Individualität, Freiheit, Humanität, Geschichte, Kunst, Vernunft, Sinnlichkeit, Nation. Diese Kategorien wurden umfassend begründet, sie waren Gegenstand philosophischer und literarischer Abhandlungen. Sie konnten sich deshalb machtvoll durchsetzen, weil sich – ebenfalls als Signum der modernen bürgerlichen Gesellschaft – eine Öffentlichkeit entwickelt hat (Habermas 1962). „Öffentlichkeit“ bedeutet, dass immer mehr Menschen lesen und schreiben konnten und wollten, dass es zudem immer mehr Medien gab, die politische und kulturelle Entwicklungen darstellten, dass sich zunehmend Orte entwickelten (Kaffeehäuser, Salomos, Aufklärungsgesellschaften und andere Zusammenschlüsse), wo solche Fragen diskutiert wurden (Faulstich 2002).

Moses Mendelsohn nannte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Aufklärung, Bildung und Kultur „Neuankömmlinge in der deutschen Sprache“. In der Tat waren alle drei Begriffe aufs engste miteinander verbunden, denn man wusste – wie es schon Jahrhunderte früher Francis Bacon formulierte –, das Wissen Macht sei. Es gab daher viele Bemühungen, das zur Verfügung stehende Wissen zu sammeln und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, wobei solche Projekte durchaus auch ökonomisch interessant waren. Natürlich ist hier an erster Stelle das Projekt der französischen Enzyklopädie zu nennen, das unter der Leitung von Diderot und d‘Alembert ständig angewachsen ist und das viele Experten der unterschiedlichsten Fachgebiete als Autoren versammelt hat. Auch in Deutschland und auch in der Pädagogik gab es solche erfolgreichen Publikationsprojekte. Man weiß, dass auch Schiller und Goethe ständig über neue und ökonomisch ertragreiche Zeitschriften nachgedacht haben (Safranski 2013).

Mit der Entwicklung neuer politischer Steuerungsmodelle und dem Herauskristallisieren eines zuverlässig funktionierenden „Staates“ ergeben sich neue interessante Wechselbeziehungen speziell zwischen Staat und Kultur. Man brauchte zunehmend das Feld der Kultur (also speziell die reinen und angewandten Künste, aber auch das sich ausdifferenzierende Feld der Öffentlichkeit) zur Legitimation des Staatshandelns. Der Staat wiederum mischt sich zunehmend mit seinen Mitteln in die Gestaltung der Kultur ein (Förderung, Zensur, Verbote) (Blanning 2006).

Es sind auch die Felder der verschiedenen Künste, die Prozesse der Autonomisierung erleben. Es entstehen spartenspezifische Institutionen, Öffentlichkeiten und Professionen. Auch der Gedanke einer autonomen Kunst, so wie er von Moritz, Kant und Schiller entwickelt und ausformuliert wird, ist nur in dem Kontext dieser Interdependenzen zwischen Kultur, Staat und Gesellschaft zu verstehen. Insbesondere geht es darum, die besondere Form von Subjektivität auszubilden, die die zukünftige moderne Gesellschaft benötigt. Dabei ergeben sich Streitfragen und Widersprüche, die bis heute relevant sind. So diskutiert man die Frage, an welchen Gegebenheiten sich die notwendigen Bildungsprozesse orientieren soll: Sind es die Notwendigkeiten der Wirtschaft (Beruf und Qualifikation) oder soll es um die Entwicklung einer allgemeinen Menschlichkeit (Allgemeinbildung) gehen? Schiller spielt in diesem Zusammenhang insofern eine entscheidende Rolle, als er als erster prominenter Theoretiker der entstehenden Moderne gilt. Als solcher findet er einen prominenten Platz in dem einflussreichen Buch von Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne (1985, 59 ff.). Es sind insbesondere die „Briefe zur ästhetischen Erziehung“ (1795), in denen Schiller sehr präzise Fehlentwicklungen und Pathologien der Moderne beschreibt: Arbeitsteilung, Zerstückelung, Einseitigkeit in der Entwicklung der Vermögen, Spezialisierung, Entfremdung. Auf Schiller und später die Romantik geht allerdings auch die enorme Aufladung der Künste im Hinblick auf eine Verbesserung des Menschen und der gesellschaftlichen Verhältnisse zurück. Man sprach von einer „Bildungs- und Kunstreligion“, weil man in den Künsten zunehmend ein funktionales Äquivalent für die an Bedeutung verlierende Religion gesehen hat. Goethe teilte übrigens diese überbordenden „Versprechungen des Ästhetischen“ (Ehrenspeck) überhaupt nicht. Er konnte zwar Schillers entsprechende theoretische Ausführungen gut lesen, ging aber in eine freundlich-ironische Distanz. Wichtiger war ihm, „dass im politischen Umtrieb nicht ästhetische Erziehung, sondern vor allem gesellige Bildung not tut. Bei Schiller also ein anspruchsvolles theoretisches Konzept, bei Goethe die schlichte Erinnerung an die heilsame Wirkung von Höflichkeit und Rücksichtnahme.“ (Safranski 2013, 140 f.) Dem entspricht auch der Untertitel, den Safranski seiner Goethe-Biographie gegeben hat: „Kunstwerk des Lebens“. Es geht um ein gelingendes und lustvoll gelebtes Leben, bei dem die ständige Selbstverbesserung (durchaus als höchstes Lebensziel) im Mittelpunkt steht, aber dies ohne Verkrampfung. Goethe ist zwar fleißig und ständig beschäftigt und stets neugierig auf Neues, doch lässt er Projekte – gelegentlich über Jahrzehnte – ruhen, wenn er die Lust daran verliert.

Insgesamt ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei den Intellektuellen bis hin zur breiten Masse der Einfluss von Rousseau zu spüren. Es geht um eine Vision von Natur und Natürlichkeit, in der sich der Mensch vollständig entwickeln kann. Die Schriften von Rousseau sind deshalb so wichtig, weil er damit eine Abkehr von einer über Jahrhunderte einflussreichen Verständnisweise des Menschen vollzieht: Der Mensch, so Rousseau, ist von Natur aus gut. Er setzt sich damit in Widerspruch zur christlichen Theologie mit ihrem Grundelement der Erbsünde.

Die folgenden Beiträge greifen aus diesem hier nur kursorisch skizzierten Gesamtzusammenhang einzelne Facetten auf. Umfassendere Darstellungen der Gesamtproblematik, nämlich der Konstitution von Subjektivität im Kontext jeweiliger gesellschaftlicher Anforderungen, habe ich in einigen weiteren Publikationen vorgelegt. So untersuche ich in dem Buch „Persönlichkeit und Subjektivität“ (2001) nicht bloß unterschiedliche disziplinäre Zugänge zur Erfassung der Persönlichkeit, sondern ich stelle insbesondere die Veränderungsprozesse im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit sowie Persönlichkeitsbilder in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft dar. In dem Buch „Subjektivität heute“ (2014) gehe ich auf aktuelle Anforderungen an die Gestaltung entsprechender Subjektformen ein und frage insbesondere nach der spezifischen Rolle der Künste in diesem Prozess. Durchaus im Anschluss an Max Weber, der das Konzept der „methodischen Lebensführung“ bei seiner Untersuchung der Genese der kapitalistischen Gesellschaft entwickelt und genutzt hat, erprobe ich in den letzten Jahren die Relevanz des Konzeptes der Lebensführung und der Lebensführungskompetenzen. In dem Buch „Subjekt und Kultur“ stelle ich unterschiedliche theoretische Konzeptionen vor, mit denen man versucht hat, das Problem der Konstitution von Subjektivität zu erfassen. Nicht zuletzt versuche ich in dem Buch „Kunst als kulturelle Praxis“ (2012), den engen Zusammenhang von künstlerischer und gesellschaftlicher Entwicklung – gerade im Hinblick auf die Konstitution von Subjektivität – aufzuzeigen.

**Literatur**

Balet, Leo/Gerhard, Eberhard (Rebling, Eberhard)(1972, zuerst 1936): Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert. Frankfurt/M. usw.: Ullstein

Blanning, T.C.W. (2006): Das Alte Europa 1660 1789. Darmstadt: Primus/WBG

Bruford, Walter H. (1979, zuerst 1936): Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit. Frankfurt/M usw.: Ullstein

Bruford, Walter H.(1966): Kultur und Gesellschaft im klassischen Weimar 1775 – 1806. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht

Crombie, Alistair C. (1977): Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft. München: dtv

Dijksterhuis, Eduard Jan (1956): Die Mechanisierung des Weltbildes. Berlin usw.: Springer

Faulstich, Werner (2002): Die bürgerliche Mediengesellschaft (1700-1830). Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht

Ferguson, Adam (1986, zuerst 1767): Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Friedenthal, Richard (1963): Goethe. Sein Leben seine Zeit. Stuttgart/Hamburg: Deutscher Bücherbund.

Fuchs, Max (1984): Zur Genese des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens. Weinheim/Basel: Beltz

Fuchs, Max (2001): Persönlichkeit und Subjektivität. Opladen: Leske und Budrich

Fuchs, Max (2012): Kultur und Subjekt. München: Kopaed

Fuchs, Max (2012): Kunst als kulturelle Praxis. München: Kopaed

Fuchs, Max (2014): Subjektivität heute. München: Utz

Gall, Lothar (2012): Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. München: Oldenbourg

Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied

Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Haltern, Utz (1985): Bürgerliche Gesellschaft. Darmstadt: WBG

Hansen, Klaus P.(1992): Die Mentalität des Erwerbs. Frankfurt/M.: Campus

Hardtwig, Wolfgang (1994): Nationalismus und Bürgerkultur in Deutschland 1500 – 1914. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht

Hobbes, Thomas (1994, zuerst 1642ff.): Elemente der Philosophie. Hamburg: Meiner

Jaeger, Siegfried/Staeuble, Irmingard (1978): Die gesellschaftliche Genese der Psychologie. Frankfurt/M.: Campus

Kaschuba, Wolfgang (1990): Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und im 20. Jahrhundert. München: Oldenbourg

Korff, H. A. (1927): Humanismus und Romantik. Leipzig: Weber

Kosellek, Reinhart (Hg.)(1990): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart: Klett-Cotta

Landes, David S. (1983): Der entfesselte Prometheus. München: dtv

Langewiesche, Dieter (1986): Liberalismus in Deutschland. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Mann, Thomas (1982): Goethe’s Laufbahn als Schriftsteller. Frankfurt/M.: Fischer

Mann, Thomas (1990, zuerst 1918): Betrachtungen eines Unpolitischen. In: Gesammelte Werke in 13 Bänden, Bd. 4. Frankfurt/M.: Fischer

Münch, Paul (1984)(Hg.): Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. München: dtv

Münch, Richard (1986): Die Kultur der Moderne. 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Plessner, Helmut (1974): Die verspätete Nation. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Ringer, F.U. (1983): Die deutschen Mandarine 1890 - 1930. München: dtv

Ruppert, Wolfgang (1983): Bürgerlicher Wandel. Frankfurt/M.: Fischer

Safranski, Rüdiger (2004): Schiller oder Die Erfindung des deutschen Idealismus. München/Wien: Hanser

Safranski, Rüdiger (2013): Goethe & Schiller. Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt/M.: Fischer

Safranski, Rüdiger (2015): Goethe. Kunstwerk seines Lebens. Frankfurt/M.: Fischer

Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Schäfer, Michael (2009): Geschichte des Bürgertums. Köln usw.: Böhlau

Wehler, Hans-Ulrich (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1700 – 1815. München: Beck

# Die Wonnen der Gewöhnlichkeit –

## das alltägliche Leben als gelebte Leitkultur

Vor einigen Jahrzehnten war die Thematisierung des Alltags in der Soziologie oder den Geschichtswissenschaften durchaus Neuland bzw. – gerade bei der letztgenannten Disziplin – ein oppositioneller Angriff auf die etablierte Schule einer Strukturgeschichte, der man eine Vernachlässigung des konkreten Menschen, des Kleinräumigen vorwarf. Dabei war die strukturgeschichtlich angelegte „Historische Sozialwissenschaft“ ebenfalls einmal ein Oppositionsunternehmen gewesen, das gegen die seinerzeit etablierte staatszentrierte Politikgeschichte ankämpfte, die zudem von vielen durch die NS-Zeit vorbelastete Professoren vertreten wurde. Die deutsche Geschichtswissenschaft ist so auch international ins Hintertreffen geraten, weswegen Paul Nolte (selbst ein Bielefelder Abkömmling) von einer (notwendigen) „nachholenden Modernisierung“ und Verwestlichung sprach (in Eibach/Lottes 2002, S. 53 ff., hier: S. 53). Nunmehr waren Alltag, Mentalität, Mikrogeschichte, später – im Zuge des cultural turn – die symbolische Seite des Handelns, der konstruktive Charakter von – auch historischem – Erkennen zentrale Begriffe. Auch die Geschichtswissenschaft musste so lernen, dass die von Thomas Kuhn und anderen Wissenschaftshistorikern zunächst nur für die Naturwissenschaften entwickelten Vorstellungen über den Verlauf der Wissenschaftsentwicklung (kein kontinuierliches Anwachsen von Wissen, sondern Sprünge, „Paradigmenwechsel“, die durch eher soziologisch zu erklärende Umstände bewirkt wurden etc.) auch für sie selbst gelten. So gibt es auch heute noch identifizierbare Personen und Orte, in denen bestimmte Schulen die „reine Lehre“ vertreten. Doch insgesamt kann man von einer (meist) friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Ansätze ausgehen. Gerade im Interesse der Themenstellung dieses Textes sind beide Dimensionen wichtig: die allgemeinen Strukturen, das Zusammenwirken großer „Kulturmächte“ wie Politik, Kunst, Soziales und Ökonomie und der betreffenden Institutionen, aber auch das Handeln einzelner Menschen, ihr Alltag, und all dies in einem immer wieder zu bestimmenden Zusammen- und Wechselspiel symbolischer Handlungen und Realitätseinwirkung. Insbesondere ist der Alltag inzwischen ein vielfältig und durchaus auch monumental bearbeiteter Gegenstand (mit oft mehrbändigen Werken etwa von van Dülmen, von Vertretern der Annales-Schule zur Kindheit, zur Familie oder zum privaten Leben, von Kuczynski etc.). Auch der Ansatz der Historischen Anthropologie (Wulf 1997, Reinhard 2003) liefert reichhaltiges Material. *Wichtig im Kontext der Frage nach den kulturellen Grundlagen sind diese Studien, weil sie uns darüber informieren können, welche Werte im alltäglichen praktischen Leben der Menschen eine Rolle gespielt haben.* Denn die Lektüre vollmundiger Zielkataloge wie feierlich verabschiedete Menschen- und Bürgerrechtserklärungen, die politik-philosophischen Werke oder – heute – die parteipolitischen Programmatiken und Verfassungen sagen zunächst einmal zwar viel darüber aus, was in der jeweiligen Zeit an Zielen und Grundlagen zu formulieren möglich und vielleicht auch notwendig war: Über die tatsächliche Lebenswirklichkeit sagen sie nichts aus.

Genau dies sind daher die entscheidenden Probleme:

1. Wie kommen – in welchen Denksystemen – solche Zielformulierungen zustande?

Hierzu ist die klassische Ideengeschichte durchaus zweckmäßig, zumal es auch hier eine „Neue Ideen- und Geistesgeschichte“ gibt (Eibach/Lottes 2002, S. 261 ff., Müller 2003; Raphael/Tenorth 2006; siehe auch Teil II in Fuchs 1998, Macht).

1. Welche Ziele und Werte bestimmten das Leben der Menschen und in welcher Beziehung standen und stehen die alltäglichen Lebenspraxen zu den in Nr. 1 genannten „offiziellen“ Zielen und Werten? Wo kommen diese her? Lassen sich Wirkungsfaktoren identifizieren, die die Genese, Verbreitung oder Veränderung (mit)-verursacht haben könnten? Liegen möglicherweise in jedem Einzelnen praktische Handlungsstrategien und für sich selbst formulierte Werte und Lebensziele getrennt voneinander oder nebeneinander?
2. Welche bewussten Steuerungsmaßnahmen gab es und welche waren wirkungsvoll, um den Zielen und Werten von Nr. 1 Geltung in der Bevölkerung zu verschaffen? Kann etwa Kulturpolitik in diesem Sinne heute als Mentalitätspolitik wirksam werden?

Welche Medien (Künste, Medien- und Kulturwirtschaft, Werbung) sind hierbei relevant?

Auf diese Frage bin ich immer wieder – natürlich ohne „abschließendes“ Urteil – in unterschiedlichen Büchern eingegangen (Fuchs 1998, Kap. 2.4: Der Alltag; Fuchs 2001; Fuchs 2005, Bd. 2, wo es um Wirkungsfragen in Bezug auf die Künste geht). Neben dem „Alltag“ als Kategorie ist das Konzept der Lebensweise/Lebensform brauchbar. Interessant sind hierbei Ansätze, die versuchen, zu Typologien zu kommen. (Auch hierbei gibt es eine längere Tradition, etwa von „Charaktermasken“, von denen Marx spricht, über Studien zu bestimmten Sozial-Charakteren (Der Bourgeois, W. Sombart 1923) bis zu dem mehrbändige Werk „Der Mensch …“ z. B. Frevert/Haupt 1999). In einigen Graphiken, die sicherlich für sich selbst sprechen, habe ich versucht, Einflussfaktoren zu identifizieren (aus Fuchs 2006).

Ich gebe sie hier ohne weitere Erläuterung wieder.







In einer gesellschaftlichen Perspektive ist folgendes Wirkungsmodell hilfreich:



Im Hinblick auf die wechselseitige Beeinflussung (in den Worten von R. Münch: „Interpenetration“) unterschiedlicher gesellschaftlicher Subsysteme ist auf die Arbeiten von R. Münch hinzuweisen (etwa 1991), der systematisch – ebenso wie es Burckhardt mit seinen drei Kulturmächten Religion, Kultur und Staat tut – alle bilateralen Wirkungsmöglichkeiten studiert. Ein wichtiger Aspekt der Wirksamkeit großer Ziele und Werte ist die Frage der Werteentwicklung und -erziehung (vgl. Fuchs 2005, 2. Teil: Ethik und Kulturarbeit).

Insbesondere sind die Überlegungen von Joas (1997, kurz auch in der Einleitung zu Joas/Wiegandt 2005, S. 13 ff) relevant: Werte unterscheiden sich von Normen dadurch, dass letztere fremdgesetzte, möglicherweise durch Sanktionen erzwingbare Verhaltensweisen sind, wohingegen erstere „von innen kommen“, durch eine freiwillige, eher spontane und emotional getragene Selbstbindung Relevanz erhalten. Damit wird jedoch zugleich die Krux einer Werteerziehung deutlich: Erziehung als grundsätzlich fremdgesteuerte Einflussnahme auf den Einzelnen, die aber in Hinblick auf Werte zum Ziel hat, eine freiwillige emotionale Selbstbindung zu bewirken – eine paradoxe Aufgabe. Eher passt hier offensichtlich das Konzept der Bildung verstanden als Selbstbildung:

*Individuell vertretene Werte sind Teil der Bildung und nur als Ergebnisse eines (Selbst)-Bildungsprozesses vorstellbar*. Mit dem Aspekt des Alltags des Einzelnen ist man zudem bei einer zentralen Denkfigur des Westens angelangt. Wie euro-zentristisch dieses Denken in Kategorien von Individualität und Personalität ist, zeigt das folgende Zitat des Ethnologen Ch. Geertz:

*„Die abendländische Vorstellung von der Person als einem fest umrissenen, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivationalen und kognitiven Universum, einem dynamischen Zentrum des Bewusstseins, Fühlens, Urteilens und Handelns, das als unterscheidbares Ganzes organisiert ist und sich sowohl von anderen solchen Ganzheiten als auch von einem sozialen und natürlichen Hintergrund abhebt, erweist sich … im Kontext der anderen Weltkulturen als eine recht sonderbare Idee“.* (Geertz 1987, S. 294).

Mit der Kategorie des Einzelnen hat man eine, vermutlich sogar **die** zentrale Kategorie des westlichen Denkens. Die gesamte europäische Philosophie sei der Renaissance, die Kulturgeschichte der Neuzeit, die Ökonomie, die politische Theorie, das Rechtssystem, entstehende Sozialwissenschaften, beruhen auf dem Einzelnen (vgl. Fuchs 2001). Es geht um den Schutz des Einzelnen vor dem Staat, es geht um die individuelle Willensfreiheit, es geht um den Einzelnen als Person, also als Träger von Rechten, es geht um den Einzelnen als Individuum, also als letztes unteilbares Element des Sozialen, es geht um den Einzelnen als Subjekt, zunächst in seiner Bedeutung als Unterworfenes, dann jedoch als tragendes Fundament. Nachdenken muss man in der Neuzeit über das „Wunder“ des Sozialen, wie also Gesellschaftlichkeit und Gemeinschaft zustande kommt – im Gegensatz zu der Denkweise in Kategorien von Stamm oder Gruppe, die in dem Zitat von Geertz zum Ausdruck kommt. Zur Beschreibung des Einzelnen hat Charles Taylor (1996) – immerhin ein Vertreter des von der Gemeinschaft ausgehenden Kommunitarismus – in seiner Geschichte der „Entstehung der neuzeitlichen Identität“ (so der Untertitel) drei Charakteristika herausgearbeitet: Innerlichkeit, Hochschätzung des gewöhnlichen Lebens und Selbstverwirklichung.

Diese Hervorhebung des Einzelnen ist aufs engste verbunden mit den großen Werten: Freiheit wird überwiegend als Freiheit – etwa Entscheidungs- und Wahlfreiheit – des Einzelnen gedacht. Freiheit dürfte daher an der Spitze der westlichen Wertepyramide stehen. Aber auch eher kollektiv anzusehende Werte wie Gerechtigkeit oder Gleichheit stellen eine Beziehung her zwischen dem Einzelnen und dem Rest seiner Gemeinschaft. Ist hier die (politische, ökonomische, kulturelle oder soziale) Teilhabe des Einzelnen gefährdet durch Exklusion, ist er deshalb nicht mehr in das Ganze **integriert**, dann erlebt er dies als fehlende Anerkennung, als Ausschluss, als Verstoß gegen sein individuelles Recht auf Teilhabe. Man sieht, alle Werte sind letztlich in dem Einzelnen und seiner Freiheit verankert. Nun zur Wertschätzung des gewöhnlichen Lebens. Reinhard beginnt seinen entsprechenden Beitrag in Joas/Wiegandt mit dem Hinweis auf seine Spams: Es geht um Geld und um Sex.

Und damit geht es offensichtlich um das, was wesentlich den Alltag ausmacht. Terry Eagleton (2001, S. 182) beschreibt dies so: *„Kultur ist nicht nur das, wovon wir leben. In erheblichem Maße ist es auch das, wofür wir leben. Liebe, Beziehungen, Erinnerung, Verwandtschaft, Heimat, Gemeinschaft, emotionale Erfüllung, geistiges Vergnügen, das Gefühl letzter Sinnhaftigkeit – dies alles steht den meisten von uns im Grunde genommen näher als die Charta der Menschenrechte oder Handelsverträge.“* Sex und Geld sind zwar nicht explizit erwähnt. Man kann aber davon ausgehen, dass der unorthodoxe Brite nichts dagegen hätte, sie in seine Aufzählung der alltäglichen, wirklich wichtigen Dinge des Lebens mit aufzunehmen. Sehr schön kommt jedenfalls im Zitat dieser obige Hinweise darauf zum Ausdruck, dass es durchaus eine Lücke gibt zwischen alltäglich relevanten Werten und vollmundig vorgetragenen Leitkultur-Werten. Reinhard beschreibt in seinem Beitrag dann weiter, wie wenig selbstverständlich die Thematisierung von Arbeit, von Produktion und Reproduktion, des gewöhnlichen Wirtschaftslebens, der Liebe, die Thematisierung des Selbst war, so dass es einige Jahrhunderte – bei bislang völlig unklaren Ursachen – gebraucht hat, bis dies alles möglich war. Reinhard nimmt in seinem Beitrag die Zeit vom 14. bis zum 17. Jahrhundert in den Blick. Interessant auch seine abschließenden Überlegungen: Bei der Entstehung der Bejahung des gewöhnlichen Lebens war dieser Prozess an Werte gebunden. So war er stark religiös imprägniert, wenn es etwa in der protestantischen Deutung von Religion darum gegangen ist, gottgefällige Werke zu tun, den Menschen geradezu als imago dei in vollem Umfang zu begreifen. Dies ist übrigens auch eine zentrale Quelle des Bildungsgedankens. Diese Wertebindung des Alltäglichen ist heute abhanden gekommen. „Die Wirtschaft ist heute die Herrin der Diskurse wie es im Mittelalter die Theologie war. Früher glaubten wir an Gott, heute glauben wir an den Markt. Und es bleibt uns gar nichts anderes übrig.“ (ebd., S. 303). Damit sind wir allerdings bei einer weiteren, offensichtlich heute unterschätzen kulturellen Macht angelangt: Der Religion.

## Literatur

Eagleton, T.: Was ist Kultur? München: Beck 2001.

Eibach, J./Lottes, G. (Hg.): Kompass der Geschichtswissenschaft. Göttingen: V & R 2002

Frevert, U./Haupt, H.-G. (Hg.): Der Mensch des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M./New York: Campus 1999.

Fuchs, M.: Kulturpolitik als gesellschaftliche Aufgabe. Eine Einführung in Theorie, Geschichte, Praxis. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998.

Fuchs, M.: Persönlichkeit und Subjektivität. Historische und systematische Studien zu ihrer Genese. Leverkusen: Leske + Budrich 2001.

Fuchs, M.: Aufbaukurs Kulturpädagogik. Vier Bände: Band 1: Kultur, Kulturpolitik und kulturelle Bildung - global. Band 2: Kunsttheorie und Ästhetik für die Praxis. Band 3: Kulturelle Bildung und die Bildungsreform. Band 4: Zeitdiagnose als kulturelle Aufgabe. Remscheid RAT digital 2005.

Fuchs, M.: Kultur macht Sinn. 2006

Geertz, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.

Joas, H.: Die Entstehung der Werte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

Joas, H./Wiegand, K. (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt/M.: Fischer 2005

Müller, K. E. (Hg.): Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten. Freiburg usw.: Herder 2003

Münch, R.: Dialektik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

Raphael, L./Tenorth, H.-E.: Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. München: Oldenbourg 2006

Reinhard, W.: Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie. München: Beck 2004

Sombart, W.: Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München/Leipzig: Duncker & Humblot 1923 (zuerst 1913).

Wulf, Chr. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel: Beltz 1997.

# Das Bildungsbürgertum, die Künste und die Politik

## Zur Erfolgsgeschichte eines semantischen Sonderwegs

Deutschlands Weg in die kulturelle, soziale und politische Moderne hatte einige Stolpersteine. Während es im Bereich der ökonomischen Modernisierung gelang, sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – durchaus forciert durch die erheblichen Reparationszahlungen Frankreichs nach dem deutsch-französischen Krieg 1869/1870 – einen Platz unter den führenden Nationen weltweit zu erkämpfen („Gründerzeit“), blieb in den Feldern des Kulturellen, des Sozialen und vor allem des Politischen die Modernisierung erheblich zurück: Das politisch chronisch erfolglose Bürgertum hatte bei keiner der Revolutionen und Reformen einen anderen westlichen Nationen vergleichbaren Platz an der Macht erobern können. Das Wilhelminische Kaiserreich bietet daher eine eigenartige Mischung von fortschrittlicher Wissenschaft und einem Bürgertum, dessen höchste Auszeichnung die Verleihung eines Adelstitels war. Der konservative Historiker Thomas Nipperdey versuchte zwar, dem Eindruck einer auf der ganzen Linie rückständigen Gesellschaft entgegenzuwirken, indem er darauf hinwies, sie sei eine dynamische Leistungsgesellschaft, geprägt von kultureller Liberalität, regional ausdifferenziert, politisch-kritisch mit einer Vielzahl von Reformbewegungen (Nachdenken über die deutsche Geschichte 1991, 212 ff.). Doch verwenden kulturgeschichtliche Darstellungen (z.B. H. Glaser: Die Kultur der Wilhelminischen Zeit, 1984, S. 7ff.) andere Kategorien: Verwirrung aufgrund von Sinnverlust; Verängstigung angesichts des Verlustes religiöser Gewissheit; Verlust der Geborgenheit angesichts des Fortschritts. Verlusterfahrung scheint eine zutreffende Signatur des Zeitalters zu sein.

Doch immerhin gelingt es dem Bildungsbürgertum, im kulturellen Feld mit seinen Vorstellungen die Hegemonie zu erreichen – auch als Kompensation für den verlorenen Kampf um politische Teilhabe. Diese kulturelle Hegemonie drückt sich nicht nur in einer Durchsetzung eigener ästhetischer Präferenzen und Standards in den maßgeblichen Inhalten der Künste aus: Auch die neuen Theater und Konzertsäle, die Museen und der Literaturbetrieb belegen diesen Erfolg. Das Bildungsbürgertum, obwohl es um 1914 nur einen Anteil von 1% der Bevölkerung ausmacht, dominiert mit seinen Deutungsmustern „Bildung“ und „Kultur“ die kulturelle Öffentlichkeit zum Teil bis heute. Inhaltlich enthalten diese Deutungsmuster die „…Vorstellung einer idealistischen Ästhetik, die den Produzenten als Schöpfer oder Genie, das Werk als autonom und zeitenthoben, ganzheitlich und schön bestimmt; eine Ästhetik, die von Rezipienten Versenkung und Einfühlung verlangt, damit ihn das Kunstwerk erhelle und entzücke.“ (Bollenbeck, Tradition etc. 1999, S. 29f.). Nur schade, dass die reale Entwicklung der Künste dieser Semantik immer weniger entsprach.

Warum ist diese historische Erinnerung heute wichtig? Zum einen entsteht so die kulturelle Infrastruktur, deren Finanzierung heute Probleme bereitet. Gleichzeitig setzt sich die Erkenntnis durch, dass das (Bildungs-)Bürgertum als tragende Schicht der Kultureinrichtungen verschwindet und – sofern noch vorhanden – diese nicht mehr in dem Maße für seine Identitätsbildung oder zur Kompensation der angesprochenen Verluste braucht. Diese Einsicht ist in mehrfacher Hinsicht hochrelevant, wenn es um die Legitimation der Kulturausgaben, oder – vielleicht noch grundlegender – um die Bewertung der Rolle der Künste im Leben der Menschen geht. Daher einige Hinweise zur weiteren Entwicklung. Bereits rund um die Jahrhundertwende 1900 entsteht eine kulturelle Moderne aus dem Bürgertum, diese stellt jedoch mit ihrem eigenen Anspruch auf kulturelle Hegemonie das Bürgertum in Frage: Antibürgerlichkeit wird eine wichtige Tendenz. Es entsteht eine Gemengelage im Mentalitätshaushalt der Deutschen, die zwischen Fortschrittseuphorie, Imperialismus und antimodernen Ressentiments schwankt. Gerade aus dem Bildungsbürgertum mit seinen „Mandarinen“, den Großwissenschaftlern in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften, aber auch in den Kunstszenen im Umkreis einer „konservativen Revolution“ (Stephan Breuer) blühen und gedeihen Blut- und Bodenideologien, Modernefeindschaft, Nationalismus und Rassismus. Das Bürgertum ist bereits vor der Machtübergabe an die Nationalsozialisten gespalten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war die „Amerikanisierung“ ein Stein des Anstoßes für eine konservative Zeitkritik; insgesamt wurde jedoch die Liberalisierung und Demokratisierung der (west-)deutschen Gesellschaft akzeptiert. Man kann dies an der wachsenden Akzeptanz der populären Kultur zeigen, die alle Gesellschaftsschichten erreicht. Auch haben die antimodernen Ressentiments, die wesentlich zu einer Distanz vieler Intellektueller gegen die Weimarer Demokratie geführt und dadurch den Aufstieg des Nationalsozialismus begünstigt haben, keine vergleichbare Verbreitung mehr in Nachkriegsdeutschland: Die westliche Moderne ist endlich angekommen, obwohl es ein „weiter Weg nach Westen“ (H.A. Winkler) war. Damit werden jedoch zugleich der bildungsbürgerliche Kanon und das hegemoniale bildungsbürgerliche Kulturverständnis insgesamt relativiert. Der Publikumsschwund in Kultureinrichtungen wird inzwischen offen in fast allen einschlägigen Kulturzeitschriften mit dieser Entwicklung in Verbindung gebracht.

Ein aktuelles Beispiel (Christian Horn, wie hältst du’s mit der Kunst?, Theater der Zeit 3/2012, S. 29f.): „Der Strukturwandel der Stadt (Leipzig; M.F.) ist indes offensichtlich. Anfang des 20. Jahrhunderts war das urbane Leben in Leipzig von Großbürgertum und verarbeitender Industrie, vom Selbstbewusstsein als Medienmekka mit Verlagen und Druckereien bestimmt. Der Aufstieg des Gewandhausorchesters, die Anwesenheit berühmter Komponisten wie Robert Schumann, Felix Mendelssohn-Bartholdy und Gustav Mahler erklären sich vor dem Hintergrund, dass das reiche Bürgertum sich Kultur für Repräsentationszwecke einkauft. … Heute ist keine dieser Voraussetzungen mehr gegeben.“ Das festgestellte heutige Schwinden des Bürgertums als Träger von Einrichtungen, die einem solchen Kulturverständnis verpflichtet sind, ist aber keineswegs eine neue Erscheinung, sondern prägt insgesamt die Geschichte der Bundesrepublik seit Jahrzehnten. Es reicht sogar überraschend weit zurück. Nicht zuletzt die Generationsstudien von Albrecht Göschel zeigen dieses Aufweichen eines einst dominierenden Kulturbegriffs.

Wenn dies so ist, so kann man sich ernsthaft fragen, wieso es Bereiche der Gesellschaft gibt, in denen die Relevanz eines eigentlich überkommenen Kulturbegriffs noch hochgehalten wird. Denn dessen Fragilität wird schon für die Zeit um 1900 behauptet: „In welchen Milieus, in welchen Berufsgruppen außer geisteswissenschaftlich-pädagogischen fand man um 1900 noch ein Weltbild und eine Lebensführung, die dem Ideal der Selbstbildung, der möglichst vielseitigen und sich selbst werthaften Entwicklung der geistigen Persönlichkeit … auch nur halbwegs entsprochen hätte?“, so Maase in Bollenbeck/Kaiser: Die janusköpfigen 50er Jahre, 2000, S. 170). Und wo findet man dies heute? Offenbar hat der Erfolg dieser bildungsbürgerlichen Semantik damit zu tun, dass ein bestimmter Bildungs- und Kulturdiskurs nach wie vor auch von denjenigen als hegemonial akzeptiert wird, die nie daran dächten, ihn in ihrem eigenen Leben zu realisieren. An dieser Stelle sind die – m.E. zu Unrecht in der Fachwelt hart kritisierten – Bücher von Dietrich Schwanitz (v.a. „Bildung“) aufschlussreich, weil er sehr präzise beschreibt, welches Bildungswissen in welchen Kontexten gezeigt werden darf – und welches nicht. Allerdings lockert sich offenbar zur Zeit der enge Zusammenhang von ästhetischer Präferenz und sozialer Zugehörigkeit. So wird es immer normaler, dass der Einzelne sich ungeniert zu sehr unterschiedlichen Geschmacksrichtungen bekennen kann, ohne Sanktionen riskieren zu müssen. Dies ist es, was zeitkritisch als Traditionsbruch kommentiert wird: Es gibt keine gemeinsamen kulturellen Ereignisse mehr, auf die man sich in der Gemeinschaft beziehen kann.

Diese Problematik, nämlich eine soziale Funktionalität von Kulturbegrifflichkeit und Bildungsverständnis, zeigt sich auch und gerade am Kernbereich der Kultur, den Künsten. Eigentlich könnte man es mit wenig Lektüremühe wissen: Auch das, was als anerkannte oder legitime Kunst gilt, entsteht in komplexen Diskursprozessen, entsteht in einem kleinen ästhetischen Feld von sozial anerkannten Experten (Künstler, Museumsleiter, Kuratoren, Kritiker, Kunstakademien, Kulturjournalismus, Sammler etc.). In dem gleichen Entwicklungsprozess des 19. Jahrhunderts, der oben angesprochen wurde, entsteht das, was man „Kunstreligion“ nennt: eine Sakralisierung der Künste und (z.T.) der Künstler. Helmut Plessner führt in seiner fulminanten Analyse der „verspäteten Nation“ diese Haltung auf einen „säkularisierten Protestantismus“ zurück: die Übernahme religiöser Funktionen durch eine innerweltliche Kultur. Dies ist dann auch der mentale Boden, auf dem die Konzeption eines „Kulturstaates“ gedeiht: die öffentliche Finanzierung bildungsbürgerlicher Kultureinrichtungen. Der Künstler war dabei stets beides: ideale Verkörperung des bürgerlichen Ideals individueller Subjektivität, aber auch – mit wohligem Abscheu betrachtet, aber letztlich verachtetem – Vertreter einer Bohème, die sich den Regeln bürgerlicher Wohlanständigkeit entzieht.

Aufgrund der Auflösung des engen Zusammenhangs von Geschmack und sozialer Zugehörigkeit, was gleichzeitig ein Ende einer sozialstrukturellen Funktionalisierung der Künste bedeuten könnte, wäre eigentlich jetzt die Chance gegeben, andere, humane und entwicklungsfördernde Wirkungen der Künste in den Vordergrund zu stellen. Allerdings geht dieser Prozess doch nicht so schnell, wie es wünschenswert wäre. Denn obwohl die Trägergruppe schwindet, hält sich im Diskurs und in den Mentalitäten der Menschen durchaus noch ein Restbestand überkommener kunstreligiöser Kunstauffassungen. Dies gilt speziell für die Politik und die Pädagogik. Und es gilt umso mehr, je mehr man sich der Erkenntnis der sozialen Funktionen von Kunst verweigert. So ist es gerade bei einem pädagogischen Umgang mit den Künsten oft nicht erkennbar, wie viel an traditioneller Kunstideologie in den Begründungen noch vorhanden ist.

Wenn heute daher in Kontexten der kulturellen Bildung gesagt wird, dass die professionelle Kunst ein, vielleicht sogar das wichtigste Referenzsystem für ästhetische Bildungsprozesse ist, dann besteht durchaus die Gefahr einer Ontologisierung von Vorgängen, die eigentlich sozial-kulturelle Konstruktionen sind. Dies liegt daran, dass man niemals über Gegenstände und Prozesse unmittelbar kommuniziert, sondern stets über – meist wenig reflektierte – Alltagstheorien, die man von diesen hat. Und diese sind oft genug ideologisch imprägniert. Zudem ist zu fragen: Welche Kunst ist hierbei das gültige Referenzsystem: die traditionelle Kunst oder eine der Strömungen, die ihre Vorgängerströmungen als veraltet oder gar als falsch oder sogar als Nicht-Kunst nachweisen wollen? Über welche Sparte redet man? Wie reflektiert man bei diesem Bezug auf die Künste deren komplexe gesellschaftliche Konstitutionsprozesse und was bedeuten diese für die Gültigkeit der angenommenen Wertigkeit? So einfach ist es also nicht, „Kunst“ als zentrales Referenzsystem für die kulturelle Bildung zu nehmen. Denn dann darf man nicht die innerkünstlerischen Streitigkeiten um ästhetische Hegemonie, die – nicht nur ästhetischen – Kämpfe zwischen den Ismen und Richtungen unterschlagen, die sich gegenseitig durchaus den Kunststatus auch abgesprochen haben. Es wird, so G. Bollenbeck (Tradition, Avantgarde, Reaktion 1999, S. 350) „…über Künste debattiert – mit marktkonformem Kalkül, fröhlichem Nihilismus oder aufklärerischem Ernst. So unterschiedlich die Entwürfe auch ausfallen, populistisch oder elitär, spielerisch-kompensatorisch oder karthartisch-lebensverändernd, die Wertungs- und Ordnungsvorstellungen einer spezifisch deutschen bildungsbürgerlichen Kunstsemantik haben ihre Wirkungsmacht verloren.“

Die bedrohlich erscheinende Publikums-Situation bietet vor diesem Hintergrund erhebliche Chancen, die existentielle Bedeutsamkeit der Künste nunmehr in den Vordergrund treten zu lassen. Nötig wäre jedoch eine Entsakralisierung und Entmythologisierung der Künste. Denn sonst könnte es sein, dass viele der energischsten Kunstanhänger heute aufgrund fehlgeleiteter Argumentationsweisen diejenigen sind, die eine intensive Nutzung der Potentiale der Künste verhindern. Die Chance besteht also gerade angesichts der Krise des Publikums, „Kunst für alle“ als realistisches kultur- und bildungspolitisches Programm durchzusetzen. Allerdings wird dies nicht zum Nulltarif gelingen: Alle zugeschriebenen humanen Möglichkeiten der Künste sind zunächst einmal nur „Versprechungen des Ästhetischen“ (Y. Ehrenspeck), solange sie nur behauptet und nicht belegt sind. Unterlässt man Bemühungen eines Nachweises, dann handelt es sich um nichts weiter als eine gerade in Deutschland wohlbekannte Fortführung einer kunstreligiösen Ideologie.

# Epochenwechsel und das Bürgertum

## Zu einem Vergleich der Jahrhundertwende 1900 und 2000

Die beiden Jahrhundertwenden können durchaus – Zufall oder nicht – als Epochenwechsel betrachtet werden. Insbesondere können mit einer gewissen Plausibilität Argumente für eine Kulturkrise zusammengetragen werden. Die Zeit rund um 1900 gilt als Rationalitätskrise, Gründe sind die folgenden: In der Mathematik und Logik gibt es einen Streit über die Grundlagen der Mathematik. Die Mengenlehre (G. Cantor) eröffnet neue Möglichkeiten, die Mathematik insgesamt zu strukturieren (was später die französische Mathematiker-Gruppe Bourbaki in ihrem Jahrhundertprojekt angegangen ist). Allerdings zeigen sich Widersprüche, das Unendliche in den Griff zu bekommen. Es ergeben sich daraus verschiedene Schulen, die eine widerspruchsfreie Grundlegung derjenigen Wissenschaft versuchten, die über Jahrtausende vermeintlich sicheres Wissen produziert hat. Rund um David Hilbert entwickelt sich der Formalismus, in Anschluss an Frege versuchen Russell und Whitehead eine Begründung der Mathematik auf der Basis der Logik, Brouwer („Intutionismus“) versucht, auf das Unendliche ganz zu verzichten, was später Paul Lorenzen in Erlangen fortgeführt hat („Konstruktivismus“). Letztlich ergeben sich die so genannten „Begrenzungssätze“, die darauf hinauslaufen, dass Vollständigkeit und Widerspruchsfreiheit bei halbwegs reichhaltigen Theorien nicht gleichzeitig nachgewiesen werden können: Die Mathematik bleibt unsicher. Ebenso erhält durch die Forschungen von Einstein und später von Planck das Newtonsche Weltbild Risse. Die Selbstgewissheit über den Menschen, der sich mit seiner Vernunft als „Krone der Schöpfung“ sieht, wird durch Darwin und Freud zerstört. Und Thomas Mann beschreibt mit den Buddenbrooks den Zerfall eines Kerns der bürgerlichen Gesellschaft: eine gut etablierte bürgerliche Familie. Das Jahr 1905 ragt in dieser Hinsicht heraus: Einstein publiziert seine entscheidenden Aufsätze, die Buddenbrooks erscheinen, Freud veröffentlicht seine Traumdeutung. Und es erscheint Max Webers „Protestantische Ethik“, also eine Zurückführung des rationalen Kapitalismus auf das Irrationalste überhaupt: auf Religion.

Zu der langen Reihe real vorfindlicher Erosionserscheinungen und Krisen kommt also auch noch eine Krise des Geistigen, sodass es nicht verwunderlich ist, dass sich eine Vielzahl von Gegenbewegungen formiert (Frauen-, Jugend-, Arbeiter-, Lebensreform- etc. -bewegung). Ich gebe eine Liste wieder, die die (tatsächlichen oder auch nur „gefühlten“ und vermeintlichen) Mängel mit Versprechungen einer – oft ästhetisch imprägnierten – Gegenbewegung konfrontiert (Abb. 1).

Abb. 1

Versprechungen des Ästhetischen – Weg aus der Krise der Moderne

|  |  |
| --- | --- |
| **Mängel der Gegenwart** | **Versprechungen** |
|  Zerrissenheit Abstraktheit Kontingenz als Unübersichtlichkeit und Orientierungslosigkeit kognitiv kultureller Verstand Konsum als Sinn Fehlerintoleranz isolierend Entfremdung machtlos/demütigend deformierend im Hinblick auf Persönlichkeit kommerziell, prokapitalistisch Masse Fremdbestimmung |  Ganzheitlichkeit Konkretheit Kontingenz als Gestaltungsoffenheit sinnlich Gefühl produktive Tätigkeit als Sinn fehlerfreundlich gemeinschaftlich Aneignung/Sinngebung selbstwirksam/anerkennend/ wertschätzend bildend, entwickelnd antikommerziell, sinnorientiert Persönlichkeit Selbstbestimmung |

Wichtige Stichwortgeber dieser Zeit sind Nietzsche, der – tragischerweise erst, nachdem er in geistige Umnachtung gefallen ist – eine größere Verbreitung findet, dann aber für alle Intellektuellen dieser Zeit eine hohe Relevanz besitzt. Oswald Spengler arbeitet außerhalb der akademischen Institutionen an seiner ambitionierten Zeitdiagnose, die auch in der akademischen Philosophie debattiert wird. Speziell in Deutschland ist die bürgerliche Mentalität nach dem verlorenen Krieg, dem Verlust der Weltmachtstellung, der Abdankung der Hohenzollern, der Einführung der Demokratie (als Machtergreifung der verhassten Massen) grundlegend zerrüttet. Doch ist vor diesem Hintergrund der Vergleich mit der Jahrhundertwende 2000 gerechtfertigt? Mit der Postmoderne gibt es – durchaus in Anschluss an Nietzsche – einen starken Abgesang an die Moderne. Die Wachstumsphase des Kapitalismus ist vorüber. Nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes wird die soziale Abfederung sozialer Härten als nicht mehr so wichtig angesehen, sodass sich ein neoliberales Regime ungehindert – selbst in der sozialdemokratischen Partei – durchsetzen kann. Die Technik ist spätestens nach der Sensibilisierung für ökologische Fragen fragwürdig geworden. Allerdings ist eine Kritik der Technik (als Grundlage der kapitalistischen Produktion) immer schon präsent. Doch erhält diese Skepsis durch die Entwicklung der Atomtechnik und der dadurch entstehenden Möglichkeit der Totalvernichtung der Menschheit eine neue Qualität. „Fortschritt“ und Wachstum werden in weiten Teilen der Bevölkerung als Leitmotive der Moderne demontiert. Die Moderne wird zunehmend als riskant erlebt. Nolte (2006) benennt die folgenden Aspekte der Riskanten Moderne:

 neue Klassenspaltungen

 soziale Gerechtigkeit

 Generationensolidarität

 Geschlechterdifferenzen

 Krise der Erwerbsgesellschaft

 problematische Beziehung (der Menschen) zum Kapitalismus.

In all diesen Fragen werden frühere Gewissheiten zumindest fragwürdig, entstehen neue Debatten. Seine „Rettungsvorschläge“ (u.a.):

 Rückkehr der Werte

 neuer Republikanismus

 neue Vorstellungen von Staat.

Vergleichen wir noch einmal die Rahmenbedingungen von 1900 und 2000 (Abb. 2). Die zentrale Figur der ersten Jahrhundertwende ist sicherlich Max Weber. Heute wäre es nicht so leicht, eine entsprechende Persönlichkeit zu finden, zumal man dies oft erst rückblickend bewerten kann. Ein aussichtsreicher Kandidat könnte Jürgen Habermas sein.

Abb. 2

Rahmenbedingungen

Vergleich 1900/2000

|  |  |
| --- | --- |
| **Weber** | **heute** |
|  Revolutionen in Russland 1905/1917 |  Ende der Sowjetunion |
|  Imperialismus |  digitaler und globaler Kapitalismus |
|  Weltkrieg |  regionale Kriege |
|  Positivismus und Gegenströmungen (Dilthey, Husserl, Lebensphilosophie, Neukantianismus) |  überwundene Postmoderne, Hirnforschung (Rückkehr des naturwissenschaftlichen Positivismus) |
|  rationale Lebensführung |  Lebenskunst |
|  Film, Zeitungen |  digitale Medien |
|  Beginn/Konstituierung der Kulturwissenschaft |  cultural turn |
|  Europa im Abstieg/USA im Aufstieg |  China im Aufstieg/USA und Europa im Abstieg |
|  europäische Moderne |  multiple modernities |
|  Säkularisierung |  Rückkehr der Religionen, v.a. des religiösen Fundamentalismus (christlich, islamisch) |
|  Demokratie in Anfängen |  Ambivalenz der weltweiten Demokratisierung |
|  Deutschland: autoritäres Kaiserreich |  Deutschland (West): 60 Jahre Demokratie |
|  Epochenwechsel |  Epochenwechsel |
|  Eisen/Stahl/Montan; Elektro- und Chemieindustrie im Vormarsch |  Dienstleistungswirtschaft, Digitalisierung |

Der Vergleich zeigt, dass es mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede gibt. Natürlich hat sich die technische Basis der Produktion verändert. Doch sind die Grundprobleme der Moderne dieselben geblieben: Fehlende Integration, stattdessen Zerrissenheit; Versuch, über den Kulturdiskurs neue Wege einer Integration zu finden („Leitkultur“), wobei man lieber über „Kultur“ als über fehlende soziale, politische und ökonomische Teilhabe spricht. Das Bildungsbürgertum als wesentliche, deutungsmächtige Trägergruppe von Diskursen und (Kultur-)Einrichtungen verliert an Einfluss.

Es lohnt sich also, diese Gruppe und ihre Einstellung zur Lebensführung genauer zu betrachten.

## Bürgerlichkeit, Bürgertum und die Mitte

Wenn es heißt, dass keine andere Epoche so selbstreflexiv war wie die Moderne, so gilt auch, dass beides, die Moderne und das Selbstreflexive aufs engste mit dem Bürgertum als Trägergruppe verbunden waren. Kein Wunder also, dass „Bürgertum“ in den letzten 20 Jahren zu einem Gegenstand umfangreicher Forschungsprojekte geworden ist. Man will dabei wissen, wie „das Bürgertum die Moderne erfand“, so Nipperdey (o.J.). Es gab Revolutionen in England und Frankreich, es gab die Unabhängigkeitskriege in Amerika; es entwickelte sich eine neue Form von Staatlichkeit mit einer professionalisierten Verwaltung; es gab – spätestens seit der Renaissance in Norditalien – die Entwicklung des Kapitalismus vom Handelskapitalismus über seine hochindustrielle Form im 19. Jahrhundert bis zum digitalen und globalen Kapitalismus unserer Tage. Es gab philosophische Entwürfe einer bürgerlichen Gesellschaft. Nipperdey beginnt seine Erfindungsgeschichte im Jahr 1800:

„Jeder weiß es: Die Jahrzehnte um 1800 haben die Welt, Europa und mit ihm Deutschland revolutioniert: politisch durch die liberal-demokratischen Revolutionen 1776 und 1789 und ihre unerhörten Auswirkungen, die großen staatlich-bürokratischen Reformen; wirtschaftlich durch die industrielle Revolution, durch Maschine und Markt. An die Stelle der feudalen Gesellschaft und des feudalen Staates tritt die bürgerliche Gesellschaft und der bürgerlich-bürokratische Staat, auch wenn es noch nicht Demokratie wird; Industrie und kapitalistisch-rationales Wirtschaften werden die bewegenden Kräfte der Entwicklung.“ (ebd., S. 7).

Im Mittelpunkt von Nipperdeys kleiner Schrift (und seiner großen Geschichte des 19. Jahrhunderts: Nipperdey 1998) stehen die Künste. Sie sind Teil, sogar ein besonders wichtiger Teil der Verbürgerlichung. Zumindest in Deutschland lässt sich keine Geschichte des – politisch nicht sonderlich erfolgreichen – Bürgertums schreiben ohne den erfolgreichen Versuch zu erwähnen, auf dem Gebiet der Bildung und Kultur Hegemonie zu erlangen. Die Verbürgerung der Künste geht einher mit einer ästhetisch-künstlerischen Prägung der bürgerlichen Lebensweise.

Bis heute ist das Bürgertum wichtig: Als – möglicherweise verschwindende – Trägergruppe einer kulturellen Infrastruktur, dessen Funktion, die sie im 19. Jahrhundert hatte, nunmehr offenbar nicht mehr vonnöten ist; als alte oder neue Mitte, in der quasi alle Parteien ihr Wählerreservoir suchen; als Erfinderin einer Lebensform, die – auch außerhalb der ursprünglichen Trägergruppe – Relevanz hat. So endet auch der Essay von Nipperdey:

„Das Bürgertum, durch Bildung geprägt, ist als Klasse untergegangen, ja als Lebensform. Aber in dem, wovon hier die Rede war, dem Leben mit der Kunst, haben wir seinen Lebensentwurf übernommen und verallgemeinert. Der moderne Umgang mit Kunst als Teil der Lebenserfüllung ist Erbe des Bürgertums, wir sind seine Erben. Davon brauchen wir nicht zu schweigen.“ (ebd., S. 89).

Vielleicht war Nipperdey zu pessimistisch, was das Ende der Lebensform betrifft. So veröffentlichte Fest (2008) seine späten Essays unter dem Titel „Bürgerlichkeit und Lebensform“, wobei er nicht von ungefähr diesen Titel von seiner Dankesrede für die Verleihung des Thomas-Mann-Preises (1981) übernimmt, in der er (natürlich) auf die Buddenbrooks als nobelpreisgewürdigter Niedergangsgeschichte einer bürgerlichen Familie – allerdings bereits Ende des 19. Jahrhunderts – eingeht. Ende des 19. Jahrhunderts? Wo doch gerade das 19. Jahrhundert endlich den Aufstieg des Bürgertums auch als politische Kraft erlebte? Das bürgerliche Zeitalter ging offenbar – so die einhellige Meinung – zu Ende. Es wurde oben bereits erwähnt, dass viele Untergangsdebatten rund um die Jahrhundertwende 1900 Intellektuellendebatten waren, mit denen die Gruppen bürgerlicher Intellektueller (Ringer 1983) Trauerarbeit über den Verlust ihrer kulturellen Hegemonie leisteten. Doch bleibt der ganze Prozess doch noch ein Rätsel. Wie sonst sind die angesprochenen großen Forschungsprojekte zu erklären? Und so denkt man weiter nach, was das „Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter“ für eine Rolle spielt, welchen Leitbildern es nachhängt, wie es versucht, Einfluss wiederzugewinnen (Budde u.a. 2010; Hettling/Ulrich 2005). Man untersucht die Wege einiger Intellektueller, die wichtige Stichwortgeber der jungen Bundesrepublik wurden (etwa die Mitglieder der frühen Leipziger Schule rund um Hans Freyer, also Gehlen oder Schelsky). Dass diese Gruppe konservativer Intellektueller eine nicht zu überschätzende Wirkung entfaltet, es also nicht nur die linksliberalen Stichwortgeber rund um die Frankfurter Schule waren, die zur „intellektuellen Gründung der Bundesrepublik“ beigetragen haben (Albrecht 2000), zeigt Hacke (2006): Es gibt eine einflussreiche „Philosophie der Bürgerlichkeit“, die neben den oben erwähnten Ablegern der Leipziger Schule etwa auch in Münster (J. Ritter und seine Schüler Lübbe und Marquardt) wichtige Intellektuelle hatte.

Mit dem „Turm“ zeigt Uwe Tellkamp, dass man auch in der DDR nicht auf bürgerliche Funktionseliten verzichten konnte, selbst wenn das niemand zu sagen gewagt hätte. Und so ringen etwa di Fabio (2005) oder etwas früher Rohrmoser (1994) um den Erhalt des bürgerlichen Denkens, wobei es nicht sehr schwierig ist, alte bürgerliche Ressentiments der Jahrhundertwende 1900 auch in diesen Apologien des Jahres 2000 wieder zu finden, etwa den „Hass auf die Massen“ (Carey 1996).

Eine neue Schubkraft, geradezu eine Sehnsucht nach den traditionellen Werten, die man dem Bürgertum zugeschrieben hat und die man – normativ – der Bürgerlichkeit als Lebensform zuschreiben möchte, ist aufgrund der Finanz- und Wirtschaftskrise entstanden. Sehr gerne hätte man nicht nur die „Tugenden der schwäbischen Hausfrau“ (A. Merkel) im Umgang mit Steuergeldern realisiert, man wünschte sich auch weniger Zocken mit immer komplizierteren Wertpapieren. Es geht also um Werthaltungen (und weniger um Wertpapiere). Vor diesem Hintergrund ist die Textsammlung von Münch (1984) interessant. Münch will zeigen, dass die später die gesamte bürgerliche Gesellschaft prägenden Werthaltungen (Ordnung, Fleiß, Reinlichkeit, Sparsamkeit) zunächst als Tugenden im oikos, im ganzen Haus entstanden sind, bevor sie als Verhaltensstandards verallgemeinert wurden. Hintergrund für seine Textsammlung, die von Brants Narrenschiff (1494!) bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts reicht und die Predigten, Hausordnungen, Ratgeber und pädagogischen Schriften enthält, sind Meinungsumfragen aus den Jahren 1967 – 1982, die eine „Erosion bürgerlicher Tugenden“ vermuten ließen (ebd., S. 9). Münch beschreibt, dass gerade die deutsche Geschichtswissenschaft die mentale Seite der Geschichte vernachlässigt hat und erinnert an die Schwierigkeit im Umgang mit den genannten bürgerlichen Tugenden, weil sie immer wieder als bloße „Sekundärtugenden“ diskriminiert wurden, mit denen man auch erfolgreich ein Konzentrationslager hätte leiten können (S. 11).

Die Konzentration darauf, dass die meisten Tugenden ökonomische Tugenden sind (man erinnere sich an die legendären Ratschläge von Benjamin Franklin – „Zeit ist Geld“ –, die auch Max Weber als Ausgangspunkt seiner wirtschaftsethischen Untersuchungen zum „Geist des Kapitalismus“ nimmt), bedeutet dabei keine Eingrenzung des Wirkungsbereiches. Man sollte sich nämlich daran erinnern, dass die erste Theorie des Kapitalismus von einem (schottischen) Moralphilosophen, nämlich von Adam Smith (1776), entwickelt wurde und ein Vorschlag war, die wilden Leidenschaften der Menschen so zu domestizieren bzw. nutzbar zu machen, dass Wohlstand im Frieden entstehen kann (König 1992; Hirschmann 1987). Die Verbindung von Wirtschaftshandeln mit allgemeinen Fragen der Lebensführung und des Weltbildes ist dabei bis heute nicht verloren gegangen. Hansen (1992) zeigt anhand von (Auto-)Biographien bedeutender amerikanischer Wirtschaftsführer, dass die bis heute spürbare Tendenz zum „Missionieren“ auf der Basis des eigenen Erfolges sich weniger aus dem realen Handeln der Unternehmer speist, sondern vielmehr traditionelle Muster der Sinndeutung verwendet, die sich bis zu den kaufmännischen Traditionen in der Renaissance zurückführen lassen.

Das Leben in Frieden, eine Wohlordnung in einer Gesellschaft, in der traditionelle Wert- und Ordnungsvorstellungen (der König als Herrscher von Gottes Gnaden) obsolet wurden, war das zentrale Problem in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft. Es war ein Problem der praktischen Umsetzung, die entstehende ökonomische Dynamik mit ihrer neuen Trägergruppe, dem „Dritten Stand“, zu bewältigen. Es war aber auch ein theoretisches Problem, eine solche neue Ordnung denkbar zu machen, also ein neues Welt- und Menschenbild zu entwickeln, wobei die traditionellen Mächte (König und Kirche) ihre angestammten Machtpositionen in der Realität und im Geistigen nicht kampflos aufgeben wollten. Das Recht auf eigenes Denken, die Frage nach der Sicherheit des Wissens, das sich nicht mehr auf Glauben stützen will, die neue Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine Taten, wie sie der Protestantismus propagiert: all dies musste mühsam erkämpft werden. Die dynamische Entwicklung der neuen Naturwissenschaften seit der Renaissance unterstützte diesen Prozess. Allerdings musste das Recht auf diese neue Deutungsart der Wirklichkeit auch erkämpft werden. War die Gesetzmäßigkeit der Natur erst einmal anerkannt, dann lag es nahe, dieses Erfolgsmodell des Denkens auch auf die Gesellschaft und die individuelle Entwicklung anzuwenden: Der Erfolg der Mechanik als physikalischer Teildisziplin wurde zu einer „Mechanisierung des Weltbildes“ (Dijksterhuis 1956; siehe auch Fuchs 1983) ausgeweitet. Prominente historische Studien zur Genese der bürgerlichen Gesellschaft zeichnen nach, wie in den verschiedenen philosophischen Entwürfen Schritt für Schritt der Rationalität zu Siegen verholfen wurde: Von einigen Spätscholastikern, die sich bereits mit Naturgesetzen befassten (vgl. Crombie 1977), über Descartes Beharren darauf, dass die Selbstgewissheit des Denkens das ausschließlich sichere Fundament jeglichen Wissens ist, bis hin zu den subtilen Reflexionen über das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Pascal (s. etwa Borkenau 1971). Kofler (1976) bezieht politische und ökonomische Entwicklungen in seine Darstellungen dieses Prozesses mit ein, wobei es ihm darauf ankommt, zwar auch die ursprünglich fortschrittlichen Elemente des bürgerlichen Denkens aufzuzeigen, aber zugleich seine Widersprüchlichkeit zu belegen, die auch bei den „fortschrittlichen“ Vordenkern der frühen bürgerlichen Gesellschaft zu finden ist: etwa das Absprechen einer Partizipationsberechtigung der Besitzlosen. Das Eigentum war also immer beides: Basis von Freiheit, Motor zur Überwindung einer überkommenen feudalen Ordnung, aber auch Hemmschuh für die Entwicklung einer insgesamt freiheitlichen Gesellschaft für alle.

## Streit um das Bürgertum

Es überrascht nicht, dass es umso mehr Auseinandersetzungen über Forschungsrichtungen und -befunde gibt, je mehr WissenschaftlerInnen an einem Thema arbeiten. Dies gilt umso mehr, je widerspruchsvoller die untersuchte Thematik selbst ist. Denn dann hat jede Forschungsperspektive, die sich auf eine der widerstreitenden Dimensionen konzentriert, eine gewisse Plausibilität auf ihrer Seite.

Im Hinblick auf das Bürgertum wurde schon früh ein Unterschied zwischen dem Citoyen, der politisch mitgestalten will und sich in die öffentliche Debatte einmischt, und dem Bourgeois, dem Wirtschaftsbürger, gegeben. Haben beide Typen tatsächlich mehr miteinander gemeinsam als die negative Abgrenzung vom Adel?

„Bildung“ wurde zu einem Signum von Bürgerlichkeit. Goethe nannte Bildung bekanntlich den Adelsschlag des Bürgertums. Das Bildungsbürgertum entwickelte sich im 19. Jahrhundert dann in der Tat zu einer treibenden Kraft. Doch wie war das Verhältnis zum Wirtschaftbürgertum? Die Großstadt spielt bei diesem Prozess eine wichtige Rolle. Die Stadt war es nämlich, in der in der Geschichte als erstes ein selbstbewusstes Bürgertum politische Gestaltungsmacht erhielt.

Doch was waren die Leit-, Welt- und Selbstbilder und welche Rolle spielen diese im Vergleich zur zahlenmäßigen Stärke? An dieser Frage scheiden sich die Geister in zwei wichtigen Forschungszentren zum Bürgertum, den Bielefeldern (rund um Wehler, Conze und Kocka) und den Frankfurtern (Gall). Während die Bielefelder „Bürgerlichkeit“ als gemeinsames Band für die verschiedenen bürgerlichen Gruppierungen sehen, wollen die Frankfurter näher an die Empirie der realen Trägergruppen. Relevant wird dieser Unterschied dort, wo die Bielefelder einen Verlust an Bürgerlichkeit als Spezifikum eines deutschen Sonderweges sehen und daher den Niedergang des Bürgertums bereits im Wilhelminischen Reich finden. Dagegen sehen die Frankfurter das von ihnen erfasste Bürgertum auf einem Erfolgsweg (Gall 2012, S. IX ff.; Budde 2009, 125 ff.).

Immerhin zeigt diese kurze Skizze einige wichtige Unterscheidungen: Die Frage von Bürgerlichkeit als Verhaltensleitbild und Mentalität (fast unabhängig von den konkreten Trägergruppen) oder die Differenzierungsmöglichkeiten der Trägergruppe (Citoyen vs. Bourgeois; Bildungsbürger vs. Wirtschaftsbürger). Größere Einigkeit herrscht zumindest darin, dass das „lange 19. Jahrhundert“ (Hobsbawm), das von 1789 bis 1918 angesetzt wird, zurecht „das bürgerliche Jahrhundert“ genannt wird. Greifen wir einige wenige Aspekte heraus.

Dass sich Deutschland in mehrfacher Hinsicht verspätete – und mit ihm das Bürgertum, das in anderen Ländern die Entwicklung vorantrieb – hat nicht nur der bekannten Analyse von Plessner (1974) die Überschrift geliefert. Im Dreißigjährigen Krieg war Deutschland der Schauplatz eines europaweiten Krieges. Während sich in anderen Ländern der Nationalstaat konstituierte und eine Nationalliteratur aufblühte, spricht man von einem „unliterarischen Land“ und einem versäumten 17. Jahrhundert. Musik war das kulturelle Leitmedium, und Musik dient der Verinnerlichung, der subjektiven Vergeistigung (ebd., 14 ff.). Damit hängt zusammen, dass die Romantik mit ihrer antiaufklärerischen Dimension gerade in Deutschland bedeutsam wurde. Die gescheiterte Revolution von 1848 hatte politisch Restauration und Regression zur Folge, keine gute Basis für einen Liberalismus, so wie er in anderen europäischen Ländern aufblühte. Die liberale Vision, zumindest bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, war durchaus vorhanden. „Das liberale Bild vom Bürger enthielt ein Versprechen und eine Aufgabe für alle: Allen sollte dieser Status aus eigener Kraft zugänglich sein, wirtschaftlich, kulturell und politisch.“ (Langewiesche 1988, S. 8). Doch setzte sich ein liberales Bürgertum mit seinen Ideen nicht durch: „Das zur unpolitischen Haltung in obrigkeitsstaatlichen Verhältnissen erzogene Bürgertum war somit einer doppelt drückenden Belastung durch die der geschichtlichen Lebensorientierung wesensfremde industrielle Revolution seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts ausgesetzt.“ (Plessner a.a.O., S. 15). Die nationale Integration – immerhin ein Ziel der liberalen Bewegung – kam zwar. Sie kam aber als kleindeutsche Lösung, obrigkeitsstaatlich von oben exekutiert und ohne das Leitbild einer liberalen Staatsbürgergesellschaft zu realisieren.

Wie stark diese Ernüchterung als Niederlage eines ursprünglich humanistisch orientierten Liberalismus gelten musste – man denke etwa an Wilhelm von Humboldt – kann man erkennen, wenn man sich an die Ausgangsvisionen sowohl für die menschliche Entwicklung („Bildung“) als auch für die gesellschaftlich-politische Ordnung erinnert:

„’Mensch’ war man nur, wenn man sich im Kanon zeitgenössischer Kultur „gebildet“ hatte, wenn man der leitbildhaften Mentalität des aufgeklärten, tätigen, nach persönlicher Autonomie strebenden Subjekts entsprechen konnte und die Spannung von Vernunft und Leidenschaft im Medium der Kulturtechniken positiv zu einem „friedlichen“ Charakter zu verarbeiten vermochte.“ (Ruppert 1984, S. 55).

Man vergleiche mit dieser Vision die Figur des Diederich Heßling im „Untertan“ von Heinrich Mann! Die ökonomische Modernisierung allerdings machte erhebliche Fortschritte, sodass zurecht von einer großen Ungleichzeitigkeit der verschiedenen Entwicklungen, der politischen, ökonomischen, kulturellen und sozialen Entwicklung, gesprochen werden kann. Die ökonomischen Fortschritte waren so groß, dass der junge Kaiser Wilhelm II seit 1890 nicht nur den alten und vorsichtigen Reichskanzler (und -gründer) verjagen, sondern auch imperialistischen Weltmachtsträumen nachhängen konnte. Dabei ist die Beurteilung des Wilhelminischen Reiches umstritten. Für die einen ist es reaktionär, militaristisch, autoritär, antiliberal. Nipperdey (1991, S. 208ff.) dagegen betont die weltoffene Wirtschaft, die zahlreichen Reformbewegungen, die intellektuelle und ästhetische Fruchtbarkeit. Glaser (1993, S. 130):

„In Fortführung der Gedanken Plessners kann man sagen: Das Sekundärtugendsystem als Gegensteuerung zum dominanten romantischen Irrationalismus entwickelt, nahm, unterstützt vom preußisch-lutherischen Rigorismus, ein derartiges Ausmaß an, dass das „deutsche Wesen“ in ganz besonderem Maß geeignet war, die Anforderungen der Industrialisierung zu erfüllen. Zugleich freilich bestimmte das Gefühl tiefgreifender Ambivalenz das kollektive Bewusstsein: dass nämlich solche gigantische „Fortschrittsfähigkeit“ deutscher „Eigentlichkeit“ widerspräche.“

Eine Folge dieser widersprüchlichen Situation ist das Entstehen eines bestimmten Milieus, einer Geisteshaltung, die Glaser mehrfach (ebd., S. 149ff oder in Glaser 1985) beschrieben hat – durchaus mit Blick auf die Vorgeschichte des Nationalsozialismus. H. Glaser (1993) sieht hier einen Abstieg des Bildungsbürgers aus „idealistisch-utopischen Landschaften im muffig-dumpfen Provinzialismus“ (ebd., 149). Gespaltenheit sieht er als zentralen Wesenszug des Spießers. Hochtrabend, schwülstig, engstirnig sind weitere Attribute. Antisemitismus, ohnehin satisfaktionsfähig, auch in besseren Kreisen, weltmachtorientiert, völkisch und nationalistisch. Es gibt eine Ideologisierung der „echten und tiefen deutschen Kultur“, die man jedoch nur eindimensional wahrnimmt. Der Spießer ist weniger Teil einer definierten Gruppe, sondern Spießertum ist eine Mentalität ebenso wie es Bürgerlichkeit ist. Möglicherweise findet er sich verbreiteter im Kleinbürgertum und weniger in der Arbeiterschaft oder im Bildungsbürgertum.

Der Spießer ist keine deutsche Erfindung. Schilling (2003) diskutiert ihn in seinem Buch über Kleinbürger im Kontext von Provinzialität, wobei Babbitt, die Hauptfigur in dem Roman-Zyklus von Sinclair Lewis, durchaus Karriere machen kann. Auch im Wirtschaftsbürgertum gibt es Spießer. Prototyp ist hier Diederich Heßling im „Untertan“ von Heinrich Mann. Weitere literarische Figuren sind Ekel Alfred, die Kunstfiguren von Gerhard Polt, der Saarländer Heinz Becker (Schilling a.a.O., S. 207ff.):

„Der Spießer ist die personale Zuspitzung der gesamten kleinbürgerlichen Mentalitätsstruktur in ihrer unbefragten Unbedingtheit als Lebensform.“

Babbitt, so Schilling, ist ein Kleinbürger, an dem Humanität und der Wunsch nach Größe erkennbar bleibt. So gesehen können die genannten deutschen Spießer dem amerikanischen Kleinbürger „nicht das Wasser reichen“ (ebd.).

## Literatur

Albrecht, C. u. a. (2000): Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Frankfurt/M.: Campus

Borkenau, F. (1971): Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Paris

Budde, G. (2009): Blütezeit des Bürgertums. Darmstadt: WBG

Budde, H. u.a. (2010): Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter. Göttingen: Vandenhoeck&Rupprecht

Carey, J. (1996): Hass auf die Massen. Göttingen: Steidl

Crombie, A. (1977): Von Augustinus bis Galilei: München: dtv

di Fabio, U. (2005): Die Kultur der Freiheit. München: Beck

Dijksterhuis, E.J. (1956): Die Mechanisierung des Weltbildes. Berlin usw.

Fest, J. (2008): Bürgerlichkeit und Lebensform. Hamburg: Rowohlt

Fuchs, M. (1983): Zur Geschichte des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens. Weinheim: Beltz

Gall, L. (2012): Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. München: Oldenbourg

Glaser, H. (1985): Spießer-Ideologie. Frankfurt/M. Fischer

Glaser, H. (1993): Bildungsbürgertum und Nationalismus. München: dtv

Hacke, J. (2006): Die Philosophie der Bürgerlichkeit. Göttingen: Vandenhooeck&Rupprecht

Hansen, K. (1992): Die Mentalität des Erwerbs. Frankfurt/M.: Campus

Hettling, M./Ulrich, B. (2005): Bürgertum nach 1945. Hamburg: he.

Hirschmann, A. (1987): Engagement und Enttäuschung. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Kofler, L. (1976): Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand

König, H. (1992): Zivilisation und Leidenschaften. Reinbek: Rowohlt

Langewiesche, D. (1988): Liberalismus in Deutschland. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Münch, P. (1984): Ordnung, Fleiß, Sparsamkeit. München: dtv

Nipperdey, Th. (1991): Nachdenken über die deutsche Geschichte. München: Beck

Nipperdey, Th. (1998): Deutsche Geschichte 1800 – 1918. München: Beck

Nipperdey, Th. (o.J.): Wie das Bürgertum die Moderne erfand: Frankfurt/M.: Fischer

Plessner, H. (1974): Die verspätete Nation. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Ringer, F. U. (1983): Die Gelehrten. München: dtv

Rohrmoser, G. (1994): Der Ernstfall. Berlin: Ullstein

Ruppert, W. (1984): Bürgerlicher Wandel. Frankfurt/M.: Fischer

Schilling, H. (2003): Kleinbürger. Mentalität und Lebensstil. Frankfurt/M.: Campus

Smith, A. (1776): Der Wohlstand der Nationen. München: dtv

# Der Freiheit eine Gasse

1. Vorbemerkung

„Freiheit“ gehört zu den komplexesten Begriffen in der deutschen Sprache. „Komplex“ ist dabei sein Bedeutungshorizont, der sich sowohl im historischen Verlauf, so wie ihn etwa die historische Semantik untersucht (Vgl. Stichwort „Freiheit“ in Ritter, J. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, sowie Brunner, O. u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Stuttgart 1975ff.), ständig verändert. Diese Bedeutungsveränderung geschieht zudem in einer komplizierten Wechselbeziehung mit der praktischen Politik und dem realen Geschehen. Sowohl für den Begriff der Freiheit, aber auch für die gelebte Freiheit in der Praxis gibt es zudem eine Vielzahl von Disziplinen und Akteuren, die ein gewisses Deutungsrecht für sich beanspruchen. Denn „Freiheit“ ist sowohl ein theoretischer Begriff, an dem sich die unterschiedlichsten Disziplinen abarbeiten. Er ist zudem eine, vielleicht die einflussreichste politische Leitformel, die aufgrund ihrer Relevanz in die vielfältigsten Machtkämpfe sowohl auf der Praxis-, aber auch auf der Theorieebene verstrickt ist. Es lohnt sich daher offensichtlich, für sein Anliegen diesen insgesamt positiv besetzten Begriff für sich in Anspruch nehmen können. (Vgl. hierzu M. Fuchs: Politische Slogans und Leitformeln. Wiesbaden 2010 (i.V.). Ein solch komplexer Begriff ist (paradoxerweise) leicht zu bearbeiten. Denn niemand kann ernsthaft erwarten oder für sich beanspruchen, ihn – und dann auch noch in einem kurzen Aufsatz – auch nur annähernd vollständig zu erfassen. Infolgedessen sollen daher zwei ausgewählte Aspekte herausgegriffen werden, die m. E. für die Kulturpädagogik relevant sind.

2. Kunstautonomie und Freiheit

Dem Topos der Autonomie der Kunst kann man sich aus unterschiedlichen Perspektiven und Disziplinen annähern. (Für einen Überblick über die Diskussionen zur Ästhetik siehe Bd. 2 meines Aufbaukurses Kulturpädagogik. Remscheid 2005). In erster Linie gehört diese Begrifflichkeit in den Bereich der Kunsttheorie und der philosophischen Ästhetik. Daneben gibt es allerdings auch eine häufige Verwendung in politischen Kontexten, etwa dann, wenn es um die Legitimation von Kunst- und Kultureinrichtungen geht. In vielen Fällen kann man feststellen, dass die Berufung auf die Autonomie der Künste bei Verhandlungen über Zuschüsse für die betreffende Kultureinrichtung eine weitergehende Legitimation dieser Zuwendung ersparen soll, da man mit einem unhinterfragbaren Konsens im Hinblick auf die Notwendigkeit der Künste rechnen kann. Ein Beispiel für diesen Verwendungszusammenhang ist etwa der seinerzeit flächendeckend plakatierte Slogan des Deutschen Bühnenvereins: „Theater muss sein!“.

Selbst wenn im politischen Geschäft eine solche Vorgehensweise zum Erfolg führen kann, so ist doch in begründungstheoretischer Hinsicht dieses Vorgehen unbefriedigend. Es lohnt sich also, sich näher mit der Frage zu befassen: Was heißt in diesem Fall Kunst, was heißt Autonomie und was ist insbesondere die Autonomie der Kunst? Insbesondere ist die Frage interessant, wer das Subjekt dieser Autonomie sein soll: Ist es das Abstraktum „die Kunst“, ist es der Kunstbetrieb, ist es das Werk, ist es der Kunstproduzent, der Künstler, oder ist es die künstlerisch-ästhetische Praxis, von wem auch immer sie getan wird? Ich versuche einige Antworten.

Auf den Kunstbetrieb hat sich der Topos der Kunstautonomie in seiner Geschichte niemals bezogen. Er geht bekanntlich auf Kants Begriff der Urteilskraft (1790) zurück, und dort ist die „Autonomie der Kunst“ verbunden mit dem freien Spiel der Kräfte. Wie beim Erkennen und wie bei moralphilosophischen Erwägungen liegt also auch bei dieser ästhetischen Frage der Ursprung von Autonomie im Subjekt selber. Daher kann es auch nicht das Werk sein, das autonom ist. Denn wörtlich bedeutet das griechische Wort Autonomie Selbstgesetzgebung. Es ist also ein aktives Subjekt vorausgesetzt, das in der Lage ist, sich selbst die Gesetze seines Handelns zu geben. Damit fällt aber auch „die Kunst“ – was auch immer dies sein soll – als Kandidat für eine Kunstautonomie weg. Es bleiben also nur noch zwei Möglichkeiten: Der Künstler oder die ästhetisch-künstlerische Praxis. Und in der Tat ist in beiden Fällen die Rede von einer Autonomie der Kunst sinnvoll. Allerdings ist bei dem Künstler zu bedenken, dass er als Mensch eben nicht nur Künstler ist, sondern vielleicht auch Familienvater, politischer Bürger, Bewohner einer bestimmten Stadt. Die Autonomie der Kunst bezieht sich also nur auf eine Facette seiner Persönlichkeit, nämlich die seiner künstlerischen Tätigkeit. Damit wird die ästhetisch-künstlerische Praxis zu dem einzig sinnvollen Anwendungsbereich des Topos von der Autonomie der Kunst. Wenn also Reinhold Schmücker in seinem Vortrag definiert: „Künstler ist, wer mit den Händen Gesetze gibt“, dann bezieht er sich genau auf diesen Aspekt einer ästhetisch-künstlerischen Praxis.

Man tut auch gut daran, sowohl den Kunst- als auch den Künstlerbegriff soweit wie möglich zu vermeiden. Denn entweder bezieht man sich auf einen Kunstbegriff der Vormoderne, so wie er etwa im Mittelalter und in der frühen Neuzeit verbreitet war, der ars auf ein regelgeleitetes Tun, auf ein System von Techniken bezog, und verfehlt damit das, was heute künstlerische Tätigkeit ausmacht. Oder man übernimmt den Kunstbegriff der Moderne, bei dem dann allerdings gerade in der deutschen Tradition die unglaubliche Ideologisierung, die gerade während des 19. Jahrhunderts stattgefunden hat, als erheblicher Ballast mit zu bearbeiten ist (Siehe hierzu Th. Nipperdeys Geschichte des 19. Jahrhunderts (1990). Vgl. auch Ruppert, W.: Der moderne Künstler. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998. Neben diesen historischen Analysen sind die kunstsoziologischen Studien von N. Luhmann (Die Kunst der Gesellschaft, 1995) und P. Bourdieu (Regeln der Kunst, 1999) hinzuzuziehen.) Wenn man dagegen die ästhetisch-künstlerische Praxis in den Mittelpunkt stellt, dann vermeidet man die berufssoziologischen Aspekte des Künstlerbegriffs im Zuge der Professionalisierung entsprechender Berufe. Man respektiert vielmehr, dass gerade in der kulturellen Bildungsarbeit Kinder, Jugendliche und Erwachsene zu einer eigenen entsprechenden Praxis herangeführt werden sollen, die nichts mit Kunst als Erwerbstätigkeit bestimmter Professionen zu tun hat und in der konkreten Praxis auch anderen Regeln als der jeweiligen professionellen Kunstausübung gehorcht. Dies deckt sich dann auch mit den klassischen Analysen von Friedrich Schiller. Denn in seinen „Briefen zur ästhetischen Erziehung“ (1795) beschreibt er sehr genau, dass und wie der ästhetisch-praktische Mensch genau in dieser Praxis Freiheit empfindet und Lust auf Freiheit entwickelt.

Es gibt noch einen weiteren Grund dafür, mit dem Topos der Kunstautonomie vorsichtig umzugehen. Wir finden gute Gründe dafür, dass menschliches Leben ohne Kunst ein unvollständiges Leben ist. Um dies zu zeigen, muss man nur die Anthropogenese von ihrem Anfang an ein Stück weit verfolgen.( M. Fuchs: Mensch und Kultur. Wiesbaden 1998. Vgl. auch die Philosophie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer.) Wir haben inzwischen gute Belege, die zeigen, wie eng Menschwerdung mit Kunstgebrauch (ebenso wie mit Werkzeuggebrauch, mit der Entwicklung eigener Mythologien, mit der Entwicklung des Wirtschaftens etc. etc.) aufs engste verbunden ist. Kunst war ein entscheidender Evolutionsvorteil bei der Menschwerdung, und sie war dies, weil sie gerade nicht autonom im Sinne einer Abkapselung von dem alltäglichen Überlebenskampf der Menschen war, sondern weil sie in diesem Überlebenskampf der Menschen einen eindeutigen Entwicklungsvorteil darstellte. Ellen Dissanayake, eine amerikanische Kulturanthropologin, hat dies in mehreren Büchern eindrucksvoll beschrieben. Aus ihrer Sicht besteht der entscheidende Entwicklungsvorteil einer künstlerisch-ästhetischen Praxis darin, dass man mit Hilfe der Ästhetik überlebensrelevante Dinge bedeutsam machen kann, dass man sie hervorhebt und entsprechend im Alltag berücksichtigt.

Eine andere These, die auf Arnold Gehlen zurückgeht, bezieht sich auf die Rolle ästhetischen Ausdrucks bei der Bewältigung von Angst. Denn in dem Augenblick, in dem der Mensch Bewusstheit über seine Lebensumstände erreicht (als Grundlage einer bewussten Lebensführung), muss er feststellen, welchen Risiken er in seinem Lebensprozess aufgesetzt ist. Angst ist also das überwältigende Gefühl, das sich sofort einstellt, und somit ist die Bewältigung dieser Angst eine zentrale Lebensaufgabe. Ästhetische Praxis dient dazu, dieser Angst als zunächst individueller Emotion einen Ausdruck zu verleihen, eine Form zu geben und sie dadurch auch sozial kommunizierbar zu machen.

Künstlerisch-ästhetische Praxis war also hochgradig funktional für das Überleben. Natürlich bedeutet dies nicht, dass all die wichtigen Erkenntnisse, die man in Kants ästhetischen Schriften findet, ihre Relevanz verloren haben. So ist etwa die Entlastung von Handlung eine wichtige Bedingung für eine erfolgreiche ästhetische Praxis. Denn viele von uns immer wieder formulierten Lern- und Bildungsziele einer solchen Praxis funktionieren nur dann, wenn sich das freie Spiel der Kräfte (und die damit verbundene Loslösung von den Erfordernissen eines beruflichen oder politischen Alltags) auch einstellen kann. Hier macht es Sinn, vom „Eigensinn der Künste“ zu sprechen.

Ich schlage daher vor, dass man stets sehr sorgfältig überlegt, was jeweils mit der „Autonomie der Kunst“ gemeint ist, da man sonst in hochideologische Scheingefechte und zwar nicht über die realen Wirkungen von Kunst, sondern über Diskurse über Kunst, also über Kunstideologie hineingerät. Für einen solchen bewussten Umgang mit einem hochideologischen Topos spricht auch ein internationaler Vergleich. Ebenso wie der bekannte Ethnologe Clifford Geertz einmal feststellte, dass die Idee der autonomen Persönlichkeit im Weltmaßstab eine sehr seltsame Idee sei – er bezog sich dabei auf die abendländische Grundidee des Individuums,( M. Fuchs: Persönlichkeit und Subjektivität. Opladen 2001.) wohingegen in anderen Weltgegenden eher die Gruppe im Mittelpunkt des Denkens stand – so gilt dies auch für die Rede von einer „autonomen Kunst“. Dies muss immer wieder auch die Weltorganisation für Kultur und Bildung, nämlich die UNESCO erleben. So haben Mitarbeiter der Pariser Geschäftsstelle der UNESCO in der Vorbereitung des ersten Weltkongresses zur künstlerischen Bildung im Jahre 2006 in Lissabon in aller abendländischen Selbstgewissheit lediglich Musik, Theater und Bildende Kunst in den Mittelpunkt der Tagung stellen wollen. Sie mussten sich allerdings dann aus Afrika, Asien und Südamerika die herbe Kritik gefallen lassen, dass in anderen Orten der Welt Stelzenlaufen, Körbe flechten oder Frisuren gestalten eine sehr viel relevantere und verbreitertere Kunstformen sind, als die traditionellen Künste.

3. Kultur, Kunst und die Macht

Mir scheint, dass es Zeiten gegeben hat, in denen Aspekte der Macht und speziell auch der Politik im Bereich der Kunst und kulturellen Bildung eine größere Rolle als heute gespielt haben. Ich denke etwa an die Hochzeit der späten 60er und 70er Jahre, als man in Westdeutschland den Marxismus und die entsprechenden Theoretiker vor allem im Kontext der Studentenbewegung neu entdeckte und in nahezu allen Disziplinen ein gesellschaftskritisches Vorgehen geradezu Mainstream war. Gerade angesichts der neuen Konjunktur von Michel Foucault und seinen wichtigen Analysen des Zusammenhangs von Macht und Subjektivität ist daran zu erinnern, dass eine theoriebegründete Machtsensibilität in Kunst und Pädagogik durchaus einmal sogar zum Mainstream in den genannten Bereichen gehörten.

Im Vergleich zu diesen Zeiten hat in den 80er und 90er Jahren eine Entpolitisierung in allen drei Politikfeldern, in der Bildungs-, Kultur- und Jugendpolitik stattgefunden. Das neue Paradigma war das der Betriebswirtschaftslehre, der quantifizierbaren Nutzenkalkulation. Es scheint allerdings in den letzten Jahren zu einer Wiederentdeckung der Machtfrage zu kommen. Zum einen hat dies den Grund in der neoliberalen Ausrichtung der Politik fast aller Parteien, bei der deutlich geworden ist, dass man sich auch innerhalb der organisierten Zivilgesellschaft in den verschiedensten Politikfeldern zur Wehr setzen muss. Und es hat sicherlich auch mit den Prozessen der Globalisierung zu tun. Diese neue Entdeckung von Politik- und speziell von Machtfragen hat inzwischen auch die UNESCO erreicht, die einige Jahrzehnte eher eine schöngeistige Diskursarena über das Gute im Menschen war. Auch hier haben Prozesse der Globalisierung und speziell der Ökonomisierung von Kultur dazu geführt, dass man sich mit der Konvention zur kulturellen Vielfalt aus dem Jahre 2005 in ein Diskussionsfeld begeben hat, wo als „Gegner“ immerhin so eine mächtige Organisation wie die Welthandelsorganisation WTO anzutreffen ist. ( Deutsche UNESCO-Kommission: Kulturelle Vielfalt – Unser gemeinsamer Reichtum. Bonn 2007.)In diese Trendwende passt auch, dass mit einer etwa 20jährigen Verspätung die Machtstudien von Michel Foucault und mit einer 10jährigen Verspätung die entsprechenden Überlegungen von Pierre Bourdieu jetzt auch in der deutschen Kultur- und Erziehungswissenschaft angekommen sind. Die Frage von Macht und Gewalt steht also durchaus wieder auf der Tagesordnung, wobei es gerade im Kontext einer Thematisierung von Freiheit überhaupt nicht zu vermeiden ist, sich mit den Gegenbewegungen auseinanderzusetzen, die Freiheit nicht zulassen oder sogar zurückdrehen wollen. Das Bedeutungsfeld solcher Gegenbegriffe enthält neben den genannten Begriffen Gewalt und Macht auch solche Begriffe wie Kampf, Krieg, Widerstand, Unterdrückung oder Not. Dass in all diesen Prozessen Kunst und Kultur eine wichtige Rolle spielen, liegt auf der Hand. Ich will mich mit einigen wenigen Überlegungen dieser Themenstellung nähern.

Ein Slogan dieser Fachtagung besteht in dem Hinweis, dass Kunst die Tochter der Freiheit sei. In der Realität trifft die Umkehrung dieser Aussage eher zu: Die Freiheit ist die Tochter der Kunst. Zum einen hat es gerade in nicht-freiheitlichen Gesellschaftsregimes immer auch eine hohe Kunst gegeben. Kunst war sogar ein Ausdrucksmittel des Freiheitsbestrebens der Menschen. Gerade die wichtigen Texte von Friedrich Schiller, etwa die Briefe zur ästhetischen Erziehung, versuchen gegen Unfreiheit anzugehen und greifen hierbei sehr stark auf künstlerische Mittel zurück. Der Literaturnobelpreisträger Imre Kertecz beschrieb, wie er zumindest eine Form innerer Freiheit in nationalsozialistischen Vernichtungslagern durch die Literatur hat aufrecht erhalten können. Der gut klingende Slogan, Kunst sei die Tochter der Freiheit, scheint also eher in seiner Umkehrung richtig zu sein, wobei es sogar immer wieder Aussagen darüber gibt, dass Wohlstand und Freiheit nicht unbedingt förderliche Bedingungen für die Genese einer hohen Kunst sind.

Der englische Sozialwissenschaftler Marshall (Th. H. Marshall: Bürgerrecht und soziale Klassen. Frankfurt/M.: Campus 1992) hat seinerzeit vorgeschlagen, die Genese des modernen demokratischen parlamentarischen Staates in verschiedene Etappen zu unterteilen, die sich an den Slogans der Französischen Revolution orientieren. So ist das18. Jahrhundert das Jahrhundert der Freiheit, das 19. Jahrhundert das Jahrhundert der Gleichheit und das 20. Jahrhundert schließlich das Jahrhundert der Brüderlichkeit. Vorangegangen war dieser Stufenfolge das 17. Jahrhundert mit dem 30-jährigen Krieg, in dem eine große Sehnsucht nach Frieden entstanden ist. Einer der bedeutendsten Pädagogen, Johan Amos Comenius, hat aus dem Erleben des Krieges seine erziehungswissenschaftlichen Reflexionen angestellt in einer Hoffnung, die bis heute dem deutschen Bildungsbegriff immanent ist: dass es nämlich einen engen Zusammenhang von Bildung und Frieden gibt. (M. Fuchs: Kulturelle Bildung. München 2008) In einer eher ernüchternden Perspektive muss man feststellen, dass keines der vier genannten großen Ziele, nämlich Friede, Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit bis heue weltweit durchgesetzt ist. Man betrachte etwa die 200 Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen, unter denen bestenfalls 30 oder 40 Staaten zumindest annähernd den hohen Maßstäben dieser Kategorien genügen. Man muss feststellen, dass weltweit sowohl die Freiheit als auch die Künste bedroht sind. Man braucht hierbei nur an die skandalösen Umstände zu erinnern, die mit dem Gastland der diesjährigen Frankfurter Buchmesse, nämlich China, verbunden waren. Zu erinnern ist allerdings auch an die von Birgit Jank erwähnte Dialektik der Freiheit, dass nämlich auch in freiheitlichen Gesellschaften nicht jeder frei und in nichtfreiheitlichen Gesellschaften nicht jeder unfrei sei.

Eine zweite Überlegung betrifft die Rolle der Freiheit in ihrem bereits am Anfang angesprochenen Verhältnis zur Ordnung. Ordnung und Freiheit werden oft genug als Gegenbegriffe verwendet. Auch dies ist in dieser Form nicht richtig. Gerade künstlerisch-ästhetische Prozesse können als hochbewusster Umgang mit Form verstanden werden. Gestaltung ist Formgebung, so dass die Form geradezu zu einem ästhetischen Grundbegriff wird. Ebenso wie also Formung und Gestaltung als basale Elemente jeder künstlerischen Aktivität gelten müssen, muss – so wie es Ernst Cassirer etwa in seiner politischen Philosophie ausgeführt hat – Ordnung auch als Voraussetzung von Freiheit dienen. Dies kann man sich leicht dadurch klar machen, dass man den Gegenbegriff von Ordnung sich in Erinnerung ruft, nämlich Chaos. Eine nächste Überlegung befasst sich mit den Prozessen im künstlerischen Feld. Auch hier herrscht gerade nicht nur Harmonie, sondern man kann den Kunstbereich durchaus als Kampfzone betrachten, zumindest als ständiger Kampf um Anerkennung einzelner Stilrichtungen oder Künstler. Kunst hat als Entwicklungsprinzip den Kampf gegen Traditionen, zumindest gilt dies für die Kunst der Moderne. Pierre Bourdieu (s.o.) hat sich intensiv mit dem literarischen Feld befasst und am Beispiel von Flaubert gezeigt, wie es diesem gelungen ist, mit ästhetischen Mitteln in diesem künstlerischen Feld Anerkennung und sogar ein Deutungsrecht zu erlangen. Rainer Treptow hat in seinem Betrag gezeigt, dass dieser Kampf um Anerkennung einzelner Künstlerinnen und Künstler durchaus verbunden sein kann mit Unterdrückung bis hin zur körperlichen Vernichtung.

Auch in einer weiteren Hinsicht ist Kunst gerade nicht das humanisierende und Frieden schaffende Mittel, sondern wiederum ein politisches Kampfmittel, das in Kategorien der symbolischen Macht und der symbolischen Gewalt beschrieben werden muss. Pierre Bourdieu hat seine umfangreichste Studie „Die feinen Unterschiede“ (1987) genannt und die Mechanismen der Distinktion, die (zum Teil auch kämpferischen) Unterscheidungen von Geschmackspräferenzen und gesellschaftlichen Gruppen hervorgehoben. Gesellschaftliche Strukturierung funktioniert über ästhetische Unterscheidung, wobei über die Prozesse der Anerkennung ästhetischer Geschmacksordnungen auch eine Anerkennung ungleicher und ungerechter sozialer Strukturen verbunden ist.

Auch der pädagogische Anteil der kulturellen Bildungsarbeit ist alles andere als machtfern. Pädagogik ist vielmehr von Anbeginn an in eine Dialektik der Macht und Gewalt eingebunden. Das nicht lösbare Paradoxon der Pädagogik der Moderne besteht nämlich darin, dass man das Bildungsziel einer autonomen Persönlichkeit durch äußere Einflussnahme anderer Menschen erreichen will. Die Grundfrage heißt also immer: Kann durch äußere Einflussnahme, die nicht immer mit dem Kind oder Jugendlichen abgestimmt wird, überhaupt eine autonome Persönlichkeit entstehen? Dietrich Benner beschreibt in seiner Allgemeinen Pädagogik (1987) die Pädagogik als Gewaltverhältnis, wobei zumindest ein Trost offen bleibt: insofern er von einem *sich selbst aufhebenden* Gewaltverhältnis sprechen. Kulturelle Bildung ist also gleich in beiden Bestandteilen aufs engste mit Machtfragen verbunden: sowohl in den Inhalten und Medien (etwa bei den Künsten), als auch bei dem pädagogischen Anteil hat man es mit Macht und Gewalt zu tun. Man kann daher durchaus ketzerisch die Frage stellen, ob die Addition von zwei machtbezogenen Komponenten überhaupt Freiheit ergeben kann.

Ein letzter Hinweis gilt der aktuellen Rezeption von Michel Foucault. Foucault hat uns daran erinnert, dass zur Ausübung von Macht zwei Seiten gehören: Die einen, die sie ausüben, und die anderen, die sie akzeptieren. Macht- und Gewaltverhältnisse werden – in welcher Form auch immer – von den betroffenen Subjekten mit produziert. Dies hängt mit dem Doppelcharakter des Subjektbegriffs zusammen, der sowohl Momente der Unterdrückung aber auch Momente der Emanzipation enthält. Kritische, an Foucault orientierte Untersuchungen des Bildungssystems zeigen, dass inzwischen die neoliberalen Strategien des Arbeitsmarktes (Agenda 2010, Fordern und Fördern, Ich-AG, Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft) schon längst auch auf den eigenen pädagogischen Arbeitsbereich übertragen worden sind. So kritisiert Ludwig Pongratz aufs schärfste neue pädagogische Strategien, in denen die Schülerinnen und Schüler und zum Teil auch die Eltern in die Gestaltung der Bildungs- und Lernprozesse eingebunden werden. (In seiner Einleitung zu Th. Rihm (Hg.): Teilhaben an Schule. Wiesbaden: VS 2008.) Treffen diese Analysen in ihrer Rigidität zu, so bleibt im kompletten System der Jugendhilfe und der Bildungspolitik überhaupt keine Oase, in der es möglich sein sollte, dass emanzipierte Persönlichkeiten entstehen. Es ist daher unabänderlich, dass man sich gerade in der Kulturpädagogik mit diesen Analysen auseinandersetzt.

4. Schlussbemerkung

Abschließend ist die Frage zu stellen, ob Freiheit ein einheimischer kulturpädagogischer Begriff (Herbart) ist. Man könnte geneigt sein, diese Frage sofort zu bejahen. Denn viele Bestimmungsmomente von Freiheit (Selbstbestimmung, Mündigkeit, Empowerment, Autonomie etc.) gehören zu den Bildungszielen der kulturpädagogischen Praxis. Die Frage ist, ob die Summe dieser einzelnen Bestimmungsmomente wirklich schon den komplexen Begriff der Freiheit ergibt. Ich neige zu der Annahme, dass Freiheit mehr ist als die Summe dieser Bestimmungsmomente und denke, dass dies vielleicht ganz gut so ist. Denn Freiheit scheint mir als Begriff alleine für die Pädagogik viel zu groß zu sein, da andere Gesellschaftsbereiche wie Politik oder Wirtschaft hierbei eine entscheidendere Rolle spielen. Ich plädiere daher an dieser Stelle für eine gewisse Bescheidenheit, die uns auch davor schützt, den politischen Begriff „Freiheit“ vorschnell zu pädagogisieren und damit auch zu verharmlosen: Freiheit bleibt primär ein politischer Begriff und muss daher auch mit politischen Strategien errungen werden. Pädagogik kann hierzu Beiträge leisten – aber nicht mehr.

# Die Kultur und das gute Leben in einer wohlgeordneten Gesellschaft –

## Warum man mit Kultur Staat machen muss

1. Verzichtbare Kulturpolitik?

Nun gehört also auch Schleswig-Holstein zu denjenigen Bundesländern, Kommunen oder kommunalen Spitzenverbänden, in denen es keine genuine Verantwortlichkeit für Kulturpolitik in der Regierungsmannschaft mehr gibt. Inzwischen kann man durchaus von einem Trend sprechen, der darauf hinausläuft, Kulturpolitik als Politikfeld zweiter Wahl zu betrachten. Es muss also etwas falsch laufen in unserer Gesellschaft: Vielleicht ist Kultur zu wenig politisch gestaltbar oder sie wird für zu unwichtig gehalten. Wer sich bisher standhaft geweigert hat, die grundsätzlichen Fragen nach dem „Wozu?“ des Kulturellen in der Gesellschaft aufzugreifen, weil es doch immer schon eine öffentliche Kultur- und Kunstförderung gegeben habe, muss allmählich feststellen, dass auch pragmatische Bemühungen um eine Verbesserung oder zumindest Erhaltung von Rahmenbedingungen immer schwerer werden, weil die Überzeugung in die Relevanz dieses Feldes offensichtlich schwindet.

Das Paradoxe an dieser Situation einer Geringschätzung dieses Politikfeldes ist, dass bestimmte Aufgaben, die „Kultur“ in der Gesellschaft zu erfüllen hat, immer größer und dringlicher werden. Das Problem besteht jedoch darin, dass die Rolle des öffentlich geförderten Kultursystems bei der Lösung dieser Aufgaben nicht nur von anderen Akteuren in der Gesellschaft beansprucht wird, sondern dass auch die Notwendigkeit, die eigene Relevanz zu begründen, im Kulturbereich eher unterentwickelt ist. In mehreren Arbeiten habe ich versucht, einige dieser Aufgaben zu beschreiben, etwa die Rolle der Künste bei der Unterstützung, sich selbst mit seinen existenziellen Problemen in seiner Gesellschaft auf eine spezifische Weise so zu reflektieren, dass der Eigenwert der Künste – und damit ihre Besonderheit auch in diesem Selbstbesinnungsprozess – erhalten bleibt (unter anderem in den Artikeln „Autonomie von Kunst“ oder „Wozu Kunst?“ erschienen in der Zeitung „Politik und Kultur“, sowie umfassend in dem Text „Kulturfunktionen von Kunst“, alle zu finden auf der Homepage der Akademie Remscheid – [www.akademieremscheid.de](http://www.akademieremscheid.de)). Auch bei konkreten Problemen wie dem der Armut oder der Frage nach der Rolle des Staates und der Verbände lassen sich – meines Erachtens unverzichtbare – Wirkungen des Kunstbetriebs belegen, die von allgemeinem gesellschaftlichen Interesse sind.

Diese durchaus als Legitimation zu verstehenden Überlegungen werden hier fortgeführt. „Legitimation“ ist dabei keine schamhaft zu verschweigende Motivation. Denn da „Legitimation“ mit der allgemeinen Akzeptanz guter Gründe, mit Begründungsverpflichtung und mit (argumentativ gewonnener) Überzeugung zu tun hat, befindet man sich hiermit bereits mitten im politischen Diskurs, in dem einer eigenständigen Kulturpolitik offenbar zur Zeit die Felle wegschwimmen. Denn da „Kultur“ eine so wichtige Rolle für die Gesellschaft und insbesondere für ihre politische Ordnung spielt, muss man durchaus für die Eigenständigkeit des Politikfeldes kämpfen. Denn im Selbstlauf erfüllen sich die notwendigen Kulturfunktionen nicht – zum Schaden der Gesellschaft. Um es deutlich zu sagen: Ebenso wie „das Kulturelle“ etwas mit der humanen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu tun hat, braucht man eine Kulturpolitik, die das „Kulturelle“ in diesem Sinne zu gestalten versucht, wobei – dies gleich angemerkt – der Gestaltungsbegriff nicht deterministisch oder zu optimistisch verstanden werden darf.

2. Die zwei zentralen Aufgaben

„Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener, letzter Zweck ist.“ – so beginnt Kant seine „Anthropologie in pragmatischer Absicht“.

Auch ein anderes berühmtes Zitat weist in dieselbe Richtung, nämlich dort, wo er von der Bewunderung und Ehrfurcht spricht, die zwei Dinge auslösen: „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“(am Anfang des Schlussabschnittes in der „Kritik der praktischen Vernunft“). Auch hierbei geht es nicht bloß um wissenschaftliche Natur- oder Charakterstudien, sondern es geht um die Orientierung im Leben. Zwei Aufgaben stellen sich dabei die Menschen – und werden auch von Beginn an sofort reflektiert, wie sich an der überlieferten Kulturgeschichte ablesen lässt: die sinnerfüllende Gestaltung des eigenen Lebens und die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse. Es geht bei beiden Fragen um Probleme der praktischen Philosophie, zum einen um eine (Individual-) „Ethik des guten Lebens“, zum anderen um eine politische und Sozialphilosophie der „wohlgeordneten Gesellschaft“. Diese heutige Aufspaltung ist durchaus ein Problem, das es nicht immer gab. Denn die griechische Philosophie wusste bereits, dass das Engagement in der Polis wesentlicher Inhalt eines gelingenden guten Lebens war und die Polis andererseits nicht gelingen kann, wenn die Polisbürger kein tugendhaftes Leben führen. Die Ethik des guten Lebens, die Moral und die Sitten der Gemeinschaft und die politische Organisation des Gemeinwesens waren eine Einheit.

Im Zuge der Entwicklung der Moderne ist mit der „Entdeckung“, manche sprechen sogar von einer „Erfindung des Individuums“, dieser Zusammenhang zwischen Individuellem und Sozialem zerrissen, so dass wir heute mühsam zusammenfügen müssen, was eigentlich zusammengehört (siehe mein Buch „Persönlichkeit und Subjektivität „, 2001).

Der Dualismus des Ich und des Wir findet sich in allen Lebensbereichen: individuelle Freiheit vs. gesellschaftliche Ordnung; individuelle Würde des Menschen vs. kollektive Regelungen; Autonomie des Einzelnen vs. soziale Verantwortung. Dieser Streit findet offenbar kein Ende. Er zeigt sich etwa in der wichtigen Debatte zwischen philosophischem Liberalismus, der die Freiheitsrechte des Einzelnen in den Mittelpunkt stellt und vom Einzelnen aus „Gesellschaft“, Politik und Staat entwickeln will, und dem Kommunitarismus, der von der Gemeinschaft und ihren Sitten und Gebräuchen ausgeht, die dem Individuum und seiner Entwicklung jeweils immer schon vorgelagert sind. Man wird davon ausgehen können, dass dieser Streit – wie es sich für einen philosophischen Grundlagenstreit gehört – niemals entschieden werden kann. Zwischenzeitlich bietet es sich daher an, beide Probleme als „gleichursprünglich“ zu betrachten: Zum einen geht es um die Begründung einer Sichtweise, die die Freiheitsrechte des Einzelnen, seine autonome Willensfreiheit, sein Recht, Zweck und nicht Mittel für andere Zwecke zu sein, also die „Person“ als Trägerin genuiner Menschenrechte auf ein selbst gestaltetes Leben in Freiheit, in den Mittelpunkt stellt. Zum andern geht es um die Frage, wie die Gesellschaft beschaffen sein muss, die solchen „Personen“ gestattet, ihre Personalität auch auszuleben. Es geht somit um Freiheit und Gleichheit, um die Idee des Rechtsstaates, der Demokratie und der Souveränität des Volkes. Es geht also um die Hauptbegriffe des neuzeitlichen Vernunftrechts ergänzt um die im 19. Jahrhundert erkannte Notwendigkeit, dass die Realisierung von Freiheit bestimmte Ressourcen erfordert, also um die Entdeckung sozialer Rechte und des Sozialstaates.

Unhintergehbar ist dabei der Einzelne und sein Recht auf Lebensgestaltung, so wie es im Artikel 1 des Grundgesetzes im Einvernehmen mit den unterschiedlichen Menschenrechtsdeklarationen formuliert wird: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

Ein solches Verständnis des Menschen, der nicht bloß als Gattungswesen, sondern als konkretes einzelnes Individuum Grundlage, Ausgangspunkt und Ziel der politischen Ordnung aller liberalen Demokratien ist, ist die entscheidende kulturelle Errungenschaft, deren historischer Entstehungsort (geografisch und geistig) zwar lokalisiert werden kann (europäische Neuzeit), der aber inzwischen als universeller Standard weltweit akzeptiert (wenngleich auch als ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine vermutete soziale Blindheit betrachtet) wird.

„Kultur“ – in welcher definitorischen Fassung auch immer – dreht sich daher stets um die Welt- und Selbstgestaltung des Menschen, dreht sich um eine begriffliche Fassung dessen, was das „Humanum“ auszeichnet: Der Mensch in der grundsätzlichen Offenheit seiner Gestaltungsmöglichkeiten muss sich Regeln zur Zivilisierung seiner Möglichkeiten geben. Das Wissen über den „gestirnten Himmel über mir“ alleine genügt nicht, es muss zur (Welt-)Weisheit werden. In den zwei oben genannten Aufgaben: der Gestaltung des eigenen Lebens und der Gestaltung der Gesellschaft, kann also das letztliche Ziel aller menschlichen Aktivitäten gesehen werden.

Doch: „Zwei Erfindungen der Menschen kann man wohl als die Schwersten ansehen: die der Regierungs- und die der Erziehungskunst nämlich.“, so wiederum Kant in seiner Vorlesung „Über Pädagogik“(A 15).

Es ist also eine wichtige kulturelle Errungenschaft, die Möglichkeit des Menschen zur autonomen Lebens- und Politikgestaltung entdeckt und beschrieben zu haben, doch realisiert ist diese noch lange nicht. Politik insgesamt, speziell die Kultur- und Bildungspolitik finden hierbei ihre Aufgabe. Dabei geht es nicht bloß um die Umsetzung eines unstrittig gültigen Wissens darüber, wie es sein müsste: Die praktische Aufgabe wird auch dadurch erschwert, dass man sich über Ziele und ihre Begründungen durchaus heftig streiten kann. Die Begründung der Sinnhaftigkeit der vorgeschlagenen Orientierungen des praktischen Handelns ist also ein Prozess und muss ständig erarbeitet werden – auch dies ist eine wichtige kulturelle Aufgabe.

Insbesondere ist es die Frage, die schon manche Eltern kleiner Kinder zur Verzweiflung gebracht hat: „Warum?“ Jeder, der entsprechende Erfahrungen gemacht hat, weiß, wie sinnvoll nach jeder mühsam gefundenen Antwort der Erwachsenen das erneute kindliche „Warum?“ ist. Kinder sind also die besten theoretischen Grundlagenforscher, da sie instinktiv die richtige Frage nach Gründen für Sachverhalte oder Behauptungen stellen, die Erwachsene – vielleicht zu schnell – als sicher und gültig betrachtet haben. Und auch hier zeigt sich wieder: Kunst- und Kulturpolitik können dafür sorgen, dass ein System eines institutionalisierten „kindlichen“ Fragens nach dem Grund erhalten werden muss, das eingefahrene Selbstgewissheiten erschüttert und vielleicht ganz neue Antwortversuche probiert.

3. Menschenwürde in der Diskussion

„Dass es so etwas wirklich gibt wie eine Würde des Menschen und was sie bedeutet, wird uns nirgendwo eindrücklicher erfahrbar als in *Grenzsituationen* ihrer äußersten Infragestellung.“, so Werner Maihofer, Rechtsphilosoph und zeitweilig Bundes-Innenminister, in seiner nach wie vor lesenswerten Kommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes („Rechtsstaat und menschliche Würde“, 1968, Seite 11) . Es wird die Formulierung dieses Grundgesetzartikels verständlich vor dem Hintergrund der Barbarei, der massenhaften Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Notwendig wurde der Kommentar allerdings, so Maihofer, durch eine Inflationierung einer Berufung auf diesen Artikel, so dass präzisiert werden musste, wann ein Vergehen bloß ein normales Verbrechen und wann ein Verstoß gegen die Menschenwürde war. Maihofer präzisiert: „Es sind Situationen, in denen ich ausgeliefert bin der Willkür eines anderen, in denen mein Selbst- und Weltvertrauen grundsätzlich gestört, vielleicht für immer zerstört wird, weil mir jede Möglichkeit zur Gegenwehr genommen ist. Dabei muss es nicht nur der Staat sein, gegen dessen Übergriffe meine Integrität, meine körperliche, geistige und seelische Unversehrtheit geschützt werden muss: Der Staat muss diese auch gegen Übergriffe anderer Menschen schützen. Es geht um die prinzipielle Unverfügbarkeit meiner Person, denn diese ist in der Tradition der Moderne Trägerin von Rechten.“ Interessant ist dabei der Hinweis Maihofers, dass es dabei nicht nur um Schutz- und Abwehrrechte, sondern auch um Anspruchsrechte geht: um den Anspruch auf menschenwürdige Verhältnisse. So entsteht ein Band zwischen dem Rechtsstaat, der die Person schützt, und dem Sozialstaat, der Rahmenbedingungen für eine menschenwürdige Existenz schafft.

All dies ist heute akzeptiert. Doch wo findet man Begründungen für diesen Grundsatz? Eine Reihe von früher akzeptierten Gründen, so Franz-Josef Wetz (Die Würde des Menschen ist antastbar; 1998), sind (heute) nicht mehr allgemein akzeptabel: religiöse oder weltanschauliche Begründungen, der Bezug auf die Natur oder die Geschichte, der Bezug auf Glauben oder Offenbarung. Eine weitere Möglichkeit wäre ein Bezug auf übergeordnete Normsysteme. Aber auch diese Möglichkeit wird aus einsichtigen Gründen irgendwann einmal an ihr Ende kommen. Insbesondere ist es Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der als Bezugspunkt für Artikel 1 des Grundgesetzes gelten kann: „Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“ Doch wieso ist das der Fall? Dies ist eine erste Problematik, die zu diskutieren ist.

Ein zweites Problem besteht in der schlechten Realität, die zeigt, dass sowohl der erste Artikel des Grundgesetzes als auch der erste Artikel der Menschenrechtsdeklaration keine empirische Beschreibung der Realität sein können, sondern bestenfalls Normen sind. Der zweite Satz des ersten Grundgesetzartikels verpflichtet deshalb den Staat zu entsprechenden Handlungen: „Menschenwürde“ ist ein politisches Gestaltungsziel. Es ist dies jedoch nicht nur ein Ziel auf der Ebene der Forderungen des Einzelnen an „den Staat“: Man kann offenbar durch „unwürdiges Verhalten“ sich selbst diskreditieren. Würde ist daher auch ein Gestaltungsauftrag an sich selbst, nämlich ein würdevolles Leben zu führen, und die Erfüllung dieses Auftrages ist eine menschliche und kulturelle Leistung.

Es geht also stets um beide eingangs genannten Aufgaben. Werfen wir einen Blick auf die erste Aufgabe, die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse, damit ein Leben in Würde möglich ist (materielle Ressourcen, Sicherheit, Freiheit, Diskriminierungsverbot, Ermöglichung individueller Entfaltungsmöglichkeiten, wechselseitige Achtung und Anerkennung). Bevor dies zu schnell als (für Deutschland) selbstverständlich angenommen wird, möge man sich etwa daran erinnern, dass die erste Pisa-Studio unseren Schulen „strukturelle Demütigung“ bescheinigt. Gerade für den Kulturbereich ist zudem das Buch des israelischen Moral-Philosophen Avishai Margalit (Politik und Würde; 1997) wichtig, der von Bildungs- und Kultureinrichtungen Respekt vor dem anderen fordert, was durchaus in Konflikt mit der Kunstfreiheitsgarantie geraten könnte.

Im Hinblick auf nähere Bestimmungen des Würdebegriffs sind nach wie vor die Ausführungen von Kant, also einer – ebenfalls begründungpflichtigen – vernunftphilosophischen Herangehensweise, relevant. In seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ formulierte er erstmals das entsprechende Grundprinzip, das auch den oben vorgetragenen Überlegungen zugrunde liegt: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel ansiehst.“(BA 67) Es geht um die Menschheit in mir und in jedem konkreten Anderen, und diese ist ausgezeichnet dadurch, letztlich der Zweck jeglichen menschlichen Handelns zu sein. Der Mensch ist in der Lage, nicht nur vernünftig zu handeln, sondern sich selber für dieses Handeln Gesetze zu geben. Dies macht seine Autonomie (= Selbstgesetzgebung) aus. Helmut Plessner brachte dies 150 Jahre nach Kant auf den Begriff, dass dem Menschen eine bewusste Lebensführung möglich, diese ihm allerdings auch aufgegeben ist. Natürlich kann sich der Mensch dieser Aufgabe entziehen, was auch Kant wusste: „Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, so brauche ich mich ja selbst nicht zu bemühen.“ Andere übernehmen durchaus gerne das Denken und Entscheiden für mich, weswegen Kant von der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ spricht. Daher bleibt an die Frage zu erinnern: Wenn generell die Religionen und Weltanschauungen zwar vielleicht für Einzelmenschen, aber nicht universell Begründungen für die normativen Grundlagen unseres Lebens für alle liefern, woher kann ich sie dann beziehen?

Bevor ich diese Frage weiter verfolge, will ich noch einige Hinweise zur Menschenwürde geben. Diese hat mit dem Erkennen von Unrecht zu tun, mit dem Erkennen meiner Möglichkeiten, mit dem Aufspüren von Leid und Missachtung, mit der Bewertung von Ereignissen und Erkenntnissen. Bei all dem ist meine Wahrnehmungsfähigkeit, mein Denken, ist meine mit Menschlichkeit gefordert. Und genau in all diesen Dimensionen leisten Künste Unverzichtbares: Sie können mir Dinge zeigen, die ich bislang übersehen habe, sie schulen meine Wahrnehmung, und vor allem: sie zeigen Möglichkeiten des Handelns und Urteilens auf (siehe meinen Text „Ethik und Kulturarbeit“, 2003, [www.akademieremscheid.de](http://www.akademieremscheid.de), Publikationen). Der Mensch lernt sich selbst besser kennen, ganz so, wie Kant im Vorwort zu seiner Anthropologie mögliche Erkenntnisquellen für diese genannt hat: Weltgeschichte, Biografien, Schauspiele, Romane, wobei letztere zwar erfunden seien, aber letztlich doch „aus der Beobachtung des wirklichen Tuns und Lassens der Menschen genommen werden müssen“ (BA XIII).

Kunst schafft Laborsituationen und Möglichkeitsräume für Erfahrungen und Bewertungen, schafft ein eigenartiges und eigengesetzliches Zwischenreich zwischen bloßer Phantasie und Realität.

4. Die Suche nach dem Grunde

Kinder haben schon recht mit ihrem ständigen Fragen nach dem Wozu und Warum. Denn oft genug hat sich gezeigt, dass scheinbare Selbstverständlichkeiten zerbrechen, weil die vermeintlichen Gewissheiten auf zu unsicherem Boden standen. Mit besonderer Vorliebe suchen daher Wissenschaftler und Philosophen nach einem stabilen Fundament für ihre Theoriegebäude. Doch auch die politische Praxis braucht gute und akzeptierte Gründe für ihr Handeln, da dessen Legitimität von einem solchen Fundament abhängig ist. Im Zuge der Moderne ist in dem Maße diese Suche intensiver geworden, wie althergebrachte Normsysteme fragwürdig wurden. So hat etwa die Säkularisierung der Gesellschaft eine religiöse Begründung der politischen Grundwerte inakzeptabel für die Allgemeinheit gemacht, obwohl natürlich beim einzelnen Menschen oder sogar bei Gruppen die Überzeugungskraft der Religion beibehalten wurde. Es ist daher richtig, zwischen einer individuell akzeptierten und einer universell benötigen Begründung von (Verfassungs-)Normen zu unterscheiden. Das Kultursystem, so hat man es umfassend belegt und so sehe ich es auch, hat daher als eine wichtige gesellschaftliche Funktion die Aufgabe der (De-)Legitimation des Handelns der Wirtschaft und der Politik, aber auch der Darstellung und Bewertung von Prozessen und Entwicklungen im Sozialen. Auch das eng mit dem Verständnis von Menschenwürde verbundene Menschenbild ist nicht nur nicht sakrosankt und ein für allemal festgelegt, sondern muss vielmehr seine Akzeptanz in einem ständigen kulturellen Austauschprozess der Selbstverständigung erhalten. Dies gilt sogar trotz der Tatsache, dass bestimmte Vorstellungen vom Menschen nicht nur im Rechtssystem, sondern sogar – quasi unveränderbar – im Grundrechteteil des Grundgesetzes festgeschrieben sind. Denn auch eine Verfassung kann ihre Legitimität verlieren, was umso gravierender ist, als sie selbst Legitimitätsgrundlage für viele politische, vor allem staatliche oder rechtliche Abläufe ist. Das Ringen um das Menschenbild ist daher vielleicht die wichtigste Aufgabe des kulturellen Systems überhaupt, wobei ein Teil dieser Aufgabe darin besteht, die grundsätzliche Offenheit und Diskussionsmöglichkeit jedes Antwortversuches aufrecht zu erhalten.

Möglicherweise stecken hierin Potenziale, die noch längst nicht ausgelotet sind, obwohl der Grundgedanke, auf den ich jetzt näher eingehen möchte, eine lange Tradition hat.

Schön wäre es, gäbe es ein stabiles Fundament an Begriffen, auf das man seine Theorien und Konzeptionen aufbauen könnte. Nun war eine zentrale Erkenntnis des 20. Jahrhunderts, dass es selbst in der Mathematik eine solche widerspruchsfreie Begründung nicht geben kann (zu erinnern ist etwa an die Arbeiten zu Grundlagenfragen der Logik und Mathematik von Kurt Gödel). Umso weniger ist eine widerspruchsfreie und allgemein akzeptierte Letztbegründung von den handlungsorientierten Disziplinen zu erreichen: Determinismus und Gesetzmäßigkeiten sind hier kaum zu finden. Doch bevor man zur scheinbar unausweichlichen Alternative völliger Beliebigkeit greifen muss, kann man sich von Aristoteles über die Tugend der Klugheit und die Möglichkeiten eines verständigungsorientierten Diskurses informieren: Der Austausch von Argumenten, das Ringen um Überzeugungen in öffentlicher Rede ist die Basis für eine wohlgeordnete Gesellschaft. Letztlich sind dies auch Kernelemente der autonomen Persönlichkeit, so wie sie Kant beschrieben hat. Interessant ist, dass beide Philosophen in diesem Zusammenhang immer wieder auf die Frage der Bildung und Erziehung zurückkommen: Denn dass der Mensch erst werden muss, was er ist, und dass er hierbei der Erziehung bedarf, ist beiden Denkern klar. So ist der systematische Platz, wo Aristoteles sich mit der Frage der Erziehung befasst, seine „Politik“ (8. Buch), und dort spielen die vier Lehrfächer Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichnen eine entscheidende Rolle.

Aristoteles war offenbar der erste Diskurstheoretiker. Bekanntlich arbeitete Jürgen Habermas diesen Gedanken nicht bloß im Hinblick auf generelle Begründungsfragen in der Ethik, sondern speziell auch für eine Grundlegung des demokratischen Rechtsstaates („Faktizität und Geltung“; 1992) aus. Der Diskurs im herrschaftsfreien Raum, also eine Zugrundelegung einer kommunikativen Vernunft, bildet das Fundament dieses Ansatzes. Der Grundgedanke: Menschen in verständigungsorientierter Absicht akzeptieren quasi unausgesprochen in ihrer Diskurspraxis bestimmte, unhintergehbare Regeln. Im oben genannten Buch wird dieser Ansatz zu dem Konzept der „deliberativen Politik“ weiter entwickelt. Der demokratische und liberale Rechtsstaat liefert dann auch die notwendigen Rahmenbedingungen, damit es in kommunikativer Freiheit zu einem Austausch von Begründungen für Geltungsansprüche kommen kann.

An dieser Stelle ergibt sich zwanglos eine Verbindung mit einer früheren Arbeit von Habermas über den „Strukturwandel der Öffentlichkeit“. Denn offenbar ist eine Grundlage für das Funktionieren des Diskurses, der zur Legitimation führen soll, eine entsprechende Öffentlichkeit, in der – neben den etablierten politischen Akteuren – auch die Zivilgesellschaft und ihre Organisationen eine Rolle spielen.

Offensichtlich bietet dieser Ansatz gute Möglichkeiten, die Relevanz des Kulturellen aufzuzeigen.

Zum einen führt das Konzept der Öffentlichkeit zu den Medien. Eine ambitionierte Geschichte der Medien (von W. Faulstich) stellt deren Entwicklung von den Anfängen der Menschheit dar und bezieht ausdrücklich die künstlerischen Ausdrucksmedien von Anfang an mit ein. Künste sind so gesehen Teil der Medien, sie sind Teil der Öffentlichkeit und damit auch zentral für die Diskurse zur Erhaltung der Legitimität der politischen Ordnung.

Akzeptiert man dies, dann kommt man zu der Frage, ob der Kommunikationsbegriff von Habermas zu kognitivistisch verengt ist. Man spricht nicht umsonst von einer künstlerischen Kommunikation, was neben der Funktion der Informationsübermittlung auch die anderen Ebenen von Kommunikation eröffnet, ganz so, wie es die Symboltheorie der Künste (E. Cassirer, S. Langer) beschreibt. Damit hat man erneut die eingangs behauptete gesellschaftliche Relevanz des Kultursystems gezeigt, die somit tief in den Kern unseres politischen Systems hineinreicht. „Kultur“ heißt hier Kommunikation und Legitimation, heißt: diskursive Aushandlung einer gemeinsamen Position dessen, was „wohlgeordnete Gesellschaft“ bedeutet, wobei die besonderen Möglichkeiten einer Kommunikation mit allen Sinnen über die Künste genutzt werden sollten. Denn der Mensch ist nicht nur durch seine Vernunft, sondern auch durch seine Phantasie und seine Sinnlichkeit bestimmt.

5. Einige weitergehende Erläuterungen zu den Gestaltungsmöglichkeiten von Kultur(-Politik)

Der Mensch als Subjekt seines Handelns

Der Mensch im Mittelpunkt – dies ist seit langem das Motto der UNESCO und es sollte das Motto jeder freiheitlichen Demokratie sein. Ursprünglich stand am Anfang des Entwurfes von Herrenchiemsee des Grundgesetzes, dass der Staat für den Menschen da sei und nicht umgekehrt. Man könnte dies durchaus auch auf nichtstaatliche Organisationen – etwa im Wohlfahrtbereich – ausdehnen, bei denen auch gelegentlich der Eindruck entstehen kann, als ob der Mensch der Bürokratie zu dienen habe.

Die Arbeit am Subjekt, die Arbeit an sich selbst, die Hilfe bei dem individuellen „Projekt des guten Lebens“, die Entwicklung einer persönlichen Lebenskunst bleibt daher auch nicht dem Einzelnen überlassen, sondern es gibt eine öffentliche Verantwortung. Dabei ist es eine Gratwanderung, die individuelle Autonomie und die notwendige Hilfe bei ihrer Entwicklung zu respektieren, ohne – vielleicht gut gemeint, aber letztlich doch paternalistisch – den Einzelnen zu entmündigen. Die „Grenzen der Wirksamkeit des Staates“, so der liberale Vordenker Wilhelm von Humboldt vor 200 Jahren, hören bei dem Individuum und seiner Verantwortung für sein Leben auf. Allerdings braucht der Mensch die richtige „Bildung“. Bildung als individuelle Disposition, sein Leben in sozialer und politischer Verantwortung zu meistern, war schon zu den Zeiten ein „Menschenrecht“, als dieser Begriff noch gar nicht erfunden war. So war es die tiefe Überzeugung der großen griechischen Philosophen, dass die Bildung den Menschen ausmacht. Es befasst sich etwa Aristoteles im 8. Buch seiner „Politik“ im obigen Sinne mit Bildung, Platon spricht von den Philosophenkönigen als idealen Herrschern. So geht es quer durch die gesamte europäische Philosophiegeschichte. Hobbes baut systematisch sein Lehrgebäude auf, das vom Menschen über den Bürger bis zur Regelung öffentlicher Angelegenheiten durch einen starken Staat („Leviathan“) reicht. Und dieser starke Staat ist durchaus nötig – gestützt durch gebildete Bürger –, weil Hobbes verzweifelt nach jahrzehntelangen Kriegen und vor allem Bürgerkriegen nach Möglichkeiten gesucht hat, Sicherheit, eine Integrität des Lebens durch eine entsprechende öffentliche Ordnung herzustellen. Die Geburt der neuzeitlichen Idee eines starken Staates, der als einziger ein Gewaltmonopol hat, also bestimmte Freiheitsrechte des Einzelnen durchaus auch einschränken kann, musste sich auf den Konsens der Bürger stützen. Und dieser Konsens sollte hergestellt werden durch einen Gesellschaftsvertrag, in dem der Bürger eng begrenzt bestimmte Freiheitsrechte dem Staat überantwortet.

Mit den Büchern über den Menschen und über den Bürger sind zugleich bei Hobbes die Grundideen des modernen Verfassungsstaates beschrieben: der Einzelne ist beides, er ist Mensch und er ist Bürger, was in der Ausformulierung bestimmter Menschen- und Bürgerrechte zum Ausdruck kommt. Hegel arbeitete dann die doppelte Rolle des Menschen in der Öffentlichkeit aus: Er ist Bourgeois, der seinen privaten ökonomischen Interessen in der Gesellschaft als „System der Bedürfnisse“ nachgeht, und er ist Citoyen als Gestalter politischer Verhältnisse.

Der Mensch – so wird es deutlich – muss also verschiedene Rollen übernehmen. Er ist Mitglied unterschiedlichster, sich weiter ausdifferenzierender Gesellschaftsfelder und er hat daher auch verschiedene Funktionserwartungen zu erfüllen: als Repräsentant einer privilegierten (weil mit Vernunft ausgestatteten) Gattung, als Bürger eines politischen Gemeinwesens, als Wirtschaftssubjekt, als Teil einer Familie. Und es werden immer mehr Felder, in denen das Subjekt Handlungsfähigkeit erwerben muss, um sein Recht auf Teilhabe umzusetzen.

Das Subjekt steht also durchaus „der Gesellschaft“ gegenüber, die es für andere mitkonstituiert. Dieser Gedanke ist in einem neuen Entwurf des Philosophen Otfried Höffe sehr schön beschrieben: die „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ (1999) schafft von der lokalen bis zur Weltebene neue Steuerungsanforderungen, für die man nicht bloß entsprechende Institutionen benötigt, sondern denen auch der Mensch mit seinen individuellen Dispositionen gerecht werden muss. Der Mensch ist daher zugleich „Wirtschaftsbürger, Staatsbürger und Weltbürger“ (2004), was entsprechende Anforderungen an seine Bildung stellt. Folgerichtig endet auch dieses Buch mit einem Abschnitt über Bildung, hier: über eine Stufenfolge von Wissensformen, so wie sie bereits Aristoteles formuliert hat und wie sie an Aktualität wenig eingebüßt haben, wobei das „Wissen“ auch Haltung, Fähigkeiten und Können mit einschließt. Höffe spricht von einer Wahrnehmungs- und Erinnerungskultur, von einer Urteilskultur, von anamnetischer Gerechtigkeit und von Orientierungs- und Sinndebatten, an denen der Einzelne partizipieren können muss. Er sieht hier die Geisteswissenschaften in der Pflicht, ganz so, wie es Volker Steenblock in seiner „Theorie der kulturellen Bildung“ (1999) als Bildungstheorie präzisiert hat. Dieser Ansatz fügt sich offensichtlich zwanglos in die Grundidee dieses Textes ein, nämlich Selbstreflexion und Orientierung – in Bezug auf den Einzelnen, auf Gruppen und auf die Gesellschaft insgesamt – als gesellschaftlich notwendige Funktionen, die das System des Kulturellen erfüllen kann und muss, zu begründen.

Aus diesem allgemeinen Ansatz folgt ein Curriculum als Anforderungsprofil an den Einzelnen, das kulturphilosophisch etwa durch die „Philosophie der symbolischen Formen“ von Ernst Cassirer untermauert werden kann, der unterschiedliche Weltzugangsweisen (ästhetische, technische, wirtschaftliche etc.) systematisch unterscheidet und begründet. Dies ist zudem kompatibel mit einer Ausdifferenzierung des Personenbegriffs, so wie sie in M. Walzers „Sphären der Gerechtigkeit“ (1993) und auch bei R. Forst („Kontexte der Gerechtigkeit“; 1994) erfolgt, dass jeder nämlich zugleich ethische Person, Rechtsperson, Staatsbürger und moralische Person ist (so bei Forst; Walzer differenziert es noch weiter aus). Aus jedem dieser Personbegriffe ergeben sich Handlungsmöglichkeiten und Kompetenzerfordernisse, um eine Teilhabe in den entsprechenden Gesellschaftsfeldern sicherzustellen. Um diese geht es letztlich: um eine – auch als Menschenrecht – formulierte (soziale, ökonomische, politische und kulturelle) Teilhabe. Wichtig bei dem weiteren Verfolgen dieses Gedankens sind dabei Untersuchungen, die auf die Ressourcenfrage eingehen: dass nämlich ökonomische, geografische, rechtliche und bildungsmäßige Voraussetzungen geschaffen werden müssen, damit die Teilhabe auch realisiert werden kann (so F. X. Kaufmann zur sozialen Teilhabe).

Immer wieder kann man also die Komplementarität von individueller und gesellschaftlicher Seite feststellen. Und immer wieder fällt es ins Auge, dass weder die individuelle noch die gesellschaftliche Seite nicht ohne ihre jeweilige kulturelle Dimension funktionieren kann.

Grenzen der Subjektivität

Hinter dem Begriff des Subjekts steckt das Bild eines Oben und eines Unten. Bis zur klassischen deutschen Philosophie im späten 18. Jahrhundert war das Untere das Unterworfene. Dieser Sprachgebrauch hat sich dann geradezu umgedreht: das Untere wurde zu dem Tragenden für das Obere. Seither meint Subjektivität dasjenige, von dem die Handlungsimpulse ausgehen, das Verfügungsgewalt hat. Doch wer verfügt? Wer ist das „Subjekt“? In der Geschichte waren es oft genug kollektive oder nicht greifbare Subjekte: Gott, der Stand, die Natur, später die Klasse, das Vaterland, die Partei oder eben auch die Gattung Mensch. Es ist daher durchaus eine Errungenschaft, wenn nicht (nur) das Abstraktum „Gattung“, sondern jedes einzelne Exemplar dieser Gattung quasi als ihr Repräsentant fungieren kann.

Als Repräsentant stehe ich dann jedoch für die Gattung als Ganzes, es wirkt durch mich der Mensch in mir. Diese dialektische Wendung, die den Einzelnen mit der Gattung verbindet, ihn quasi automatisch sozialisiert, versetzt mich dann zwar in alle Anspruchsrechte des „Menschen“, allerdings fordert dies auch Respekt von mir vor diesem „Menschen“ in mir. Im Zweifelsfall grenzt dies meine eigene Verfügungsgewalt über mich selbst ein. Denn das Kantsche Verfügungsverbot, das Verbot der Degradierung des Menschen zu einem bloßen Mittel für andere Zwecke, gilt dann auch für mich. Weder darf ich Hand an mich selber legen, noch darf ich – etwa im Rahmen der Gentechnologie – mein Menschsein verändern, weil es eben nicht nur mein eigenes Menschsein ist, über das ich verfügen würde. Gerade an dieser Stelle entstehen viele ethisch-moralische Grundprobleme, bei denen es viele Grenzfälle gibt: Klonen, Gentechnologie, Ersatz von Körperteilen durch Maschinen, Selbstmord, Sterbehilfe, Euthanasie etc.

Aber auch unterhalb dieses Gedankens, dass ich (bloß) Repräsentant einer (übergeordneten) Gattung bin, sind zur Zeit viele Probleme akut, die etwas damit zu tun haben, ab wann Menschsein überhaupt beginnt und wann es endet. Die erste Frage ist relevant bei Schwangerschaftsabbrüchen und ihrem möglichen Verbot (etwa ab wann eine Fristenregelung festgelegt wird) oder bei der Stammzellenforschung. Die zweite Frage betrifft etwa die Feststellung des Todes (Hirntod), zum Beispiel den Zeitpunkt, ab wann Körperteile für Transplantationen genommen werden können. Die Politik verbindet diese Frage zudem mit dem Forschungs- und Wirtschaftsstandort Deutschland, ob und in welcher Weise Gentechnologie oder die Arbeit an Stammzellen betrieben werden kann. Es melden sich neben den Fachwissenschaftlern Juristen, Mediziner, Philosophen, Theologen zu Wort, weil es um Fragen geht, die alle angehen und die daher nicht aus einer engen und vielleicht zu interessierten Perspektive betrachtet werden dürfen (vgl. V. Gerhard: Der Mensch wird geboren. 2001). Plötzlich stehen entscheidende Grundfragen wieder zur Debatte: Ist menschliches Leben etwas Besonderes gegenüber der Lebendigkeit von Pflanzen oder Tieren (vgl. R. Kather: Was ist Leben? 2003)? Welche Gründe findet man für einen Anthropozentrismus? Die Neurowissenschaften melden sich auf der Basis eines naturwissenschaftlichen Verständnisses vom Menschen mit der These zu Wort, dass aus der Sicht der Neurobiologie die Rede von der Willensfreiheit eine Schimäre ist: Der Mensch funktioniert gemäß genetisch gegebener Regeln. Damit wird jedoch das gesamte Rechtssystem, wird die gesamte europäische westliche Kultur suspekt, die auf der Idee der autonomen und damit auch für sich selbst verantwortlichen Person beruht.

Doch auch unterhalb dieser totalen Infragestellung ist nach wie vor die Frage virulent, ob „die autonome Person (rechtliche) nicht doch eine europäische Erfindung“ ist (Köpping, K.-P. u.a., 2003; siehe auch mein Buch „Persönlichkeit und Subjektivität“, 2001).

Man mag es bedauern, ändern kann man es nicht: Es gibt keinen archimedischen Punkt, von dem aus in letzter Klarheit all diese Fragen beantwortet werden können. Wer von einer religiösen Weltanschauung überzeugt ist, hat es – zumindest unter Gleichgesinnten – leichter, obwohl in allen Religionen auch wieder über solche Grundfragen diskutiert wird mit durchaus unterschiedlichen Antworten. Doch auch Religionen müssen heute ihre Antworten in den Wettbewerb mit anderen Vorschlägen einbringen. „Die menschliche Natur“ (Bayertz (Hg.), 2005) ist dabei recht Verschiedenes in der Pluralität der verschiedenen Sichtweisen. Der Mensch, so schon H. Plessner, ist weniger durch eine vorgegebene feste „Natur“, sondern vielmehr durch eine „natürliche Künstlichkeit“ bestimmt, so dass man anstatt von „menschlicher Natur“ besser vom „menschlichen Wesen“ sprechen sollte, das die Selbstschöpfung des Menschen zum Ausdruck bringt. Der Mensch ist ein kulturell verfasstes Wesen und Kultur ist der Prozess, in dem ständig Veränderungen, Bewegungen unterschiedlichster Strömungen zusammengefasst werden. „Kultur“ ist aber auch der selbstreflexive Prozess, in dem dies alles erfasst, gedeutet und bewertet wird.

Wo verbindliche Antworten fehlen, muss man – wie schon Aristoteles im Zusammenhang mit Klugheit ausgeführt hat – zu einem diskursiven Austausch von Argumenten und Sichtweisen kommen, muss man sich mit Lösungen auf Zeit zufrieden geben können. Dazu ist eine geeignete Diskursarena zu ermöglichen, ist eine Diskursöffentlichkeit herzustellen, und dies ist eine zivilisatorische Aufgabe ersten Ranges, ist u. a. eine Aufgabe der Kulturpolitik.

Der politische Rahmen

Für den zweiten Gestaltungsbereich neben der Frage nach dem Subjekt, der Gestaltung des Sozialen, will ich nur ein einziges Beispiel angeben. Jürgen Habermas hat als Reaktion auf den 15.2.2003, als in Madrid und in anderen europäischen Städten Hunderttausende gegen den völkerrechtswidrigen Krieg der USA gegen den Irak und insbesondere gegen die Loyalitätsbekundungen des damaligen spanischen Ministerpräsidenten protestierten, eine Denkschrift verfasst, der sich wichtige Intellektuelle (Derrida, Rorty, Eco u.a.) anschlossen (Habermas: Der gespaltene Westen; 2004, S. 43 ff.). Das zentrale Problem dieser Denkschrift war die Frage nach der Positionierung Europas. Habermas wünschte sich ein politisch selbstbewusst auftretendes Europa und analysierte die Schwierigkeiten, die einer besseren europäischen Integration entgegenstehen (u. a. Bürgerferne, Demokratiedefizit). Ein in unserem Kontext wichtiger Teil der Denkschrift befasst sich daher mit der Notwendigkeit, aber auch mit der Möglichkeit, eine bessere Integration herzustellen. Als Kern eines solchen Prozesses sieht er die Herstellung einer europäischen Identität. Als Grundlage für eine solche zählt er sieben identitätsstiftende Merkmale auf, die Europa – und nur Europa – auszeichnen: Säkularisierung, die starke Rolle des Staates gegenüber dem Markt (Sozialstaatsprinzip), Solidarität vor Leistung, Technikskepsis, Bewusstsein über die Paradoxien des Fortschritts, Abkehr vom Recht des Stärkeren, Friedensorientierung aufgrund geschichtlicher Verlusterfahrung. Er spricht von einer „reflexiven Distanz zu sich“, die europäische Mächte einnehmen können, um ein adäquates kulturelles Gedächtnis zu entwickeln.

Wer sich diese sieben Punkte anschaut und insbesondere die (knappen) Erläuterungen von Habermas dazu liest, wird sie unschwer als Ergebnisse „kultureller Selbstvergewisserungsprozesse“ identifizieren können, also als Themen, wie sie insbesondere die Kunstsysteme der europäischen Länder immer schon beschäftigten. „Kultur“ ist auch hier dasjenige Gesellschaftsfeld, in dem derartige Prozesse vorangetrieben werden. Kultur wird so – als Ort oder auch Motor einer entstehenden europäischen Identität – zu einem entscheidenden Moment in der politischen Gestaltung der Zukunft.

6. Schlussbemerkungen

Die Gesellschaft braucht Kultur, aber sie tut nicht immer das Richtige, um sie lebendig zu halten. Viele Kulturmächte übernehmen heute die Aufgabe, Deutungsangebote, Lösungen für ethisch-moralische oder politische Konflikte und Angebote zur Sinnstiftung zu unterbreiten. Doch sind besondere Schutzmaßnahmen erforderlich, damit das freie und freiheitlich-plurale Austauschen von Positionen mittels der Künste funktionieren kann. Der Markt sorgt nicht nur im Selbstlauf nicht für solche Voraussetzungen, er zehrt auch selber davon, ohne sie schaffen zu können. Eine lebendige Kultur braucht daher eine Gesellschaft, die im Bewusstsein der Notwendigkeit einer ständigen kritischen Selbstüberprüfung für vernünftige Rahmenbedingungen einer lebendigen Kultur sorgt. Der Staat ist (immer noch) diejenige gesellschaftliche Kraft, die mit solchen Gestaltungsaufgaben in öffentlichem Interesse betraut ist. Das heißt natürlich nicht, dass der Staat alleine „Politik“ betreibt. Diese etatistische Sichtweise ist zwar immer noch verbreitet, obwohl jeder über Überforderungssyndrome des Staates Bescheid wissen könnte. Bestimmte Aufgaben kann allerdings nur er lösen. Die Sicherstellung von Rahmenbedingungen für ein lebendiges kulturelles System gehört dazu, nicht allerdings die Vorgabe einer inhaltlichen Füllung. Es scheint so zu sein, dass gerade das Kultursystem dazu aufgerufen ist, den Staat an diese Verantwortung zu erinnern.

# Kulturstaat, Kulturpädagogik und Kulturprotestantismus: Aspekte einer unheiligen Allianz

Die beiden Vorstandsmitglieder der Kulturpolitischen Gesellschaft Hajo Cornel und Tobias Knoblich befassen sich beide in langen Artikeln mit meinen Thesen zur Problematik des Kulturstaatsbegriffs und dessen Zusammenhang mit dem Protestantismus. Die Motivation meiner Überlegungen hat mit der Erkenntnis zu tun, dass es im kulturpolitischen Diskurs an Studien zu einer historischen Semantik der Zentralbegriffe fehlt: Wann entstanden welche Begriffe, auf welcher geistigen, sozialen und politischen Grundlage, mit welcher Zielstellung und Funktion? Und: Wirken bestimmte Deutungen aus der Entstehungszeit auch heute noch? Muster einer solchen Analyse sind etwa „Geschichtliche Grundbegriffe“, hg. von O. Brunner u.a. oder speziell für die Sozialpolitik die „Wohlfahrtsstaatlichen Grundbegriffe“ (Hg.: St. Lessenich). Immerhin liegt mittlerweile mit dem Buch von Bernd Wagner (Fürstenhof und Bürgergesellschaft) eine umfassende Studie vor, die solche Untersuchungen vereinfacht.

Konzentriert habe ich mich bei meinen explorativen Studien auf den Kulturstaatsbegriff, wobei es mir bei dem entsprechenden Buch von Oliver Scheytt (Kulturstaat Deutschland) – anders als bei den Kulturinfarkt-Autoren – nicht um die dort entwickelten Inhalte des Buches geht, die ich weitgehend unterstütze, sondern um das m.E. problematische Label. Die Reaktionen von Hajo Cornel und Tobias Knoblich auf meine Überlegungen sind dabei durchaus erhellend – allerdings weniger in Hinblick auf den Gegenstand, mit dem sie sich angeblich befassen, sondern eher in Hinblick auf ihre Gemütslage: Getroffener Hund bellt, so könnte man dies kurz bezeichnen. Wer wissen will, was bei dem Streitgespräch mit Oliver Scheytt in der Akademie Loccum wirklich gesagt wurde, sollt die leicht zugängliche Dokumentation lesen, und wer wirklich wissen will, was in meinem Buch steht und wie dort argumentiert wird, sollte es selbst lesen. Bei den Beiträgen von Cornel und Knoblich handelt es sich eher um Arbeiten, die der Erhaltung der inneren Harmonie in einem kulturpolitischen Mikrokosmos dienen sollen, die man vor vermeintlichen Angriffen von außen schützen will. Dies wird sicherlich von den Eingeweihten entsprechend gewürdigt werden, hat für Außenstehende allerdings wenig Erkenntniswert. Ich will daher einige Hinweise zu historischen Tatbeständen und deren aktueller Relevanz geben.

Ein, vermutlich das zentrale Grundproblem, auf das sich die in der Überschrift genannten Begriffe beziehen, ist die fehlende nationalstaatliche Einigung Deutschlands im 19. Jahrhundert. Die Revolution von 1848 und die Paulskirche hätten gut als Gründungsmythos eines geeinten Deutschlands dienen können, das sich zumindest auf den Weg in eine politische Moderne aufgemacht hätte, also eine ähnliche Rolle spielen können wie die Glorious Revolution in England, wie 1789 in Frankreich oder die amerikanischen Befreiungskriege. Es hat nicht sollen sein. Dem Bürgertum ist es weder 1848 noch in den folgenden 80 Jahren gelungen, einen angemessenen Platz an der Macht zu gewinnen. Als Kompensation wählte man die Künste und das Reich des Geistes, in dem man daher herrschen wollte. Man konnte sich hierbei auf Schiller beziehen, der aus Frustration über die verlorenen Kriege gegen Napoleon bereits 1805 formulierte: Mögen andere politisch und militärisch erfolgreicher sein, wir Deutschen sind es im Feld des Geistigen und Kulturellen. „Kultur“ war seither das Mittel der nationalen Integration. „Kultur“ und die dazugehörige Politik war dabei im Wesentlichen das Feld der Bildung, genauer: der Schule. Daher ist die gut ausgearbeitete Geschichte des Bildungswesens – etwa das fünfbändige Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, das Chr. Berg herausgegeben hat – bislang noch die beste Informationsquelle über diese Problematik – neben der Geschichte des 19. Jahrhunderts von Thomas Nipperdey. Der „Kulturstaat“, der in diesem Kontext auftaucht und eine aktive/aktivierende Schulpolitik betreibt, kümmerte sich darum, dass die streng nach sozialen Klassen aufgeteilte Schule die „richtigen“ Inhalte vermittelte. Dies hat sich bis zur Weimarer Republik nicht geändert. Ein Gründungsdokument für die Kulturpolitik der ersten Demokratie auf deutsche Boden ist die Denkschrift des späteren langjährigen Kulturministers des Deutschen Reiches, E.C. Becker (dessen Sohn Hellmut in der Bildungspolitik der Bundesrepublik eine wichtige Rolle spielen sollte; u.a. gründete er das heutige Max-Planck-Institut für Bildungsforschung): „Kulturpolitische Aufgaben des Reiches“, 1919 (Text leicht über eine Suchmaschine im Internet zu finden). Was ist Kulturpolitik?, so fragt er eingangs und gibt gleich die Antwort: Wenn etwa die Vereinigten Staaten die eingewanderten Polen, Deutschen, Russen etc. „durch kulturelle Mittel zu einer neuen nationalen Einheit zusammen…schließen“ (S. 1). Kultur ist Mittel der nationalstaatlichen Integration, sie ist „eine bewusste Einsetzung geistiger Werte im Dienste des Volkes oder des Staates zur Festigung im Innern und zur Auseinandersetzung mit anderen Völkern nach außen.“ (S. 2). Sorge macht Becker der Partikularismus der „deutschen Stämme“. Die Lösung dieses Problems sieht er daher in einer einheitlichen Schulpolitik des Reiches, wobei die Schulen eine „deutsche Einheitskultur“ vermitteln sollen. Eine solche muss die Kategorie des Nationalen in den Mittelpunkt stellen, sodass sich Deutschland nicht als „Staatsnation“, sondern als „Kulturnation“ präsentiert. Becker argumentiert gegen Großmannssucht und hegemoniale Vorstellungen und will sogar, dass „kulturpolitische Ziele Richtschnur und Schranke auch für unsere Wirtschaftspolitik“ seien (S. 53), ein durchaus aktuelles Ziel also. Es geht um eine Lebensauffassung, die drei große Ideale verkörpert: „Selbstbewusstsein als Volk, ethische Gesinnung und innere Einstellung zur Sache“(S. 57). An diese kultur(= bildungs-)politische Konzeption, in der wegen der angestrebten Einheitlichkeit für das Reich umfangreichere Kompetenzen gegenüber den Ländern gefordert wurden, knüpften konkrete schulpolitische Maßnahmen an: Ernst Troeltsch, Philosoph, prominenter Kulturprotestant und Freund von Max Weber, Autor wichtiger Schriften zur „Kulturbedeutung des Protestantismus“, war nach dem Weltkrieg einige Zeit als Mitglied der sozialliberalen DDP an führender Stelle im Kulturministerium tätig. Zusammen mit dem Pädagogen und Philosophen Eduard Spranger entwickelte er die Idee, den ehemaligen Lehrstuhl Sprangers in Leipzig mit einem „Kulturpädagogen“ (!) zu besetzen, der das oben vorgestellte Konzept einer klar definierten deutschen Leitkultur (wie man heute sagen könnte) an die angehenden Gymnasiallehrer vermitteln sollte. Mit Theodor Litt, der kurz zuvor eine entsprechende Kulturphilosophie und Anthropologie vorgelegt hat, hatte man auch den geeigneten Kandidaten gefunden. Der Begriff der „Kulturpädagogik“ wurde als Bezeichnung für die Geisteswissenschaftliche Pädagogik in Anschluss an den preußischen Großphilosophen Wilhelm Dilthey gebräuchlich. Andere prominente Vertreter waren Spranger und Nohl. „Kulturpädagogik“ war dabei u.a. gegen die ebenfalls prominent vertretene, aber als eher links konnotierte „Sozialpädagogik“ (Paul Natorp) ins Spiel gebracht worden. „Kultur“ wurde dabei im Anschluss an Hegel als „objektiver Geist“ verstanden, wobei Religion und Künste (im Sinne der Weimarer Klassik, v.a. Goethe) im Mittelpunkt standen. Es handelt sich, so Gangolf Hübinger (in „Kultur und Kulturwissenschaften um 1900“), um eine (staatliche) Sinnstiftung von oben, wobei das Staatsverständnis kaum ein demokratisches war, sondern eine rechtskonservative Mischung von Platon und Hegel (und Luther!) das Denken der Beteiligten dominierte. Dies ist übrigens auch der geistige Hintergrund des Kulturstaatsbegriffs von Huber. Demokraten waren all diese „Mandarine“ (so Ringer) nicht. Vermutlich kann man es ihnen auch nicht vorwerfen. Denn sie erlebten alle ihre Sozialisation im Wilhelminischen Kaiserreich, fühlten sich einer Geistesaristokratie zugehörig und waren durchweg Anhänger der „Ideen von 1914“, die glaubten, mit der nationalen Kriegsbegeisterung endlich den kulturellen Kitt für die Nation gefunden zu haben. In diesem Zusammenhang ist an die m.E. unübertroffenen Analysen von Helmut Plessner zu erinnern, die er bereits 1935 im holländischen Exil geschrieben und 1954 unter dem Titel „Verspätete Nation“ veröffentlicht hat. Sie stellen den Mentalitätshaushalt der Deutschen, die Probleme mit dem Westen, die antimodernen Ressentiments der Wortführer gerade des Wilhelminischen Kaiserreiches sehr deutlich als den Humus vor, auf dem die nationalsozialistische Saat später gut gedeihen konnte. In dieser Traditionslinie stehen die Spranger, Huber, Nohl, Schmitt und Forsthoff. Und es ist immer wieder der Kulturbegriff, der gegen den westlichen Begriff der Zivilisation als das Tiefe und Deutsche ins Feld geführt wird. Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“ sind ein gruseliges Zeugnis dieser arrogant-reaktionären Haltung (vgl. auch Lepenies: Kultur und Politik 2006).

Zusammengefasst: Eine staatszentrierte Kulturpolitik sollte über eine Kulturpädagogik über die Schulen die Mentalität der Heranwachsenden prägen. In diesem Kontext entstanden dann auch erste „Kulturschulen“, die sich genau diesem Programm verpflichtet fühlen. Aus diesem Grund war in den letzten Jahrzehnten der Begriff der Kulturpädagogik in der akademischen Erziehungswissenschaft verpönt, zumal viele der prominenten „Kulturpädagogen“ – allesamt auch Kulturphilosophen und Kulturpolitiker – der Weimarer Zeit in ihrer rechtskonservativen Haltung die Grenze zum Nationalsozialismus oft genug überschritten.

Die Neue Kulturpädagogik, die seit den 1970er Jahren entstand, hatte natürlich ein grundlegend anderes politisches Selbstverständnis. In dem Maße, wie im Zuge der Professionalisierung der Kulturarbeit der Wissenschaftsbereich ein neues Interesse an diesem Arbeitsfeld entwickelt, ergibt sich die Notwendigkeit, sich mit dieser Vorgeschichte zu befassen. Denn bereits jetzt ist zu beobachten, dass unter dem Label „Kulturpädagogik“ alte Weimarer Traditionen neu belebt werden sollen. So werden inzwischen wieder die ersten Dissertationen im Geiste Sprangers und Nohls geschrieben, wird Dilthey neu entdeckt, feiert (ein bestimmtes Verständnis von) Nietzsche, der wichtigste Stichwortgeber der damaligen „Konservativen Revolution“, eine Renaissance und erlebt ein Ästhetik- und Kunstverständnis als das „Andere der Vernunft“ eine Wiedergeburt.

Bei der Wiedereroberung (und das heißt: Umdeutung) des Begriffs der „Kulturpädagogik“ könnten wir Erfolg haben. Wichtig wird sein, seine antidemokratische Vorgeschichte zu erforschen, bewusst zu machen und gezielt Versuche zurückzuweisen, die die alten Traditionen wieder aufleben lassen wollen. Dies wird allerdings nicht in einer Haltung der Erkenntnisverweigerung möglich sein. Bei dem Kulturstaatsbegriff bin ich mir nicht sicher, ob es gelingt, ihn von seinen antidemokratischen Bezügen zu befreien. Es steckt nach wie vor sehr vieles an Etatismus im deutschen Denken. Die Sehnsucht nach einem starken Staat, der alles richten möge, hat sogar nach der Finanz- und Wirtschaftskrise wieder zugenommen. Eine Blauäugigkeit und Naivität gegenüber einer solchen Erblast, die sich im unsensiblen Gebrauch hochbelasteter Begriffe zeigt, ist daher nicht zu empfehlen. Dies ist die Dekonstruktion, die Knoblich am Ende seines Beitrages anspricht und die für eine demokratische Kultur- und Bildungspolitik m. E. unvermeidbar ist.

Damit komme ich auch zu der Abschlussbemerkung von Knoblich in Hinblick auf mein Misstrauen gegenüber dem Staat: In der Tat denke ich, dass Demokratie ein institutionalisiertes Misstrauen gegenüber der Macht ist. Denn ihr Kerngedanke besteht darin, auf friedliche Weise einen Machtwechsel vollziehen zu können. Gerade aus zivilgesellschaftlicher Sicht – und dazu zähle ich auch die Kulturpolitische Gesellschaft – ist auf den Machtaspekt gerade bei den staatlichen Organen zu achten (siehe meine Ausführungen zur EU im letzten Heft, bei der eine Machtkonzentration bei der Exekutive und im Verwaltungsapparat die oftmals beschworene Demokratisierung geradezu verhindert). In der Weimarer Republik war ein „aktivierender Kulturstaat“ wie angedeutet das zentrale Konzept, das eine nachhaltige Demokratisierung nicht zuließ. Einen solchen „aktivierenden Kulturstaat“ lehne ich in der Tat ab. Etwas völlig anderes ist eine aktivierende Kulturpolitik, bei der die entscheidenden Impulse eben nicht vom Staat ausgehen, sondern wo der Staat eine dienende Rolle für die Menschen hat – ganz so, wie es im ersten Entwurf des deutschen Grundgesetzes stand. Eine Erinnerung an Gustav Heinemann ist sicherlich auch nicht falsch: Nicht den Staat liebe er, sondern seine Frau!

# Unbekanntes Europa

## Kulturelle und politische Probleme der europäischen Integration und die Möglichkeiten der Kulturpolitik

Wo liegt Europa?

„Wie wird man Europäer?“ nennt der niederländische Schriftsteller Cees Noteboom seine Essay-Sammlung aus dem Jahre 1993, um sogleich eine erste Antwort zu geben: Einfach dadurch, dass man (z.B.) in den Niederlanden geboren wird. Im Folgenden zeigt er dann allerdings, welche harte Arbeit nötig ist, um dem europäischen Anspruch auf Vielfalt angemessen zu genügen. Denn Europa ist dem Europäer doch unbekannter, als es auf den ersten Blick scheint. Und dies ist durchaus verwunderlich. Denn man kann – gerade angesichts der Osterweiterung der Europäischen Union – mit Fug und Recht behaupten: So viel Europa wie heute gab es noch nie. Gemeint ist damit in erster Linie der politische Zusammenschluss von nunmehr 25 Staaten aus Nord-, Mittel-, West- und Osteuropa. Es ist dabei eine kaum zu überschätzende Tatsache, dass sich dieses Mal die Begehrlichkeiten in Richtung Osten nicht bloß überaus friedlich umsetzten, sondern aus der Sicht der Beitrittsländer sogar ausdrücklich gewollt waren. Man erinnere sich, dass in der 1200-jährigen Geschichte einer von Mitteleuropa ausgehenden Osterweiterung der Startschuss unter Karl dem Großen durchaus blutig unter der missionarischen Zielstellung der Christianisierung verlief. Und auch später war der Osten immer wieder Objekt der Begierde. Man denke nur an Napoleon und Hitler. Allerdings war „der Osten“ auch oft genug Quelle und Ursprung von Gefahren und Angriffen.

Mit diesen kursorischen Erinnerungen an den Geschichtsunterricht ist gleich eine ganze Reihe von aktuellen Problemen angesprochen. Zunächst gibt es das Problem der Grenzen Europas. Das karolingische Reich taugt als Vorläufer für eine Politische Union Europa dabei nur sehr begrenzt: Es fehlen doch zu viele Länder, und die Art des Zustandekommens ist wenig nachahmenswert. Allerdings ist auch dies eine europäische Erbschaft: Ein Christentum, das gerade nicht gemäß der Friedensbotschaft der Bergpredigt verbreitet wurde, gehört zum Kern der europäischen Geschichte und Kultur. Zur Geschichte Europas gehört zudem die Konfrontation mit äußeren Gegnern, bis heute eine wichtige Quelle einer kollektiven Identität. Die konfliktreiche Begegnung mit anderen Kulturen prägt die europäische Geschichte, wobei nicht immer bloß die europäische Kultur sich im Mittelpunkt des Universums sah: Ethnozentrismus ist keine europäische Besonderheit. Die Problematik der Grenzbestimmung Europas ist über die Jahrhunderte ein Problem: Im Norden hat ein großes Inselvolk bis heute Probleme mit der Bindung an den Kontinent, und kleinere skandinavische Staaten sagen immer wieder gerne „Nein“, wenn sie in Referenden nach Beitrittswünschen zur EU oder zur Übernahme der gemeinsamen Währung gefragt werden. Die Westgrenze scheint durch einen großen Ozean hinreichend markiert zu sein. Doch ist gerade diese Grenzmarkierung angesichts der gemeinsamen Werteorientierung diesseits und jenseits des Atlantik besonders offen. Im Süden liefert auf den ersten Blick das Mittelmeer eine natürliche geographische Grenze. Doch hat nicht zuletzt der bekannte französische Historiker Fernand Braudel – trotz des Vorschlages seines Zunftgenossen Herodot, Orient und Okzident, nämlich den strahlenden Osten und das dunkle Abendland zu unterscheiden – gezeigt, dass sich der Mittelmeerraum mit seinen Anrainerstaaten aus drei Erdteilen über lange Zeit als einheitlichen Handels- und Kulturraum gesehen hat, so dass viel eher die Alpen als geografische Südgrenze taugten. Und dieser Zusammenhalt rund um das Mittelmeer bestand auch dann noch weiter, als sich nach dem Tode von Theodosius im 4. Jahrhundert das römische (griechisch orientierte) Ostreich von dem lateinischen Westreich trennte. Immerhin hielt sich dieses Byzantinische Reich bis zu dem Ansturm der Osmanen im Jahre 1453. Nun erst verlagert sich das orthodoxe Zentrum nach Moskau, während die Traditionen Roms seit dem Jahre 800 von den wechselnden Hauptstädten des neuen Heiligen Römischen Reiches übernommen wurde. Im Osten wird nun endgültig klar, dass eine geographische und eine historische Sicht wenig helfen: im Laufe der Geschichte waren Rhein, Elbe oder Ural die Ostgrenzen. Wer unbefangen auf die Landkarte schaut, erkennt leicht, dass „Europa“ zwar die Besonderheit einer starken Zerklüftung und Gliederung hat, aber gut und gerne als Halbinsel des asiatischen Festlandes betrachtet werden kann. Wenn man also von „Europa“ sprechen will, dann wird man die derzeit in allen Wissenschaften vorfindliche Strömung des Konstruktivismus akzeptieren müssen: „Europa“ ist eine Konstruktion, eine Imagination von Politikern, Intellektuellen und Künstlern – und teilt so das Schicksal der unterschiedlichen Nationen (B. Anderson: Die Erfindung der Nation, 1996).

Fremd- und Selbstbilder Europas

„Europa“ als Erfindung, Imagination oder Konstruktion – zwar durchaus mit realem Hintergrund, aber in der Realität mit sehr vielen Diskontinuitäten und Widersprüchen – zeigt sich in fünf großen aufeinander folgenden Erzählsträngen (Giesen in Kaelble u.a.: Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert, 2002):

* Europa als klassizistische Ästhetik: Antike Künstler gelten hier als ästhetische Begründer Europas, die eine verbindliche Formensprache entwickelt haben, die bis zu den „Querelles des anciens et des modernes“ im 17. Jahrhundert praktisch unwidersprochene normative Geltung hatte.
* Europa als lateinisches Kaiserreich, das die Tradition der römischen Cäsaren fortführte.
* Europa als koloniale Mission, die sich vor allem in der Westbewegung seit dem späten 15. Jahrhundert ausdrückte.
* Europa als Aufklärungsbewegung einschließlich der Prozesse der Säkularisierung, Modernisierung, der Rationalisierung und der Entwicklung der Wissenschaften, wobei Rousseau, Kant, Herder u.a. explizit das Problem der Befriedung Europas (und der Welt) bearbeiteten. Auch die Entwicklung der Idee der Menschenrechte und des selbstverantwortlichen Individuums gehören zu diesem Traditionsstrang.
* Europa als Bürgerrechtsbewegung Ende des 18. Jahrhunderts mit Höhepunkten in der Mitte des 19. Jahrhunderts und im Zuge des Zusammenbruchs der Sowjetunion.

Diesen Wandel im Selbstverständnis Europas, im Bild, das sich Europa von sich macht, muss man stets im Vergleich zu Bildern sehen, die sich Europa von den anderen Kontinenten macht. Systematisch wären auch Europa-Bilder aus den anderen Kontinenten relevant, denn erst im Wechselspiel von Fremd- und Selbstbildern entstehen persönliche und kollektive Identitäten. Doch sind diese Fremdbilder über lange Zeit zu vernachlässigen. Denn zum einen hat die europäische Eroberung nachhaltig vorhandene Kulturen zerstört, die solche Bilder hätten produzieren können (z. B. Mittel- und Südamerika). Zum anderen hatte man es mit Kulturen wie in China oder Japan zu tun, die wenig Interesse an solchen Kultur-Kontakten hatten. Asien spielt dabei in der europäischen Entwicklung insofern eine bemerkenswerte Rolle, als man – anders als etwa Afrika oder Australien – hier große und stabile Kulturen vorfand, die ebenfalls auf Schriftlichkeit basierten und denen man daher eine Gleichwertigkeit zusprach. Gerade im 18. Jahrhundert gab es zudem ein relativ unbefangenes Forschungsinteresse, das dann allerdings mit der Entwicklung einer ökonomischen Begehrlichkeit während des Frühkapitalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verdrängt wurde (Jürgen Osterhammel, Die Entzauberung Asiens, 1998). Im 18. Jahrhundert beschäftigten sich viele Intellektuelle durchaus selbstkritisch mit der Rolle Europas und seinem zugeschriebenen größeren kulturellen Wert. Interessant ist etwa die mehrfache Brechung der Perspektive in den „Persischen Briefen“ von Montesquieu im Jahre 1721, in denen ein fiktiver Perser seinem Freund über die durchaus beklagenswerten Zustände in Frankreich berichtet. Ein weiterer wichtiger Autor ist Herder mit seiner These nicht nur von der Pluralität der Kulturen und Lebensweisen, sondern sogar von deren grundsätzlicher Gleichwertigkeit. Damit ist Herder zwar ein bis heute hochgeschätzter, aber durchaus nicht einmaliger Vertreter der Position von einer bloß relativen Bedeutung der europäischen Kultur.

Offenbar ist – entgegen verbreiteten Vorurteilen gegenüber der Aufklärung – gerade das 18. Jahrhundert die Zeit, in der man am wenigsten eurozentrisch andere Länder hat betrachten können, ganz im Gegensatz etwa zur Romantik. So entwickelt man in typischer Aufklärungsmanier (modern gesprochen) „Rankings“ über den Grad an „Zivilisiertheit“, wobei sich die Kriterien und Maßstäbe zwar an Standards der (europäischen) politischen Philosophie orientieren, es bei dem Einsortieren in Rangplätze allerdings überhaupt nicht selbstverständlich war, dass europäische Staaten immer und ausschließlich vordere Ränge einnahmen. So entwickelte der deutsche Philosoph und Ökonom Johann Heinrich Gottlieb von Justi Bewertungs-Kriterien (wie Unverletzlichkeit der Freiheit des Bürgers, Klarheit der Gesetze, Unparteilichkeit ihrer Anwendung) und kommt nach gründlichen empirischen Vergleichen zu dem Schluss, dass „die Europäische Verwaltung der Gerechtigkeit, wo nicht schlechter, doch gewiß nicht besser ist als bei den Hottentotten und Siamesern“ (Osterhammel a.a.O., S. 74). Zwar gab es auch hier eine Theorie der Entwicklung der Zivilisation, die sich an (utopischen) Modellen europäischer Entwicklungstheorien orientierte. Doch hat man immer wieder etwa China und andere große asiatische Reiche neben und zum Teil sogar vor europäischen Nationen eingeordnet.

Die Unterstellung, außereuropäische Kulturen stagnierten, hätten keine Geschichte oder degenerierten, verbreitete sich erst im 19. und 20. Jahrhundert. Man erinnere sich, dass der Begriff des „Entwicklungslandes“ auf den US-Präsidenten Truman zurückgeht und gerade in den letzen Jahren nach gründlichen Misserfolgen die internationale „Entwicklungs“-Politik diese westliche Entwicklungsvorstellung, bei der der Typus der westlichen Industrienation das anzustrebende Entwicklungsziel war, zu überwinden versucht. Auch der grundlegende Zweifel an der Möglichkeit, fremde Kulturen angemessen beschreiben zu können, also die aktuelle ethnologische „Krise der Repräsentation“, wurde bearbeitet. Man hat zudem strenge methodische Prinzipien des Reisens und des Beschreibens entwickelt, die ein großes Maß an Objektivität sicherstellen sollten.

Der oben angeführte Justi kann mit seinem Versuch, „objektive“ (wenngleich nicht kulturneutrale) Maßstäbe für einen Kulturvergleich zu gewinnen, durchaus als Vorläufer entsprechender aktueller Rankings wie etwa den HDI (Human Development Index) oder des Demokratievergleichs gelten. Gerade angesichts der Notwendigkeit (und des Scheitern) des „Nation-Building“ – etwa im Balkan, im Irak oder in Afghanistan – sind solche Skalen und die dahinter stehenden normativen Vorstellungen von höchster Relevanz (vgl. etwa die Ansätze in der vergleichenden Demokratieforschung mit durchaus ähnlichen Indikatoren wie die von Justi entwickelten in M. Schmidt: Demokratietheorien, Teil III; 1997.)

Immerhin blieb als Erbe der Aufklärung an europäischen und insbesondere an deutschen Universitäten eine stabile Verankerung der Kultur, der Sprachen und der Geschichte Asiens in speziellen Lehrstühlen (z. B. Sanskrit, Persisch, Arabisch), von der nicht zuletzt Annemarie Schimmel in ihrer Ambivalenz ein Beispiel ist.

Das alles zeigt, dass das reale Europa nur in Verbindung mit Vorstellungen und Ideen, also einem geistigen Europa gedacht werden kann. „Europa“ hat etwas mit dem Bewusstsein der Menschen zu tun, und dieses verweist darauf, dass „Kultur“ vielleicht das entscheidende Bestimmungsmoment auch für das heutige Europa sein könnte. Dies drückt sich auch darin aus, dass ein gezieltes Dazugehörigkeitsgefühl, eine spezifische Identifikation bei der Entwicklung stabiler politischer Gebilde notwendig ist, kurz: Es stellt sich die Frage nach einer **europäischen Identität**. Aber braucht man diese wirklich, und wie entsteht sie? Zur Frage, ob man sie braucht, könnten man sich andere Erdteile anschauen. Mit Überraschung wird man feststellen, dass in Asien kaum eine Identität als Asiate oder in Afrika eine afrikanische Identität verbreitet ist. Könnte es also sein, dass ein Spezifikum der allseits geforderten „Europäischen Identität“ darin besteht, überhaupt eine haben zu wollen?

**Auf dem Weg zu einer europäischen Identität?**

Zuletzt hat die Identitätsfrage in der Diskussion über eine europäische Verfassung eine Rolle gespielt. Vielleicht hat man gedacht, das Modell der USA übertragen zu können, wo mit der Fahne, der Hymne und der Verfassung gleich drei Identifikationsobjekte – auch als sinnlich-symbolische Repräsentationen des „amerikanischen Traumes“ – zur Verfügung stehen. In Europa war es dabei auch unter Verfassungsrechtlern umstritten, ob eine Verfassung und ihre lebendige Präsenz eine europäische Identität entstehen lassen könnte oder ob man eine solche zuerst braucht, um der entstehenden Verfassung die notwendige Legitimität zu verleihen. In jedem Fall ist „Identität“ ein Hoffnungsträger im europäischen Integrationsprozess, so dass es sich lohnt, ein wenig dabei zu verweilen, wobei der Unterschied zwischen Europa und Europäischer Union stets im Auge zu behalten ist. Immerhin will man mit einer sich ständig vergrößernden Europäischen Union ein bislang einmaliges Ziel verfolgen: Eine politische Ordnung für einen Kontinent zu schaffen, wobei spätestens mit dem Beitrittskandidaten Türkei die kontinentalen und kulturellen Grenzen überschritten werden.

Möglicherweise klaffen gerade bei dem Thema „europäische Integration“ die Ziele von Politikern und die Mentalitäten der Menschen auf besondere Weise auseinander. Dies liegt u. a. auch daran, dass zunehmend mehr der Unterschied zwischen „Europa“ auf der einen Seite und dem zunächst ökonomischen und dann auch politischen Zweckbündnis EWG bzw. EU verwischt wird. Daher zur Erinnerung: Das Reden über die „Nation“, über Europa und über eine Weltgesellschaft verläuft zwar parallel in der Kulturgeschichte Europas, doch sind es durchaus wohlunterschiedene Diskurse. Dass sie heute angesichts der Globalisierung gemeinsam geführt werden müssen, beseitigt nicht ihre grundsätzliche Nichtidentität, sondern markiert vielmehr die Notwendigkeit einer besonderen Denkanstrengung. So sehr man daher versteht, dass die Chance ergriffen werden soll, ein über die Zeiten hinweg immer wieder von vielen Konflikten und Kriegen heimgesuchtes Gebiet befrieden zu wollen, wird man die Gefahr der Überforderung der Menschen im Auge behalten müssen. Jürgen Habermas fragte vor einigen Jahren in Hinblick auf nationale Gesellschaften, ob moderne Gesellschaften überhaupt noch tragfähig Identitäten ausbilden könnten. Umso mehr ist diese Frage in Hinblick auf Europa gerechtfertigt. In den neunziger Jahren wurde im Zuge der Postmoderne das Identitätskonzept insgesamt für fragwürdig erklärt. Der Historiker Lutz Niethammer hat seine Skepsis gegenüber der Tauglichkeit des Konzeptes kollektiver (also auch nationaler oder europäischer) Identitäten in einer fulminanten Streitschrift (L. Niethammer: Kollektive Identität, 2000) zusammengetragen und gezeigt, dass diese immer eher Anlass für Konflikte und Kriege waren, als dass sie welche verhindert hätten. Der begriffliche Hoffnungsträger „europäische Identität“ ist also sehr viel fragiler und fragwürdiger, als es die politische (und wissenschaftliche) Diskussion vermuten lässt. Auch wenn man die kollektive Identität nicht grundsätzlich ablehnt, so ist ihre Genese oder sogar ihre gezielte Förderung schwierig. Aber wo sie gelungen ist, waren immer die Künste daran beteiligt (vgl. Fuchs, Kulturfunktionen, 2003).

Der Soziologe Reinhard Münch benennt einige Entstehungsbedingungen: demzufolge kann Identität entstehen durch äußere Abgrenzung, etwa durch die Identifikation eines Gegners oder Feindes, durch innere Homogenisierung, durch gezielte Einbeziehung der Randlagen, durch Ausgleich innerer Spannungen (R. Münch, Projekt Europa, 1993). Schon bei der Aufzählung dieser notwendigen Entstehungsbedingungen von „Identität“ fallen einem zu jedem Punkt problematische Aspekte ein: Brauchen wir gezielt Gegner Europas (man denke an die „Achse des Bösen“), um zu einer Identität zu kommen? Wieviel soziale, rechtliche, ökonomische und kulturelle Ungleichheit gibt es in Europa? Wie ist insbesondere die Situation in den Randgebieten (Sizilien, Balkan, Irland, den neuen östlichen Beitrittsländern)? An welche schon vorhandenen Identitäten kann man anknüpfen? Doch ist die Unternehmung „Identitätsbildung“ nicht hoffnungslos. Eine Hoffnung liefert die intensive wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Identität in den letzten Jahren. So akzeptiert man inzwischen, dass jeder Mensch sehr verschiedene Identitäten haben kann, so dass eine europäische Identität nicht erst lokale, regionale oder nationale Identitäten verdrängen muss. Wäre dies der Fall, so könnte man das Projekt „europäische Identität“ aufgeben. Denn der Euro-Barometer zeigt seit Jahren zuverlässig, dass sich nur ein geringer Teil der EuropäerInnen ausschließlich über Europa definiert. In Hinblick auf die EWG wird man zudem zusätzlich enttäuscht. Denn es ist nicht nur eine böswillige Erfindung von Europa-Skeptikern, wenn oft genug die erste Assoziation zu Brüssel „Bürokratie“ ist, was bei den wenigsten Menschen eine geeignete Basis für eine emotionale Bindung darstellt. Auch ist der Ursprung der EU in den Römischen Verträgen in den fünfziger Jahren immer noch spürbar. Die Franzosen fühlten sich seinerzeit in der Suezkrise enttäuscht von den USA und forcierten daher die Zusammenarbeit mit ihren europäischen Nachbarn. Es war also kaum eine Herzensentscheidung, die zu einer engeren europäischen Zusammenarbeit führte. Zudem war die erste und bis heute stabilste Form der Zusammenarbeit eine pragmatisch-ökonomische Kooperation, was bis heute den politischen Stil, die Denkweise und die administrativen und Regierungstechniken der EU prägt. Es ist also wenig verwunderlich, wenn das politische Gebilde im Vergleich zu einem (in Europa) traditionellen Nationalstaat erhebliche Defizite aufweist.

Politisch sind drei große Defizite virulent: Neben dem Fehlen einer europäischen Identität quasi als mentaler Grundlage der Integration gibt es ein Demokratiedefizit und ein gravierendes Defizit im Bereich einer spezifischen europäischen Öffentlichkeit (A. Klein u.a.: Bürgerschaft, Öffentlichkeit und Demokratie in Europa, 2003). Nun muss man angesichts dieser Probleme zumindest in Hinblick auf Identitätsbildung nicht kapitulieren. So unterscheidet Manuel Castells in Band 2 der derzeit wohl ambitioniertesten Analyse der Weltgesellschaft (Das Informationszeitalter, hier: „Die Macht der Identität“, 2002) neben legitimierenden Identitäten auch Widerstandsidentitäten, die aus einem Protest gegen Zumutungen der Regierungen und Apparate entstehen. Hierbei spielt die Zivilgesellschaft – also auch die Verbände – eine wichtige Rolle. Zum anderen gibt es auch eine Reihe weiterer Anknüpfungspunkte für eine europäische Identität. Ein Aspekt ist dabei das Bild von Europa außerhalb von Europa. Hierbei steht es außer Frage, dass all die nationalen Unterschiede, die Europäer unter sich pflegen, umso kleiner werden, je weiter man von Europa entfernt ist. Kurz: In den Augen der Anderen hat Europa schon längst eine Geschlossenheit, die kaum jemand hier in seinen kühnsten Visionen formulieren würde. Dieses Fremdbild baut zum Teil auf realen Gemeinsamkeiten auf, die allerdings in der nationalen Geschichtsschreibung oft in den Hintergrund treten. Fremd- und Selbstbilder sind dabei stets Konstruktionen. Hierbei spielen vor allem die Künste und die Medien eine wichtige Rolle. Die kulturelle Dimension ist daher von erheblicher Bedeutung, soll das „Projekt Europa“ in einer Binnensicht der Europäer, aber auch in der Außenperspektive gelingen.

**Leitformeln für Europa**

Welches sind aktuelle Leitformeln, mit denen dieses Projekt verhandelt wird? „Europa heißt Vielfalt!“ – Dieser verbreitete Slogan zur Beschreibung eines gemeinsamen Grundverständnisses gilt gerade und in erster Linie für die Kultur. Allerdings: Er genügt nicht, da er bloß eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung formuliert. Wer von Vielfalt spricht – inzwischen der zentrale Leitbegriff in der internationalen kulturpolitischen Diskussion – muss auch von Gemeinsamkeiten sprechen. Daher erneut die Frage: Wo ist das Gemeinsame, das Verbindende? Der Sozialgeschichtler Hartmut Kaelble (Europäer über Europa, 2001) hat unterschiedliche Epochen des europäischen Selbstverständnisses herausgearbeitet: die Epoche eines europäischen Überlegenheitsgefühls (bis ins späte 19. Jahrhundert), eine Zeit der Verunsicherung (bis zum 1. Weltkrieg), eine Zeit der Krise (bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts), eine Zeit eines neuen europäischen Selbstvertrauens.

Es liegt auf der Hand, dass mit jeder Epoche eine andere europäische Identität verbunden ist, was zumindest zeigt, dass und wie sich Identitäten verändern können. Mehr noch: Die aktuelle Identitätsforschung spricht von „Identitätsarbeit“ und von „Identitätskonstruktion“ (Heiner Keupp), was verdeutlicht, dass Identitäten auch politisch und pädagogisch gestaltbar sind. Gerade die Analyse der letzten oben genannten Etappe stimmt hoffnungsvoll: Denn es bedeutet das neue europäische Selbstvertrauen gerade nicht eine Renaissance des seinerzeitigen eurozentrischen Überlegenheitsgefühls, mit dem historisch die Kolonisierung in Asien, Afrika und Südamerika verbunden war. Es entsteht vielmehr, so Kaelble, das Gefühl einer Mitverantwortung am Elend der Welt und eine neue selbstbewusste Haltung gegenüber den USA. Europa lieferte der Welt das Christentum, die Menschenrechte, den Marktgedanken und den Kapitalismus; Europa lieferte aber auch den Faschismus sowie andere vielfältigste Diktaturen. Humanismus und Völkermord stehen oft genug in der Geschichte Europas unvermittelt nebeneinander. All dies ist – nicht nur europaweit – bekannt, so dass weit über diese Punkte hinaus – Europa eine Erinnerungsgemeinschaft (gelegentlich allerdings auch eine Verdrängungsgemeinschaft) bildet.

All diese im politischen und wissenschaftlichen Diskurs verbreiteten Argumente zeigen allerdings auch, dass eine Aufnahme der Türkei aus vielerlei Gründen problematisch ist und in jedem Fall das ohnehin nur zarte Pflänzchen „europäische Identität“ stark belasten wird. Man nehme nur den Punkt „Erinnerungsgemeinschaft“. Vieles an historischer Begründung einer europäischen Identität hat sich am Feind(bild) Türkei entwickelt. Alle genannten kulturell-geistigen Traditionen Europas sind zunächst einmal keine genuin türkischen Traditionen. Ob es aus geopolitischen Gründen heute Sinn macht, unmittelbar Nachbar des Iraks zu sein und zusätzlich zu den Problemen rund um das Baskenland, um Irland, um korsische Separatisten nunmehr auch noch das Kurdenproblem als innereuropäisches Problem zu haben, ist ebenfalls zweifelhaft. Es scheint der Integrationswunsch der Türkei daher sehr stark auf eine Überforderung der Menschen hinauszulaufen.

Eine europäische Identität braucht ein angemessenes und realitätsbezogenes Selbstvertrauen, das ehrlich gegenüber den Höhen und Tiefen der eigenen Geschichte ist. Sie braucht ein klares Verhältnis zu den USA ohne (linken oder rechten) Antiamerikanismus; eine Position zu dem Terrorismus innerhalb und außerhalb des eigenen Territoriums. Und sicherlich gehört dazu die Selbstreflexion über das Christentum als prägender religiöser Kulturmacht gerade gegenüber einem vielfach ausdifferenzierten Islam.

**Europa, USA und der Islam**

Damit sind die beiden wichtigsten Kontrastfolien genannt, vor denen sich ein politisches und kulturelles Europa heute – zumindest in der öffentlichen Meinung – definieren muss: Die USA und der Islam. Offensichtlich handelt es sich auf den ersten Blick um zwei sehr verschiedene Bezugsgrößen: die letzte verbleibende Weltmacht, also ein Staat, und eine Weltreligion. Schaut man genauer hin, so zeigt es sich, dass „USA“ bzw. „Islam“ bloß Kürzel für jeweils komplexe Gebilde sind. Hinter „USA“ verbirgt sich mitnichten ein bloßer Staat, sondern sehr viel mehr eine bestimmte Haltung zur Welt, eine Zuschreibung eines politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Selbstverständnisses, ein extremes Freund- und natürlich auch ein Feindbild. „Amerikanisierung“ gilt in einer kulturpessimistischen Sichtweise seit dem Bericht von Alexis de Toqueville im Jahre 1835, spätestens jedoch seit den zivilisationskritischen Diskursen um 1900 als Schreckgespenst einer Verflachung, Vermassung und Trivialisierung des Lebens (Chr. Schwabe, Antiamerikanismus, 2003). Zugleich hat der amerikanische Way of Life für viele etwas Verlockendes, so dass die USA auch als Kulturmacht die Supermacht in der Welt geworden sind.

Die deutsche Sozial- und Kulturgeschichte hat zudem eindrücklich gezeigt, dass und wie gerade die amerikanische Popkultur zur Demokratisierung der Verhältnisse im Nachkriegs-Deutschland beigetragen haben (K. Maase). Mit Max Weber beginnt zudem die Einsicht, dass möglicherweise die Gegenwart der USA etwas über die Zukunft Europas aussagen kann. Seine USA-Reise zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat entschieden seine 1905 veröffentlichte Schrift „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ beeinflusst. Diese Schrift liefert die Stichworte zum Verständnis der Moderne: Askese, methodisch-rationale Lebensführung, „ehernes Gehäuse“ erhalten hier ihre kulturgeschichtliche Begründung. Und es ist kein Zufall, wenn Weber im Vorwort zu den „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“, in deren Kontext er 1920 die Protestantismusschrift aufnimmt, eine kulturgeschichtliche Bilanz zieht. Er listet als Spezifikum des Okzidents auf: die Entwicklung der Wissenschaft, die mathematische Fundierung des Wissens, die Entstehung der Kunst, das Fachmenschentum, den Staat und schließlich als „schicksalsvollster Macht“: den Kapitalismus zusammen mit der praktisch-rationalen Lebensführung.

Offenbar interessieren, aber auch polarisieren die USA. Nur: ignorieren kann man sie nicht. Dies hat sich insbesondere an den Reaktionen auf die Handlungen der USA-Regierung nach dem 11. 9. 2001 gezeigt. Besonders prägnant war die Reaktion der Zeitschrift Merkur, die im Untertitel „Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken“ heißt. Man findet hier immer wieder kluge und reflektierte Beiträge zum Verständnis der kulturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Europa und den USA (siehe etwa Heft 617/618, Sept./Okt. 2000: Europa oder Amerika? Zur Zukunft des Westens). Es gibt aber auch Beiträge – vor allem der beiden Herausgeber – in denen nach dem 11. 9. uneingeschränkt und bedingungslos der Kriegskurs der US-Regierung unterstützt und jegliches Nachdenken über alternative Wege der Terrorbekämpfung grobschlächtig denunziert werden, so dass man verwundert, aber vergeblich die sonst in kulturellen und ästhetischen Fragen gezeigte Subtilität sucht.

Die Haltung gegenüber den USA kann nicht diskutiert werden, ohne die zweite Kontrastfolie, den „Islam“, zu berücksichtigen. Denn der „War against Terror“ entwickelte sich zu einem Generalverdacht gegen den Islam, der freilich durch das Buch von S. Huntington über den Clash of the Civilisations vorbereitet war. Inzwischen werden zwar vielfältige Differenzierungen (Islam vs. Islamismus, Islam vs. Islam, Religion vs. Staat etc.) getestet, so dass sich die Erkenntnis breit macht, dass zum einen Fundamentalismus kein Monopol des Islams ist und der Islam ebenso ausdifferenziert ist wie das Christentum, dessen Konfessionen sich mitten im Kernland Europas immer noch blutige Schlachten liefern. Doch ist etwa nach wie vor umstritten, ob die Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat aufrechterhalten werden kann, ohne kulturimperialistisch zu sein, oder ob die Menschenrechte mit dem Islam vereinbar sind. Vergessen wird dabei leicht, dass auch der Katholizismus erst kürzlich seinen Frieden mit eben diesen Menschenrechten gemacht hat.

Das Problem „Islam“ erhält auch dadurch eine besondere Dringlichkeit, dass die größte Zuwanderergruppe in mehreren europäischen Staaten diesem religiösen Bekenntnis angehört und – ob zu Recht oder unrecht sei dahingestellt – der aktuelle Terrorismus sich zum Sachwalter des Islam erklärt hat. Innenpolitisch provoziert das Kopftuch weitgehende Fragen nach einer christlichen Orientierung nicht nur der Bundesländer, sondern auch der neuen EU-Verfassung. Der Weg zur harmonischen Integration –etwa nach dem Modell der Lessingschen Ringparabel – ist also noch sehr weit, da sich mit dem Problem der Religion, also einer genuin kulturellen Frage, gleichzeitig auch untrennbar soziale, politische und ökonomische Fragen verbinden, die möglicherweise bloß im Medium des Kulturellen ausgetragen werden, jedoch ganz andere Ursachen haben.

**Ambivalenzen der Moderne**

Der Palästinenser Edward Said hat in seinem einflussreichen Buch „Orientalismus“ seinerzeit dem Westen die Rechnung aufgemacht und in Anwendung der Foucaultschen Diskurstheorie gezeigt, wie sehr der imperialistisch interessierte Blick Europas den „Orient“ kulturell erst konstruiert hat. Mittlerweile gibt es die Rede von einem „Okzidentalismus“ als ebenso interessensgelenkter Konstruktion eines Westens, der nichts als Elend und Unterdrückung in die Welt gebracht hat. „Okzidentalismus“ (so Buruma/Margalit in Merkur Heft 636, April 2004) besteht meist aus vier Elementen: dem Hass auf die Stadt, das Bürgerliche, die Vernunft und die Gleichberechtigung von Mann und Frau. Im Vorwurf des Verweichlichens kann sich der Okzidentalismus durchaus auf rechtskonservative antiliberale Vordenker wie Oswald Spengler oder Carl Schmitt berufen. Europa ist die „Wiege der Moderne“, und diese Moderne hat ihre Ambivalenzen, die gerade heute in Hinblick auf die „Exportqualitäten“ europäischer Errungenschaften diskutiert werden müssen. Das „Projekt Europa“ könnte jedoch trotz dieser Ambivalenzen eine jener Visionen sein, die man heute braucht. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass Mentalitäten und Identitäten so einfach nicht mehr konstruiert werden können. Daher ist eine euphorisierende politische Rhetorik wenig hilfreich. Man muss nämlich bedenken, dass eine selbstproduzierte Frustration auch durch die Art und Weise, wie bislang in der EU Politik (und Verwaltung) gemacht worden ist, entstanden ist.

**Wie Europa entstehen könnte**

Europa entsteht vielleicht weniger an den Schreibtischen in Brüssel oder nationaler Regierungen, sondern in der lebendigen Begegnung vor allem von Jugendlichen. Und dies ist auch gut so, da dieses Europa den Verwaltungskonstruktionen bzw. den von nationalen Machtspielen beeinflussten Europabildern vorzuziehen ist. Europa, auch und gerade das politisch geeinte Europa, ist jedoch nur ein Teil der Welt. Die Globalisierung ist längst Realität. In der globalisierten Politik – etwa im Kontext der WTO – sind die EU und die europäischen Nationalstaaten bislang kaum als besonders engagierte, ihrer Unterdrückungsgeschichte gerecht werdende Mitspieler erkennbar geworden. Aber auch dies wird notwendig sein, wenn man Europa als lohnenswerte Vision anstreben will.

Europa hat in kultureller, politischer und sozialer Hinsicht alles andere als eine „kohärente“ Geschichte erlebt, die einen politischen Zusammenschluss als unabdingbar erscheinen lassen könnte. Es lagen vielmehr immer Licht und Schatten unvermittelt nebeneinander. Als Spezifikum gegenüber anderen Hochkulturen ist der europäische Weg gekennzeichnet durch die Entwicklungen des demokratischen Verfassungsstaates als politischer Ordnungsform, des Nationalstaates als territoriales Ordnungssystem, der autonomen Wissenschaft, des Kapitalismus als zentraler Schubkraft industrieller Entwicklung, ursprünglich verbunden mit einer religiös bedingten Erfolgsmotivation (W. Weidenfeld, Europa-Handbuch 1999, S. 25). Allerdings gibt es in der Geschichtsschreibung unterschiedliche „Erzählungen“ darüber, wie sich nicht nur diese Spezifiken, sondern wie sich auf deren Grundlage die europäische Integration v. a. nach dem 2. Weltkrieg entwickelt hat. Eine idealistische Sichtweise sieht eine „große Idee“, eine Vision als Ziel, deren Umsetzung von aufgeklärten Eliten vorangetrieben wird. Motivation dafür ist die Lehre, die man aus mörderischen Kriegen gezogen hat, aus einer Übersteigerung des Nationalismus, der Selbstzerstörung Europas und seinem drohenden Absturz in die Bedeutungslosigkeit.

Eine „realistische“ Schule der Geschichtsschreibung sieht in der europäischen Integration dagegen die Fortführung der traditionellen nationalen Außenpolitik, sieht Europa als Instrument des Machterhalts, der Durchsetzung von (nationalen) Wirtschaftsinteressen (Gerhard Braun: Die Europäische Einigung, 2002; S. 12ff.).

Immerhin gibt es bei beiden Richtungen durchaus gemeinsame Ziele:

* ein neues europäisches Selbstverständnis zur Überwindung nationalistischer Verirrungen
* Sicherheit und Frieden
* Freiheit und Mobilität
* wirtschaftlicher Wohlstand
* gemeinsame Macht in der Weltpolitik.

Dies drückt sich in allen relevanten Vertragswerken aus, die Europa als gemeinsamen Rechts-, Wirtschafts- und Politikraum konstituieren sollen und somit Stück für Stück diese üblichen Kennzeichen einer (neuen) Staatlichkeit in dieser im Entstehen begriffenen Europäischen Union herstellen wollen. Doch war die Umsetzung dieser Ziele in der 50-jährigen Geschichte der europäischen Tradition wenig visionär, sondern stets pragmatisch und fallbezogen, angetrieben von je aktuellen politischen Ereignissen. Man findet daher im Zusammenhang mit Europa stets beides: Nach wie vor die Vision des Friedens und der Freiheit, aber auch eine eher negative Bewertung der europäischen politischen Alltagspraxis. So ist es zum einen die nie überwundene wirtschaftliche Denkweise der EU-Administration, die nunmehr auf alle Politikfelder übertragen wird (ein bissiges Beispiel liefert Wolfgang Kemp mit seiner Analyse der Einführung der BA-Studiengänge und den perfektionierten technokratischen Umsetzungsmodalitäten; Merkur, Heft April 2004). Die großen politischen Defizite (Demokratiedefizit, Identitätsdefizit, Öffentlichkeitsdefizit) wurden oben angesprochen und diskutiert.

**Perspektiven**

Eine – wiederum eher politisch gewollte, als von der Bevölkerung getragene – dynamische Osterweiterung, die am 1.5.2004 mit der Aufnahme von 10 Staaten und einer Gesamtzahl von 25 Mitgliedsstaaten ein neues Stadium erreicht hat, ohne die europäischen Institutionen und die Entscheidungsprozesse zu reformieren, wird die bislang schon vorhandenen Regulierungs- und Akzeptanzprobleme erhöhen. Und schon stehen mit der Türkei und neuerdings Marokko neue Beitritts-Interessenten bereit, so dass das neue „Europa“ sich schließlich über drei Kontinente erstrecken könnte. Werner Weidenfeld stellt in seinem Einleitungsbeitrag des „Europa-Handbuches“ (1999) die These auf, „Identität“ sei das elementare Konstruktionsprinzip moderner Gesellschaften, so dass sich folgerichtig die Frage nach einer „europäischen Identität“ ergibt. Er findet ihre Basis in dem Bewusstsein gemeinsamer Herkunft (vor dem Hintergrund der realen Geschichte zumindest eine mutige These), der Erfahrung der Gegenwart (hier sieht er vor allem die Integrationsnotwendigkeit von Ost und West) und einer gemeinsamen Zukunft (hier bringt er den Begriff der „Schicksalsgemeinschaft“ ins Spiel).

Nüchtern muss man feststellen, dass eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik zur Zeit kaum greifbar ist. Man muss feststellen, dass das politische Europa noch nicht einmal im eigenen Bereich für Frieden und Ordnung sorgen kann (Balkan). Was ein „europäisches Sozialmodell“ sein könnte, ist noch nicht einmal in groben Konturen erkennbar. Auch bei Weidenfeld bleibt letztlich nur die Hoffnung: die ökonomische Integration, also die Wirtschafts- und Währungspolitik, wird Band, sozialer Kitt, wird Motor der Identitätsentwicklung, wird Instrument der Solidarität etc. Der Markt als Hoffnungsträger für menschliche gesellschaftliche Verhältnisse? Eine Idee mit großer Tradition (Adam Smith), die allerdings bislang ebenso große Enttäuschungen gebracht hat (siehe meinen Artikel „Staat oder Markt?“ in Politik und Kultur 2/04). Man darf zumindest sagen: Die Wirtschaft ist ein arg fragiles Fundament für weit reichende Pläne. Vieles spricht daher dafür, dass die Kulturpolitik die Wirtschaftspolitik als Leitdisziplin ablösen müsste. Denn im Selbstlauf wird sich die Hoffnung der Gründerväter der Marktwirtschaft, mit dem Marktdenken setzten sich Frieden, Völkerverständigung und Gerechtigkeit quasi im Selbstlauf durch, nicht realisieren. Vielmehr ist die Wirtschaftspolitik inzwischen eher zu einem Friedenshindernis geworden, wenn man etwa an das Scheitern der letzten WTO-Verhandlungsrunde in Cancun denkt. Doch was kann Kulturpolitik leisten? Kulturpolitik hat wie kein anderes Politikfeld eine besondere Sensibilität und auch Verantwortung für Vielfalt. „Vielfalt“ heißt in der Praxis: Anerkennung von Lebensweisen und Identitäten, so dass Kulturpolitik an einer entscheidenden Problematik Europas und der Welt ansetzen kann. Dies gilt insbesondere für die Aufarbeitung der Ambivalenzen der Moderne, insbesondere des Leids, das der westliche Modernisierungsprozess in Afrika, Asien, Australien und Amerika verursacht hat.

Denn so stolz Europa auf die Erfindung der Menschenrechte ist: Eine Beendigung der Sklaverei – um ein gravierendes Beispiel aus der Negativliste der europäischen Geschichte anzuführen – hat die feierliche Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte bei der Französischen Revolution nicht gebracht. Neben ökonomischen Gründen – Sklavenarbeit ist eine wenig ertragreiche Wirtschaftsform, so schon Adam Smith – waren es auch moralische und humanistische Argumente, die letztlich entscheidend waren. Die internationale kulturpolitische UNO-Organisation UNESCO hat sich daher zu Recht verantwortlich für diese Frage gefühlt und das Jahr 2004 zum Jahr der Befreiung der Sklaven ausgerufen.

Kulturpolitik macht ohne normative Orientierung wenig Sinn. Kulturpolitik ist immer auch Moralpolitik, die sich als Sachwalterin des Erinnerns fühlt: Gedenken, kulturelles Erbe, Bewusstmachen von Geschichte sind genuine Aufgaben der Kulturpolitik. Kulturpolitik ist daher im höchsten Maße identitätsstiftend (vgl. C. François/H. Schulze (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bände, 2003).

Die Kulturpolitik kann auch einen Beitrag bei der Lösung der beiden anderen Defizite der EU leisten: So gab es eine europäische kulturelle Öffentlichkeit – freilich begrenzt auf gesellschaftliche Eliten – schon seit dem Mittelalter, so dass der Ausspruch von Jean Monnet, er würde bei einem neuen Versuch der europäischen Integration mit Kultur beginnen, schon vor reichlich 1000 Jahren in die Tat umgesetzt wurde. Kulturpolitik als gezielte Herstellung eines Diskurses über gesellschaftliche und individuelle Probleme kann diese Tradition effektiv fortführen, zumal sich die Entwicklung der Künste noch nie an nationale Grenzen gehalten hat. Und diese kulturelle Öffentlichkeit hat als zentrales Thema die Frage, wie wir in Zukunft leben wollen – einschließlich der Frage der politischen Ordnung. „Partizipation“ ist hierbei die zentrale Zielstellung einer demokratischen Kulturpolitik, so dass mit der Umsetzung der beiden Ziele der früheren Europa-Rats-Diskussion, nämlich eine kulturelle Demokratisierung und eine Demokratisierung der Kultur, auch das Demokratiedefizit der EU gelöst werden könnte. Mit dem Europa-Rat ist zudem ein anerkannter politischer Zusammenschluss genannt, an dessen Diskurse und Strategien anzuknüpfen ist. Ich erinnere nur an den hochrelevanten Beitrag zur Weltdekade der kulturellen Entwicklung, nämlich an die Schrift „In from the Margins“ aus dem Jahre 1997, in dem mit größter Aktualität nicht bloß die Probleme heutiger (europäischer) Gesellschaften beschrieben werden, sondern wo auch das Konzept einer gegenüber diesen Problemen sensiblen Kulturpolitik entwickelt wird.

Europa hat also eine gute konzeptionelle Basis für eine Kulturpolitik, die mit Vielfalt und Differenzen umgehen kann – und die zugleich die notwendige Gemeinsamkeit im Blick behält. Möglicherweise ist diese Politik jedoch weniger in Brüssel, sondern eher in Straßburg zu finden.

**Zusammenfassung in Thesen**

1. Eine politische „Vision Europa“ kann sich kaum auf historische, geografische oder politische Grundbestände und Traditionen beziehen. Am ehesten liefert die Kultur eine Grundlage für die europäische Integration, da Europa als „Wiege der Moderne“ die geistigen Grundlagen für ein friedliches Zusammenleben der Völker hervorgebracht hat. Dies war es, was Bassam Tibi seinerzeit mit dem Begriff der „Leitkultur“ gemeint hat, auf die sich Europa selbstbewusst beziehen solle. Allerdings ist die „Ambivalenz der Moderne“ zu berücksichtigen, da Europa gleichzeitig ein Ort übelster Unterdrückung und Menschenverachtung war.
2. Vielfalt ist ein Charakteristikum für europäisches Leben. Allerdings reicht sie nicht eindeutig zur Charakterisierung Europas aus, zum anderen muss die Frage nach Gemeinsamkeiten und Einheit gestellt werden.
3. „Europa“ ist eine Imagination, eine Konstruktion von Intellektuellen, Künstlern und Politikern. Um allseits akzeptiert zu werden, braucht es jedoch eine mentale Basis, so wie sie in einem entwickelten Konzept einer europäischen Identität gefunden werden könnte. Das Problem ist, wie eine solche nachhaltig und auf breiter Basis zustande kommt.
4. Der Diskurs über einen politischen Zusammenschluss Europas unterliegt der Gefahr der Überforderung der Menschen. Konkret ist zu fragen: Wie viel europäische Identität ist notwendig, zumal man davon ausgehen muss, dass eine emotionale Identifikation mit einem Raum umso schwerer ist, je größer dieser Raum ist.
5. „Europa“ kann in Hinblick auf seine Wirtschaft, Politik, auf seine soziale Struktur und seine Kultur diskutiert werden. In jedem dieser Bereiche gibt es unterschiedliche Erwartungen an Gleichheit und Differenz. Es könnte gut sein, dass das „Sozialmodell Europa“, d. h. der Ausbau einer angemessenen sozialen Sicherung auf europäischer Ebene, mit sehr viel mehr Energie verfolgt werden muss als bisher, da eine zu große soziale und materielle Ungleichheit keine gute Basis für ein gemeinschaftliches Denken und Handeln ist: Sozial- und Kulturpolitik liefern den „Kitt“ für die europäische Integration.
6. „Europa“ beginnt im eigenen Land. Jedes europäische Land ist heute ein kultureller „Mikrokosmos“, hat also die Aufgabe, das Zusammenleben der Kulturen sicherzustellen.
7. „Europa“ muss zudem seinen Platz in der Weltgesellschaft suchen. Eine aggressive neoliberale Wirtschaftspolitik wird weder den kulturellen Binnenraum Europa noch Europa in seiner weltpolitischen Aufgabe stärken. Diese könnte u.a. darin bestehen, das Beste der europäischen Geschichte im Sinne einer Zivilität und Humanität für die Gestaltung eines nachahmenswerten Miteinanders zu nutzen. Vielleicht wäre dies eine Ergänzung – möglicherweise sogar ein sinnvoller Ersatz – für das seinerzeit von den Regierungschefs in Lissabon beschlossene Ziel, Europa zum weltweit wirtschaftstärksten Raum machen zu wollen. Dieses Denken der Politiker in Kategorien des Superlativs – zumindest dies lehrt die Geschichte – war stets die Ursache von Zerstörung und Leid. Es wäre an der Zeit, sich hiervon zu verabschieden.
8. „Europa“ ist als Aufgabe und Ziel zu wichtig, um sie den Parteien, den Regierungen oder den Verwaltungen zu überlassen. Wenn das Legitimationsdefizit, das Defizit an Öffentlichkeit und an Identität beseitigt werden sollen, dann wird dies nicht ohne die Zivilgesellschaft und deren Einmischung gehen. Dies ist umso nötiger, als nicht nur in der Steuerung der EU die europäische Exekutive in Brüssel gegenüber dem Europäischen Parlament weitaus einflussreicher ist, sondern zudem die Kontrolle und Steuerung dieser Administration weitgehend in der Hand der je nationalen Exekutive, nämlich der jeweiligen Regierungen ist. Es gibt ein Übergewicht der Exekutive, das überhaupt nicht den Prinzipien einer parlamentarischen(!) Demokratie entspricht.

Eine schöne Vision hat der renommierte französische Historiker Jacques Le Goff, einer der Herausgeber der transnationalen Buchreihe „Europa bauen“, in seiner Geschichte Europas, die er speziell für die Jugend geschrieben hat, formuliert:

„Europa muss ein Europa der Menschenrechte sein…, ein Europa der Frauen- und der Kinderrechte. Ein gerechteres Europa, das gegen Ungleichheit, Arbeitslosigkeit, soziale Ausgrenzung kämpft – allesamt Übel, die die Europäer nur gemeinsam bekämpfen können. Ein Europa, das sich stärker darum bemüht, das Gleichgewicht zwischen Mensch, Tier und natürlicher Umwelt zu respektieren…“. Ein solches Europa wird seinen Weg in die Herzen der Menschen finden. Jugend-, Bildungs- und Kulturpolitik können hierbei wichtige Beiträge leisten.

# Altes Europa – Neues Europa: Basis Kultur?

Donald Rumsfeld hatte sicherlich klare Vorstellungen von dem Alten Europa, als er diesem – gemeint waren in erster Linie Frankreich und Deutschland, die während des Irakkrieges nicht so wollten wie seine Regierung – das Neue Europa entgegenstellte. In der modernen, vor allem us-amerikanischen Gesellschaft schien dabei die Bewertung unstrittig: Gut ist immer das Neue und die Definitionsmacht dafür haben die USA. Denn „neu“ zu sein und das Alte zu verachten ist das zentrale Lebensprinzip der kapitalistischen Wirtschaftweise. Güter dürfen nicht zu alt werden, da stets neue auf den Markt drängen. Und selbstverständlich sind in dieser Sichtweise die Regeln des Wirtschaftslebens auch gültig für die anderen Bereiche des menschlichen Zusammenlebens, also für Politik und Recht, für Freundschaft und Solidarität. Rumsfeld konnte also davon ausgehen, dass seine Botschaft verstanden wird: den Neuen gehört die Zukunft, das Alte hat sich überlebt. Man fragt sich zwar verwundert, wie dies zusammenpasst, dass ein Vertreter einer sich als konservativ verstehenden Politiklinie, die sich definitionsgemäß dem Bewahren des Alten verschrieben hat, das Alte anprangert. Immerhin hat dies zu einer sprachlichen Neuschöpfung der „Neocons“ geführt. Richtig ist dabei der Gedanke, dass das Alte nicht alleine deshalb schon gut ist, nur weil es alt ist. Es müssen also weitere Qualitätskriterien her, die bei der Bewertung helfen. Gerade Europa hat dabei in seiner (alten) Geschichte viele Erfahrungen mit dem Kampf Alt gegen Neu machen können. Berühmt ist etwa der Streit zwischen den anciens, also den Alten, und den modernes in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die „Modernes“ waren die Vertreter der absolutistischen Staatsmacht, gegen die die Anhänger der Alten alte humanistische Werte in die Diskussion einbrachten. Interessanterweise war jedoch nicht die Politik das Austragungsfeld des Streites, sondern die Ästhetik, obwohl es natürlich um Politik ging. Interessant ist dabei das vielleicht auch heute noch gültige Ergebnis: Zwar setzten sich die Vertreter des Neuen durch. Doch verhalfen sie dabei dem Prinzip einer fortdauernden Entwicklung zum Sieg, das das von ihnen vertretene Neue innerhalb kurzer Zeit zum Alten und daher Vergänglichen hat werden lassen. Rumsfeld könnte zudem Niklas Luhmann als Gewährsmann benennen. Denn dieser wurde nicht müde, die Überlebtheit der „alteuropäischen“ Konzepte von Subjektivität, Macht oder Staat zu propagieren.

Halten wir fest: Rumsfeld war nicht der erste, der das alte Europa kritisierte. Dies gehört nämlich durchaus zur selbstreflexiven Tradition des alten Europa dazu, sich selbst immer wieder auf das Schärfste zu kritisieren. Und: Bei diesem Streit zwischen Alt und Neu geht es um Werte, geht es entschieden auch um Kultur. Die Frage ist also durchaus berechtigt: Nicht nur, an welchen Werten man das alte von dem neuen Europa unterscheiden kann, sondern auch die Frage nach spezifisch europäischen Werten, die sich möglicherweise in der europäischen Kultur und Geschichte identifizieren lassen. Hätte man diese gefunden, dann könnte man vielleicht sogar leichter solch eine schwierige Frage wie das Problem des EU-Beitritts der Türkei lösen.

Doch wie findet man alte oder auch neue „europäische“ Werte? Wer sich die Geschichte Europas anschaut, wird schnell auf Abgrenzungsschwierigkeiten stoßen. So wurde immer schon, jedoch spätestens seit den Studien von Fernand Braudel, der Mittelmeerraum als ein zusammenhängender Kultur- und Wirtschaftsraum gesehen, bei dem zwischen den afrikanischen, asiatischen und europäischen Anrainerstaaten mehr Zusammenhänge existierten als zwischen den europäischen Mittelmeerländern und Nord- oder Osteuropa. Politisch ist dies bis heute relevant in dem zwar stark vor sich hin dümpelnden, aber trotzdem noch lebendigen Barcelona-Prozess, der sich die mittelmeerbezogene Integration als Ziel gesetzt hat.

Für die Ostgrenze Europas gibt es gleich mehrere sinnvolle Grenzen: die Oder, den Don oder den Ural. Großbritannien sieht sich zudem oft genug nicht bloß durch den Kanal vom Kontinent getrennt. Wenn die geographischen Realitäten eine Ordnungsvorstellung also nicht liefern wollen, muss man die Phantasie bemühen. Und die hilft auch hier weiter: Europa nämlich als „Erfindung“, als geistige Konstruktion zu betrachten. So wurde Europa gleich mehrfach erfunden: als Ort einer klassischen Ästhetik und einer autonomen Kunst, als lateinisches Kaiserreich, zusammengehalten durch Sprache und Recht, als koloniale Mission, als Ort der Aufklärungsbewegung, als Heimat der Menschenrechte. Man sieht: Europa ist bei allen Kriegen, an denen es nicht gemangelt hat, sehr stark eine kulturelle Konstruktion, an der Nutzer, Macher, Philosophen, Schriftsteller bis heute arbeiten. „Alt“ und „neu“ machen dann als Beschreibungskategorien durchaus Sinn, da jeder Konstruktionsprozess eben ein Prozess ist, was hier heißt: „Europa“ muss ständig neu erfunden werden. Genau hier setzt auch die Europäische Union an, bei der jeder weiß, in welchen Legitimationsproblemen sie steckt. Man unterscheidet mindestens drei große Problemfelder in der EU: ein Demokratiedefizit, ein Defizit in Hinblick auf eine europäische Öffentlichkeit und ein Defizit an europäischer Identität. Offensichtlich sind alle drei Problemfelder genuin kulturelle Felder. Man merkt es also: Wirtschaftlich existieren zwar hinreichend präzise Verträge, politisch hat man zudem die Union gegründet, rechtlich wachsen die Mitgliedsstaaten zusammen. Aber ohne kulturelle Integration wird all dies nicht genügen um eine hinreichend starke Identifikation als Basis für eine europäische Identität entstehen zu lassen. Daher also erneut die Frage nach dem genuin Europäischen in der Kultur, wobei die Frage nach Alt oder Neu durchaus zurückgestellt werden kann. Eine erste Antwort ist eine besondere spezifische Auffassung von „Kunst“ –als autonom, mit einer spezifischen Aura versehen, allerdings auch äußerst wirkungsvoll im Hinblick auf die Segmentierung der Gesellschaft in spezielle Milieus mit jeweils besonderen ästhetischen Präferenzen. Dies ist zweifellos eine europäische Gabe an die Welt. Welche weiteren Angebote gibt es zur Bestimmung des Europäischen? Bassam Tibi wäre hier zu nennen, denn er – und nicht Friedrich Merz – ist der „Erfinder“ der Rede von einer Leitkultur. Er meinte damit allerdings eine europäische und gerade keine nationale Leitkultur, die etwa in der Formulierung der Menschenrechte zum Ausdruck kommt. Europa wäre sehr gut damit gedient, würde es sich an die Spitze der Bewegung zur Einhaltung dieser Menschenrechte setzen. So haben zwar die Regierungschefs in ihrer Lissabonstrategie das Ziel formuliert, zum ‚wichtigsten wissensbasierten’ Wirtschaftsraum werden zu wollen. Vielleicht hätten sie die Herzen der Menschen besser erreicht, hätten sie das Ziel von Europa als einem Ort der realisierten Menschenrechte und der Solidarität erklärt.

Jürgen Habermas ist ein weiterer Gewährsmann für unsere Frage. Aus Anlass der Proteste im Jahr 2003 gegen den völkerrechtswidrigen Krieg der USA gegen den Irak, an dem sich einige europäische Staaten beteiligten, veröffentlichte er zusammen mit Derrida, Rorty und anderen eine Denkschrift, in der er sieben identitätsstiftende Merkmale für Europa aufzählte: Säkularisierung, eine starke Rolle des Staates gegenüber dem Markt (Sozialstaatsprinzip), Technikskepsis, Solidarität vor Leistung, Bewusstsein über die Paradoxien des Fortschritts, Friedensorientierung, Verlusterfahrung und Abkehr von dem Recht des Stärkeren. All diese Werte könnten zusammen ein Leitbild ergeben, das umzusetzen für eine Europäische Union durchaus angemessen wäre. Alleine ein Diskurs unter Europäern, inwieweit dies die Leitwerte ihres Zusammenlebens sein sollen, hätte identitätsstiftende Wirkung (vgl. J. Joas/K. Wiegand (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. 2005). Der europäische Bezug auf die Menschen- und Bürgerrechte bestünde dabei gerade nicht in einer Vereinnahmung, sondern vielmehr in einer besonderen Verantwortung für ihre Umsetzung – und dies weltweit. Damit beantwortet sich die im Titel gestellte Frage wie folgt:

Jede Gemeinschaft entwickelt Vorstellungen darüber, was das „gute Leben“ jeweils bedeutet und welche politischen Ordnungsvorstellungen umgesetzt werden sollen. Es ist dabei höchst plausibel, dass bei aller Bedeutung wirtschaftlicher und politischer Aktivitäten letztlich die „Kultur“ über die Qualität des Zusammenlebens entscheidet. „Kultur“ erfasst hier im weiten Verständnis der Unesco zwar auch die Künste, aber eben auch die Werte, die Vorstellungen vom guten Leben, die Lebensformen. Kultur in diesem Sinne liefert – in den Künsten, in den Wissenschaften, in den Sprachen, in den Religionen – Bildern, Deutungen und Wertungen. Gemeinschaften, insbesondere „Nationen“ und andere politische Zusammenschlüsse, werden so ein Stück weit erfunden und konstruiert. Denn all dies sind Gebilde, die nicht einfach existieren und die man wie gegenständliche Dinge „haben“ kann: Man muss sie vielmehr immer wieder im Alltag lebendig werden lassen. Das gilt auch und gerade für Europa – gleichgültig ob alt oder neu. Europäer zu sein bedeutet daher in diesem Sinne: Eine bestimmte Lebensform zu praktizieren.

Kultur im engeren Sinne, also die „Kultur“ als Gegenstand der Kulturpolitik, hat hierbei eine wichtige Aufgabe: nämlich Medien, Instrumente und Werkzeuge bereitzustellen, in denen die Menschen sich und ihre Erwartungen an das Leben reflektieren können. Dies gilt in besonderer Weise für die Werte, denen man sich verpflichtet fühlt. Will Europa eine Wertegemeinschaft sein, so wie es in der Charta der Grundrechte des Verfassungsgesetztes der Europäischen Union steht, so wird diese nur dann entstehen, wenn die kulturelle Dimension eine angemessene Rolle spielt: Europa entsteht kulturell oder gar nicht.

# Kulturpolitische Slogans und Leitformeln – Chancen und Fallstricke

Dass man griffige Formeln und Begriffe braucht, um sein Anliegen öffentlich überzeugend zu artikulieren, liegt auf der Hand. Das gilt für die unzähligen Produkte der Warenwelt, von denen man die allermeisten eigentlich überhaupt nicht braucht und die den Konsumenten daher mit allen erlaubten und unerlaubten Tricks nahe gebracht werden sollen. Auch die Politik ist darauf angewiesen, ihr Anliegen gut zu verkaufen. „Spin-Doctors“, Werbeagenturen und Denkfabriken werden mit viel (Steuer-)Geld engagiert, um diese Leistung zu erbringen. Gelegentlich kämpft man sogar um solche Slogans, die in der öffentlichen Meinung gut angesehen sind. Ein Beispiel war der erfolgreiche Versuch in den siebziger Jahren, den sympathischen Begriff der „Solidarität“, seinerzeit noch fest in der Arbeiterbewegung verankert, auch für andere Zwecke nutzbar zu machen. Eine neu eingerichtete „Arbeitsgruppe Semantik“ in einer konservativen Partei schaffte es: Nunmehr war Solidarität nicht mehr nur ein Konzept wechselseitiger Hilfe in Notlagen von Arbeitnehmern, sondern beschrieb auch die Unterstützung der USA in ihrem Krieg in Vietnam. Immerhin zeigt der Bedarf an überzeugenden Leitformeln selbst in diesem Fall, dass die Öffentlichkeit in einer Demokratie für wichtig erachtet wird. Wenn solche Leitformeln daher gut reflektiert sind, vielleicht sogar in der spezifischen Tradition der jeweiligen Partei verankert sind, dann können sie einen wichtigen Beitrag für eine lebende Demokratie leisten.

Solche Leitformeln und Slogans gibt es auch in der Kulturpolitik. Vom Europa-Rat gingen in den späten Sechzigern und frühen Siebzigern Konzepte einer neuen Kulturpolitik aus, die sich nicht mehr auf eine bloße Pflege des Kulturerbes beschränken wollten. Kulturpolitik sollte Gesellschaft verändern helfen – zum Besseren, versteht sich. Ein erster Schritt war die „Demokratisierung der Kultur“, verstanden als Erhöhung der Teilhabe an den bislang nur einer kleinen Bevölkerungsgruppe vorbehaltenen Kulturangeboten. Möglicherweise sollten auch andere Angebote dazukommen, mit denen man die Schichten unterhalb des gehobenen Bürgertums leichter erreichen konnte. Das ambitioniertere Konzept war die „kulturelle Demokratie“, bei der das Attribut „kulturell“ eine qualitativ hohe Messlatte an die gesamte politische Ordnung legen sollte. Insgesamt waren die 70er Jahre Jahre des gesellschaftlichen und politischen Aufbruchs, was wiederum sehr schön durch einen Slogan programmatisch zum Ausdruck gebracht wurde: „Wir wollen mehr Demokratie wagen!“ (Willy Brandt). Diesen Demokratisierungswillen brachten auch die kulturpolitischen Slogans dieser Zeit zum Ausdruck: Das Bürgerrecht auf Bildung (Dahrendorf), das Bürgerrecht Kultur (Glaser) und schließlich „Kultur für alle“ (Hoffmann). Mit dem letztgenannten wurde eine Reihe fortgesetzt, die bei Comenius während des 30-jährigen Krieges ihren – seinerzeit revolutionären – Anfang nahm: „Bildung für alle“ forderte der tschechische Philosoph in seiner Großen Didaktik. 1957 übertrug Ludwig Erhard diesen Slogan erfolgreich auf die Wirtschaftspolitik: „Wohlstand für alle“. Nun war es also die Kultur, die für alle da sein sollte, ganz so, wie es die Demokratisierungsaufforderung des Europa-Rates wollte. Eine Demokratie besteht dabei nicht nur aus Menschen schlechthin, sondern aus Menschen, die die politische Verfasstheit ihrer Gesellschaft ernst nehmen: aus Bürgern. Und solche Bürger haben Menschen- und Bürgerrechte (so die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte), haben soziale, ökonomische und kulturelle Rechte (so die entsprechenden Pakte aus den Jahren 1966/1976). Neu war die Proklamation des Bürgerrechts auf Bildung und Kultur also nicht, denn es wurde bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte proklamiert. Doch haperte es mit der Umsetzung.

Diese wenigen Hinweise auf politische Leitformeln aus der Vergangenheit genügen bereits, um Aufschluss über deren Funktionsweise zu geben. Leitformeln sind Mittel der öffentlichen Kommunikation, sie wollen überzeugen und dadurch für das von ihnen formulierte Ziel Legitimation und politischen Rückhalt schaffen. Sie setzen an an Defiziten und formulieren Ziele, wobei das von ihnen formulierte „Leitbild“ als Zielvorstellung nicht völlig aus er Luft gegriffen ist, sondern vielmehr auf eine gewisse Diskurs-Intensität, vielleicht sogar auf eine empirisch erkundbare Relevanz zurückgreifen kann. In der Perspektive formulieren sie keine Visionen für eine ferne Zukunft, sondern sie sind für eine überschaubare Zeit handlungsaktivierend und -leitend. (Vgl. UNESCO heute 1/2005, wo ich dies für die derzeit aktuelle Leitformel „kulturelle Vielfalt“ zeige). Wer sich die kulturpolitischen Schriften von Glaser und Hoffmann anschaut, erkennt, dass ein erheblicher Begründungsaufwand betrieben wurde, um die jeweiligen Leitformeln, die eine bestimmte Politik legitimieren sollten, selbst zu begründen. Ist dies gelungen, dann dienen sie zur Abkürzung programmatischer Aussagen in der Praxis. Es ist daher kein Zufall, dass beide Autoren kulturpolitische Verantwortung in großen Kommunen trugen. Denn dort „spielt die Musik“ (und musste bezahlt werden), so dass gute Leitformeln unmittelbar im politischen Alltag wirksam werden konnten. In der Folgezeit waren die achtziger und neunziger Jahre geradezu arm an solchen mitreißenden Leitformeln, Es war die Zeit eines ökonomischen Zugriffs auf die Kultur: aus volkswirtschaftlicher Sicht ging es um Kultur als Wirtschaftsfaktor, in betriebswirtschaftlicher Sicht ging es um die Einführung von Kulturmanagement. Beides hatte mit der Knappheit öffentlicher Finanzen zu tun, was einen erhöhten Legitimationsbedarf für öffentliche Kulturausgaben zur Folge hatte. In erster Linie geriet der Wohlfahrtsstaat ins Visier der Kritiker: uneffektiv und zu teuer. Auch aus diesem Grund, sicherlich aber auch aus dem Anliegen heraus, der Demokratie eine neue Schubkraft zu geben, entdeckte man das bürgerschaftliche Engagement. Den einen ging es um eine Reduzierung öffentlicher Aufgaben, andere wollten eine größere Partizipation der Bürger an der Gestaltung des Gemeinwesens. Bei beiden Ansätzen stand die Neujustierung des Verhältnisses von Staat, Markt und Gesellschaft im Mittelpunkt (vgl. meine entsprechenden Artikel in „Kulturpolitik und Zivilgesellschaft“; 2008). Nach einer starken Staatsbezogenheit in der Vergangenheit sangen nunmehr Reagan und Thatcher das uneingeschränkte Loblied des Marktes („schlanker Staat“). Bei der Suche nach einem „Dritten Weg“ fanden sich renommierte soziologische Stichwortgeber. Antony Giddens und Ulrich Beck gehörten sicherlich zu den wichtigsten. Tony Blair erfand auf dieser Basis eine stärker marktorientierte New Labour neu, die erste rot-grüne Bundesregierung schloss sich in Deutschland an. Neue Slogans waren nötig, die die neue politische Ausrichtung verkaufen sollten: der „aktivierende Staat“, der eine (bürgerschaftlich) aktivierte Gesellschaft zur Folge hat, in der Aktiv-Bürger nicht ständig dem Staat auf der Tasche liegen wollen, sondern selbst die Initiative – gerade in der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik – ergreifen. Und diejenigen Bürger, die diese Botschaft nicht so schnell verstehen wollten, wurden durch eine von Werbeagenturen umgestylte „Agentur für Arbeit“ durch den programmatischen Slogan „Fordern und Fördern“ auf Trab gebracht. Diese Politik war durchaus erfolgreich, wie man an den zahlreichen aktuellen Armutsberichten ablesen kann. Zuletzt hat es die OECD mitgeteilt: In keinem anderen OECD-Land ist die Schere zwischen Arm und Reich so weit auseinander gegangen wie in Deutschland.

Auch dies kann man also aus der Beobachtung von Slogans lernen: Sie können Politik verschleiern und sind dann nur noch Symbolpolitik, sie können aber auch Politik beschleunigen. Ihre Haltbarkeit ist in der Regel begrenzt. So hat die SPD inzwischen Abschied von dem „aktivierenden Staat“ genommen und spricht jetzt vom vorsorgenden Staat, ebenfalls ein Konzept, das einen genauer zu untersuchenden theoretischen Hintergrund hat. Dieser Wechsel ist allerdings in der Kulturpolitik noch nicht angekommen, so dass man hier weiter das Loblied des aktivierenden Kulturstaates singt, zuletzt im Bericht der Enquêtekommission. In einer aktuellen und ansonsten gut reflektierten Publikation zur Kulturpolitik wird dies noch verdichtet zu der Formel, dass der „aktive Kulturstaat“ durch seine „aktivierende Kulturpolitik“ eine „aktive Kulturgesellschaft“ produziert, die aus aktiven Kulturbürgern besteht (dies ist keine Erfindung des Autors, der sich angesichts dieser überbordenden Aktivierungsrhetorik geradezu nach Ruhe und Kontemplation – gerne bei einem entsprechenden Kunstangebot – sehnt).

Bleiben wir bei dem Bericht der Enquêtekommission. Ich will hier meine Kritik an dem stark etatistischen Grundzug in den Teilen des Berichtes, die sich mit dem „kulturpolitischen Leitbild“ befassen, nicht wiederholen (vgl. meinen Artikel „Probleme der politischen Steuerung in der Kulturpolitik“ in Politik und Kultur 3/08, S. 11 ff.), zumal fast der gesamte Rest des Berichtes sich auf pragmatische Weise mit der Optimierung von Rahmenbedingungen befasst und völlig ohne Leitbild-Ideologie auskommt. Man kann zwar wie einige Befürworter des Leitbildes des „aktivierenden Kulturstaates“ alle als positiv empfundenen Entwicklungen in Staat und Verwaltung nunmehr – entgegen der Geschichte des Begriffs – unter dem Begriff des „aktivierenden Kulturstaates“ subsumieren, doch trägt man so eher zur Verwirrung und Verschleierung und nicht zur Klärung bei. Von kulturellem – und daher auch von kulturpolitischem – Interesse sollte es jedoch sein, zu untersuchen, wieso in der politischen Kultur unseres Landes eine solche Sympathie für den Staat entstanden ist und sich über die letzten Jahrzehnte trotz erheblicher politischer Umbrüche hat halten können. Dabei ist es aufschlussreich, sich die spezifische Entwicklung sowohl der bürgerlichen Gesellschaft als auch des Staates in Deutschland und deren Verarbeitung in Leitformeln und Slogans anzuschauen. Beginnen wir bei dem Begriff des Kulturstaates. Dessen – durchaus problematische – Begriffsgeschichte ist inzwischen hinreichend untersucht.

Man bringt heute den Kulturstaat unmittelbar mit dem geforderten Staatsziel Kultur im Grundgesetz in Verbindung. Dies ist nicht zwingend. So spricht die Kanzlerin von einer „Bildungsrepublik“, ohne dass Dahrendorf seinerzeit Erfolg hatte, Bildung als Staatsziel im Grundgesetz zu verankern. Angesichts desolater PISA-Ergebnisse ist dieses Label zudem keine empirische Beschreibung der aktuellen Lage, sondern bestenfalls ein anspruchsvolles politisches Ziel. Gerne werden solche Leitbilder im politischen Tagesgeschäft jedoch gerade dafür verwendet, eine empirische Beschreibung der Ist-Situation zu sein, so dass sie letztlich bloß ein ideologischer Euphemismus sind, der die Realität verschleiert. Es spricht auch niemand von Deutschland als einem „Umwelt- oder Tierschutzstaat“, obwohl es entsprechende Staatsziele gibt. Die Rede von einem Sozialstaat wiederum bezieht sich nicht nur darauf, dass in dem grundlegenden Artikel 20 GG von Deutschland als einem demokratischen und sozialen Bundesstaat die Rede ist, in dem Gewaltenteilung vorliegt und der auf Rechtsstaatlichkeit verpflichtet ist. Materiell untermauert wird dies nämlich auch noch dadurch, dass auf gesetzlicher Basis ein Drittel des Bruttoinlandproduktes mit sozialer Absicherung zu tun hat. Trotzdem hadert die Wissenschaft immer noch mit der Rechtfertigung dieses Topos des Sozialstaates Deutschland (vgl. Lessenich: Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe, 2003). Interessant ist es zudem, in anderen Sprachen und nach Übersetzungen zu suchen. So gibt es im Englischen und Französischen zwar Entsprechungen für den „Rechts-“ oder „Sozialstaat“. Aber jeder Übersetzungsversuch des „Kulturstaates“ endet in krassem Unverständnis: Ein Beleg dafür, dass er Teil eines problematischen deutschen Sonderweges ist.

Die obigen Beispiele von Staatsaufgaben zeigen, dass nicht jedes Staatsziel zu einer entsprechenden Etikettierung des Staates taugt. Dazu kommt, dass Konzepte ihre Geschichte und ihre Konfliktlinien haben. Bis heute gibt es eine nicht ausgeräumte Spannung zwischen dem liberalen Prinzip der Rechtsstaatlichkeit (auf seiner Basis werden grundlegende bürgerliche Rechte wie etwa das der Freiheit und Gleichheit abgesichert) und dem Sozialstaatsprinzip, das kein Abwehrrecht mehr ist, sondern auf Umverteilung zielt. Dies gilt bis ins Völkerrecht, wo man den Pakt über soziale, kulturelle und ökonomische Rechte sorgsam vom Pakt über politische Rechte abgetrennt hat. Zudem ist zu berücksichtigen, dass die hier sich auf (grund-)gesetzliche Regelungen beziehende juristische Argumentation ergänzt werden muss durch andere wissenschaftliche Zugriffe: Der Staat und sein Verhältnis zur Gesellschaft ist auch Gegenstand der Soziologie, der Politik- und der Geschichtswissenschaften, so dass auch diese Disziplinen befragt werden sollten, welche Erkenntnisse über die Relevanz des „aktivierenden Kulturstaates“ vorliegen. Über einen „Kulturstaat“ könnte zudem die Kulturwissenschaft Sinnvolles berichten. Dieser multidisziplinäre Zugang zum Staat ist deshalb nötig, weil der Staat sehr verschiedene Funktionen zu erfüllen hat: Er ist zugleich Ordnungs-, Rechts-, Versorgungs-, Dienstleistungs-, Steuer- etc. -staat (Voigt: Den Staat denken. 2007).

Die spezifische Entwicklung von Deutschland zu einer modernen Gesellschaft und zu einem modernen Staatswesen zeichnet sich dadurch aus, dass man die gesellschaftliche und die politische Entwicklung unterscheiden muss. Anders als etwa in England, wo sich Staatlichkeit aus der Gesellschaft heraus entwickelt hat, wo John Locke in seiner politischen Philosophie die Einheit von politischem und Wirtschaftsliberalismus begründet hat, geht die Modernisierung in Deutschland einen anderen Weg. Dieser „Sonderweg“ hat Historiker, Soziologen und andere beschäftigt. Stichworte sind etwa „der lange Weg nach Westen“ (Winkler) oder die Rede von einer verspäteten Nation (Plessner). Worum geht es? Ein Charakteristikum ist der Befund, dass sich ein modernes Staatswesen in Deutschland sehr viel schneller als eine moderne Gesellschaft entwickelt hat, bei der bis ins 20. Jahrhundert noch starke Reste einer Ständeordnung zu finden sind. In der „Geschichte des 19. Jahrhunderts“ von Thomas Nipperdey kann man nachlesen, welche entscheidende Rolle gerade das Bildungsbürgertum und hier speziell der Kunstbetrieb bei dieser verzögerten Entwicklung gespielt hat. Dieses Bürgertum war in großen Teilen kein Träger des politischen und philosophischen Liberalismus. Vielmehr rekrutierten sich daraus große Teile der „Konservativen Revolution“ und des neuen Nationalismus (Schmitt, Jünger, u.a.), die später mitgeholfen haben, die Weimarer Republik zu zerstören (Breuer, Anatomie der Konservativen Revolution, 1993). Man kann die gut ausgebaute kulturelle Infrastruktur an Museen, Theatern etc. unmittelbar mit der kulturellen Kompensation der politischen Machtlosigkeit des Bürgertums im 19. Jahrhundert in Verbindung bringen. Irgendwoher musste eben auch der deutsche Bürger seine Identität beziehen und er tat dies wesentlich in den Kultureinrichtungen. Ein aktuelles kulturpolitisches Problem ergibt sich hieraus, dass die ursprünglich genuine Trägergruppe des Kulturbetriebs offensichtlich verschwindet oder diese Form von Sinnstiftung und Identitätsstabilisierung heute anscheinend nicht mehr gebraucht wird. Der Ansatz, in dieser Situation eine Leitformel zu finden, „die die Massen ergreift“ (analog zu der Idee der Demokratisierung, die hinter den oben genannten Slogans stand), ist daher nicht falsch. Doch mag jeder selbst entscheiden, wie prickelnd unter diesem Gesichtspunkt die Rede von einem „Kulturstaat“ oder einer „aktivierenden Kulturpolitik“ ist: Schon alleine von der sprachlichen Form her geht es bei beiden um Abstrakta und nicht um den Menschen, den man eigentlich überzeugen will.

Der Entwicklungsrückstand bei der Modernisierung von Staat und Gesellschaft spiegelt sich auch im Bewusstsein der Menschen, wobei speziell das Bürgertum und seine Parteien eine wichtige Rolle spielen. So hat sich erst spät in der Bundesrepublik die CDU von einer autoritär geführten Honoratiorenpartei in eine moderne Volkspartei gewandelt. Der Konservatismus war lange Zeit eine Modernisierungsbremse, wobei gerade in jüngster Zeit die Rolle der linken und rechten Stichwortgeber genauer untersucht wird (für ersteres vgl. Albrecht u.a.: Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik, 2000; für letzteres siehe Hacke: Philosophie der Bürgerlichkeit, 2006). Solche ideen- und mentalitätsgeschichtlichen Studien sind in unserem Kontext interessant, weil sie auch die Genese und Wirkung von Leitformeln untersuchen. Der deutsche Staat wiederum realisiert – nicht nur in Preußen – viele Reformen von oben, die in anderen Ländern von der Bürgerschaft selber initiiert werden. Im Staatswesen selbst gibt es eine starke Trennung von politischer Steuerung und Verwaltung, wobei bis in die heutige Zeit ein starker Akzent auf der Verwaltung liegt: Diese wird als Kern der Exekutive und als Garant für die Stabilität des Staates gesehen. Im Staatsdenken der Weimarer Zeit haben viele wichtige Stichwortgeber (z. B. C. Schmitt) bemängelt, dass der Staat der parlamentarischen Demokratie zu schwach und viel zu abhängig von Wahlausgängen ist. Der starke Staat mit einem Führer an der Spitze war hier das Leitbild – auch außerhalb des Nationalsozialismus. Diese Stichwortgeber und ihre Schüler sind bis heute in einflussreichen Positionen tätig. Starker Staat heißt dabei – gerade bei Ernst Forsthoff und seinen Schülern – eine starke Verwaltung. Hegel und seine Staatsvergötterung, tief verankert gerade im lutherischen Protestantismus, lebt also durchaus weiter. Und wer dies mit leichter Hand für die heutige Zeit wegschiebt und eigenwillig eine eigene, eher demokratischere Deutung des Kulturstaatsbegriffes vornehmen will, in dem alle fortschrittlichen Elemente eines modernen Politik- und Verwaltungsverständnisses gesammelt werden, handelt blind gegenüber Vergangenheit und Gegenwart und unterschätzt, wie tief bestimmte Traditionen in der Mentalität der Bevölkerung verankert sind. Man betrachte einmal, wie schnell die hartnäckigsten Neoliberalen zur Zeit nach dem Staat als Retter in der Finanzkrise rufen. Es ist zudem der autoritäre und starke Staat, der gerne den Dritten Sektor, also die zahlreichen Assoziationen und Bürgerzusammenschlüsse, vor seinen Karren spannt. Die „krankhafte Entwicklung“ zur Modernität in Deutschland hat hierin eine wesentliche Ursache (Eder: Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland, 1985, Teil III). Am Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft lässt sich dann auch deutlich die deutsche Entwicklung, bei der Hegels scharfe Trennung der Sphären Staat, Familie und Gesellschaft in seiner Rechtsphilosophie wegweisend war, von der angelsächsischen Entwicklung abheben. So ergibt sich in der einen Sichtweise der Staat als politische Ordnung der Gesellschaft geradezu zwanglos aus sozialen Prozessen, während in der anderen Sichtweise die Gesellschaft zu einem bloßen Staatsvolk, also etwas, das vom Staat abgeleitet ist, mutiert. In der letzteren Denkweise kann es dann auch gar nicht anders sein, als dass der Staat sehr tiefgreifend bis in die Gestaltung individueller Lebensweisen eingreift. Hierbei ist ein wohlmeinender paternalistischer Staat, also etwa der Bismarcksche Sozialstaat, noch das Beste, das zu bekommen ist. In jedem der Fälle stellt sich aber das Problem, welche Aufgaben der Staat – und vor allem: auf welche Weise – zu erfüllen hat (Grimm (Hg.): Staatsaufgaben, 1994).

Auch die Bürgergesellschaft ist also keine neue Erfindung und auch nicht per se gut, denn Bürger-Zusammenschlüsse können durchaus negative Ziele verfolgen. Vielleicht macht an dieser Stelle der Begriff einer Kulturgesellschaft Sinn, wenn nämlich – auf der Basis eines normativen Kulturbegriffs – Standards des Zusammenlebens eingefordert werden. Zwar gibt es m. W. diesen Begriff in der Soziologie noch nicht ausgearbeitet, doch ließe sich vieles an den Negativstudien aus Bielefeld („Deutsche Zustände“, erscheinen jährlich bei Suhrkamp, hg. von W. Heitmeyer) ableiten.

Leitformeln und Leitbilder sind also notwendig in der Kommunikation politischer Ziele. Sei schwanken zwischen Empirie und Normativität und müssen notwendig komplexe Sachverhalte verkürzen. Darin liegt allerdings auch eine Gefahr, die umso größer ist, je geschichtsblinder man mit ihnen umgeht. Gesellschaftliche Mentalitäten liegen tief. Es scheint so, dass eine Staatsfixiertheit in der deutschen Mentalität vorhanden ist, so dass ein jegliches politisches Denken, das vom Staat ausgeht und zum Staat hinführt, auf eine gute Akzeptanz stößt. Diese Position erhält durch die aktuelle Entwicklung erheblich an Rückenstärkung, da so vehement wie nie der Staat zurzeit das Marktversagen im Finanzbereich kompensieren soll. Wahrgenommen wird dann nur noch die Rede vom Staat, und all die wohlmeinenden Ergänzungen über Verantwortungspartnerschaft und Partizipationsmodelle werden überhört – zu Recht übrigens, denn trotz dieser sonntagsredenspezifischen Visionen einer gemeinsamen Politikgestaltung sagt Montags der Staat und seine Verwaltung auch den bürgerschaftlichen Organisationen gerne, was Sache ist. Es gibt gerade in der Folge der politischen Umsetzung der seinerzeitigen Enquête zum bürgerschaftlichen Engagement hierfür sehr schöne Beispiele. Eine „aktivierende Kulturpolitik“ könnte daher durchaus Sinn machen, wenn es denn zivilgesellschaftliche Kräfte wären, die sie maßgeblich tragen und die es nicht nötig haben, von dem Verwaltungsapparat eines „aktivierenden Staates“ angetrieben zu werden. Es ist also geradezu paradox, allerdings passend zur hier unterstellten deutschen Mentalität, eine zivilgesellschaftliche Mobilisierung durch eine Staatsrhetorik beschreiben zu wollen.

Das große Zutrauen zum Staat geht hierzulande einher mit einem große Misstrauen gegenüber der Gesellschaft. Man vergleiche – um ein anderes Politikfeld zu nehmen – einmal die Steuerung im Bildungswesen in Deutschland (fest in der Hand des Staates) mit PISA-Erfolgsländern wie Schweden oder den Niederlanden (eher gesellschaftliche als staatliche Steuerung): Deutschland hat also keinen Mangel an Staat, sondern vielmehr einen Mangel an Gesellschaft!

Damit bleibt noch Einiges zu tun, um pragmatisch die Rahmenbedingungen in der Kulturpolitik i.S. der Handlungsempfehlungen des Enquête-Berichtes zu verbessern. Es bleiben aber auch Forschungsfragen, etwa das Studium über Herkunft und Wirkungsweise früherer erfolgreicher Leitformeln, die eben mehr als bloß willkürlich gesetzte Slogans waren, die man versucht, mit einer heterogenen Mixtur unterschiedlichster Politikstrategien mit Inhalt zu füllen. Man könnte als ein gutes Beispiel einer solchen „intellectual history“ das kluge Buch von Paul Nolte (Die Ordnung der deutschen Gesellschaft, 2000) studieren, das sich mit den Selbstbeschreibungsformeln der bundesdeutschen Gesellschaft in früheren Jahren befasst. Von hier aus wird man leicht den Weg finden, wieso ausgerechnet das deutsche Bürgertum in Deutschland ursächlich an vielen Fehlentwicklungen beteiligt war (hierzu gab es einige großangelegte Forschungsunternehmen; aktuell siehe Hettling/Ulrich: Bürgertum nach 1945, 2005). Die Frage nach der Steuerung über „imaginäre“ Leitformeln (durchaus im Sinne von Castoriadis) hat eine hohe Aktualität, gerade in der Kulturpolitik. Denn letztlich hat Kunst eine Menge zu tun mit einer Arbeit am Imaginären. Leider sind solche Forschungen im Bereich der wissenschaftlichen Kulturpolitikforschung kaum zu finden (vgl. für die Sozialpolitik das oben zitierte Buch von Lessenich). Sicherlich wird man eines Tages auch in der Kulturpolitik die langjährige kritische Diskussion der Aktivierungsrhetorik im Kontext des Staates vor allem in der Sozialpolitik zur Kenntnis nehmen (vgl. Aus Politik und Zeitgeschichte, Ausgabe 8-9, 2006). Insbesondere muss – jenseits optimistischer Deutungen darüber, was alles Tolles mit dieser Aktivierungs-Floskel verbunden sein könnte – die leicht zugängliche Empirie betrachtet werden, die unter Bezug auf diese Leitlinie in den letzten Jahren hergestellt wurde. Es steht nämlich schon längst nicht nur Theorie gegen Theorie (oder Ideologie), sondern Aktivierungseuphoriker müssen und können sich mit Realitäten auseinandersetzen.

Gerade weil erfolgreiche Leitformeln und Leitbilder wirksam werden können bis in die Gestaltung von individuellen Lebensweisen (vgl. Hettling/Hoffmann: Der bürgerliche Wertehimmel, 2000), sollte man lieber auf zu wenig reflektierte Slogans verzichten. Leitbilder, die politisch wirksam werden sollen, sollten zudem keine von PR-Agenten zu entwickelnde „Brandings“ sein, um kurzfristig Aufmerksamkeitsgewinne zu erzielen. Hier kann man von den Altvorderen lernen, welche Mühe des Begriffs in den damaligen Leitformeln steckte. Immerhin zeigt heute der Kulturstaatsminister, dass man auch ohne großen ideologischen Überbau erfolgreiche Kulturpolitik betreiben kann. Wer trotzdem nicht auf einen theoretisch gehaltvollen Leitbegriff verzichten will, kann auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und entsprechende Pakte zurückgreifen. Dort gibt es den für unser Politikfeld relevanten Leitbegriff der „kulturellen Teilhabe“. Wer dieses hoch reflektierte Konzept ernst nimmt, wird schnell merken, dass es wenig tauglich für Sonntagsreden, aber durchaus handlungsleitend für eine demokratische Kulturpolitik sein könnte (vgl. Maedler (Hg.): TeileHabeNichtse, 2006).

# Kultur der Macht – Macht der Kultur

## Zum Zusammenhang ästhetischer, moralischer und politischer Diskurse

1. Vorbemerkung

Der Titel dieses Beitrages ist dem Untertitel des schönen Buches „Das alte Europa 1660-1789“ des englischen Historikers T. C. W. Blanning (2006) entliehen, dessen Umschlagsbild diesen Untertitel sinnfällig macht: Es zeigt Voltaire in einer Tafelrunde wichtiger Repräsentanten des preußischen Staates im Gespräch mit Friedrich II. Dieses Treffen gab es wirklich. Allerdings endete der Besuch Voltaires am Hofe des sich als Philosoph verstehenden kunstsinnigen Königs mit einer beidseitigen Verstimmung: Die Praxis eines absolut herrschenden Königs und die Haltung des französischen respektlosen Freigeistes konnten sich besser in einer gewissen geographischen Distanz begegnen. Bei aller Freiheit im Geiste erwartete der absolute Herrscher vor allem Gehorsam und duldete keine Widersprüche. Dies galt dem Musiker auf dem Thron erst recht in künstlerischen Fragen (vgl. Heidenreich/Kroll 2002, Clark 2007 und für die Musik Blanning 2010).

Dieser Problemstellung, dass und wie ästhetische Kommunikation in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft auf engste mit der moralischen und politischen Kommunikation verbunden war, geht der vorliegende Text (nicht zum ersten Mal; vergleiche etwa Fuchs 2012 a und b) nach. Dabei ist das primäre Interesse ein pädagogisches. Dies mag vielleicht etwas weniger irritieren, wenn man sich vergegenwärtigt, dass ein gemeinsames Band der verschiedenen, allerdings noch wenig unterschiedenen Diskurse die Frage nach der Konstitution des bürgerlichen Subjekts, der bürgerlichen Gesellschaft und dann auch des bürgerlichen Staates war. In der Tat muss man heute in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren weitgehend autonom und voneinander separiert stattfindenden Fachdiskursen immer wieder daran erinnern, dass es sich bei diesem Prozess der Autonomisierung der Felder um eine historische gesellschaftliche Entwicklung handelt, die nicht nur geographisch auf einen bestimmten Raum eingegrenzt war – nämlich auf „den Westen“ –, sondern der auch noch recht jungen Datums ist. Daher verdeckt eine strikte Trennung der Diskurse mehr, als sie zu einem vertieften Verständnis menschlicher Befindlichkeiten verhilft. Deshalb scheinen mir vor dem Hintergrund einer verbreiteten aktuellen ideologischen Überhöhung eines Begriffes wie dem der „Kunstautonomie“ einige historische Erinnerungen nützlich zu sein, zumal man es inzwischen sogar fertig bringt, Darstellungen der Geschichte der ästhetischen Bildung zu präsentieren, die die Eingebundenheit ästhetisch-pädagogischer Diskurse in gesellschaftliche Prozesse weitgehend ausblenden.

Eine weitere Motivation für Untersuchungen wie die vorliegende wird vielleicht noch mehr überraschend. Es geht mir nämlich um die Weiterentwicklung eines Ansatzes, die Wirksamkeit kultureller Schulentwicklung zu untersuchen. An einer anderen Stelle (Fuchs 2014) habe ich versucht, den großen Begriff der Menschenwürde mit seinen Facetten (Selbstbestimmung, Selbstbild, Selbstwirksamkeit etc.) als Messlatte für die Wirksamkeit pädagogisch-künstlerischer Interventionen nutzbar zu machen. Inwieweit trägt eine entsprechende ästhetische Praxis, so die Frage, dazu bei, dass sich auch im Kontext von Schule starke Subjekte entwickeln? Mit dieser Frage ist allerdings bereits ein systematischer Zusammenhang von politischen, moralischen, ästhetischen und pädagogischen Diskursen hergestellt. Diesen Zusammenhang gilt es – auch in seiner historischen Entwicklung – zu erläutern.

Im Kontext der kulturellen Schulentwicklung ersetzt dies natürlich nicht die Mühe, eine praktikable Methodologie nicht nur der konkreten Schulentwicklung, sondern auch ihrer Evaluation zu erarbeiten. Es ist lediglich eine flankierende Untersuchungsrichtung, die zeigt, dass sich gerade die Pädagogik nicht auf eine eher technokratische quantitative Evaluationsforschung ohne Verlust ihrer kulturellen und humanen Dimension begrenzen lässt. Zudem haben die Organisationstheorien und die Theorien der Schulentwicklung die zu verändernden Institutionen längst als Orte entdeckt, in denen Machtspiele eine wichtige Rolle spielen (Stichwort „Mikropolitik“), so dass möglicherweise eine Aufdeckung des Zusammenhangs von Kunst/Kultur und Macht auf der großen Bühne der Gesellschaft auch eine Relevanz haben könnte auf der kleinen Bühne der Schule. Man wird sehen!

2. Zum Grundwiderspruch der (entstehenden) bürgerlichen Gesellschaft: Freiheit und/oder Determinismus

Die Schule als ein Kind der Moderne steht als solches im Brennpunkt der „Pathologien des Sozialen“ (Honneth 1994). Insbesondere zeigt sich dies an der Funktionsbestimmung von Schule: In einer pädagogischen Perspektive geht es primär – manche sagen: ausschließlich – um die Entwicklung des Einzelnen, andere thematisieren die gesellschaftlichen Anforderungen an die Schule (Qualifikation, Legitimation, Allokation/Selektion und Enkulturation). Es liegt auf der Hand, dass sich je nach Perspektive sehr unterschiedliche Vorstellungen von Schule ergeben (Weigand 2005, Fuchs 2012c, Apel 1995, Fend 2006). Wieder andere meinen, dass beide Perspektiven sich ergänzen müssen, zumal Individualität nur im sozialen Kontext entstehen kann, so dass die subjektorientierte und die gesellschaftliche Perspektive nicht in einen Gegensatz zueinander gesetzt werden dürfen.

So sehr diese letzte Perspektive zwar theoretisch zutrifft und als Vision anzustreben ist, so ergeben sich doch in der Realität immer wieder Spannungen. Das Interessante hierbei ist, dass diese Spannungen zwischen Individuum und Gesellschaft nicht immer existiert haben bzw. nicht als solche empfunden wurden, sondern historisch entstanden sind, nämlich mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Zudem ist ein analoger Widerspruch in allen Gesellschaftsfeldern (und nicht nur in der Schule) zu finden, so dass er auch nicht isoliert in der und für die Schule gelöst werden kann. Vielmehr zeigt es sich, dass dieser Widerspruch sowohl in der Erkenntnistheorie, in der politischen Theorie – eng verbunden mit der Debatte über Ethik und Moral – und auch in der Ästhetik gefunden und bearbeitet worden ist. Dies soll im Folgenden skizziert werden.

Zunächst einmal muss man sich verdeutlichen, dass in der Tat dieser Widerspruch erst in der Neuzeit auftaucht, ja erst dann auftauchen kann. Denn er ist eng verbunden mit der Denkfigur des einzelnen Individuums, das selbst verantwortlich für die Gestaltung seines Lebens ist. Erst als dieser Einzelne Ausgangspunkt des Denkens wurde, stellte sich nämlich das Problem, wie mehrere dieser (zunehmend autonomen) Einzelnen überhaupt eine Gemeinschaft, ein Volk dann auch noch einen Staat bilden können und wollen. Zwar gibt es viele Argumente dafür, dass das Denken aus der Perspektive eines Einzelnen nicht erst in der Renaissance entdeckt oder – wie manche sagen – sogar erst erfunden wurde (Burckhardt 2006, Dülmen 1997, vgl. auch Fuchs 2001). So ist der Hinweis auf die Bekenntnisse des Augustinus (354 – 430), also einer Lebensbeschreibung, bei der ein einzelnes Individuum im Mittelpunkt steht, natürlich relevant. Auch die Einzelschicksale in der griechischen Tragödie sind anzuführen (vgl. insgesamt Fetz 1998; siehe auch Fuchs 2001 und 2012). Doch ist das Denken sowohl in der Antike als auch im Mittelalter wesentlich eines, das vom Kollektiv ausgeht. Der Einzelne ist lediglich (je nach Stand!) Teil der Polis bzw. Teil eines Lehens, eines Reiches, in jedem Fall aber: Teil der katholischen Kirche. Dabei bezieht sich bereits der Begriff des Katholischen von seiner griechischen Wortbedeutung her auf das Allgemeine.

Es war also trotz der angeführten Einzelfälle ein enormer Paradigmenwechsel, als sich die Umstellung auf das Denken in Kategorien des Einzelnen in und nach der Renaissance vollzog. Die Reformation ist dabei ein wichtiger Teil dieses Prozesses, da nunmehr der Einzelne unmittelbar gegenüber Gott sein Handeln verantworten muss (Luther war Augustinermönch, steht also in einer diesbezüglichen Tradition). Dies macht daher auch die kultur- (und nicht bloß die literatur-) geschichtliche Bedeutung von Petrarca und seinem Aufstieg auf den Mont Ventoux verständlich, da er sich sehr deutlich – auch über sein individuelles ästhetisches Erleben der Natur – als Gestalter seines Lebens versteht. Diese Entwicklung ist in dieser Form ausschließlich eine europäische Erscheinung. Denn bis zum Ende des 20. Jahrhunderts konnte der Ethnologe Clifford Geertz (1987) noch feststellen, dass das Denken in Kategorien einer individuellen Persönlichkeit im Weltmaßstab als eine sehr eigenartige Idee gelten muss.

Wie wenig dieses Problem Individuum und/oder Gesellschaft bis heute gelöst ist, lässt sich zudem an dem interessantesten philosophischen Streit der letzten Jahrzehnte erkennen, nämlich an dem Streit zwischen dem philosophischen Liberalismus (unter anderem John Rawls), der von dem einzelnen Individuum ausgeht, und den Kommunitaristen, die die Gemeinschaft prioritär sehen (Brumlik/Brunkhorst 1993). Vieles, wenn nicht sogar alles am ästhetischen, politischen und moralischen Denken in Europa lässt sich auf diesen individuumsbezogenen Denkansatz beziehen. Um ein erstes Beispiel zu zitieren: „Europa hat den Staat erfunden.“ – So beginnt Reinhard (1999, 15) sein preisgekröntes Werk über die „Geschichte der Staatsgewalt“. Das Buch handelt von der Entstehung, Legitimation, Erhaltung und dem Verlust von Macht, wobei die Genese des Staates in unserem heutigen Verständnis mit der Neuzeit und damit mit dem Denken in Kategorien der Individualität verbunden ist. Denn: „Auch noch in der Frühneuzeit setzte sich die Gesellschaft weniger aus autonomen Individuen als aus Gruppen und Interaktionsnetzen zusammen, in denen die Individuen bereits auf Gedeih und Verderb verkettet waren.“ (ebd. S. 23).

Die allmählich entstehende Staatsgewalt war natürlich auch mit sich verändernden ökonomischen Bedingungen verbunden. Es spielten allerdings auch kulturelle Prozesse eine so große Rolle, dass man „Staatsbildung als kulturellen Prozess“ (Asch/Freist 2005) beschreiben kann. In diesem Prozess der entsprechenden Mentalitätsentwicklung, der geistigen Durchdringung von Staatshandeln und seiner Legitimation spielt das Kulturelle also genau die Doppelrolle, die in der Überschrift formuliert wird:

Die Macht nutzt zum einen die Kultur (Religion, Künste, Bildungswesen, Wissenschaften etc.) zur eigenen Stabilisierung. Daher beschreibt Reinhard die Kulturpolitik neben Gewalt, Finanzen und Diplomatie als viertes Machtmittel und integralen Bestandteil der Machtpolitik (a. a. O., Kapitel IV.4).

Zum andern entfalten die – immer mehr um ihre Autonomie ringenden - Kulturmächte eine eigenständige Macht, den Staat, seine Institutionen und Akteure zu beeinflussen. In diesem Prozess spielt die Ästhetik eine wichtige Rolle (wobei bekanntlich der Begriff der Ästhetik Mitte des 18. Jahrhunderts von A. Baumgarten erfunden wurde und bis ins 19. Jahrhundert umstritten blieb).

In dem Moment, in dem die natürliche oder gottgegebene Ordnung (ein König „von Gottes Gnaden“) zunehmend infrage gestellt wird, stellt sich das Problem, wie man sich den Zusammenhalt der Gesellschaft vorstellen kann. Dies hängt entschieden mit dem Menschenbild zusammen, also damit, ob man den Menschen als zoon politikon (Aristoteles) oder als isolierte Monade (Leibniz) versteht. Eine Diskurslinie ist dabei, dass es die wilden Triebe, quasi die Naturseite des Menschen, sind, die zu Gewalt und Krieg führen, weshalb diese zu domestizieren sind (König 1992). Auf der Basis einer solchen negativen – allerdings auch realistischen – Anthropologie hat Thomas Hobbes seine Konstruktion von Gesellschaft und politischer Ordnung aufgebaut (der Mensch ist dem Menschen ein Wolf). Nachfolger von ihm haben versucht, aus individuellen Charakterschwächen (zum Beispiel einem „natürlich“ gegebenen Egoismus) einen gesellschaftlichen Nutzen zu entwickeln. Dies ist – allerdings über 100 Jahre später – die Grundidee der ersten Theorie des Kapitalismus, die der Moralphilosoph (!) Adam Smith entwickelt hat.

Hobbes Ansatz ist dabei von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung. Denn er rezipiert die neue Naturwissenschaft in ihrem Ziel und in ihrer Methode, die Natur als gesetzmäßigen Zusammenhang zu begreifen (Fuchs 1984). Dies war deshalb gefährlich – und zog daher aus guten Gründen die Feindschaft der Kirche auf sich –, weil ein gesetzmäßig ablaufender Zusammenhang keine Eingriffe von außen nötig macht und zulässt. Damit ist der Allmacht Gottes eine deutliche Grenze gesetzt. In der Tat mangelt es den Naturphilosophen dieser Zeit nicht an Selbstbewusstsein. Unser Wissen, so etwa Galilei, ist dem Wissen Gottes in der Qualität ebenbürtig. Denn Gott hat die Natur in den „Lettern der Mathematik“ geschrieben, und diese beherrscht inzwischen der Mensch genauso gut.

Aus diesem Grund hat Descartes eine Zweiteilung in eine res extensa (wo Naturgesetze deterministisch herrschen) und eine res cogitans (wo Gott uneingeschränkt herrschen kann) eingeführt. Es hat ihn vor einer Verfolgung nicht geschützt: Er musste sein Leben überwiegend im Exil verbringen, wobei er noch Glück hatte, denn Kollegen von ihm landeten auf dem Scheiterhaufen.

Immerhin haben wir erstmals hier explizit ausgeführt und begründet eine Trennung der Welt des Menschen in ein Reich der Freiheit und in ein Reich der Notwendigkeit und des Determinismus. In Ersterem konnte sich dann später das Individuum austoben, als Teil der Natur war es aber zugleich der gnadenlosen Gesetzmäßigkeit des zweiten Feldes, der Natur, unterworfen, konnte dieses jedoch zumindest erforschen. Beides, dies muss man sich klarmachen, war jedoch emanzipatorisch gegenüber den Herrschenden: der Determinismus, weil er die Allmacht Gottes (also der Kirche!) einschränkte, so dass im jahrhundertelangen Kampf zwischen Glauben und Wissen das Wissen siegte; die Freiheit, weil diese zum zentralen Charakteristikum des Lebens des Einzelnen in der Neuzeit wurde.

Thomas Hobbes gehörte zu denjenigen Philosophen, die das erfolgreiche Modell des Determinismus des mechanistischen Denkens in der Naturwissenschaft auf die Gesellschaft übertragen hat. Weltanschaulich war das durchaus riskant und konnte sicherlich in kaum einem anderen Land als in England stattfinden. Denn dort gelang es weitaus früher als in anderen europäischen Ländern, eine Mitbeteiligung an der politischen Gestaltung durch weitere Gesellschaftsmitglieder durchzusetzen. Doch mussten auch englische („liberale“) Philosophen – ebenso wie Hobbes - immer wieder ins Exil. Hobbes (1588-1679) ahmt in seinem Vorgehen in seiner Gesellschaftstheorie (in seinem Grundwerk „Vom Menschen“ -1657- und „Vom Bürger“ -1642/1647) die axiomatische Methode der Naturwissenschaft nach mit exakten Definitionen, Behauptungen und Beweisen, wodurch er dem Werk eine besondere Dignitität geben wollte.

Damit war ein weiterer Bereich nach dem der Natur dem Eingriff fremder Mächte entzogen: Die Gesellschaft funktioniert in dieser Theorie ebenso maschinenmäßig wie ein Uhrwerk, so dass man Machttechniker als Spezialisten braucht, die damit umgehen können. Damit geht zugleich ein anderes Verständnis von Macht und Herrschaft ein: Der Herrscher ist gebunden an Regeln. Er hat der Erhaltung des Friedens zu dienen (Habermas 1971,72 ff.) und für ein angenehmes Leben der (sich jetzt als Bürger verstehenden) Untertanen zu sorgen. Der Erfolg seines Herrscherhandelns wird dann zur Legitimationsgrundlage seiner Herrschaft – und kann natürlich von allen überprüft werden (MacPherson 1973). Allerdings ergibt sich auch hierbei der Grundwiderspruch: Wenn der naturgesetzliche Determinismus – durchaus in emanzipatorischer Absicht und im Interesse der Bürger – auf die Gesellschaft übertragen wird, dann schränkt dies die Freiheit des Einzelnen erneut ein. Es gibt nunmehr ein neues Feld, in dem sich der Widerspruch zwischen individueller Freiheit des Einzelnen und einer allgemeinen und einschränkenden Gesetzmäßigkeit (Gesellschaft) auftut.

Interessant dabei ist die Feststellung, dass sich gerade auch in dieser Frage das angelsächsische und das kontinentale, vor allem aber das deutsche politische Denken auseinander entwickeln. So stützen sich politische Philosophien auf der Insel und auf dem Kontinent zwar gleichermaßen auf das Naturrecht (und eben nicht mehr auf ein Gottesrecht oder ein königliches Recht), doch wird in der Folgezeit vor allem bei John Locke (der der zentrale Stichwortgeber für die Verfassungsdiskussion in den entstehenden Vereinigten Staaten war; Habermas 1971, 111ff.) der liberale Gedanke des starken Individuums in den Vordergrund gestellt (zusammen mit der Konstruktion eines Gesellschaftsvertrages), wohingegen in Deutschland der Akzent auf dem allgemeinen Gesetz liegt: Etatismus erfreut sich bis in die jüngsten kulturpolitischen Diskussionen rund um einen Kulturstaat in Deutschland einer großen Beliebtheit. Bei einer Entscheidung zwischen Freiheit und Form neigt man hierzulande offenbar eindeutig zur Bevorzugung der Form (Caygill 1982; vgl. auch Cassirer 1917).

Immerhin ergibt sich immer dringlicher das Problem, zumindest geistig diesen Widerspruch zu überwinden. Nun mag man glauben, dass eine bloß theoretische Schreibtischarbeit einer widerspruchsfreien Konstruktion für die politische Praxis irrelevant gewesen wäre. Denn diese Praxis entwickelte sich ohnehin etwa auf der Basis der Entwicklung der Produktivkräfte (Jonas 1969) oder durch eine Eigendynamik praktischer Politik. Doch wächst – auch dies ein Spezifikum der Neuzeit – in immer breiteren Schichten der Bedarf an theoretischer Grundlegung und an nachvollziehbaren Argumentationen. Es gibt einen zunehmenden intellektuellen Wettstreit, denn nach wie vor gibt es starke Kräfte, die für das Bestehende argumentieren (auf Seiten der Kirche bzw. des weltlichen Machthabers). Dieser Prozess einer wachsenden Begründungsnotwendigkeit (Legitimation) kann unter dem Thema einer sich konstituierenden Öffentlichkeit betrachtet werden (Habermas 1990, Sennett 1983, siehe aktuell Gerhardt 2012).

Die Entstehung und Stabilisierung einer solchen Öffentlichkeit hängt natürlich aufs engste mit der Ausbreitung der Lesefähigkeit, der Ausweitung der Nutzung der jeweiligen Landessprache und der Entstehung eines veritablen Marktes an Büchern und Zeitschriften zusammen (Faulstich 1988, 2002). Faulstich zeigt dabei, wie auch die verschiedenen Künste (Bilder, Musik, Theaterstücke) ihren Beitrag zur Konstitution einer Öffentlichkeit haben leisten können, so dass sich immer mehr eine politische Kommunikation (Schorn-Schütte 2004), eine ästhetische Kommunikation (Plumpe 1993) und eine moralische Kommunikation sowohl jede für sich, meist aber gemeinsam entwickeln. Es gibt zunehmend Strukturen und Medien und vor allem gibt es eine gebildete bürgerliche Trägerschicht für eine solche Debatte. In besonderer Weise sieht man dabei in ästhetischen Debatten eine Chance, die oben skizzierte Widersprüchlichkeit zwischen Einzelnem und Allgemeinem aufzulösen. Zudem brauchte man aus Gründen des persönlichen Schutzes das Ästhetische als ungefährlicheren Bereich, um quasi unterschwellig und subversiv Fragen der Politik zu diskutieren.

3. Ästhetische Kommunikation und die Macht

Wer die Schriften von Shaftesbury, Hutchinson oder Burke kennt – es genügt bereits die Kenntnis der Überschriften –, kann nicht mehr der Überzeugung sein, dass Ästhetik und Ethik scharf voneinander zu trennende Bereiche sind. Vielmehr gehört es zur europäischen Tradition seit den Griechen, Fragen der Tugend, des richtigen Verhaltens, des Schönen und der Bildung stets zusammen zu diskutieren. Gerade im 17. und vor allem im 18. Jahrhundert bündelten sich diese Diskussion in dem Begriff des Geschmacks (taste, gout). Man verhandelte über Geschmacksbildung als Teil der Zivilisierung und Humanisierung des Menschen (Pädagogik), und dies im Interesse eines harmonischen Miteinanders (Politik), wobei zu dem richtigen Benehmen auch eine ästhetische Kultiviertheit gehört.

Ein roter Faden dieser Diskurse war dabei die Frage nach der Konstitution des bürgerlichen Subjekts. Dieses Thema war zentraler Inhalt der künstlerischen Werke in der bildenden Kunst, in der Literatur und im Theater. Eine interessante Studie („Aesthetics and Civil Society“, 1982) von Howard Caygill zeigt zudem, dass die Theorien sowohl über Kunst als auch über die Gesellschaft in der Zeit von 1640 bis 1790 auch in ihrer Architektonik eine Strukturähnlichkeit haben: Die Theorien des (ästhetischen) Geschmacks und die moralischen Theorien der bürgerlichen Gesellschaft (civil society) bis hin zu den Studien von Kant korrespondieren miteinander. Insbesondere steht Kants Kritik der Urteilskraft (1790) im Mittelpunkt der Studie von Caygill, wobei er zeigt, wie stark die ästhetische Theorie im ersten Teil der Kritik der Urteilskraft bezogen ist auf die sehr viel seltener rezipierte Theorie der Kultur im zweiten Teil. Vor diesem Hintergrund gewinnen Formulierungen wie die Rede von einer Staats-“Kunst“, von dem (Kunst-) Handwerk der Politik, von dem „ästhetischen Staat“ (Schiller) oder dem „Staat als Kunstwerk“ mehr als eine bloß metaphorische Bedeutung: Die perfekt organisierte Gesellschaft wird analog zu einem gelungenen Kunstwerk betrachtet (siehe etwa den letzten Brief in Schillers Briefen zur ästhetischen Erziehung; 1959).

Dass diese Verbindung von Ethik, Moral und Politik (und Pädagogik) nicht bloß ein vergangenes historisches Ereignis ist, sondern bis heute aktuell ist, erkennt man etwa einer konfliktreichen Debatte über die Ästhetisierung des Staates (Benjamin 1963, Rebentisch 2012). Die Frage ist nun, ob es in der Ästhetik und in den Künsten gelingen kann, den oben beschriebenen Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft aufzulösen.

Das Ästhetische

„Geschmack“, so wurde es eben dargestellt, entwickelt sich im 18. Jahrhundert quasi zu einem Brückenkonzept zwischen Politik, Bildung, Ethik und Ästhetik. In ihrer Studie „Culture and the State“ gehen Lloyd/Thomas (1998) genau dieser Frage nach: „How are subjects formed as citizens who by definition and for all practical purposes accept the forms and precepts oft the state at least to the extent that alternatives become literally and figuratively the state`s „unthinkable“?“(S. 4)

Die Antwort - zumindest seit dem späten 18. Jahrhundert - unter Bezug auf Schiller und die Romantik: durch Ästhetik. Durch diese findet eine Kultivierung, eine Bildung des ethischen (bürgerlichen) Subjekts statt, das seinen Staat auch akzeptiert. Kultivierung heißt dabei in erster Linie Geschmacksbildung. Neben den Vertretern der deutschen Romantik sind es in England Wordsworth und Coleridge sowie später Matthew Arnold, die ein solches Konzept publikumswirksam vertreten. Dabei erhält das Konzept ausgehend von der freiheitlich-republikanischen Perspektive Kants, der mit dem sensus communis ein soziales Band zwischen den Individuen schafft und dabei zwanglos den Einzelnen mit dem Allgemeinen verbindet, über den Freiheitsdichter Schiller zunehmend eine konservative Ausrichtung: Es geht immer mehr um Versöhnung etwa der im Zuge der Industrialisierung immer deutlicher werdenden Klassengegensätze, wobei das dahinter stehende Kunst- und Kulturverständnis der bürgerlichen Klasse dominiert, die auf diese Weise zumindest in diesem Feld siegreich aus dem Kampf um (hier: kulturelle) Hegemonie hervorgeht.

Das Mittel für diesen Erfolgsprozess war das Bildungssystem. Allerdings – so die Autoren – wehrt sich die Arbeiterklasse in England gegen eine solche Vereinnahmung durch die Pädagogik. Ihr Vorwurf: Gerade linke Theoretiker von Marx bis zu den heutigen cultural studies übernehmen das entsprechende Kulturkonzept unkritisch für gegeben hin und übersehen, dass nicht bloß von den Inhalten her, sondern auch vom formalen Aufbau eine große Parallelität zwischen den jeweiligen Bereichstheorien besteht. Sie sprechen von einer „intrinsic relation of culture and the idea of the state“.

Eine ähnliche Beobachtung lässt sich auch für Deutschland anstellen. Auch hier kann man Belege dafür finden, dass die zunehmende Unsicherheit der Machthaber, ob die Integration der Gesellschaft bei den wachsenden Klassenkonflikten erhalten bleibt, zu bestimmten Maßnahmen veranlasst: Die Einführung der Sozialversicherung von Bismarck etwa war eine solche Idee zur Herstellung von Massenloyalität. Flankiert wurde dies durch eine reaktionäre Schulpolitik. Auf intellektueller Ebene verbreiterte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zudem der Kulturdiskurs bis hin zur Entwicklung eines Konkurrenzprogramms zur – sozialdemokratisch konnotierten – Sozialpädagogik eines Paul Natorp, nämlich dem Ansatz einer Kulturpädagogik zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die eine kulturelle Sinnstiftung von oben versuchte (Fuchs 2013). All dies lässt sich durchaus als Teil eines ideologischen Klassenkampfes beschreiben.

Die Künste und das Ästhetische fungierten also als Hoffnungsträger für Verschiedenes: für die Auflösung des Widerspruches zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, als Oase der (Einübung in) Freiheit und immer wieder als idealer Erziehungs- und Bildungsbereich für die Formung geeigneter Subjekte. Entgegen einer aktuellen Ideologie von Kunstautonomie hatten und haben Künste also vielfältige Funktionen. Diese waren sogar immer schon der Grund für ihre Förderung. Im Funkkolleg Kunst (Busch 1987) unterscheidet und diskutiert man daher konsequent die religiöse, politische und ästhetische Funktion von Kunst. Wer sozialgeschichtlich sensible Darstellungen der Geschichte einzelner Künste liest (Hauser 1972, Fischer-Lichte 1993, Blanning 2010), wird Schwierigkeiten damit haben, eine Loslösung der Kunstproduktion und -rezeption von ihren sozialen und kulturellen Kontexten zu akzeptieren. Sogar die tatsächlich zu belegenden Prozesse einer Autonomisierung der sich allmählich konstituierenden Kunstfelder, die Tatsache nämlich, dass Experten der jeweiligen Felder definieren, was in ihrem Bereich als „Kunst“ zu gelten hat, ist ein Teil der Modernisierungsprozesse der bürgerlichen Gesellschaft.

In besonderer Weise betrifft diese „Funktionalisierung“ der Künste den Bereich der Formung der Bürger als vielleicht wichtigster sozialer Funktion von Kunst. Es ist so, wie es (nicht nur) Eagleton 1994, S.3 beschreibt: Man redet zwar über Künste, thematisiert jedoch stets das bürgerliche Subjekt. Selbst die theoretischste Ästhetik-Konzeption wie etwa die Kritik der Urteilskraft von Kant tut dies. Denn die Erfahrung von Lust in dieser Konzeption hat ihren Grund darin, dass das Subjekt spürt, dass und wie seine mentale Ausstattung auf die Wahrnehmungsreize von außen passt – und es sich deshalb freut.

Es ist daher ein durchaus plausibler Ansatz, nicht nur die jeweiligen Diskurse als ästhetische, politische oder pädagogische Kommunikation zu verstehen (Schorn-Schütte 2004, Plumpe 1993), sondern die vielfachen Verflechtungen zwischen diesen Kommunikationsformen zu untersuchen. Diese reichen – so Caygill oder Lloyd/Thomas – bis in die Architektur der Theorienkonstruktionen.

„Geschmack“ war also die zentrale Vermittlungs- (andere sprechen von „Versöhnungs-“) Kategorie zwischen den verschiedenen Feldern (siehe auch Gadamer). Geschmack wird das einigende Band einer „Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert“ (Balet/Gerhard 1972). Träger dieses Geschmacks ist das bürgerliche Subjekt, die „schöne Seele“ oder die „schöne Individualität“ (Ewers 1978). Hier wird Kunst endgültig zu einem Mittel einer visionären humanen/humanistischen Gestaltung der Gesellschaft und ihrer Subjekte.

4. Die Formung des Subjekts durch Kunst

Dass man über eine entsprechende Formung des Subjekts eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirken will und man bei der Konstruktion politischer Ordnungsrahmen stets die Frage danach berücksichtigt, wie denn die Einzelnen beschaffen sein müssen, die das Ganze tragen sollen, ist ein roter Faden seit Beginn des pädagogischen und politischen Denkens. Dabei haben immer wieder die Menschen - durchaus gerade diejenigen, die in den politischen Konstruktionen bzw. in der jeweiligen Realität keine Berücksichtigung fanden - durch die unterschiedlichsten Protestformen daran erinnert, dass es auch um sie selbst geht. So sehr im Bewusstsein der Machthaber die Möglichkeit von Protest oder gar Aufstand präsent war, so wenig hat offenbar die Geschichtswissenschaft dies lange Zeit berücksichtigt. So lässt George Rude (1977) seine Geschichte der „Unruhen, Aufstände und Revolutionen in England und Frankreich 1730-1848“ (so der Untertitel) mit den Worten beginnen: „Vermutlich ist kein geschichtliches Phänomen von der Geschichtswissenschaft so sehr vernachlässigt worden wie das der Massen…“ (S. 9). Zwar hat man spätestens am Ende des 19. Jahrhunderts die „Masse“ entdeckt (LeBon, Freud und andere), doch sind die meisten dieser Darstellungen eher von Sorgen und Ängsten der Intellektuellen getrieben. Mit einiger Berechtigung kann man diese Ängste auf die Französische Revolution zurückführen, als das französische peuble im Deutschen zum Pöbel mutiert: „Den Sklaven, wenn er die Ketten bricht, den freien Menschen, den fürchtet nicht“ dichtete folgerichtig unser größter Freiheitsdichter Friedrich Schiller.

Im Anschluss an Rude hat sich jedoch rasch eine Geschichtsschreibung entwickelt, die jenseits der „Haupt- und Staatsaktionen“ der etablierten Geschichtswissenschaft die „Massen“ in den Mittelpunkt stellte und danach fragte, wie die unterprivilegierten Schichten lebten, fühlten, dachten und was sie insbesondere zu einem Protest veranlasste. So stellt der englische Historiker Edward P. Thompson (hier in Puls 1979, S. 13ff.) die „Moral Economy“ (in diesem Band mit „sittlicher Ökonomie“ übersetzt) in den Mittelpunkt, nämlich ein ökonomisches Verhalten, das sich an Maßstäben gelebter Sittlichkeit orientiert. Aufstände kamen dann zustande, wenn das Volk zu lange und zu gravierende Verstöße gegen diese Moralnormen aushalten musste. Diese These unterstützte B. Moore mit seiner bahnbrechenden Studie über „Ungerechtigkeiten“ (1987, zuerst 1978): Nicht alleine Hunger und anderes Elend veranlasste die Menschen zum Protest, sondern das Gefühl, dass eine andere Gesellschaftsordnung, die ein besseres Leben verspricht, als gerecht empfunden wird.

Der Wert des philosophischen Prinzips der Gerechtigkeit erhält daher in einer solchen sozialgeschichtlichen Perspektive quasi eine empirische Unterstützungen seiner Relevanz (Sen 2010, Ebert 2010). Gerade die Arbeiten des Ökonomen Amartya Sen zeigen, wie eng Freiheit und Gerechtigkeit miteinander verwoben sind und wie sich die Ökonomie in ihrer Zuständigkeit für die materielle Versorgung der Menschen an moralischen Kriterien messen lassen muss (Sen 2002). Man kann dies durchaus als anhaltende Relevanz der Idee einer „sittlichen Ökonomie“ verstehen, deren Herstellung bekanntlich das Motiv des ersten Theoretikers des Kapitalismus, des Moralphilosophen Adam Smith war und das von der katholischen Soziallehre über die Gründungsväter der Sozialen Marktwirtschaft bis heute eine beunruhigende Relevanz hat (vergleiche etwa das Kapitel „Wirtschaft als Kultur“ in Fuchs 2011).

Die Protestbewegungen gegen als ungerecht empfundenes Herrschaftsverhalten zeigen, dass „Widerstand“ eine große Bedeutung hat. Dies wird heute auch zunehmend in der Pädagogik erkannt. Widerstand gegen zu einfache Vorstellungen von Fortschritt veranlasste Rousseau bereits im 18. Jahrhundert zu einem ersten fulminanten Protest. Widerstand war zudem ein Leitmotiv in der Zeit des Sturm und Drang, Widerstand gegen einengende Verhältnisse beschäftigte die Künste, die politische und soziale Theorie und nicht zuletzt die Pädagogik. „Widerstand“ wird heute – im Anschluss an Heydorn – geradezu als zentrale pädagogische Kategorie wieder entdeckt (Bernhard 2011). Auch in der kulturellen Bildung sollte daher Widerständigkeit eine Rolle spielen, zumal selbst staatliche Programme heute formulieren: Kultur macht stark. Es wird darauf ankommen, welche Stärke erwünscht ist und welche Stärke die beteiligten Jugendlichen entwickeln. Jedenfalls befindet man sich mit diesem Programm sehr viel intensiver in einer Geschichte der Emanzipation der Subjekte, als manche glauben wollen (Fuchs 2014).

Doch wie steht es nun mit der Frage, ob und wie der Grundwiderspruch zwischen Einzelnem und Allgemeinem gelöst worden ist bzw. überhaupt gelöst werden kann? Eine erste theoretisch mögliche Lösung kommt heute kaum mehr in Frage: die vorneuzeitliche Lösung, also eine Rücknahme der Idee des autonomen Subjekts, so dass ein (kollektivistisches) Eingliedern in ein Ganzes leicht fiele. Versucht hat man eine solche Rücknahme allerdings durchaus. In Zeiten der Diktatur und der Militarisierung der Gesellschaft findet man solche Versuche: „Ein Volk, ein Reich, ein Führer!“ war ein Slogan, der das Ganze der Gemeinschaft, orientiert auf die Person eines Führers, in den Vordergrund stellte.

Zwei historische Anknüpfungspunkte gab es für eine solche Denkfigur: das Rousseausche Konzept eines volonte generale, eines allgemeinen Willens (der in der Diktatur durch den Willen des Führers repräsentiert wird), und Hegels Vorstellung, dass der Staat die Verkörperung des sittlich Guten und des Allgemeinen ist. Dies machte beide Ansätze in der Tat nutzbar für menschenfeindliche Systeme. Es ist allerdings befriedigend, dass keine der Diktaturen auf europäischem Gebiet (Deutschland/Österreich, Spanien, Griechenland, Portugal, die sozialistische Länder) auf Dauer überlebt hat.

Auf einer anderen Ebene bewegen sich Bemühungen, den Ich-Kult der modernen Konsumgesellschaft zugunsten einer Gemeinschaftsorientierung zu reduzieren. Gemeinwohl, Gemeinnutz, Verantwortung für das Ganze und die oben erwähnten kommunitaristischen Ansätze gehen in diese Richtung. Allerdings stehen diesen Ansätzen die Verkaufslogiken kapitalistischer Märkte entgegen, so dass man gegen eine offenbar überwältigende und alle Bereiche erfassende Weltsicht ankämpfen muss. Auch aus diesem Grund wird von vielen Theoretikern das Denken in Kategorien des Marktes als ein wichtiges Hindernis betrachtet, überhaupt demokratische Verhältnisse zu erreichen (MacPherson 1977). Darauf ist später noch zurückzukommen.

Eine letzte hier zu nennende Möglichkeit ist der freiwillige Verzicht auf Autonomie (auf Krankheiten, die zur Einschränkung von Subjektivität führen, gehe ich hier nicht ein). Es geht um Sekten, bei denen systematisch die Autonomie individueller Willensfreiheit gebrochen wird.

Alle diese Wege sind also entweder nicht wünschbar bzw. unwahrscheinlich. Welche Wege stehen aber dann sonst zur Verfügung? Ein aussichtsreicher Weg besteht darin, überzogene Ansprüche an Autonomie zu reduzieren. Dies ist insofern aussichtsreich, als Autonomie in der Tat von Autarkie unterschieden werden muss, so dass nicht jede Form von Fremdbestimmung gleich als empfindlicher Angriff auf die individuelle Autonomie und die Selbstbestimmung verstanden werden muss.

So hat man im Kontext einer kritischen Diskussion des Lebenskunstkonzeptes darauf hingewiesen, dass jedes noch so autonome Leben Regeln des Sozialen akzeptieren muss (Kersting/Langbehn 2007). In der Demokratietheorie löst man dieses Problem dadurch, dass der Einzelne an der Entwicklung dieser Regeln durch ein demokratisches Verfahren beteiligt wird. Ein besonderer Fall ist dabei die Pädagogik mit ihrem Grundwiderspruch, dass diese nämlich immer versucht, „Freiheit bei dem Zwange“ (Kant) durch Erziehungsprozesse zu entwickeln. Pädagogik ist offensichtlich ein Gewaltverhältnis. Dietrich Benner (1987) rettet sich damit, dass er von einem „sich selbst aufhebenden Gewaltverhältnis“ spricht, der Pädagoge in seiner Erziehungsarbeit also nach und nach seinen Einfluss reduzieren muss. In diese Richtung gehen auch Ansätze einer pädagogischen Ethik bzw. einer pädagogischen Professionstheorie. Aber immerhin: Es bleibt die Akzeptanz von Macht.

Der Ansatz von Foucault erklärt hierbei, dass Macht im Prozess der „Subjektivierung“ einen Doppelcharakter hat: Es geht zwar auch um Unterwerfung, es geht aber auch um Ermöglichung. Letzteres findet sich auch in der Rehabilitation einer (allgemeinen) Form und Gestalt bei Cassirer (zum Beispiel 1917): Freiheit bedarf der Form. Dies gilt letztlich auch und gerade für die Künste: Künste bedeuten Gestaltung und Formgebung. Das Kunstwerk galt (und gilt?) als (Mikro-) Kosmos, also als wohlgestalteter gesetzmäßiger Zusammenhang. Form und Gestalt sind hier keine Eingrenzungen von Freiheit, sondern Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit. Aber auch diese muss gelebt werden. Es bleibt also die Aufgabe, stets zwischen Formung als Eingrenzung und als Freiheitsermöglichung abzuwägen.

Bei aller Unabänderlichkeit von partieller Fremdbestimmung ist dieser Prozess letztlich in die Hand des Einzelnen zu geben. Dies gilt auch für die Zwangsanstalt Schule. Auch hierbei geht es darum, trotz eines harten, gesetzlich abgesicherten Regelregimes darum, Freiheit – und d.h.: Mitgestaltung – zu ermöglichen. Dies bedeutet, die Schule als „Schule der Person“ (Weigand 2005), als „Schule der Teilhabe“ (Rihm 2008), als demokratische Schule (Dewey) zu verstehen.

Auch die Künste – es wurde im Kontext von Form und Gestalt angesprochen – sind ein Regelsystem und nicht ein Reich uneingeschränkter Freiheit. Sie können auch nicht als Modell oder als Oase gelten, wie es die politische Vision Schillers vorsah. In der Realität ist professionelle Kunst mit ihren harten Spielregeln der Konkurrenz, des Kampfes um Aufmerksamkeit sogar ein besonders schlechtes Lernfeld. Dies wird auch durch die Studien von Bourdieu (1987) unterstützt, der zeigt, dass die Künste nicht nur effektive Medien der Unterscheidung, sondern sogar effektive Medien der politischen Unterdrückung sind. Daher wurde er nicht müde, gegen die Illusionen der (Kantschen) Autonomie-Ästhetik an zu argumentieren.

Allerdings gibt es eine immanente Logik der Künste („Eigensinn“), die durchaus zur Stärkung des Einzelnen führen kann. Genau darum geht es bei den obigen Ausführungen: um die Idee einer Stärkung des Subjekts, das den Widerspruch zwischen individueller Freiheit und notwendiger Einordnung in ein Ganzes erkennt und damit umzugehen weiß. Ästhetisch-kulturelle Bildung ist daher insoweit politische Bildung, als sie ein solches starke Subjekt anstrebt.

Doch sollte man nicht der neoliberalen Lehre folgen, dass nunmehr der Einzelne allein sein Leben zu bewältigen habe (Ich-AG, Agenda 2010 etc.). Hierbei gilt es vielmehr zu erkennen, dass die aktuelle gesellschaftliche Ordnung historisch entstanden ist, von Menschen gemacht wird und keineswegs „alternativlos“ – so ein beliebtes Kanzlerinnenwort – ist. Es ist zu erkennen, dass die aktuelle gesellschaftliche Ordnung ein Versprechen auf individuelle Freiheit gibt, für die sie jedoch kaum geeignete Rahmenbedingungen bereitstellt. Dies wird auch zunehmend erkannt, wie man an den aufblühenden kritischen Gesellschafts- und Subjektdiskursen ablesen kann. So entwickelt etwa Dux (2013) ein Anspruchstableau an eine menschenwürdige Politik und kommt zu dem Ergebnis, dass sich Kapitalismus und Demokratie geradezu ausschließen. Es gehört zu diesem Befund die Ökonomisierung aller Lebensbereiche, die von einer neoliberalen Gesellschaftstheorie angestrebt wird. Davon bleibt auch die Öffentlichkeit mit ihren emanzipatorischen Wirkungen in der Frühzeit der bürgerlichen Gesellschaft nicht verschont, so dass bereits der junge Habermas (1990, zuerst 1962) geradezu einen Abgesang auf eine solche emanzipatorische Öffentlichkeit formuliert hat.

Gegenwärtig geht es daher darum, nahezu vergessene Konzepte des letzten Jahrhunderts wiederzubeleben. „Gegenöffentlichkeit“ gehört zu diesen Konzepten. In der Tat gibt es einen wachsenden Widerstand gegen eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, in der – so ein Beispiel – die sich selbst durch schlechtes und riskantes Management in den Ruin getriebenen Banken mit öffentlichen Mitteln gerettet werden, wobei diese dann nach ihrer Rettung ungeniert und unbeeindruckt ihr Spiel weiterspielen. Zu erinnern ist an die These von Moore (1983), dass ein Empfinden von Ungerechtigkeit die Menschen zum Protest veranlasst. Der Tatbestand von Ungerechtigkeit ist heute objektiv längst gegeben. Ein kritischer Diskurs über die Mängel der bestehenden Ordnung ist daher durchaus lebendig und kommt dynamisch in Gang (Dörre 2012).

Wenn Kultur also wirklich „stark“ (in diesem Sinne) macht, dann gibt es durchaus Grund zu Optimismus. Man muss sich dabei nicht unbedingt dem harten Urteil von Dux über die völlige Unvereinbarkeit von Demokratie und Kapitalismus anschließen, wobei allerdings bereits vor Jahren MacPherson (1977) zu dem Schluss kam, dass alle aktuellen liberalen Demokratietheorien nur scheitern können, solange sie an dem Konzeptes Besitzindividualismus festhalten. Dieses Konzept hat er in seiner viel zitierten gleichnamigen Studie (1973) als dasjenige anthropologische Modell analysiert, das insbesondere den Theorien von Hobbes und Locke zugrunde lag (der Mensch als vereinzelter Egoist ohne Solidarität mit seinen Mitmenschen, der ständig nach einer Vermehrung von Macht und Reichtum strebt). MacPherson zeigt, dass auch aktuelle liberale Konzeptionen (wie die von John Rawls) von diesem Menschenbild ausgehen und daher in Theorie und Praxis nur scheitern können. Heutigen Gesellschaftsanalysen ist es dabei wichtig, dass man die Realität unterschiedlicher Ausprägungen des Kapitalismus beachtet (Fuchs 2014), in denen die Rolle des Staates bei der Schaffung von Rahmenbedingungen für die Entwicklungsmöglichkeiten des Einzelnen sehr unterschiedlich ist. Es lohnt sich also, sich auch innerhalb des Kapitalismus um eine sozialverträglichere Variante einzusetzen.

In dieser Situation helfen Studien wie die von Hein (2013), die unterschiedliche Wege der Kapitalismuskritik, hier konkret: Marx, Bourdieu und Foucault, in ihrer Kompatibilität nachweisen. So zeigt Hein, dass weder eine ökonomistische Deutung von Marx noch eine rein diskurstheoretische Machttheorie bei Foucault noch eine bloße symboltheoretische Kulturtheorie bei Bourdieu den jeweiligen Theorieansätzen gerecht wird. Dies ist deshalb wichtig, weil man sich daran erinnern muss, dass am Ende des letzten Jahrhunderts eine Lebensstil- und Risikogesellschafts-Soziologie das Ende einer gravierenden ökonomischen Ungleichheit behauptet hat und daher anti-ökonomisch bloß noch kulturalistische Gesellschaftsanalysen akzeptieren wollte. Vor diesem Hintergrund scheint als erstes politisches und dann auch pädagogisches Ziel die Überzeugung bedeutsam zu sein, dass keine Realität „alternativlos“ ist, dass es eben keine deterministische Teleologie gibt, die die heutige Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung als alternativloses „Ende der Geschichte“ (Fukuyama) produziert hat.

Erinnert man sich daran, dass ein Definitionsmerkmal aktueller Künste die Erfahrung von Kontingenz ist, dass eben alles auch anders sein könnte, als es jeweils ist, dann ergibt sich dadurch ein wichtiges emanzipatorisches Bildungsziel ästhetisch-kultureller Bildungsarbeit, das diese ohne Überanstrengung auch tatsächlich erreichen kann: Das starke Subjekt kann nämlich als ein solches bestimmt werden, das sich mit ungerechten Verhältnissen eben nicht abfindet. Voraussetzung für diese Dispositionen ist eine sensible Wachheit und Wahrnehmungsfähigkeit, ganz so, wie sie in einer ästhetischen Praxis entstehen kann. Auf diese Weise kann – unter aktuellen Bedingungen – eine erneute Synthese von Ästhetik, Ethik und Politik hergestellt werden, ganz so, wie es als emanzipatorisches Programm in der Frühzeit der bürgerlichen Gesellschaft üblich war.

Literatur

Apel, H.-J.: Theorie der Schule. Donauwörth: Auer 1995

Asch, R. G./Freist, D. (Hg.): Staatsbildung als kultureller Prozess. Köln: Böhlau 2005

Balet, L./Gerhard, E.: Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert. Frankfurt/M. usw. 1972

Benjamin, W.: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1963

Benner, D.: Allgemeine Pädagogik. Weinheim/Basel: Juventa 1987

Bergbauer, H.: Kulturtheoretiker denken den Staat. Baden-Baden: Nomos 2013

Bernhard, A.: Allgemeine Pädagogik auf praxisphilosophischer Grundlage. Baltmannsweiler: Schneider 2011

Blanning, T. C. W.: Das Alte Europa 1660 - 1789. Darmstadt: WBG 2006

Blanning, T.: Triumph der Musik. Von Bach bis Bono. München: Bertelsmann 2010

Borkenau, F.: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Darmstadt: WBG 1971 (1934)

Bourdieu, P.: Die feinen Unterschiede. Frankfurt/M. Suhrkamp 1987

Brumlik, M./Brunkhorst, H. (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Fischer 1993

Burckhardt, J.: Das Geschichtswerk. Frankfurt/M. zweitausendeins 2007

Busch, W.(Hg.): Funkkolleg Kunst. München: Piper 1987

Cassirer, E.: Freiheit und Form. Berlin: Cassirer 1917

Caygill, H.: Aesthetics and Civil Society: Theories of Art and Society 1640 - 1790. Diss. University of Sussex 1982

Clark, Chr.: Preußen. Bonn: bpb 2007

Dülmen, R. v.: Die Entdeckung des Individuums 1500 bis 1800. Frankfurt/M.: Fischer 1997

Dux, G.: Demokratie als Lebensform. Weilerswist: Delbrück 2013

Eagleton, T.: Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie. Stuttgart: Metzler 1994

Ebert, Th.: Soziale Gerechtigkeit. Bonn: bpb 2010

Ewers, H.-H.: Die schöne Individualität. Zur Genesis des bürgerlichen Kunstideals. Stuttgart: Metzler 1978

Faulstich, W.: Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Göttingen: V&R 1988

Faulstich, W.: Die bürgerliche Mediengesellschaft (1700 - 1830). Göttingen: V&R 2002

Fend, H.: Neue Theorie der Schule. Wiesbaden: VS 2006

Fetz, R. L. u. a. (Hg.): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. 2 Bde. Berlin/New York: de Gruyter 1998

Fischer-Lichte, E.: Kurze Geschichte des deutschen Theaters. Tübingen usw.: UTB 1993

Fuchs, M.: Zur Geschichte des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens. Weinheim: Beltz 1984

Fuchs, M.: Persönlichkeit und Subjektivität. Opladen: Leske und Budrich 2001

Fuchs, M.: Kampf um Sinn. München: Utz 2010

Fuchs, M.: Kunst als kulturelle Praxis. München: Kopaed 2012

Fuchs, M.: Kultur und Subjekt. München: Kopaed 2012

Fuchs, M.: Die Kulturschule. München: Kopaed 2012

Fuchs, M.: Pädagogik und Moderne. München: Utz 2013

Fuchs, M.: Schule, ästhetische Praxis und das Subjekt. Wuppertal 2014 (siehe die homepage maxfuchs.eu, Aufsätze und Vorträge)

Fuchs, M.: Subjektivität heute. München: Utz 2014

Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr 1960

Geertz, Cl.: Dichte Beschreibung. Frankfurt/M. Suhrkamp 1987

Gerhardt, V.: Öffentlichkeit. München: Beck 2012

Habermas, J.: Theorie und Praxis. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971

Habermas, J.: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990

Hauser, A.: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. München: Beck 1972

Heidenreich, B./Kroll, F.-L. (Hg.): Macht- oder Kulturstaat? Preußen ohne Legende. Berlin: Spitz 2002

Hein, T.: Metamorphosen des Kapitals. Münster: transcript 2013

Hirschmann, A. O.: Leidenschaften und Interessen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987

Hobbes, Th.: Vom Menschen. Vom Bürger. Hamburg: Meiner 1994

Hobbes, Th.: Leviathan. Leipzig: Reclam 1995

Honneth, A. (Hg.): Pathologien des Sozialen. Frankfurt/M.: Fischer 1994

Jonas, W. u. a. : Die Produktivkräfte in der Geschichte. Berlin: Dietz 1969

Kersting, W./Langbehn, C. (Hg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt/M. Suhrkamp 2007

König, H.: Zivilisation und Leidenschaften. Reinbek: Rowohlt 1992

Lloyd, D./Thomas, P.: Culture and the State. New York/London: Routledge 1998

MacPherson, C. B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973

MacPherson, C. B.: Demokratietheorie. München: Beck 1977

Moore, B.: Ungerechtigkeit. Frankfurt/M. Suhrkamp 1987

Münkler, H.: Im Namen des Staates. Frankfurt/M.: Fischer 1987

Plumpe, G.: Ästhetische Kommunikation der Moderne. 2 Bde.. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1993

Puls, D. u. a.: Wahrnehmungsformen und Protestverhalten. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979

Rebentisch, J.: Die Kunst der Freiheit. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012

Reckwitz, A.: Die Erfindung der Kreativität. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012

Rihm, Th. (Hg.): Teilhaben an Schule. Wiesbaden: VS 2008

Reinhard, W.: Geschichte der Staatsgewalt. München: Beck 1999

Rude, G.: Die Volksmassen in der Geschichte. Frankfurt/M.: Campus 1977

Schorn-Schütte, L. (Hg.): Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. München: Oldenbourg 2004

Sattler, E.: Die riskierte Souveränität. Bielefeld: transcript 2009

Sen, A.: Ökonomie für den Menschen. München/Wien: Hanser 2000

Sen, A.: Die Idee der Gerechtigkeit. München: Beck 2010

Sennett, R.: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Frankfurt/M.: Fischer 1983

Volz, G. B. (Hg.): Friedrich der Große. Köln: Anaconda 2006

Wagner, B.: Fürstenhof und Bürgergesellschaft. Essen: klartext 2009

Weigand, G.: Schule der Person. Würzburg: Ergon 2005

# Das Subjekt und die Macht

## Überlegungen zu Kultur, Bildung und Politik im Anschluss an Michel Foucault

„Wer Visionen hat, sollte sich in ärztliche Behandlung begeben.“ So ähnlich hat es vor einigen Jahren ein damals prominenter Kulturpolitiker formuliert. Nun müssen es nicht gleich Visionen sein. Doch ist in der Kulturpolitik die Idee durchaus verbreitet, dass es die Künste ermöglichen könnten, Vorstellungen über die Art und Weise entwickeln zu helfen, wie man selbst oder die Gemeinschaft in Zukunft leben könnten. Man kann dies als Vision des „Projektes des guten Lebens in einer wohlgeordneten Gemeinschaft“ bezeichnen (vgl. meinen Aufsatz in PuK 4/2005). Und eine solche Vision ist durchaus nötig. Wie denn sonst sollte man Gründe dafür finden, dass die Gesellschaft erhebliche Anstrengungen unternimmt, einen vielseitigen und teuren Kulturbetrieb aufrecht zu erhalten? Selbst der pragmatischste Akteur in diesem Feld, für den Kulturpolitik ausschließlich in alltäglichen Mauscheleien um Personen, Positionen und Gelder besteht („politics“), wird sich gelegentlich diese Frage nach dem Wozu des Ganzen stellen oder zumindest gefallen lassen müssen. Wenn dies aber so ist, dann wird die Kulturpolitik zweierlei zur Kenntnis nehmen müssen: Zum einen tatsächlich feststellbare Veränderungen im Alltag und zum anderen neue Deutungen und Interpretationen, mit denen man versucht, diese Veränderungsprozesse zu begreifen. Permanente Veränderungen im alltäglichen Leben sind dabei geradezu das zentrale Charakteristikum der Moderne. Während man das Mittelalter eher in Begriffen der Statik, der starren Ordnung erfasst, ist Wandel und Entwicklung – zumindest in der Selbstbeschreibung der Moderne – ihr Charakteristikum. Dabei gibt es von Anfang an kulturpessimistische Deutungen, die jeglichen Wandel als Verfall interpretieren. Ein früher Höhepunkt ist dabei Rousseaus Preisschrift, dass der Fortschritt in den Wissenschaften definitiv nicht zu einer Verbesserung von Tugenden und Moral geführt habe. Diese negative Bewertung des gesellschaftlichen Wandels hatte immer wieder prominente Nachfahren: Ein ständiger Begleiter der Kultur der Moderne ist eine handfeste Kulturkritik (Bollenbeck: Kulturkritik, 2006). Ein entscheidender Aspekt dieses angenommenen Verfalls ist die Feststellung einer zunehmenden Entzweiung und Entfremdung des Menschen von sich selbst und von seinen Erzeugnissen, so wie sie etwa Hegel und in seiner Folge Marx beschrieben haben. Die sich in Subsysteme ausdifferenzierende Gesellschaft erfordert auf der Seite des Einzelnen ein sich ebenso ausdifferenzierendes (und zum Teil einander widersprechendes) Kompetenzspektrum, um in einer solchen komplexen Gesellschaft überleben zu können. Es ist daher kein Wunder, dass eine Vision – gerade in der Pädagogik – in der erneuten Herstellung einer Ganzheitlichkeit bestand. „Bildung“ war der Schlüsselbegriff, mit dem das handlungsfähige Subjekt („ganzheitlich“) seine Souveränität gegenüber den vielfältigen Handlungserfordernissen erfasste. Das „Subjekt“, bis zur Sattelzeit (1770 – 1830) das Unterworfene, wurde nunmehr zum Agierenden. Die Bedeutung von „Subjekt“ drehte sich also gerade zu um. Nunmehr verband man mit einem Subjekt denjenigen Menschen, der aufgrund eigener Willensentscheidungen handelte – und der deshalb auch verantwortlich für seine Taten gemacht werden konnte. Das Subjekt wurde zum Ausgangpunkt des Handelns und ist daher auch Basis für jedes Verständnis von „Autonomie“ (= Selbstgesetzgebung). Kant ist derjenige, der ein solches Subjekt in Erkenntnistheorie, Ästhetik und Moral in diese zentrale Rolle gesetzt hat. Für uns mag dieses Denken in Kategorien des Ich selbstverständlich sein. Daher ist daran zu erinnern, dass der bekannte Ethnologe Clifford Geertz einmal darauf hinwies, dass der Gedanke einer individuellen Persönlichkeit im größten Teil der Welt eine „sehr eigenartige Idee“ sei. Als literarischer Bezug ist die Textstelle in Thomas Manns Josephsroman interessant, in der er auf die ungesicherte Zurechnung von wichtigen Ereignissen zu bestimmten Personen hinweist: „…ist etwa des Menschen Ich überhaupt ein handfest in sich geschlossen und streng in seine zeitlich-fleischlichen Grenzen abgedichtetes Ding?“ (Werk in 13 Bänden, Bd. IV, S. 123, vgl. auch Fuchs: Persönlichkeit und Subjektivität, 2001). Fast ist daher das Spiel mit dem Ich ein roter Faden dieses wuchtigen Romans, wenn etwa die Zurechnung historischer Ereignisse (das Linsengericht von Jakob und Esau, die Übertölpelung von Jakob, die Opferung des Sohnes) zu Personen immer unsicher bleibt und letztlich unwichtig erscheint.

Ein emphatischer Subjektbegriff ist allerdings notwendig als Grundlage eines Bildungsbegriffs, der die umfassende Entwicklung der Persönlichkeit als Voraussetzung für eine Gesellschaft sah, in der der Mensch in Freiheit leben kann. Neben dem „Subjekt“ sind es viele weitere Begriffe, die in der Sattelzeit ihre heute gültige Bedeutung erlangt haben und die ein Begriffsnetz bilden, das unser Denken prägt: Kunst, Geschichte, Kultur gehören dazu.

Die Künste spielten in diesem groß angelegten Emanzipationsprozess des Einzelnen eine entscheidende Rolle. Ob Kant oder Schiller, ob Goethe oder Humboldt: Alle waren sich einig in der Überzeugung, dass ohne Kunst menschliches Leben ein unvollständiges Leben sei. Der Genie-Kult, die Übersteigerung des Ichs bei Fichte und in der Romantik strapazieren diesen Gedanken bis zur Lächerlichkeit (Safranski: Romantik 2007). Diese Lächerlichkeit blieb in der Tat nicht aus. Der Übersteigerung des Autonomiegedankens folgte nämlich Hohn und Spott angesichts der wachsenden Machtlosigkeit des Einzelnen in Wirtschaft und Politik. Die sich dynamisch entwickelnde kapitalistische Industriegesellschaft brachte zwar durchaus Vertragsfreihit, brachte das Wahlrecht, brachte eine vorher nicht vorstellbare Versorgung mit Dingen des täglichen Lebens. Sie schuf aber auch eine Masse von Menschen, für die die versprochene Entscheidungsfreiheit und Souveränität angesichts einer totalen ökonomischen Abhängigkeit bestenfalls ein sozialistischer Traum blieben. Hierin lag vermutlich ein Grund dafür, dass sich recht bald eine Endzeitrhetorik verbreitete. Nietzsche, erst am Ende seines Lebens, dann allerdings mit größtem Einfluss, öffentlich anerkannt, sprach vom „Tod Gottes“ und vom „Tod des Subjektes“. Hegel äußerte sich bereits einige Jahrzehnte früher über das „Ende der Kunst“. Und auch das „Ende der Geschichte“ wurde mehrfach – lange vor dem Bestseller Fukuyamas – verkündet.

Doch welches Subjekt ist tot? Und was hätte dies für Folgen gerade für die Kultur- und Bildungspolitik? Diese Frage ist für diese beiden Politikfelder von entscheidender Bedeutung. Denn ohne eine Idee von individueller Handlungsfähigkeit, von individueller Kompetenz für eine eigenverantwortliche Lebensgestaltung ist jegliche Rede von „Bildung“ sinnlos. So sah es bereits Niklas Luhmann, der „Bildung“ zu den alteuropäischen, also für die heutige Gesellschaft unbrauchbaren Kompetenzen zählte. Ohne einen solchen emphatischen Bildungsbegriff lässt sich zwar weiter über notwendige „Qualifikationen“, über „employability“ und die Lissabon-Ziele (Europa zum stärksten wissensbasierten Wirtschaftraum machen zu wollen) reden, nur hat dies mit der Vorstellung von sinnhafter Lebensgestaltung in Freiheit wenig zu tun: „Bildung“ braucht eine gehaltvolle Vorstellung von Subjektivität. Doch wie ist eine solche noch vorstellbar, wo doch die umfassenden Unterdrückungsmechanismen ebenfalls für jedermann offenliegen? An dieser Stelle ist das Werk des französischen Philosophen Michel Foucault relevant. Er ist inzwischen schon über 20 Jahre tot. Doch scheint erst jetzt die Relevanz seiner Untersuchungen in den verschiedenen Wissenschaften – allerdings mit erheblichen Ungleichzeitigkeiten – erkannt zu werden. Sein Thema ist genau dieses: Wie erzeugt die (bürgerliche) Gesellschaft diejenigen Menschen, die sie zu ihrem Funktionieren benötigt? Es geht also um Macht und Unterwerfung, es geht um Anpassung und die (Un-)Möglichkeit eines selbstgestalteten Lebens. Im Hinblick auf die Mechanismen der Anpassung zeigt Foucault, wie immer neue und subtilere Verfahren der Unterwerfung entwickelt werden. Ob Ärzte, Psychiater, Lehrer oder Gefängnisbeamte: alle praktizieren einen Blick der Disziplinierung, wobei – ähnlich wie es Norbert Elias in seinen kulturhistorischen Studien gezeigt hat – äußere Unterdrückungsverfahren in eine innere Selbstdisziplinierung umgewandelt werden. Wichtig ist, dass es dabei eine Dialektik der Macht gibt: Der Einzelne ist zwar Objekt von Unterwerfungsstrategien, doch funktionieren diese ohne seine Mithilfe nicht. Es scheint vielmehr so zu sein, dass der Einzelne nach Foucault notwendig in Strategien des gesellschaftlichen Machterhalts einbezogen werden muss. Aber wie kann dies gelingen? Bereits Marx hatte gezeigt, dass der Prozess der Unterwerfung der Arbeiter unter die gnadenlose Fabrikdisziplin gleichzeitig diejenige Disziplin erzeugt, die für eine erfolgreiche Interessensvertretung („Klassenkampf“) notwendig ist. Macht und Herrschaft können offenbar nur dialektisch verstanden werden, ganz so, wie es Hegel in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Herr und Knecht (in seiner Phänomenologie des Geistes) gezeigt hat: In dem der „Herr“ den unterworfenen Knecht zu seinen vielfältigsten Dienstleistungen zwingt, wird er immer mehr von diesem abhängig, bis sich zuletzt das Abhängigkeitsverhältnis geradezu umgekehrt hat.

An dieser Stelle werden Analysen des neuen „flexiblen Kapitalismus“ (etwa von Richard Sennett) relevant. Denn das Neue am derzeitigen Kapitalismus scheint nicht nur in seiner digitalen Basis (wie von M. Castells beschrieben) und seiner Internationalität („Globalisierung“) zu bestehen. Es wird auch eine neue Stufe in Hinblick darauf erreicht, wie der Einzelne in die Pflicht genommen wird. Dies kommt in den Bezeichnungen wie „Ich-AG“ oder in der Rede vom „Einzelnen als Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft“ zum Ausdruck, so wie sie die Zukunftskommissionen in Bayern und Sachsen (unter dem Einfluss von Ulrich Beck), die Agenda 2010 der ersten rot-grünen Bundesregierung oder die New Labour von Tony Blair vorgetragen und politisch umgesetzt haben. In der Soziologie spricht man inzwischen von „Subjektivierung“ und meint damit neue Politik- und Managementstrategien, die die fast vollständige Übernahme gesellschaftlicher oder betrieblicher Risiken durch den Einzelnen anstreben. Wie dies im einzelnen geschieht, haben Boltanski u.a. (Der neue Geist des Kapitalismus, 2006) anhand umfangreicher Analysen aktueller Managementliteratur aufgezeigt. Neu ist dies übrigens nicht. Man hat vielmehr immer wieder versucht, die für eine Gesellschaftsordnung typischen bzw. notwendigen Formen von Subjektivität und Individualität zu ermitteln. Hegel identifiziert bereits den Bourgeois und den Citoyen als zwei widersprüchliche Modelle von Bürgerlichkeit. Marx kannte die „Charaktermasken“ des Lohnarbeiters und des Kapitalisten. Später versuchten Adorno & Co. den „autoritären Charakter“ als denjenigen Untertan zu beschreiben, der die Barbarei des Faschismus getragen hat. So ergeben sich immer wieder neue Konstellationen zwischen Gesellschaft und Individuum. Die Frage ist, wie diese Prozesse der Subjektgenese heute ablaufen und inwieweit sie zum Gegenstand von Kultur- und Bildungspolitik werden. Heute scheinen solche Formen von Subjektivität zu entstehen, die nichts mehr mit traditionellen Kategorien von Freiheit und Emanzipation zu tun haben, bei denen jedoch trotzdem der Anteil freier Wahlentscheidungen erheblich anwächst (Reckwitz: Das hybride Subjekt, 2006). Diese betreffen die vielfältigen Prozesse der Ästhetisierung des Alltags und der Lebensstile, so wie sie als Kennzeichen der Postmoderne überzeugend belegt wurden. Kultur, speziell die Angebote der Kulturwirtschaft spielen in diesem Prozess eine wichtige Rolle. Wird also Kulturpolitik lediglich relevant in Hinblick auf ihren Beitrag, Anregungspotential für die Inszenierung postmoderner Lebensstile (natürlich nur der Besserverdienenden und der neuen Finanzdienstleister) zu werden?

Treffen all diese Beobachtungen und ihre Theoretisierungen zu, dann hat dies offensichtlich erhebliche Folgen für die Kultur- und Bildungspolitik. In der pädagogischen Arbeit ist zu fragen, inwieweit Ansätze zur Entwicklung einer individuellen Lebenskunst bloß noch der Herstellung einer marktkonformen „Subjektivität“ dienen. Wie steht es dann mit dem unabgegoltenen Rest an Emanzipationswünschen, die im Bildungsbegriff notwendig enthalten sein müssen? Welches Konzept von Subjektivität ist innerhalb und außerhalb der Schule anzustreben und zu realisieren? Wie gelingt es, die oben angesprochene Dialektik der Macht so zu gestalten, dass das alteuropäische „Subjekt“ seine Gestaltungschancen behält? Das zu lösende Problem besteht darin, dass fortschrittliche reformpädagogische Konzepte (autonome Schule, Abschluss von Bildungsverträgen zwischen Schule, Schülern und Eltern, subjektorientierte Lernorganisation etc.) durchaus im Kontext einer solchen „Subjektivierungsstrategie“ gesehen werden können und somit nur Teil einer subtilen Anpassungstechnologie ohne jede Hoffnung auf emanzipatorische Wirkungen wären (Fuchs: Kulturelle Bildung, 2008). Ist also die Idee der Emanzipation des Subjekts angesichts immer neuen Vereinnahmungstechniken überhaupt noch aufrecht zu erhalten oder erstickt die institutionelle Handlungslogik der pädagogischen und kulturellen Einrichtungen jeglichen Ansatz dazu bereits im Keim?

Auch in der Kulturpolitik stellt sich die Frage nach der Gestaltung solcher Rahmenbedingungen, die den Eigensinn der Künste stärken und die Perspektive auf die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens aufrechterhalten. Immer wieder werden Stimmen – gerade von Künstlerinnen und Künstlern – laut, die den größten Feind einer künstlerischen Kreativität in der Selbsterhaltungslogik der Kulturbetriebe sehen: Die Macht der Kulturverwaltung erstickt das Potential der Künste. So ähnlich hat es bereits Anfang der neunziger Jahre der Soziologe Gerhard Schulze in seinem Bestseller „Die Erlebnisgesellschaft“ beschrieben. Gerade in dieser Hinsicht ist Kulturpolitik von erheblicher gesellschaftlicher und individueller Bedeutung. Denn man hat in den Künsten, im Theater oder in der Literatur immer schon Formen gelingender oder misslingender Lebensbewältigung vorgestellt. Die meisten Kunsttheorien reflektieren deshalb diese Wirkung der Künste als ihren genuinen Wesenszug: als Mittel der Selbstreflexion des Menschen zu dienen. Gerade in Zeiten eines verstärkten gesellschaftlichen Umbruchs gab es etwa Schlüsselromane, in denen individuelle Schicksale und gesellschaftliche Entwicklungen kollidierten. Dabei sind es nicht nur die klassischen Bildungsromane (wie Wilhelm Meister oder der Grüne Heinrich), sondern in allen großen Werken finden Soziologen heute Typen, die in ihrer Entwicklung an der Veränderung gesellschaftlicher Verhaltenserwartungen zerbrechen. So gerät heute etwa Christian Buddenbrock, der lange Zeit vernachlässigte Bruder von Thomas, als jemand in den Blick, der sich systematisch der protestantischen Arbeitsethik seines Bruders entzog und sich in den Wahn flüchtete. Neu ist also die literarische Darstellung typischer Subjektivitätsformen nicht. Doch scheint das Problem heute deshalb größer als früher zu sein, als die neuen ökonomischen und politischen Strategien der Subjektformung aufgrund ihrer Subjektorientierung auch auf den zweiten Blick noch eine große Ähnlichkeit mit emanzipatorischen Konzepten des empowerments haben. Es könnte also durchaus sein, dass heute Unterdrückungsmechanismen in emanzipatorischer Verkleidung auftreten. Kulturpolitik hätte dann nicht nur die Aufgabe, die gesellschaftlich notwendige Eigenlogik des Kulturbereichs gegenüber Wirtschaft und Politik zu verteidigen. Sie muss auch eine selbstkritische Diskussion innerhalb des Kulturbereichs – etwa gegenüber Vereinnahmungstendenzen durch die Kulturverwaltung, den Staat oder aber gegen bloße Selbsterhaltungsstrategien der Kulturbetriebe selbst – führen. Auch dies findet etwa in den Romanen des Unternehmers Ernst-Wilhelm Händler eine eindrucksvolle literarische Aufarbeitung. In den verschiedenen Romanen Händlers, die sich mit verschiedenen Arbeitsfeldern aus dem Kernbereich kapitalistischen Wirtschaftens befassen, werden dabei die großen Unterschiede zwischen den Subjektformen deutlich. So ergibt sich durchaus eine Wertehierarchie, bei der der Unternehmer, der auf eigenes Risiko Dinge mit einem gewissen Gebrauchswert herstellt, an der Spitze steht und wo Unternehmensberater und Banker mit ihrem bloß noch abstrakten Interesse an einer einzigen Zahl, dem Profit, das verachtete Ende bilden. Der „Variety of Capitalism“, die die ökonomische Forschung kennt, steht also eine ebensolche Variety unterschiedlicher kapitalistischer Subjektivitätsformen innerhalb desselben Kapitalismustypus gegenüber.

Es ist also heute etwas komplizierter geworden, Unterdrückung von Emanzipation zu unterscheiden. Daher wird man umso gründlicher prüfen müssen, in welche argumentative Sackgasse man womöglich gerät, wenn man ideologisch und historisch belastete Konzepte in diesem schwierigen Theorie- und Politikgeschäft übernimmt. Zu denken ist etwa an das Konzept des „Kulturstaates“ oder das eindeutig neoliberal imprägnierte Konzept des „aktivierenden Staates“. Denn all diese Konzepte haben – in ihrer Geschichte reichhaltig belegbar – das Problem, dass sie den Staat (und nicht die Gesellschaft, den Einzelnen oder die Künste) in den Mittelpunkt stellen. Es scheint – die Spatzen pfeifen es von den Dächern – gerade im Neoliberalismus zu einer Wiederkehr eines starken Staates zu kommen, den man übrigens auch schon seit längerer Zeit für tot erklärt hat. Diesen starken Staat findet man vom amerikanischen patriot act bis zu den Trojanern des Innenministers, die die privaten Festplatten durchstöbern sollen. Offenbar will man es weniger denn je dem Selbstlauf überlassen, ob sich die passfähigen Subjektivitätsformen auch wirklich herstellen. Die Freiheit des Einzelnen wird daher gerade in einer demokratischen Gesellschaft zu einem kostbaren Gut, das man vielleicht sogar gegen diejenigen verteidigen muss, die es in gutem Glauben mit untauglichen Mitteln schützen wollen. In den Worten Foucaults und seiner Schüler: Aus der Disziplinargesellschaft entwickelt sich eine umfassende Kontrollgesellschaft. Die Kulturpolitik ist dabei nicht frei von einem solchen, letztlich freiheitsgefährdenen Etatismus. Man möge sich nur einmal den stark etatistisch geprägten Enquête-Bericht „Kultur in Deutschland“ ansehen (vgl. meinen Aufsatz in PuK 3/08). Von daher ist mehr denn je auf die Gesellschaft, auf die gesellschaftlichen Kräfte – eben auf die Zivilgesellschaft – zu setzen, wenn man diesen neuen Staatszentrismus vermeiden will. Dies gilt erst recht für die Ebene der Europäischen Union, bei der ohne ernsthafte Begrenzung durch das Parlament und die Mitgliedsstaaten ein hocheffektiver Verwaltungsapparat geschickt seine Ziele durchsetzt.

„Visionen“ sind also alles andere als zu therapierende Schwächen von Kulturakteuren, sondern notwendig im Hinblick auf die Selbstvergewisserung des eigenen Tuns („policy“; vgl. Fuchs: Kulturpolitik 2007), vielleicht aber ein wenig schwerer zu formulieren als in früheren Jahren. Die Zeit vollmundiger kulturpolitischer Weltverbesserungskonzepte scheint daher endgültig vorbei zu sein. Was erforderlich ist, ist vielmehr eine theoretische Anstrengungsbereitschaft, ist die Mühe des Begriffs und der Empirie.