Max Fuchs

Kontexte pädagogischen Denkens

Einige Kapitel aus der Kulturgeschichte der Pädagogik

Prof. (i. R.) Dr. Max Fuchs

Völklinger Strasse 19

42285 Wuppertal

0202 27277578

https//max-fuchs.org

maxfuchs@web.de

Wuppertal 2023 (Stand 24.5.23)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 4

Einleitung 6

Teil 1: Zur Entwicklung der Ausgangsbedingungen der Aufklärung 11

1. Zur Entstehung des rationalen Denkens in der (europäischen) Antike 14
2. Vom Mittelalter zur Neuzeit 24
3. Der Humanismus der Renaissance 42
4. Auf dem Weg in die Moderne 62
5. Zur Entwicklung des Kapitalismus 69
6. Der moderne (europäische) Staat entsteht 92
7. Sozialer Wandel 108
8. Pädagogisches Denken 122

Teil 2: Die Aufklärung 127

1. Was ist „Aufklärung“? 127
2. Zur ökonomischen Situation im 18. Jahrhundert 140
3. Zur politischen Entwicklung 145
4. Gesellschaftlicher Wandel 149
5. Aufklärung und Kultur 154
6. Das pädagogische Denken in der Zeit der Aufklärung 162

Teil 3: Das Ende des „langen 19. Jahrhunderts“ und der

Beginn des „kurzen 20. Jahrhunderts“ 167

1. Zu dem gesellschaftlichen und kulturellen Rahmen 169
2. Rechtes Denken im Kaiserreich 175
3. Die Weimarer Republik 182
4. Zum pädagogischen Denken 190

Teil 4. Kulturmächte der (westlichen) Gegenwartsgesellschaften 192

1. Wirtschaft als Kultur 198
2. Politik als Kultur 255
3. Religion als Kultur 277
4. Kulturmacht Gemeinschaft 305
5. Pädagogisches Denken 324

Teil 5: Konstitutionsbedingungen der Pädagogik und Erziehungswissenschaft:

Anmerkungen 328

1. Einige Entwicklungstendenzen 328
2. Entwicklungen und Paradigmenwechsel in der kulturellen Bildung 332

Schlussbemerkungen: Bildung und Lebensführung –

Bildung als Lebensführungskompetenz 350

Literatur 355

Vorwort

Der Mensch muss erzogen werden und er wird erzogen von Menschen, die wiederum erzogen worden sind. So hat es bereits Kant in seinen pädagogischen Vorlesungen formuliert und es dürfte heute wohl niemanden geben, der diesen Tatbestand bestreitet. Er kann geradezu als wesentlicher Aspekt bei der Bestimmung des menschlichen Wesens gesehen werden. Pädagogische Forschung kann daher danach fragen, in welcher Weise diese Prozesse des Erziehens in unterschiedlichen Regionen und Kulturen der Welt und zu unterschiedlichen Zeiten stattgefunden haben.

Eine spezielle Frage ist die Frage danach, wie und in welcher Form und dann auch noch ab wann und wo Menschen über geeignete Formen der Erziehung nachgedacht haben, also in einer gewissen Distanz zur alltäglichen pädagogischen Praxis theoretische Reflexionen über diese Praxis anstellten. In Kulturen der Schriftlichkeit, die es seit einigen 1000 Jahren gibt, kann man sich hierbei auf vorgefundene Dokumente beziehen.

Dieses weite historische Spektrum wird im vorliegenden Text nicht in den Blick genommen. Ich will auch den zahlreichen umfassenden Darstellungen des pädagogischen Denkens keine weitere Darstellung hinzufügen. Der Untersuchungsgegenstand wird vielmehr in mehrfacher Hinsicht eingeschränkt. In einer zeitlichen Perspektive beschränke ich mich auf die Neuzeit und hierbei insbesondere auf die letzten 300 Jahre. Zudem konzentriere ich mich auf Entwicklungen, die in Europa stattgefunden haben und ich beabsichtige auch nicht eine mehr oder weniger vollständige Darstellung der Geschichte des pädagogischen Denkens in dieser Zeit und Region.

Es sind vielmehr bloß ausgewählte Kapitel, wobei das Auswahlkriterium darin besteht, dass in den betrachteten Zeitabschnitten wesentliche Veränderungsprozesse stattgefunden haben. Es geht dabei um Veränderungsprozessen in der Gesellschaft, also um eine politische Gestaltung, um ökonomische Entwicklungen und um Wandlungsprozesse im sozialen Zusammenleben. Es geht zudem um geistige Prozesse der Verarbeitung oder auch der ideellen Vorwegnahme realer Entwicklungen. Damit sind Entwicklungen im Bereich der Philosophie, der Wissenschaften, der Religionen und der Künste gemeint.

Beides, die realen und die geistigen Entwicklungen, gehören zu den Rahmenbedingungen, in denen das jeweilige pädagogische Denken stattfindet, auf die dieses Bezug nimmt und von denen es beeinflusst wird. Man hat es also mit einem komplexen Beziehungsverhältnis *innerhalb* der unterschiedlichen realen und geistigen Entwicklungen sowie *zwischen* dem Realen und dem Geistigen zu tun. Im Hinblick auf das pädagogische Denken bedeutet dies, dass es zwar eine immanente Entwicklung innerhalb dieses Denkens gibt, dass aber auch vielfältige Beziehungen zwischen diesem Denken und dem realen und kulturellen Kontext gibt. Allerdings wird man bei diesem Ziel einer Einbeziehung kulturgeschichtlicher Aspekte bei der Analyse des pädagogischen Denkens und seiner Entwicklung damit konfrontiert, dass „Kultur“ die Einbeziehung aller möglichen Einflussfaktoren nötig macht, was nicht zu leisten ist. Man betrachte nur einmal vorliegende Darstellungen der Kulturgeschichte, etwa die ältere Darstellung von Will und Ariel Durant mit ihren 32 Bänden oder die neuere Serie von 20 Bänden aus dem ZEIT-Verlag. Es kann hier also nur darum gehen, eine strikte Auswahl zu treffen, die sicherlich auch von persönlichen Interessen und Kompetenzen des Verfassers geprägt ist.

In den folgenden Kapiteln will ich versuchen, mich dieser Komplexität zumindest anzunähern. Dabei kann ich auf eine Vielzahl von Darstellungen zurückgreifen, in denen jeweils die Ideen- oder Sozialgeschichte des pädagogischen Denkens oder die Entwicklung der pädagogischen Praxis und der entsprechenden Institutionen und Handlungsformen im Mittelpunkt steht. Ein aus meiner Sicht besonders gelungenes Werk, das sich auf diese Komplexität einlässt, ist das mehrbändige „Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte“, bei dem ebenfalls die deutsche Entwicklung in der Neuzeit im Mittelpunkt steht und auf das ich mich in dem vorliegenden Text immer wieder beziehe.

Einleitung

Im Vorwort habe ich bereits darauf hingewiesen, dass es mir darum geht, ideen-, kultur-, sozial- und politikgeschichtliche Aspekte bei der Analyse pädagogischer Konzepte und ihrer Entwicklung einzubeziehen und miteinander in Verbindung zu bringen. Der Grund hierfür besteht darin, dass es immer noch Darstellungen des pädagogischen Denkens gibt, die rein ideengeschichtlich vorgehen und soziale, politische und kulturelle Kontexte außer Acht lassen. Die Konzentration auf die Entwicklung von Theorien, Konzeptionen und Ideen hat dabei natürlich ihren Wert, wenn sich etwa pädagogische Theoretiker auf bereits vorhandene und überlieferte Konzepte und Theorien beziehen, diese ändern oder weiterentwickeln. Es gilt aber auch für pädagogisches Denken der Satz, den Hegel auf die Philosophie bezogen hat, dass nämlich Philosophie ihre Zeit in Begriffen zu erfassen versuche.

Diese Notwendigkeit eines Bezuges geistiger Prozesse auf reale Entwicklungen gilt insbesondere für das pädagogische Denken. Allerdings ergibt sich dabei eine kaum zu bewältigende Komplexität, zumal monokausale Ansätze wie etwa der, dass die Basis unmittelbar den Überbau bestimme, nicht nachzuweisen sind (und auch von Marx und Engels, auf die diese Begrifflichkeit zurückgeht, in dieser strikten Form nie formuliert wurde). Man kann also fragen, inwieweit die unterschiedlichen geistigen Einflüsse außerhalb des pädagogischen Denkens dieses beeinflusst haben, aber auch umgekehrt wie das pädagogische Denken Einfluss genommen hat auf philosophisches, politisches oder soziales Denken. Man kann zudem fragen, inwieweit die jeweils vorhandene pädagogische Praxis das theoretische pädagogische Denken bestimmt hat und welche Rückwirkungen es von pädagogischem Denken auf die Gestaltung der pädagogischen Praxis gegeben hat. Man wird fragen können, inwieweit Entwicklungsprozesse in dem einen Bereich analoge Entwicklungsprozesse in anderen Bereichen beeinflusst haben. Diesen Zusammenhang zwischen unterschiedlichen geistigen Prozessen und Entwicklungen in den unterschiedlichsten Feldern der Realität (Politik, Soziales, Ökonomie) kann man mit unterschiedlichen Leitkonzepten beschreiben:

*Historizität*: Hierbei geht es um den zu berücksichtigenden Aspekt der Entwicklung, was bedeutet, dass geistige Prozesse auf anderen geistigen Prozessen aufbauen, an diese anschließen oder sich kritisch mit diesen auseinandersetzen; es bedeutet aber auch, dass man nicht davon ausgehen kann, dass man in der jeweiligen Gegenwart einen Endpunkt der Entwicklung erreicht hat.

*Relationalität*: Hiermit ist das oben beschriebene komplexe Interdependenzverhältnis unterschiedlicher Entwicklungsprozesse in den verschiedenen Bereichen angesprochen.

*Kontextualität*: Damit ist gemeint, dass pädagogisches Denken, um das es in diesem Text geht, eingebettet ist in zahlreiche Entwicklungsprozesse außerhalb des pädagogischen Kontextes und von diesen beeinflusst wird.

*Kontingenz*: Mit diesem Konzept wird angesprochen, dass man nicht von einer deterministischen und teleologischen Entwicklung ausgehen kann, bei der der Endpunkt vorab feststeht und sich die Entwicklung in gerader Linie diesem vermeintlichen Endpunkt annähert. Dies ist insbesondere bei all den Entwicklungsprozessen zu berücksichtigen, die es mit dem Menschen zu tun haben.

Ein mögliches methodisches Hilfsmittel, die angesprochene Komplexität der Vorgänge zu berücksichtigen, liefert das Vier-Felder-Schema, das der amerikanische Soziologe Talcott Parsons entwickelt hat. Er versteht die Gesellschaft als System, das wiederum in vier verschiedene Subsysteme, nämlich in Wirtschaft, Politik, Gemeinschaft und Kultur unterteilt ist. Jedes dieser Subsysteme hat dabei eine eigene Entwicklungsdynamik und ein eigenes Kommunikationsmedium, wobei Richard Münch diesen Ansatz um den Aspekt der Interpenetration, also der wechselseitigen Beeinflussung und Einwirkung der unterschiedlichen Subsysteme, erweitert hat.

Diese soziologische Gesellschaftstheorie wurde von Parsons für die moderne Gesellschaft entwickelt, doch ist sie zumindest als heuristisches Instrument auch für vormoderne Gesellschaften nutzbar, so wie es etwa der Historiker Hans-Ulrich Wehler in seiner mehrbändigen „deutschen Gesellschaftsgeschichte“ anwendet, die er mit dem Jahr 1700 beginnen lässt.

Im Hinblick auf das pädagogische Interesse des vorliegenden Textes kann man fragen, welche Anforderungen aus den jeweiligen Subsystemen an die Pädagogik und die erwünschte Gestaltung des Subjekts gestellt werden. Dabei wird man davon ausgehen müssen, dass die Anforderungen an die Dispositionen der Menschen aus der Wirtschaft (und hierbei aus den unterschiedlichen Bereichen der Wirtschaft wie Landwirtschaft, Manufaktur, Fabrik und Industrie, Handel, Geldwirtschaft etc.), der Politik, des sozialen Zusammenlebens (mit Unterschieden in den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen) und der Kultur nicht identisch sein werden. Es ist daher aufschlussreich, danach zu fragen, welcher gesellschaftliche Bereich mit seinen Interessen dominant wird.

In besonderer Weise muss man sich aus pädagogischer Perspektive dafür interessieren, welche Entwicklungsmöglichkeiten und Erziehungsziele man zu unterschiedlichen Zeiten für unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen überhaupt gesehen hat. Diese Frage hängt mit der Frage nach dem Menschen- und Weltbild zusammen, dem man in der jeweiligen Zeit gefolgt ist. Zu diesem Themenkomplex gehört insbesondere die Frage danach, welche Rolle die Konzepte der Individualität und Subjektivität spielen, wann und unter welchen Umständen sie entstanden sind und welche Bedeutung sie in den unterschiedlichsten Zeiten gewonnen haben.

Auch hierbei wird sich zeigen, dass die Rede von „der Gesellschaft“ zu pauschal ist und man differenzieren muss, wann welche Entwicklungsprozesse in welchen gesellschaftlichen Gruppen stattgefunden haben. Man wird hierbei berücksichtigen müssen, dass es zum Teil erhebliche Ungleichzeitigkeiten bei Entwicklungsprozessen gibt. Um ein Beispiel vorwegzunehmen: So gelten die Renaissance und insbesondere der Renaissance-Humanismus als diejenige Zeit, in der der Aspekt der Individualität eine hohe Relevanz bekommen hat. Manche Autoren sprechen sogar von der „Erfindung des Individuums“ in dieser Zeit. Man bezieht sich dabei auf die intellektuellen und Kunst-Größen der Renaissance, mit deren Leben und Werk man diese These durchaus begründen kann. Allerdings muss man sehen, dass die Gruppe der Renaissance-Humanisten eine sehr kleine Gruppe war, die zwar unter sich einen elaborierten Intellektuellendiskurs über nationale Grenzen hinweg pflegte, der aber kaum Einfluss auf die Mentalitäten des Großteils der Bevölkerung hatte. Bei der Frage danach, welche Ideen, die etwa im Bereich der Philosophie oder der entstehenden Naturwissenschaften entstanden sind, Einfluss sowohl auf die pädagogische Praxis als auch auf das pädagogische Denken hatten, wird man also zum einen die Begrenztheit der jeweiligen Diskursgruppen berücksichtigen müssen, zum andern wird man danach fragen müssen, in welcher Weise – und ob überhaupt – Ideen, Methoden und Theorien in einem Feld theoretischer Anstrengungen in anderen Feldern rezipiert und dann auch angewandt wurden. Man wird hierbei mit verschiedenen Brechungen rechnen müssen.

Ein Beispiel ist der Siegeszug des mechanistischen Denkens. So hat Isaak Newton im Jahr 1687 sein Hauptwerk „philosophiae naturalis principia mathematica (Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie) veröffentlicht, in dem er seine Vorgehensweise als induktive und empirische Methode beschrieben hat. Man kann zeigen, dass diese Beschreibung kaum mit seinem realen Forschungsprozess übereinstimmt. Der Philosoph John Locke wiederum hat sich bei der Entwicklung seines sensualistischen und empirischen philosophischen Ansatzes an dieser Darstellung orientiert und sie im Hinblick auf eine philosophische Konzeption verallgemeinert. Auf dem europäischen Kontinent waren es dann (der in physikalischen Fragen nicht sonderlich kompetente) Voltaire und seine Lebensgefährtin, Mme de Chatelet, eine begabte Mathematikerin und Physikerin, die – aus einem politischen und weltanschaulichen Interesse heraus – die Überlegungen aus England zu einem neuen metaphysischen Weltbild formten. In pädagogischer Hinsicht waren es die Philanthropisten, die versuchten, in der Übernahme der Newtonschen Methode, so wie sie sie (miss-)verstanden, die Pädagogik zu einer Wissenschaft zu formen.

Die vorliegende Darstellung widmet der Aufklärung ein besonderes Interesse. Dabei wird zunächst zu klären sein, was überhaupt unter „Aufklärung“ zu verstehen ist und ob es überhaupt eine gemeinsame Verständnisweise in den verschiedenen europäischen Ländern wie Frankreich, England, Deutschland usw. gibt. Man wird sehen, dass man die Aufklärung als eine – im Hinblick auf ihren Anfang und ihr Ende umstrittene – Epoche ebenso verstehen kann wie als eine bestimmte geistige Haltung. Man kann zeigen, dass wichtige Prinzipien der Aufklärung bis heute ihre Gültigkeit haben, allerdings haben wichtige Prinzipien der Aufklärungs*kritik* ebenfalls in heutigen Diskursen einen großen Einfluss. Es wird gezeigt, inwieweit die Aufklärung sowohl im Hinblick auf die geistige als auch die reale Entwicklung anschließt an Prozesse, die in den Jahren und Jahrhunderten vorher stattgefunden haben. Neben der Zeit der Aufklärung sind weitere Zeitabschnitte von Interesse, in denen es bedeutsame Umwälzungen gegeben hat. So kann man eine zweite Sattelzeit (die erste „Sattelzeit“ sieht der Historiker Reinhart Koselleck in der Zeit zwischen 1770 und 1830) ein Jahrhundert nach der ersten Sattelzeit identifizieren, nämlich die Zeit des deutschen Kaiserreiches, die mit dem Ersten Weltkriegs endet und an die sich das erste demokratische Experiment der Weimarer Republik in Deutschland zusammen mit dem entstehenden Faschismus anschließt.

Als drittes wird die gegenwärtige Entwicklung in den Blick genommen, wobei als wichtige Signatur die Durchsetzung eines „digitalen Kapitalismus“ gilt.

Teil 1: Zur Entwicklung der Ausgangsbedingungen der Aufklärung

Überblick

In diesem ersten inhaltlichen Teil steht der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit im Mittelpunkt. Es handelt sich dabei um einen recht langen Zeitabschnitt (siehe etwa Hammerstein 1996), zumal man kaum über das Mittelalter sprechen kann, ohne Philosophen der griechischen und römischen Antike anzuführen. Dies gilt erst recht für die Renaissance, die ebenfalls in diesem Zeitabschnitt liegt und deren Verdienst es ist, viele Schriften der Antike zugänglich gemacht zu haben.

Es gibt in der europäischen Geschichte keinen Zeitabschnitt, in dem keine wichtigen Wandlungsprozesse stattfinden. Diese finden etwa im Hinblick auf verändernde politische Strukturen statt. Man denke etwa an die Völkerwanderung und die dadurch verursachten Machtverschiebungen, an das Ende des (West- und später des Ost-) Römischen Reiches, an die blutigen Eroberungs- und Missionierungszüge von Karl dem Großen verbunden mit der Karolingischen Renaissance, an die arabischen Eroberungszüge rund um das Mittelmeer. Nicht zuletzt ist die wissenschaftlich-technische Revolution zu berücksichtigen.

Bei der Betrachtung dieser Zeit wird zudem deutlich, dass die üblichen Epochenbezeichnungen wie Antike, Mittelalter, Renaissance, Barock, Aufklärung und insgesamt die Neuzeit zum Teil recht willkürliche Konstruktionen sind, wobei die zeitlichen Zuordnungen sehr stark davon abhängen, welchen Bereich der Gesellschaft (Politik, soziales Zusammenleben, religiöse, philosophische, wissenschaftliche und künstlerische Entwicklungen) man in den Blick nimmt. Die Bewertung der jeweils vorgenommenen Epochenkonstruktionen hat zudem oft weniger mit realen Entwicklungen der jeweiligen Epoche, sondern vielmehr mit der Bewertung der Zeit zu tun, in der die betreffende Epochenkonstruktion vorgenommen wurde.

Sehr deutlich wird dies am Beispiel des Mittelalters. Kurt Flasch schreibt:

„Gerechte Konventionalstrafe sollte jeden treffen, der das Wort „Mittelalter“ in den Mund nimmt, denn fast immer handelt es sich dabei um Irreführung der Öffentlichkeit. In den 1000 Jahren zwischen 500 und 1500 ist in den verschiedenen Weltgegenden zu vielerlei passiert, als daß man es mit einem einzigen Wort zusammenfassen könnte. In manchen Regionen war „das Mittelalter“ schon zu Ende, als es anderswo erst begann. Was wir haben, sind Einzelereignisse und Landschaften, oft sind es nur Spuren von Ereignissen und Vermutungen darüber. Das Wort „Mittelalter“ löst hingegen pralle Bilder aus: Es zaubert Burgen und Hohenstaufenkaiser vor unseren inneren Sinn, es hebt die Kreuzzüge und den König Artus hervor, es erinnert an Mönche und Nibelungen. Je dichter solche Bilder sind, umso eher führen sie von der Kenntnis des Mittelalters weg; sie fördern Bewunderung oder Verurteilung. Das alles sind Störfaktoren, die das Wort „Mittelalter“ hervorruft: Ich schlage vor, eine gewisse Diät mit dieser Vokabel zu üben.“ (Jeismann 2000, „Das 15. Jahrhundert“, 9)

In der Renaissance und in der Zeit der Aufklärung hatte man die Neigung, die Zeit, die man Mittelalter nannte, sehr stark von der Neuzeit abzusetzen und als dunkel und ohne fortschrittliche Entwicklung zu bewerten, damit die eigene Zeit und damit auch die eigenen Leistungen umso strahlender erscheinen konnten. Auch die positive Wertschätzung des Mittelalters in der Zeit der Romantik hatte weniger mit realen Entwicklungen im Mittelalter zu tun, sondern vielmehr damit, die vorangegangene Zeit der Aufklärung mit der unterstellten Orientierung an Nützlichkeit und abstrakter Vernunft in einen Kontrast zu dem nunmehr als bunt und kreativ aufgefassten Mittelalter zu bringen.

In den letzten Jahren gibt es bei Historikern des Mittelalters erhebliche Bemühungen, zu einem objektiven Urteil über die Zeit zwischen 5oo und 1300 zu gelangen. Man spricht von der „Entstehung des christlichen Europas“ (Peter Brown), von einem beginnenden Prozess der „Modernisierung und der Europäisierung der Welt“ (Martin Tabaczek/Herbert Prokasky), von der „Geburt der modernen Wissenschaft in Europa“ (Paolo Rossi) und der „Entdeckung der Vielfalt in Europa“ (Michael Borgolte). Renommierte Historiker wie etwa Johannes Fried, Arno Borst, Hans-Werner Götz oder Aaron Gurjewitsch zeigen nicht bloß die Lebendigkeit und Kreativität dieser Zeit, man hat zudem entdeckt, dass auch in der Philosophie wesentliche Vorarbeiten geleistet wurden, an die die Größen der Renaissance und vor allem der wissenschaftlichen Revolution später anknüpfen konnten (Jürgen Habermas). Man sprach von „Riesen an Denkkraft und Gelehrsamkeit“ und davon, dass man zwar weiter blicken konnte als die Vorgänger, dies aber nur deshalb möglich war, weil Zwerge auf den Schultern von Riesen dies tun können. Man erinnerte an wesentliche technische Errungenschaften wie Dreifelderwirtschaft, die Erfindung des Kummets, des Eisenpflugs, der Mühle und der mechanischen Uhr, die Wiedererfindung des Schießpulvers oder des Porzellans und nicht zuletzt an die Erfindung des Buchdrucks.

Auch in der pädagogischen Geschichtsschreibung gibt es eine gewachsene Hochschätzung der Errungenschaft dieser Zeit. Heinz-Elmar Tenorth (2000) befasst sich unter der Überschrift „Das Erbe der vormodernen Welt“ mit der Lebensform und dem Bildungsideal der antiken paideia und er weist auf die Korrekturbedürftigkeit vorliegender Bilder des Mittelalters hin, etwa im Hinblick auf die These, dass es so etwas wie Kindheit im Mittelalter gar nicht gegeben habe. Jürgen Habermas setzt sich in seiner philosophiehistorischen Altersschrift ausführlich mit den intellektuellen Leistungen der Scholastik-Philosophen und Theologen auseinander, der Rechtshistoriker Uwe Wesel zeigt, dass es gerade das Konkurrenzverhältnis zwischen römischem (kirchlichen) Recht und weltlichen Recht war, was die Entwicklung in dem Feld des Rechts insgesamt vorangetrieben hat.

Es waren allerdings auch verheerende Katastrophen zu bewältigen, etwa die großen Pestepidemien im 14. Jahrhundert. Diese stehen in enger Verbindung mit den sich ausbreitenden Handelsbeziehungen, quasi einer frühen Form der Globalisierung, die letztlich auch wesentlich zur Entstehung des Frühkapitalismus in Norditalien beigetragen haben.

In den folgenden Kapiteln will ich auf einzelne dieser Entwicklungstendenzen näher eingehen.

1. Zur Entstehung des rationalen Denkens in der (europäischen) Antike

Die homerischen Epen geben der Periode bis zum Ende des 8. Jahrhunderts ihren Namen. Mythos und Religion sind die vorherrschenden Bewusstseinsformen. Auch in der Folgezeit werden sie vorherrschenden Bewusstseinsformen des Volkes bleiben. Zwar entstehen Philosophie und Wissenschaft. Es ist jedoch im Auge zu behalten, dass diese mit ihrer Entstehung natürlich nicht Allgemeinwissen der Bevölkerung werden, als fortgeschrittenes Bewusstsein sind sie jedoch gesamtgesellschaftlich vorhanden.

Die „große Kolonisation“ erreicht Mitte des 8. Jahrhunderts einen Höhepunkt. Sie soll die durch die wachsende Abhängigkeit (Schuldknechtschaft) der kleinen Bauern von der großgrundbesitzenden Stammesaristokratie und durch die Bevölkerungszunahme entstandenen sozialen Spannungen beseitigen und bringt einen erheblichen Aufschwung für Handel und Handwerk mit sich. Geld bestimmt als allgemeines Waren-Äquivalent die Tauschbeziehungen; der Bedarf an Arbeitskräften und die damit ökonomische Bedeutung der Sklavenarbeit steigt, die neu gegründeten Kolonien am Schwarzen Meer und an der Mittelmeerküste werden gemeinsam gegen feindliche Überfälle verteidigt.

Zentrum der politischen Ordnung ist die Volksversammlung, der alle Kolonisten als Polisbürger mit gleichen Rechten und Pflichten angehören. Die alte Adelsgesellschaft genügt immer weniger den neuen sozialökonomischen Verhältnissen: Träger des Fortschritts wird die Kaufmannsklasse, die Polisdemokratie die angemessene politische Organisationsform. Mit zu dem Abbau der Privilegien des Adels trägt auch bei, dass durch das vergleichsweise billig herzustellen der Eisen sein Waffenprivileg gebrochen wird. Die rechtliche Gleichstellung aller Freien, das Treffen politischer Entscheidungen aufgrund rationaler Argumentation, das – damit verbunden – entstehende Selbstbewusstsein (dem die frühgriechische Lyrik Ausdruck verleiht) und Selbstvertrauen, die von den Phönizier übernommene und modifizierte Schrift, die – anders als die Hieroglyphen in Ägypten – der Publikation, dem Öffentlichmachen dient: All dies sind Voraussetzungen für das nun entstehende Neue, für die Entstehung von wissenschaftlicher Mathematik und rationaler Philosophie.

Die „mythische“ Stufe der Bewusstseinsentwicklung ist nach dem vorangegangenen Abschnitt durch ein einheitliches, ungegliedertes Bewusstsein gekennzeichnet. Ästhetisches und moralisches Bewusstsein, Denken, Wollen und Handeln, Subjekt und Objekt sind auf dieser Entwicklungsstufe miteinander verschmolzen. Menschenbild, Gesellschaftsbild, Natur werden in einem einheitlichen Weltbild zusammengefasst.

Ein individuelles Ich-Bewusstsein als Voraussetzung der Ausbildung eines entwickelten theoretischen Bewusstseins ist erst bei den der Periode der Epen folgenden Zeitabschnitten Lyrik feststellbar. Hesiod bringt bereits Ordnung in die Götterwelt Homers, er ordnet das Chaos zu einem Kosmos. Zudem kann sich das neue Denken auf reichhaltiges Wissen in den verschiedensten Wissensgebieten stützen. Vor allem Babylonier und Ägypter haben enorme mathematische und astronomische Kenntnisse. Allerdings wird kaum zwischen exakten und Näherungslösungen bei mathematischen Aufgaben unterschieden. Es ist auch kein Hinweis auf irgendeine Form eines Beweises bekannt.

In Analogie zu den Verfahren von Krohn (in Böhme 1977), der die Piagetsche Theorie der Intelligenzentwicklung zur Erklärung der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft anwendet, könnte man diese Periode als Phase der Ausweitung der Objekterfahrung auffassen. Das Auftauchen von Widersprüchen in Grenzbereichen macht eine Akkumulation der kognitiven Instrumente erforderlich. Neue Schemata entstehen durch reflexive Abstraktion. Die Handlungen werden reflektiert, der menschliche Geist macht sich selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnisse, er dringt zu einer Tiefenstruktur von Denken und Sprechen vor. Klix nennt die Griechen daher „Konstrukteure einer kognitiven Meta-Ebene“. Mit diesen neugewonnenen kognitiven Schemata kann durch Assimilation neuer Objekt-Erfahrung gewonnen werden. Dies geschieht – nach einer zeitweilig stagnierenden Entwicklung – im Spätmittelalter. In der Renaissance findet dann eine erneute Umstrukturierung der Erkenntnisschemata statt (vgl. Krohn a.a.O. sowie im nächsten Kapitel).

Es ist insbesondere Günter Dux (2000), der sich ebenso wie Krohn der Piagetschen Entwicklungstheorie anschließt, diese aber durch Einbeziehung sozial-kultureller Rahmenbedingungen erweitert. Von besonderem Interesse ist der Ansatz von Dux auch deshalb, weil er als das entscheidende Moment menschlicher Entwicklung die Enkulturation des einzelnen Subjekts, also die Aneignung von gesellschaftlich vorhandenen Fähigkeiten und Fertigkeiten in der Ontogenese des Einzelnen, sieht.

Dies deckt sich mit Ansätzen im Bereich der evolutionären Pädagogik, in der man sich insbesondere auf die auch in anderen Disziplinen hervorgehobene Bedeutung des Lernens bezieht (Scheunpflug 2001).

Auch die philosophische Anthropologie ist in dieser Beziehung hilfreich, insofern man bestimmte anthropologische Grundgesetze für das Lernen formulieren kann:

– Der Mensch ist lernbedürftig.

– Der Mensch ist lernfähig.

– Der Mensch lernt überall.

Auch Forschungen aus dem Bereich der evolutionären Anthropologie zeigen nicht nur die Relevanz dieses Ansatzes, sondern haben in der letzten Zeit zudem zu deutlichen Erkenntnisfortschritten geführt. So ist es insbesondere das Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig mit ihrem Direktor Michael Tomasello (2006), wo durch ideenreiche Forschungsszenarien die Dimensionen menschlicher Persönlichkeit untersucht werden:

„Es gibt aber auch zwei deutlich erkennbare Besonderheiten der menschlichen Kultur, die sie qualitativ einmalig machen. Die erste ist die sogenannte kumulative kulturelle Evolution. Menschliche Artefakte und Verhaltensweisen nehmen im Lauf der Zeit an Komplexität zu… Ein Individuum erfindet ein Artefakt oder eine Vorgehensweise, um eine bestimmte Aufgabe zu lösen, und andere erlernen sie in Kürze. Wenn dann ein weiteres Individuum eine Verbesserung erfindet, übernehmen wiederum in der Regel alle, einschließlich heranwachsende Kinder, die neue, verbesserte Version. Dies führt zu einer Art kulturellem Wagenhebereffekt, bei dem jede Version einer Vorgehensweise so lange im Repertoire der Gruppe erhalten bleibt, bis jemand etwas Neues und Besseres erfindet (...).

Die zweite Besonderheit der menschlichen Kultur, die sie als einzigartig kennzeichnet, ist die Schaffung sozialer Institutionen. Soziale Institutionen bestehen aus einer Reihe von Verhaltensweisen, die durch verschiedene, wechselseitig anerkannte Normen und Regeln bestimmt werden (...).

Beide genannten Besonderheiten der menschlichen Kultur (…) basieren auf einer Reihe von artspezifischen Fähigkeiten und Motivationen zur Kooperation (...).

Ausgestattet mit einer speziellen Art der kulturellen Intelligenz, die artspezifische sozial-kognitive Fähigkeiten und Motivationen zu Zusammenarbeit, Kommunikation, sozialem Lernen und anderen Formen der geteilten Intentionalität umfasst, können Kinder im Laufe ihres Heranwachsens zunehmend an diesem kooperativen Gruppendenken teilhaben. Diese spezifischen Fähigkeiten entstanden durch Schaffung kultureller Nischen und der damit verbundenen Ko-Evolution von Genen und Kultur (…).“ (Tomasello 2010, 9ff.)

Die Anwendung der Entwicklungstheorie von Piaget, die unterschiedliche Stufen der kognitiven (und auch moralischen) Entwicklung unterscheidet, hat allerdings zu einer erneuten Kontroverse geführt. Es geht dabei um die These (die auch Dux vertritt), dass nicht überall auf der Welt die Menschen die höchste Stufe der kognitiven Entwicklung erreichen, weil die entsprechenden Lebensbedingungen eine solche Form des Denkens nicht erforderlich machen. In ethnologischer Hinsicht sieht man darin eine Form der Diskriminierung und des Eurozentrismus. Allerdings belegen empirische Studien dieses Faktum (Dux 1990, Dux/Wenzel 1994, Oesterdiekhoff 1997).

Die Vorsokratiker

Die abendländische Philosophie beginnt in Milet. *Thales*, ursprünglich Kaufmann von Beruf, gilt als erster Philosoph. Schriften sind keine überliefert. Zeugnisse anderer können kaum den Anspruch solider Philosophiegeschichtsschreibung erfüllen. Sein Anliegen und das seiner unmittelbaren Nachfolger*, Anaximander* und *Anaximines* („Ionische Naturphilosophie“) ist extrovertiert: Die Erklärung der Natur ist ihr Thema. Erkenntnistheoretische Überlegungen und Problematisierungen finden sich keine. Thales erklärt den Kosmos durch Zurückführung auf das Grundprinzip Wasser. Damit ist das erst philosophische Problem überhaupt formuliert: Die Frage nach dem Ursprung und nach den Prinzipien, den archai. Möglich ist, dass handwerkliche Tätigkeit bei der Entstehung einer solchen Erklärung Pate gestanden haben könnte: Der Töpfer stellt etwa aus formloser Tonmasse durch Formung seine Produkte her. Allerdings kann dies alleine nicht das Entstehen von Philosophie erklären, da etwa Handwerkstechniken aus anderen Gebieten übernommen worden sind, in denen wissenschaftliches und philosophisches Denken eben nicht entstanden sind.

Thales‘ Grundprinzip ist am Augenschein orientiert. Er wird auch als Entdecker des Beweisprinzips in der Mathematik gefeiert. Die wesentliche kognitive Leistung ist die Universalität: Es wird nicht am Einzelfall geblieben, sondern eine geometrische Struktur bestimmten Typs wird in dem jeweils vorhandenen konkreten Kontext erkannt und aus diesem herausgelöst.

Die Gemeinsamkeit in verschiedenen Situationen zu erkennen, erfordert als kognitives Prinzip die Fähigkeit zu Analogienbildung. In der Analyse der Thales zugeschriebenen mathematischen Sätze findet Kurt von Fritz (1978) die sogenannten „epharmozein- Methode“ (Aufeinanderlegen gleicher Stücke).

Auf Anaximander geht der erste Entwurf eines zahlenmäßig bestimmten Weltgebäudes zurück. Mithilfe des aus dem Mythos entlehnten Begriffs des „apeiron“ sucht er das mythische Chaos rational zu erfassen. Anders als bei Thales ist sein Grundprinzip abstrakt. Das Problem, vor dem Anaximander steht, ist die für diese Zwecke nicht entwickelte Sprache. Bei Anaximander findet sich der Gedanke der Naturgesetzlichkeit, formuliert in rechtsmetaphorischer Sprache (Zilsel 1976, 66).

Das Grundprinzip des Anaximenes ist wieder stofflich. Sein Kosmos entsteht durch das mechanische Prinzip der Verdichtung und Verdünnung von Luft und enthält den wichtigen Gedanken der Zurückführung des Qualitativen auf das Quantitative. Er veröffentlichte über seine Vorstellungen erstmals ein Buch, das dazu in Prosa geschrieben.

Diese ersten Philosophen haben noch nicht die ablehnende Einstellung gegenüber körperlicher Arbeit, die das spätere klassisch-griechische Bildungsideal ausmacht. Sie sind Realisten und praktischen Umgang mit den Dingen gewöhnen. Theorie im Sinne kontemplativer Betrachtung ist späteren Datums.

Die geographische Lage Milets zwischen Griechenland und den anderen Kulturkreisen und seine ökonomische Bedeutung als Handelszentrum spielen bei einigen Erklärungsversuchen über die Entstehung der Philosophie eine Rolle: Bei dem Aufeinandertreffen verschiedener religiöser Meinungen, bei unterschiedlichen Lösungen mathematischer Aufgaben, bei verschiedenen astronomischen Angaben, müssen rationale Entscheidungen getroffen werden. Sicherlich trägt die Erweiterung des geographischen Horizonts zur Erweiterung des geistigen Horizonts bei. Entstehen konnte rationales Denken auch deshalb, weil in Milet orphische und dionysische Bewegungen kaum Einfluss hatten.

Mit *Pythagoras* und *Xenophanes* wechselt der Schauplatz des Geschehens nach Westen. Pythagoras ist der sagenhafte Gründer einer Lebensgemeinschaft im Süden Italiens. Naturforschung, Mathematik, Harmonielehre, Spekulation, Mystik, Religion sind Bestandteile seiner Weltanschauung. Schwierig ist die Rekonstruktion. Zu großer politischer, weltanschaulicher und zeitlicher Abstand beeinflussen unsere Gewährsleute.

Widersprüche kennzeichnen die pythagoräische Schule: öffentliche Wissenschaft und Geheimwissen, exoterisches und esoterisches Wissen, mathemata und akusmata, also Demokratisierung von Wissen und gleichzeitig Beschränkung von Wissen auf Wenige. Die pythagoräische Lehre ist Ontologie des Kosmos und kann dies nur sein, wenn unter Anzahlen von Dingen die Dinge selbst gemeint sind. Gesetzlichkeit und Harmonie, Logik und Ästhetik, Naturerklärung, religiöse und theoretische Interessen bilden im Pythagoräischen eine Einheit. Quelle dieses Glaubens erscheinen gleichermaßen Musik und Ökonomie zu sein: Tonverhältnisse und der quantitative (Wert-)Aspekt der Produkte und Dinge im Austausch. Pythagoras lenkt den Blick von dem Veränderlichen weg zu dem Ruhenden. Die mystische Komponente des pythagoräischen Denkens entspricht einer weitverbreiteten Strömung: Mysterienkult und Geheimgesellschaften, die etwa Orpheus, Demeter oder Dionysos verehren. Pythagoras bezeichnet sich als erster als Philosoph; die Pythagoräer proklamieren die Beschäftigung mit philosophischen Fragen als paideia, als (zweckfreie) Bildung.

*Xenophanes*, gebürtig in Kleinasien, lässt sich nach 70-jähriger Wanderschaft im süditalienischen Elea nieder. Mit ihm beginnt die kritische Philosophie: Kritik der mythologischen Weltbilder, d.h. für ihn: Kritik an Homer; Kritik des Erkenntnisvermögens. Für die ionische Naturphilosophie war die Wirklichkeit noch schlicht gegeben. Die Entdeckung, dass „Wirklichkeit“ von der Eigenart unserer Erkenntnisfähigkeit geprägt ist, stellt eine neue Stufe in der Entwicklung des theoretischen Bewusstwerdens des Erkenntnisvermögens dar: Erkennen macht sich selbst zum Gegenstand, es wird reflexiv.

Eine Generation jünger sind *Parmenides* und *Heraklit*. Beide gehören zur aristokratischen Oberschicht. Heraklit stammt aus Ephesus, der nach Milet mächtigsten Handelsstadt, aus einer Familie von Priester-Königen. Parmenides treibt die für die gesamte vorsokratische Philosophie charakteristische Suche nach dem Bleibenden im Wechsel der Erscheinungen auf die Spitze: In unerhörter Abstraktionen reflektiert er über das „Sein“, er ist der große Weltallstillsteller (Plato). Das Sein ist alles, was sich widerspruchsfrei denken lässt. Bewegung – wie vor allem sein Schüler *Zenon* klarmacht – lässt sich nicht widerspruchsfrei denken. Also kann es keine geben.

Natürlich ist das Sein nicht mit den Sinnen zu fassen. Im parmenidischen Rationalismus bilden Denken, Sein und Sagen eine – heute schwer zu begreifende – Einheit. Parmenides gilt zudem als Vater der Logik. Szabo (1968) sieht in der in eleatischen dialektischen Philosophie den Ursprung der wissenschaftlichen Mathematik. Er belegt dies mit der Rolle des indirekten Beweises in der frühen Mathematik und in der parmenidischen Philosophie.

Heraklit, abgestoßen vom Profanen, Geistlosen, gleichermaßen Verächter der Massen sowie seiner parasitären Standesgenossen, ist der Philosoph des Werdens. Er will Gesetzmäßigkeiten rational fassen und er verwende dazu den Begriff des Logos. Auch hier gibt es Verständnisschwierigkeiten: logos ist objektives Gesetz, ist aber auch dessen subjektive Abbildung sowie die schriftlich-sprachliche Darstellung des Bildes. Bei Heraklit finden diejenigen, die die Entstehung des exakten Denkens auf die Ausbreitung der Ware-Geld-Beziehung zurückführen, eine Hauptstütze: Wie Geld das abstrakte Äquivalent im Warentausch ist, so ist Feuer das ontologische Äquivalent. Bei Heraklit, vor allem aber bei *Empedokles*, taucht erstmals in der Philosophie ein Erkenntnisprinzip auf, das später *Leukipp* und *Demokrit* explizit verwenden werden: der Gedanke, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird.

Mit Empedokles, Autor einer Schrift mit dem in der Folgezeit verbreiteten Titel „Über die Natur“, findet eine teilweise Remythologisierung statt.

*Anaxagoras*‘ Hauptbegriff ist der Geist. Er ist Naturgesetz, Impulsspender, er ist verantwortlich für die Bewegung in der Natur. Er denkt, plant, handelt und ordnet. Mit Anaxagoras wird Athen Zentrum der griechischen Philosophie.

Den Abschluss und gleichzeitigen Höhepunkt dieser Etappe philosophischen Denkens bildet die Atomistik, bilden Leukipp und Demokrit. Die Existenz des ersteren wird bisweilen bestritten. Wie bei Pythagoras ist für sie das Dauerhafte in der Erscheinung mathematisch ausdrückbar. Als erste formulieren sie das Problem der Kausalität. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist die (nicht explizit verbalisierte, aber theoretisch vollzogene) Subjekt-Objekt-Trennung wesentlich. Wichtiges erkenntnistheoretisches Prinzip ist die These, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird. Die ausführlichen ethischen Überlegungen leiten zu der allgemeinen Wende zum Menschen in der Philosophie.

Die Sophisten *Gorgias*, *Protagoras* und andere sind Zentrum der philosophischen Aufklärung. Glaube, Recht, Sitte, die Aussagen der Alten überhaupt, werden vor den Richterstuhl der Vernunft geladen. Sie stellen die Eigentumsfrage – und machen sich damit zahlreiche Feinde. Sie produzieren fachwissenschaftliche Literatur – und leisten damit ihren Beitrag zur Entstehung von Einzelwissenschaften. Sie sind Wanderlehrer, die zwar gegen enorme Summen die Kinder der Reichen unterrichten, die jedoch auch in billigen öffentlichen Vorträgen zur Demokratisierung von Wissen beitragen. Sie sind politische Ratgeber und stellen den Menschen in den Mittelpunkt (Homo-Mensura-Satz). Sie repräsentieren allerdings auch den gesunden Menschenverstand, der gegen die abstrakte bisherige Philosophie revoltiert. Damit sind wir bei *Sokrates*, also dem Philosophen angelangt, der der vorangegangenen Epoche den Namen gibt.

Allgemeine Charakterisierung

Das vorsokratische Denken sucht erstmals natürliche Ereignisse natürlich zu erklären. In der ionischen Etappe ist Gegenstand die Natur. In der athenischen Etappe wird der Mensch selbst zum Mittelpunkt. Gestützt auf die kognitiven und inhaltlichen Ergebnisse des mythischen Denkens entwickelt sich das rationale Denken.

Chatelêt (1973, Bd. 1, 15 ff.) skizziert die Entwicklung als

– zunehmende Klassifizierung und Säkularisierung der Auffassung vom Menschen,

– Übergang von legendären Beschreibungen und mythischen Genealogien hin zur präzisen Analyse von Landschaften und Sitten,

– zunehmende Verdrängung der Weissagung in der Medizin durch Untersuchung der tatsächlichen Krankheitsursachen,

– Verdrängen der magischen Spekulation aus der Physik zugunsten der Untersuchung der phänomenalen Verhältnisse,

– Demokratisierung der Kunst.

Die Griechen machen Gesetze – wie auch schon Juden und Babylonier vor ihnen – und reflektieren darüber. Bei den Griechen gibt es natürlich Moralvorstellungen – und Reflexionen über Herkunft und Theorie der Moral. Die Griechen machen einen großen Schritt vorwärts in der Entwicklung der Erkenntnisfähigkeit und beginnen, über diese selbst nachzudenken. *Es werden also nicht nur Fähigkeiten weiter entwickelt: Sie werden als solche auch bewusst reflektiert* (als Grundlage für ihre Weiterentwicklung).

Für Klix (1980, 217) ist die größte intellektuelle Leistung des griechischen Denkens

– der Gedanke der Beweisbarkeit von Zusammenhängen in formalen Strukturen,

– das Prinzip des induktiven Schließens als eine Möglichkeit des menschlichen Denkens, durch Explizierung seiner eigenen Regeln neue Erkenntnisse zu gewinnen,

– die Erkenntnis, dass Wesen und Erscheinung nicht zusammenfallen.

Mensch, Gesellschaft und Natur werden zunächst als demselben Strukturgesetz unterworfen gesehen. Dabei ist diese ganzheitliche Betrachtung nicht Ergebnis der Analyse, sondern fruchtbare, spontan aus der unmittelbaren Anschauung gewonnene Hypothese. Es fallen daher Ethik, Gesellschaftstheorie, Ontologie und Erkenntnislehre zunächst zusammen. In allen Bereichen wird das Konstante, das Beständige in der sich ändernden Welt der Erscheinungen gesucht. Aufgrund des für diese Zwecke nicht genügend umfangreichen empirischen Wissens ist allen griechischen Denkern der Hang zur extremen Verallgemeinerung eigen. Dieses und die Tendenz zum Exakten ist für Kurt von Fritz das Kennzeichen griechischen Denkens.

Festzuhalten ist, dass wesentliche Fortschritte erzielt werden, als sich das Denken von der unmittelbaren Praxis entfernt. In diesem Zusammenhang ist wohl auch zu sehen, dass das Ziel griechischen Denkens eher die Erklärung als die Prognose ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die neue Denkform im luftleeren Raum entwickelt. Wie jedoch im Einzelnen die Entwicklung dieser Denkform und der Zusammenhang zu sozialen Gegebenheiten zu erklären ist, ist bislang noch ein zu lösendes Problem.

Charakterzug des griechischen Denkens – wie am Beispiel der Mathematik deutlich wird – ist die antiempirische Tendenz zur Theoretizität, zur Abkehr vom Anschaulichen. Diemer (1990) weist in seiner historisch-systematischen Untersuchung des Wissenschaftsbegriffs auf den starken pädagogischen Akzent der „episteme“ als Lehr- und Lerngebiet hin. Veröffentlichung der Ergebnisse erfüllt dabei zwei Funktionen: Demokratisierung und die Möglichkeit der Überprüfung. Dies trägt zur Aufklärung im Sinne der Loslösung von herkömmlichen Traditionen und Autoritäten bei und stellt hohe Anforderungen an die Aussagen: Der Text muss eine Begründung selbst liefern.

Ich fasse zusammen:

Bei den Griechen finden sich eine Tendenz zum Allgemeinen und eine Tendenz zum Genauen. Es wird erkannt, dass Wesen und Erscheinung auseinanderfallen. Daraus ergibt sich eine antiempirische Tendenz: Wesentliches Charakteristikum des griechischen Denkens ist seine Theoretizität. Ferner ist Wesen der griechischen Naturphilosophie der Gedanke der Ganzheit. Gesellschaft, Kosmos, Natur, Mensch: Alles bildet zunächst eine Einheit. Diese Einheit entsteht aus unmittelbarer Anschauung; der Zusammenhang wird nicht nachgewiesen.

Es werden jedoch nicht nur neue Denkformen entwickelt und neue Erkenntnisse gewonnen: Diese werden auch verbreitet. Demokratisierung und Säkularisierung des Wissens, etwa durch Veröffentlichung und Publikmachen der Ergebnisse, gehen einher mit der Entwicklung der Philosophie. Wissenschaft und Bildung gehören – bereits bei Pythagoras – zusammen; allerdings wird nicht ein Wissen vermittelt, das für die Produktion nötig ist, sondern ideologisch und politisch bedeutsames Wissen wird verbreitet. Entmythologisierung ist Charakteristikum dieser Zeit – allerdings erfolgt diesen nicht linear und fortschreitend.

1. Vom Mittelalter zur Neuzeit: Die Entstehung des Individuums

Im folgenden Kapitel will ich auf diejenige Periode eingehen, in der das „Individuum“ – durchaus in den Konturen und Facetten, so wie es sich heute darstellt – erstmals auf der historischen Bildfläche in Europa erscheint. Es ist der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, der sich widersprüchlich und nicht überall in Europa gleichzeitig entfaltet. Es gibt vielmehr erhebliche Ungleichzeitigkeiten, sowohl im Hinblick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, die reale Individualität in nennenswertem Maßstab erst ermöglichen oder sogar erfordern, als auch im Hinblick auf die geistes- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen. Daher erstreckt sich diese Zeit etwa vom 13. Jahrhundert bis ins 17. Jahrhundert. Die unterschiedlichen Disziplinen – Geschichtswissenschaft, Philosophie, Soziologie, Kunstgeschichte – haben unterschiedliche Begrifflichkeiten für diese Zeit entwickelt. Die einen unterscheiden in diesem Zeitraum die Renaissance vom Barock, für andere ist es die beginnende Neuzeit oder Moderne. Mit guten Gründen lässt sich diese Zeit zudem unter einen weiten Begriff der Aufklärung fassen. Ich selber werden in diesen Begriffswirrwarr keine Einheitlichkeit hineinzubringen versuchen, da ich verschiedene fachliche Kontexte benötige und mich daher eher dem jeweils dort vorherrschenden Sprachgebrauch anschließe (vgl. Gall 1993).

Es ist eine Zeit des Ringens des Neuen mit dem Alten: in wirtschaftlicher Hinsicht kämpfen die alten Feudalherren um ihre Privilegien, etwa um den Erhalt der Leibeigenschaft und die Steuerung des Gemeinwesens. Es kämpfen mit dem Kaiser und dem Papst gleich zwei Instanzen um die Zentralgewalt. Gleichzeitig entwickeln sich neue Formen politischer Steuerung in den norditalienischen Stadtstaaten, wo zugleich das politische Denken in Kategorien der Macht schonungslos beschrieben und analysiert wird. Es ist eine Zeit, in der sich mit den Städten und dem Stadtbürgertum neue Vermögen in privater Hand – außerhalb von Adel und Klerus – ansammeln, wo Intellektuelle europaweit eine Gemeinschaft bilden mit einer gemeinsamen Sprache: eine kulturelle „Globalisierung“ (bezogen auf Europa), die durchaus parallel verläuft zu der ökonomischen Globalisierung in dieser Zeit. Es ist eine Zeit der Ausdehnung von Grenzen:

* es wird geographisch der Einflussbereich ausgedehnt, in dem politische und ökonomische Mächte die gesamte Erde zu erobern beginnen;
* innerhalb des eroberten Gebietes werden Ökonomie und Gesellschaft von der Ausbreitung der Ware-Geld-Beziehung erfasst;
* innerhalb der einzelnen Menschen beginnt der Prozess der Zivilisierung im Sinne von Elias, also der Binnenverlagerung äußerer Handlungsnormen;
* die Philosophie und die entstehende Wissenschaft sprengen Grenzen der Theologie; es setzt sich allmählich „Vernunft“ gegen „Glauben“ durch;
* die Künste spiegeln diese Bewegungen der räumlichen und geistigen Entgrenzung nach innen und außen wider, ja bereiten sie vielfach vor.

Die Schicksalhaftigkeit des sozialen Standortes mit einem damit verbundenen und ebenfalls vorgegebenen Lebensverlauf wird angegriffen und zumindest von einigen Menschen gesprengt: *Das eigene Leben wird zu einer individuellen Gestaltungsaufgabe*. Natürlich geschieht dieser Prozess nicht im Gleichklang zwischen Basis und Überbau, zwischen Ökonomie, Kultur und Politik. Mit einiger Berechtigung kann man vielmehr sagen, dass gerade in Deutschland die „Verspätungen“ (im Anschluss an Plessner) bei der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft als Gesellschaft von autonomen, verantwortungsbewussten Individuen, die sich gemeinsam auf Regeln einigen, mit denen das Ganze gesteuert werden soll, erheblich waren und erst im 20. Jahrhundert – nach dem Rückfall in die Barbarei – nach dem 2. Weltkrieg einen gewissen Abschluss fanden. Dies geschah also zu einer Zeit, als die bürgerliche Gesellschaft bereits erheblich an ihren Krisen zu kränkeln begann. Zumindest lässt sich mit einiger Plausibilität die These aufstellen, dass Deutschland die heroische Phase des bürgerlichen Emanzipationskampfes im Vergleich zu anderen europäischen Ländern verpasst hat.

Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ist gut untersucht und kann und soll hier nur in einigen, für diese Arbeit wichtigen Aspekten skizziert werden (vgl. etwa Gurjewitsch 1994, Kon 1983; Burke 1986; Heller 1982; Ariès/Duby 1991, v. a. Bd., 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance; Le Goff 1998; Garin 1996; Elias 1982).

Auf der Ebene der Produktivkräfte ist das Mittelalter ergiebiger als gemeinhin angenommen: Kompass, Mühle, Uhr, Pferdegeschirr, Brillen und Linsen, Schießpulver und Kanonen (vgl. Jonas 1969). Zum Teil handelt es sich hierbei zwar um Nacherfindungen - und später sogar um direkte Übernahmen – von sehr viel früheren chinesischen Erfindungen, was aber für unsere Zwecke nicht relevant ist (Needham 1984). Einfluss auf das Wirtschaftsgeschehen (und die kulturelle Entwicklung) haben die großen Pestepidemien im 14. und 15. Jahrhundert, die die Städte stärker treffen als die ländlichen Gebiete, was diese wiederum zu einer stärkeren Öffnung gegenüber der verarmten Landbevölkerung veranlasst (Mottek 1968, 173 f).

Im Bergbau (Entwässerung) und in der Verhüttung gibt es erhebliche Fortschritte im Mittelalter, was wiederum die Artillerie und die Ballistik befördert. Die Menschentypen, die Le Goff (1998) für das Mittelalter vorstellt, geben weiteren Aufschluss über die ökonomische und geistige Lage, denn diese Individualitätsformen und Typen sind die Träger des gesellschaftlichen Lebens. Es sind Mönche, Krieger und Ritter, Bauern, Städter, Intellektuelle, Künstler, Kaufmann, Heilige, Außenseiter.

Auf die ökonomische Seite unmittelbar beziehen sich Bauer, Kaufmann und – unter den Städtern subsumiert – Handwerker. „Stadtluft macht frei“ war der Slogan, und er bezog sich darauf, dass die zunehmend mächtiger und selbstbewusster werdenden Städte sich der Macht des (Land-)Adels entzogen. Der „Bürger“, der der bürgerlichen Gesellschaft den Namen sowohl als Bourgeois als auch als Citoyen gibt, ist der *freie* Stadtbürger. „Frei“meint jedoch nicht losgelöst von sozialen Zwängen. Es gibt vielmehr sehr rigide Organisationsformen, in denen Handwerk und Handel stattfinden, so dass der Handwerker zwar individuell in seinem Haus – als Einheit von Leben und Arbeiten – mit seiner Hausgemeinschaft produziert. Doch tut er dies innerhalb streng normierter Abläufe. Individuelle Reproduktion ist fast bis ins letzte Detail gesellschaftlich vorgegeben. Im Handwerker finden sich bereits in der Individualität seiner Herstellungsprozesse bei noch nicht weit entwickelter Arbeitsteilung – er liefert noch das gesamte Werk ab – die Grundlagen der bürgerlichen Subjektivität: Selbststeuerung, Verinnerlichung gemeinschaftlicher Normen und Werte als Steuerung der individuellen Tätigkeit. Der Gebrauchswert des Projektes prägt den „Ethos“ (!) der Arbeitstätigkeit. Die Nutzung von Naturkräften – etwa beim Werkzeuggebrauch oder bei den einfachen Arbeitsmaschinen – geschieht noch nicht als Anwendung des (in den Naturwissenschaften später entwickelten) Wissens über allgemeine Gesetze, sondern durch punktuelle Anwendung von konkretem (sinnlichen) Erfahrungswissen. Der Körper ist noch weitgehend in die gegenständliche Produktion involviert, weshalb die Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit der Vergegenständlichung von Kompetenz und die Aneignung dieser Kompetenzen im tätigen Umgang – auch im Prozess der (genormten) Weitergabe des Handwerkerwissens an die Lehrlinge und Gesellen im gemeinsamen Haus („oikos“) - unmittelbar erkannt wird.

Doch ist der Handwerker eingebunden in die sich ausbreitende städtische Geldwirtschaft: Er tauscht nicht mehr Produkte gegen andere Produkte, die er zur Lebenserhaltung braucht, sondern produziert – zwar weitgehend auf individuelle Bestellung, doch – für einen mit Geld regulierten Markt. Und dies umso mehr, als die genannten Bestellungen nicht mehr von Privatkunden für einen Eigenbedarf erfolgen, sondern in den ebenfalls entstehenden Prozess des Handels geraten: Der Kaufmann und Händler – und dann auch die entstehende Finanzwelt – werden Teil auch der handwerklichen Produktionsprozesse (Braudel 1986).

Damit beginnt jedoch ein weiteres Wirkungsmoment bürgerlicher Subjektivität: In dem Maße, wie für einen abstrakten Markt produziert wird, der Gebrauchswert also nicht mehr von dem späteren Nutzer unmittelbar zurückgemeldet wird, wird der Produktionsprozess *abstrakt*. Und diese Abstraktheit ist nicht der gegenständlichen Tätigkeit der Gebrauchswertproduktion geschuldet, sondern der Tatsache der entstehenden Ware-Geld-Beziehung. Abstraktheit des Tauschwertes stellt einerseits gesellschaftliche Zusammenhänge in einer größeren Wirkungsweite her (Vergesellschaftung), erzieht jedoch gleichzeitig zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Produkt.

Es liegt auf der Hand, dass dieser Umgang mit dem Abstrakten des Tauschwertes, der nur noch insofern am Gebrauchswert der Waren interessiert ist, als sich ein Tauschwert daraus realisieren lässt, bei dem *Kaufmann* zum Alltag wird – und in der Finanzwelt, wo die Produkte noch nicht einmal mehr als Waren, sondern nur als geldwerte Positionen in Bilanzen auftauchen, erneut gesteigert wird (vgl. Kuckhermann/Wigger-Kösters 1985, 5.3). Auf der Ebene der Individuen heißt dies: Verinnerlichung hoch-abstrakter moralischer Gesetze, Entwicklung eines Über-Ichs (i. S. von Freud), Entstehung eines Gewissens als innerer Instanz der Verantwortlichkeit für das eigene Handeln (Kittsteiner 1991; Elias 1982).

Es liegt auf der Hand, dass diese Übernahme der Handlungskontrolle durch das Individuum selbst ein äußerst komfortabler Kontrollmechanismus ist, und man kann davon ausgehen, daß sich Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme durchaus ihre Individualitätsformen schaffen, die sie zu ihrer Reproduktion brauchen.

Doch überlässt man es – bei allem Vertrauen in die praktizierte Psychologie des Alltags in der bürgerlichen Gesellschaft – nie dem Selbstlauf, ob die Prozesse der systembezogenen Enkulturation und Sozialisation auch gelingen. Es werden vielmehr zahlreiche Instanzen geschaffen, die diese normative Eingliederung des Einzelnen gewährleisten sollen: Die gesellschaftlichen Normen und Anforderungsstrukturen erhalten ihre „Medien“: Neben der Einflussnahme durch ideologische Mächte (wie etwa die Kirche oder auch die Künste) ist es vor allem das entstehende Erziehungssystem. Ich werde daher später am Beispiel von Comenius eine kleine Fallstudie zu einem hervorragenden Vertreter emanzipatorischer Bildungs- und Erziehungstheorie präsentieren.

Es liegt zudem auf der Hand, dass diese Herauslösung des Individuums aus der mittelalterlichen Kollektivgesellschaft und die gewünschte Verantwortungsübernahme es nötig machen, Formen und Methoden der Introspektion, der Selbstbetrachtung zu entwickeln. Dies geschieht etwa durch die Beichte, es geschieht jedoch auch in den Entwicklungen der Künste, in der der Einzelne nach und nach in den Mittelpunkt rückt. Neu ist an der Kunst der Renaissance, dass dieser Einzelne nicht mehr als Repräsentant eines Typs, sondern als Individuum gesehen wird.

Burckhardt (1958) hat in seiner berühmten Studie über die Kultur der Renaissance Mitte des 19. Jahrhunderts die These von dem ersten Erscheinen von Individualität während der Renaissance aufgestellt. Seither gibt es einen heftigen Streit mit Historikern des Mittelalters darüber, ob und wie weit das Individuum nicht schon im Mittelalter aufgetaucht ist. Dieser Streit kann natürlich hier nicht entschieden werden, zumal es davon abhängt, wo man die zeitlichen Grenzen setzt (vgl. Aertsen/Speer 1996). Einige Aspekte aus dieser Diskussion greife ich an dieser Stelle jedoch auf, da sie relevant für das Konzept von „Persönlichkeit“ sind.

„Individualität“ (i. S. von Unteilbarkeit) als Eigenschaft, Einzelnes zu sein, ist natürlich keine Erfindung der Renaissance, sondern vielmehr Grundkategorie bereits der antiken Philosophie. Entscheidend für die neuzeitliche Individualität, die sich auf den Menschen bezieht, sind weitere Bestimmungsmerkmale:

Es geht zum einen um die Entdeckung der Innerlichkeit des Menschen, die – reflektiert – wesentlich das „Selbst“ des Individuums ausmacht. Hier liefert die Geschichte der Autobiographie Entscheidendes. Denn inzwischen hat Augustinus seine berühmten „Bekenntnisse“ (bereits vor 400) geschrieben und im Vergleich zu römischen Vorbildern eine neue Stufe bei der Beschreibung emotionaler Qualitäten erreicht (vgl. Misch 1949/1979, Bd. I. 1 und I. 2 sowie Pascal 1965, 34 ff.). Diese Schrift gilt – trotz der umfangreichen biographischen Literatur im Mittelalter – für eine lange Zeit als einzigartig, da nur in ihr der Autor zu der notwendigen *Distanz* zu sich, seinen Erlebnissen und Gefühlen geht (Pascal, ebd., S. 35 f.). Pascal nennt erst wieder Abaelard mit seinem Bericht über seine Kastration und seiner daher etwas problematischen Liebe zu Heloïse eine Autobiographie in einem ambitionierteren Sinn, nämlich als reflektierenden Versuch, Vergangenes zu verstehen; dies allerdings bereits im 12. Jahrhundert.

Es entwickelt sich im Mittelalter – und zwar als theologische Diskussion (Kobusch 1993) – ein neues Verständnis von „Person“. In der antiken Welt war „persona“ die Maske des Schauspielers, also gerade das Gegenteil des wahren Selbst. Dies wird im Mittelalter so umgedeutet, dass die moderne Verständnisweise erkennbar wird: die „Person ist ein Individuum bestimmter Art; sein unterscheidendes Merkmal ist die Vernünftigkeit. Als vernunftbegabtes Wesen hat der Mensch die Möglichkeit der Wahl; er wird nicht einfach durch die Gegenstände zu seiner Handlung bestimmt, sondern ist Herr seiner Handlungen. Die Würde der Personalität ist Freiheit. Daraus geht auch hervor, dass die Person ein moralisches Wesen ist, denn die Grundlage der Moral ist die Freiheit“. (Aertsen in Aertsen/ Speer 1996, XVI).

Dies ist jedoch ein Diskurs, der von einer intellektuellen Elite geführt wird – und die Hervorbringung einer solchen Elite ist durchaus eine wichtige Leistung des Mittelalters (vgl. den Artikel „Der Intellektuelle“ in Le Goff 1998). Doch hat dies mit der Lebenswelt der Menschen noch wenig zu tun. Denn neben dem Stadtmenschen gibt es den *Bauern* als vorherrschende Lebensform.

Dieser Bauer außerhalb der Städte ist im Mittelalter weitgehend dem Feudalherrn unterworfen und steht noch außerhalb der sich entwickelnden Ware-Geld-Beziehung. Die Landwirtschaft steht jedoch insofern unter Druck, als sie oft genug die Versorgung der allmählich wachsenden Bevölkerung nicht gewährleisten kann. Hunger, Armut und Elend sind verbreitet, so dass die Geschichte des Alltags im Mittelalter auch als Geschichte der Armut, aber auch der Geschichte der Barmherzigkeit, der Caritas – gerade der Kirche – geschrieben werden kann (vgl. Geremek 1988, Kap. I).

Einige weitere Notizen zum *Welt- und Menschenbild des Mittelalters* (vgl. Gurjewitsch 1980, 1994; so auch in Fuchs 1998, 112 ff.):

Die vorherrschende Form des gesellschaftlichen Bewusstseins des Mittelalters (Gurjewitch 1980) ist das religiöse Bewusstsein. Aus Kritik an der Prasserei der Amtskirche und ihrer Träger bilden sich im 13. Jahrhundert Bettelorden wie etwa die Franziskaner, die einen ursprünglicheren Glauben fordern. Die Kirche geht – etwa durch die Verbotsedikte von 1277 – gegen atheistische Strömungen vor. Das Bewusstsein des Mittelalters wird geprägt durch den vorherrschenden Bereich der materiellen Produktion, der Landwirtschaft. Gurjewitsch (1980) zeigt dies etwa an Kategorien wie Raum und Zeit: die Zeitvorstellungen sind – entsprechend den Naturrhythmen – zyklisch. Erst später setzt sich, vor allem in den Städten, mit dem Bau von Uhren eine gerichtete, lineare und irreversible Zeitvorstellung durch. Andererseits dient die Uhr als Sinnbild einer autoritätsgesteuerten Einheit (Maurice 1980), in der jeder nur ein kleines Rädchen ist. Man spricht von „religiösem Kollektivismus“.

Koyré (1969) bezeichnet den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit als Übergang „Vom geschlossenen Weltbild zum unendlichen Universum“. Geschlossen sind etwa die Tauschbeziehungen (Fernhandel wird erst im ausgehenden Mittelalter von größerer Bedeutung sein). Sofern Natur erforscht wird, dann nicht mit dem Ziel der Beherrschung der Natur, sondern lediglich, um Beispiele für die Weisheit Gottes zu finden.

Alles wird in der Sprache der christlichen Kultur formuliert. Gurjewitsch (1980, 15) spricht selbst bei der (spärlichen) Verwendung von Mathematik von einem „Dialekt“ dieser Sprache der christlichen Kultur. Die zunehmende Bedeutung des Bürgertums ist verbunden mit einem gesteigerten Selbstbewusstsein, das sich in Kunst und Architektur dieser Zeit widerspiegelt (Rathäuser).

Das *geistige Leben* ist kirchlich geprägt. Bis 800 findet nur in Klöstern ein gewisses intellektuelles Leben statt. Zwischen 800 und 1100 bringt die Karolingische Renaissance ein intellektuelles Aufleben mit sich. Die Hauptauseinandersetzung des mittelalterlichen geistigen Lebens ist die zwischen Glaube und Vernunft. Dieses Problem stellt sich umso mehr, als über arabische Vermittlung im christlichen Abendland zunehmend bekannt wird, dass „die Werke des Aristoteles, Ptolemaios und Galen ein geschlossenes rationales System bilden, das die Welt als Ganzes unter der Voraussetzung natürlicher Ursachen klärt“ (Crombie 1977, 53).

Für Augustinus (als einem der Hauptvertreter der Patristik) stellt sich bereits als dringlichstes Problem die Beziehung zwischen den beiden Quellen des Wissens: Offenbarung und Erfahrung. Er löst dieses Problem so, dass Glaube der Vernunft überlegen ist, dass sinnliche Erfahrung sich auf die in platonischem Sinne zweitrangige Erscheinungswelt bezieht (Tomberg 1973, 52). Kulturgeschichtlich ist Augustinus – wie erwähnt – auch wegen seiner „Confessiones“ bedeutsam, weil sich in dieser Auseinandersetzung mit sich selber die später dominant werdende (reflexive) Beziehung zu sich angebahnt: Das eigene Leben rückblickend als „Biographie“ zu konstruieren. Gleichzeitig findet durch ihn eine erste Rezeption des bisher als heidnisch geltenden *Platonismus* statt. Die platonische „Athener Schule“ wird 529 von Justinian geschlossen. Der bedeutendste Philosoph des athenischen Neuplatonismus ist Proclos (5. Jahrhundert). Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, lebte im 3. Jahrhundert in Rom und gründete dort eine nach seinem Tode von Porphyrios weitergeführte Schule. Die lateinischen Kirchenväter sind dem bereits christianisierten Platonismus verpflichtet. Von grundlegender Bedeutung für die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters ist jedoch die Rezeption von *Aristoteles*. Diese stellt eine neue Herausforderung für die vorherrschende Philosophie dar. Bis ins 13. Jahrhundert liegen einige seiner Hauptwerke lediglich in der Übersetzung von Boethius vor. Allerdings bringen die Araber auf ihren Eroberungszügen aristotelische Philosophie mit sich. Seit dem 8. Jahrhundert werden immer mehr Werke der griechischen Philosophie ins Arabische übersetzt. Cordoba, über 8 Jahrhunderte hinweg Zentrum des Islams in Europa, ist Heimat des bedeutendsten Aristotelikers, Averroes (Ibn Ruschd).

Die wichtigste philosophische Strömung des Mittelalters ist die *Scholastik*. Ein Hauptinhalt der scholastischen Philosophie ist der „Universalienstreit“ über die Existenzweise von Allgemeinbegriffen. In der Frühscholastik dominiert die (platonische) realistische Position: Johann Scotus Eriugena im 9. Jahrhundert und Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert sind wichtige Vertreter. Dagegen wird seit dem 11. Jahrhundert die gegnerische Position des Nominalismus (Allgemeinbegriffe existieren lediglich als Namen) wirksam: Roscellin im 11. Jahrhundert gilt als sein Begründer. Eine wichtige Rolle spielt die Naturphilosophie der Schule von Chartres (Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches) und – mit ihr sympathisierend – Peter Abaelard, der bedeutendste Philosoph des 12. Jahrhunderts.

In der Naturphilosophie spielen Interpretationen des platonischen „Timaius“ eine große Rolle. Die Natur wird in Chartres als immanenter Zusammenhang begriffen, ihre Kräfte und Wirkungen sind rational fassbar. Ley sieht in Wilhelm sogar den Begründer einer pantheistischen Naturphilosophie (Ley 1971). Die Nominalisten und Anhänger von Aristoteles geraten sehr bald in Konflikt mit der Kirche. Seit dem 12. Jahrhundert liegen immer zahlreichere Übersetzungen der aristotelischen Hauptwerke vor. Mit dem Einfluss von Averroes werden die materialistischen Tendenzen bei Aristoteles stärker betont, also diejenigen Tendenzen, die der objektiv-idealistischen philosophischen Grundlage der kirchlichen Ideologie widersprechen und die auch im Nominalismus wirksam sind (hier sind die Franziskaner Robert Grosseteste, Roger Bacon und ferner Duns Scotus, William von Ockham, Siger von Brabant, Nicole Oresme und Buridan zu nennen).

Gegen diese für die Kirche gefährlich werdende – weil ideologisch ihren Machtanspruch gefährdende – Strömung setzen die Dominikaner Albertus Magnus und vor allem sein Schüler Thomas von Aquin eine Aristoteles-Interpretation, die gerade die idealistische Seite der aristotelischen Philosophie betont und die in der Folgezeit für die Philosophie verbindlich wird, wollte man nicht die Feindschaft der Kirche riskieren.

Auch in diesem knappen Abriss ist deutlich geworden, inwieweit die Kirche und mit ihr die Religion Machtfaktoren des Mittelalters sind. Welches sind die Wesenszüge und Inhalte mittelalterlichen Denkens, auf denen eine entstehende Wissenschaft aufbauen kann bzw. die sie überwinden muß, und wo kommen sie her?

Tomberg (1973, 84) führt als Positivum des Mittelalters seine Theoretizität an: Es gibt mit den scholastischen *Gelehrten* eine Gruppe von Menschen, die zwar völlig ohne Kontakt zur praktischen Arbeit sind, aber über die Fähigkeit zu theoretischem Denken verfügen (vgl. Le Goff 1998: der „Intellektuelle“). Der Typ des „Kopfarbeiters“ ist nicht der Forscher, der Wissen zum Zwecke der Beherrschung der Natur systematisch sucht, sondern der Gelehrte, der etwa unter „Physiktreiben“ das Lesen der physikalischen Schriften des Aristoteles versteht. Diese Art der intellektuellen Betätigung findet seit dem 12. Jahrhundert ihren Platz an den neugegründeten Universitäten. Entgegen der arabischen Herangehensweise, die Wissen als Macht über die Natur zum Ziele hat (dabei jedoch physikalische und okkulte Ursachen gleichermaßen akzeptiert), interessiert die christlichen mittelalterlichen Gelehrten bestenfalls die Frage, welche Aspekte der Natur die Zwecke Gottes am lebendigsten veranschaulichen (Crombie 1977, S. 49). Die Wissenschaft des Mittelalters ist eine Buchwissenschaft. Zwar sind Bücher – weil handgeschrieben – selten. Das Bildungswesen wird jedoch an einem festen, abgeschlossenen und kodifizierten Wissensbestand orientiert. Dieser soll nicht erweitert, sondern unverändert reproduziert werden. Die Lernverfahren sind daher wesentlich Auswendiglernen und Abgehörtwerden. Wissenschaftliche Abhandlungen in Zeitschriften zu Einzelfragen kann es daher nicht geben. Die Haltung zum Wissen ist kontemplativ.

In einer geistesgeschichtlichen Untersuchung von Denkformen findet Leisegang (1928) als typische Denkfigur der Scholastik die Begriffspyramide. Diese habe ihren Ursprung in der Mathematik (ebd., 202), wo durch zunehmende Differenzierung, durch Hinzunahme weiterer differentiae spezificae, Hierarchien von Begriffen entstehen. Zweck dieser Denkform ist die Schaffung einer Ordnung in einem System.

Für die Botanik mit ihren Systematiken ist dies die geeignete Denkform. Die platonische Methode der diairesis (Begriffsspaltung) gilt als Prototyp dieses Denkens (S. 208). Die mittelalterliche „summa“, die „Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung“ (so W. Dempf) trägt die Struktur der Begriffspyramide. Leisegang stellt die wesentlichen Merkmale dieser Denkform zusammen: sie stammt aus einer idealen Welt von Begriffen und idealen Gegenständen, die sich auf statische Größen beziehen, zwischen denen es keine Übergänge gibt. Wir finden hierin also eine Widerspiegelung der statischen, begrenzten mittelalterlichen Gesellschaft. Ebenso korrespondiert diese Wissenskonzeption mit einer Ontologie unveränderlicher Substanzen.

Neben den Gelehrten gibt es zwar *Handwerker*, die „von Beruf Empiriker“ sind. Allerdings können auch diese nicht zu wissenschaftlichen Kenntnissen gelangen, da es sich um eine „oberflächliche Empirie“ (Lefèvre) handelt: sie ist zweckgebunden an das zu erstellende Produkt. Ein weitergehendes Suchen findet nicht statt; Neuerungen sind ohnehin durch die Zunft verboten. Mediziner und Baumeister sammeln umfangreiche Erfahrungen. Allerdings wird auch hier noch lange nicht die Stufe der Theorienbildung erreicht. Die Mathematik wird weiterentwickelt. Gegen den Widerstand der Kirche setzen sich die arabischen Ziffern durch (Leonardo von Pisa), mit Silvester II sitzt sogar ein mathematisch Interessierter auf dem Papstthron. Die Anwendungen von Mathematik sind – wie in der Antike – spekulativ. Das Hauptproblem der Anwendung von Mathematik, die Beziehung mathematischer Begriffe zur Realität, beginnt sich in Ansätzen zu stellen, wenn etwa um den Vorzug mathematischer bzw. physikalischer Erklärungen gerungen wird (vgl. Crombie 1977). Bei den Impetus-Physikern (Buridan, Oresme) gibt es die ersten Spekulationen darüber, dass sich die Erde dreht (ebd.). Oresme wendet graphische Verfahren auf das Problem der Untersuchung von Bewegungen an. In die Impetus-Physik finden – wie in die mittelalterliche Werttheorie – dynamische Begriffe Eingang. Mit der aristotelischen Philosophie steht eine empirie-freundliche Philosophie zur Verfügung.

Crombie (ebd., 263) findet bereits im Mittelalter nicht mehr „Form“ oder „Natur“, sondern Gesetze als Gegenstand der Forschung. Roger Bacon und Grosseteste können als Pioniere experimenteller Forschung gelten. Bei ihnen finden sich bereits sehr klare Vorstellungen über Analyse und Synthese:

„Da wir ja mit Hilfe von Prinzipien nach Wissen und Verstehen suchen, um natürliche Dinge zu erkennen und zu verstehen, müssen wir zuerst die Prinzipien bestimmen, die allen Dingen zukommen. Der natürliche Weg für uns, Kenntnis von den Prinzipien zu erlangen, ist es, von allgemeinen Anwendungen aus zu diesen Prinzipien zu kommen, von Ganzheiten auszugehen, die eben diesen Prinzipien zu entsprechen ... Dann aber, da der Weg, Kenntnis zu erwerben, von allgemeinen zusammengesetzten Ganzheiten fortschreitet zu bestimmten Besonderheiten, von vollständigen Ganzheiten also, die wir ungenau kennen ...., können wir eben zu diesen Teilen zurückgehen, vermittels derer es möglich ist, das Ganze zu bestimmen und durch diese Bestimmung eine genaue Kenntnis des Ganzen zu erlangen.“ (R. Grossetest; zitiert nach Crombie 1977, 248).

Die Ähnlichkeit dieser Beschreibung mit der Newtonschen Beschreibung der wissenschaftlichen Methode fällt auf. Bei Bacon finden sich weitreichende Reflexionen zum Zweck von Wissenschaft. Nicht der Ehre Gottes soll sie dienen, sondern die Nützlichkeit ihrer Ergebnisse steht im Vordergrund. Allerdings behält die mittelalterliche Wissenschaft ein zwiespältiges Verhältnis zur Empirie. Selbst wo empirische Belege reklamiert werden, halten diese einer strengeren Nachprüfung selten stand (ebd., 351). Leisegang charakterisiert die Entwicklung im Ausgang des Mittelalters im Anschluss an Dempf wie folgt:

„Zu Beginn des 14. Jahrhunderts zersprengt Roger Bacon durch selbständige Empirie das bisherige System der sieben freien Künste, der Nominalismus des Duns Scotus und der Franziskaner die begriffsrealistische Systemeinheit der Hochscholastik, die deutsche Mystik sprengt den Rahmen des die Mystik Bernhards und Bonaventura umfassenden Gesamtsystems, die Konziliarbewegung versucht, die päpstliche Einheit zu sprengen, wie die Stadt- und Territorialrechte die kaiserliche römische Rechtseinheit sprengte, und ebenso lösen in der Geschichte die Stadtchroniken die einheitliche Weltgeschichte ab.“ (Leisegang 1928, 259).

Das Mittelalter hat – wie erwähnt – der Folgezeit eine Reihe wichtiger Erfindungen und Neuerungen hinterlassen. Dabei spielt es hier keine Rolle, dass es sich entweder um eine Übernahme oder um eine Nacherfindung bereits existierender chinesischer Erfindungen handelte.

Politische Ereignisse wie die Eroberung von Byzanz durch die Türken im Jahre 1453 und die damit verbundene Unterbrechung der Fernhandelswege nach Osten waren Grund für die Suche nach anderen Wegen nach Indien und führten schließlich zur Entdeckung Amerikas, zum Umfahren von Afrika etc. Damit erwachsen in größerem Maßstabe Bedürfnisse der Navigation, insbesondere das Problem der Ermittlung der geographischen Länge. Andererseits entsteht ein neuer Welthandel mit seinen Folgen für den nun größeren Bedarf an Rechnungsführung. Die Gold- und Silberimporte vergrößern zugleich die zur Verfügung stehende Geldmenge, der kein entsprechendes Warenangebot entspricht. Preissteigerungen sind die Folge.

Für die Produktivkräfte in der Landwirtschaft ergeben sich im 16. und 17. Jahrhundert folgende Entwicklungen (vgl. Jonas 1969, 222):

* die Arbeitsmittel (also die Geräte, Zugkräfte, Bodenqualität) stagnieren,
* Anbausysteme, Spezialisierung auf bestimmte Produkte: häufig nicht unbedeutende Entwicklungen,
* Produktivkraft Mensch: allgemein verschlechterte Situation, teilweise zweite Leibeigenschaft, vor allem östlich der Elbe.

Die Übernahme der Kunst der Papierherstellung von den Chinesen und die Erfindung der Buchdruckkunst (1440) spielen eine kaum zu überschätzende Rolle: das bisher vorwiegend auf mündliche Überlieferung angewiesene Bildungswesen hat jetzt ein neues Medium zur Verfügung. Neue Ansichten können leicht verbreitet werden, was für das geistige Leben eine Revolution mit sich bringt.

Weitere Fortschritte zeigen sich im Bergbau (Entwässerung) und in der Verhüttung. Hochöfen ermöglichen die Verarbeitung von flüssigem Roheisen anstelle der vorher nur teigigen Verhüttungsprodukte. Dies bringt eine gesteigerte Leistungsfähigkeit der Artillerie mit sich, die wiederum genauere theoretische Grundlagen erforderlich macht (Ballistik).

Ballistische Probleme sind die wesentlichen praktischen Anregungen für die Mathematiker und Mechaniker dieser Zeit. Allerdings konnte – auch als die physikalische Theorie zur Verfügung steht – diese nicht praktisch wirksam werden wegen der dafür noch ungenügend beherrschten Praxis. Ähnliches ist bei dem Problem der Längenberechnung in der Navigation festzustellen: die recht früh vorliegende mathematische Theorie erweist sich als praktisch unwirksam wegen ihrer für den damaligen seemännischen Ausbildungsstand zu großen Kompliziertheit. Das Problem der Entwässerung von Bergwerken kann jedoch nicht endgültig gelöst werden: es fehlen Pumpen mit großer Leistung. Die stärkere Verwendung von Wasser- und Windkraft kann diese Lücke langfristig nicht beheben. Das große Wasserradsystem für die Springbrunnen von Versailles ist hierfür ein Beispiel: zu einem astronomischen Preis wurde es im 17. Jahrhundert erstellt und hatte eine für die damaligen Verhältnisse enorme Leistung von (nur) 85 PS. Das Prinzip der leistungsfähigeren Turbine war zwar recht früh bekannt: sie konnte mangels geeignetem Material nicht realisiert werden. Erst die leistungsfähigen

Dampfmaschinen konnten dieses Problem lösen, nämlich an jedem beliebigen Ort genügend Energie produzieren zu können.

In den Städten werden zunehmend neue Organisationsformen der materiellen Produktion eingeführt. Durch Handel zu Geld gekommene Familien (die bekanntesten sind die Fugger und die Welser in Augsburg) führen – zunächst bei den Webern – das „Verlagssystem“ ein: sie beliefern die Weber mit Rohstoffen und kaufen deren Fertigprodukte. Lässt das Verlagssystem den eigentlichen Produktionsvorgang unverändert, so entsteht die *Manufaktur* durch zunehmende Spezialisierung aus der handwerklichen Werkstatt. Die Arbeitsproduktivität wird durch Arbeitsteilung erheblich gesteigert. Manufakturen zählen unter diesem Gesichtspunkt zu dem Bereich der Produktivkräfte. Allerdings herrschen in Manufakturen vorwiegend kapitalistische Produktionsverhältnisse, etwa auch deshalb, weil neue Produktionsinstrumente teuer sind.

Der *Adel*, vor allem der kleinere und mittlere, ist gegen Ende des Mittelalters funktionslos geworden. Mit der Änderung der Waffentechnik verliert die schwere Kavallerie (Ritter) auch in Kriegen ihre Bedeutung. Dem steigenden Luxusbedürfnis stehen keine wachsenden Einnahmen mehr zur Verfügung. Als Folge entstehen Raubrittertum und Bauernlegerei zur Finanzierung des nur noch parasitären Daseins des Adels.

Wucher- und Handelskapital andererseits beteiligen sich ebenfalls an der Verschlechterung der Situation der Bauern und sind verantwortlich für das Entstehen plebejischer Schichten in den Städten. Diese wachsenden Widersprüche entladen sich in verschärften Klassenkämpfen. Insofern die Stoßrichtung Feudaladel und reicher Klerus ist, entsprechen diese Kämpfe den Interessen des Bürgertums, das bis zur Eindämmung der Macht der herrschenden Klasse des Feudalismus teilweise Bündnisse mit den Bauern eingeht. Die erste der „drei großen Entscheidungsschlachten des Bürgertums“ (Engels), die Reformation in Deutschland und – damit verbunden – der Deutsche Bauernkrieg, finden statt (die anderen beiden „Entscheidungsschlachten“ sind die Revolution in England 1648 und die Französische Revolution). Da die Feudalherrschaft ideologisch abgesichert ist durch die Kirche, ist jedes Aufbegehren gegen die politische und ökonomische Lage verbunden mit einem Protest gegen die Amtskirche; andererseits hat dadurch jede antireligiöse geistige Bewegung eine antifeudale politische Stoßrichtung. Die Kirche antwortet mit der Inquisition.

Die skizzierte ökonomische Entwicklung ist keineswegs überall in Europa gleichmäßig. Es ist im Gegenteil eine Wanderbewegung festzustellen (die etwa durch Erschöpfen der natürlichen Ressourcen, aber auch durch geographische Entdeckungen verursacht ist). Im 15. und 16. Jahrhundert ist Oberitalien das am weitesten fortgeschrittene Gebiet (Burke 1986). Durch den Fernhandel werden Portugal und später die Niederlande und England zu wichtigen Zentren. Die ökonomische Entwicklung spiegelt sich in der politischen Entwicklung.

Zwar nicht als radikaler Wechsel, immerhin mit deutlich spürbaren Veränderungen geschieht der Übergang zur Neuzeit. Man hat den Begriff der „Allgemeinen Krise“ vorgeschlagen, um die Endphase einer Produktionsweise – hier: des Feudalismus – und das Aufkeimen der neuen Produktionsweise – hier: des Kapitalismus – zu beschreiben. Solche Allgemeinen Krisen zeigen sich dort, wo Marx zufolge die alten Produktionsverhältnisse in Widerstreit zu der Entwicklung der Produktionskräfte geraten. Diese Widersprüche äußern sich geistig, kulturell, sozial, politisch. In politischer Hinsicht sind es die Bauernkriege und frühbürgerlichen Revolutionen, ist es die Reformation und Gegenreformation, ist es der 30-jährige Krieg. Manufakturen entstehen, z. T. auf feudaler, z. T. jedoch bereits auf der Basis bürgerlichen Kapitals. Politisch entsteht der „aufgeklärte Absolutismus“ als Zwischenschritt zur Machtübernahme des Bürgertums in den Revolutionen in England und Frankreich. Im Hinblick auf die Produktionskräfte ist es im Wesentlichen eine Zeit der Verbreitung der Errungenschaften des Mittelalters. Dominant wird im Wirtschaftsleben allmählich das Bürgertum, wird insbesondere der Handel und das Kaufmannskapital – und damit die Durchsetzung der Ware-Geld-Beziehung (Braudel 1986).

Im Hinblick auf den entwickelten Kapitalismus des späten 19. und 20. Jahrhunderts ist es die Zeit der beginnenden „ursprünglichen Akkumulation“, also der ausgesprochen brutalen Phase, die Mittel für die Erstausstattung der industriellen Gesellschaft zusammenzuraffen. Braudel (1986) verwendet zur Kennzeichnung dieser Zeit des Frühbürgertums bereits die Begriffe „Kapital“, „Kapitalist“ und „Kapitalismus“, und er erläutert ihre Begriffsgeschichte (ebd., S. 248 ff.). In Kürze: Etymologisch geht diese Begrifflichkeit auf das lateinische „caput“ (Haupt) zurück. Im 12. und 13. Jahrhundert sind Warenbestand und Geldmasse damit gemeint, später das „Kapital einer Handelsgesellschaft“. Im 18. Jahrhundert bahnt sich allmählich der Gebrauch an, den Marx systematisch entwickelt: Kapital als Produktionsmittel.

Die Zeit vom Mittelalter zur Neuzeit ist die Zeit der Durchsetzung der drei großen gesellschaftlichen Arbeitsteilungen: Hand- und Kopfarbeit, Mann und Frau, Stadt und Land (Haug 1978, 83 ff.). Arbeit setzt sich zunehmend als*Lohnarbeit* durch, sie wird also zur Ware, womit der Doppelcharakter: Herstellung von Gebrauchswerten und Herstellung von Tauschwerten, so wie er sich bereits im Handwerk des Mittelalters angebahnt hat (s.o.), mehr und mehr durchsetzt.

In der Kulturgeschichte ist dieser Übergang häufig beschrieben worden:

„Daher nahm um 1300 die Kunst, Lebensverhältnisse räumlich zu erfassen, die Kunst der Maler und Bildhauer – eine, wie wir heute sagen würden, Wende zum „Realismus“. Den Menschen fiel es wie Schuppen von den Augen. Die Künstler begannen, plausibel festzuhalten, was sie sahen, und sich dabei aller zu Gebote stehenden Darstellungstechniken zu bedienen. Da die Malerei über das größte Arsenal solcher Techniken verfügte, erlangte sie allmählich eine Vorrangstellung unter den Künsten – es entstanden die ersten Bildnisse intimer Szenen“. (Duby in Ariès/Duby 1990, Bd. 2, 12).

Duby beschreibt, wie sich die oben erläuterte Hinwendung zum Individualismus auch an der Herausbildung von Intimität, in der Privatheit des Hauses zeigt. Es entwickelt sich – mit der Ausbreitung des Geldes – eine neue Vorstellung des Eigentums.

Nachdem bereits Petrarca die Gestaltungsnotwendigkeit seines Lebens als kulturelle Aufgabe des Individuums – Anfang des 14. Jahrhunderts – erkannt hat, wird das private Schreiben über Privates mehr und mehr üblich (vgl. die Studien von Misch; siehe auch Braunstein in Ariès/Duby 1990, S. 497 ff.). Die Portraitkunst erlebt einen Aufschwung. Und es sind nicht mehr bloß Typen, sondern lebendige Einzelwesen, die gemäß dem „Realismus“ dieser Zeit wiedergegeben werden. Und es sind längst nicht mehr die Großen aus Politik und Kirche, sondern Bürger und – immer wieder – die Künstler selber. Albrecht Dürer (1471–1528) ist hier – neben den großen Italienern – zu nennen, der immer wieder seine neu erlernten und erarbeiteten Techniken an der Selbstdarstellung erprobt.

Im Hinblick auf das Menschenbild ist – ebenso wie bei der Gesellschaft – eine Dynamisierung festzustellen: Der einzelne Mensch und die Gesellschaft haben eine *Geschichte* (Heller 1982; S. 7). Und diese Geschichte wird so erlebt, dass sie als „Gemachte“ erkannt und schließlich als Gestaltbare verstanden wird.

Der Mensch wird als entwicklungsfähig erkannt: Das Bild des uomo universale entsteht. Und dieser uomo universale ist vielseitig, ist gerade nicht einer einheitlichen Norm unterworfen, muss vielmehr mit sich selber ringen für das richtige Handeln. Heller (ebd., 78) spricht von den vier großen Vollendern der Renaissance, die dieses Ringen in ihrem Werk und ihrer Person repräsentieren: Machiavelli, Montaigne, Bacon und Shakespeare. Erst dort, wo Handlungsspielraum ist, ergibt sich die Entscheidungsnotwendigkeit, ergibt sich die Möglichkeit von Ethik und Moral. Dies zeigt dann auch den engen Zusammenhang zentraler Themen der modernen Philosophie und Humanwissenschaften: *Autonomie* der Entscheidungen setzt die *Freiheit* der Person voraus, beide Begriffe werden zunehmend bedeutungsgleich. Daraus ergibt sich die persönliche *Verantwortlichkeit* für die getroffenen Entscheidungen. „Freiheit“ bedeutet also auch eine Belastung des Einzelnen. Dies aber ist es, was die *Würde des Menschen* auszeichnet. Pico della Mirandola war vielleicht der wichtigste Renaissancedenker, der dies – freilich in religiöser Verpackung – so formuliert hat: Demzufolge sagt Gott zum Menschen: „Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern Du sollst nach Deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich Dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur Dir selbst vorherbestimmen.“ (vgl. Cassirer 1974). Arendt wird später in ihrer politischen und systematischen Philosophie diesen Gedanken in den Mittelpunkt stellen und hieraus ihre Systematik der „Vermögen“ Denken – Wollen – Urteilen ableiten (vgl. Breier 1991).

Ein Thema in diesem Kontext, freilich ein folgenreiches Thema bis heute, ist der Zusammenhang von Gemeinnutz und Eigennutz (Schulze 1987). Die mittelalterliche Gesellschaft war eine Ständegesellschaft, in der Gemeinnutz der „zentrale politische Begriff des (...) Staatsdenkens“ war (Schulze, ebd. 11), freilich nicht – so wie es heute die Kommunitarismus-Diskussion nahelegt – als individuelle Wertentscheidung zugunsten des Ganzen, sondern vielmehr als unreflektierte Grundüberzeugung, dass der Einzelne nur als Teil eines Ganzen denkbar ist. So gesehen musste in der Tat dieses Konzept von Gemeinnutz überwunden werden, bevor es als bewusste Norm wieder in Kraft gesetzt werden konnte. Die Gegenbewegung gegen das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken ist daher zunächst einmal das Denken in Kategorien des Besitzindividualismus, des wohlverstandenen Eigennutzes. Die ausgefeilteste Theorie hierzu stammt konsequenterweise von einem Moralphilosophen, der vor seinem Hauptwerk, in dem er eine Theorie des modernen Kapitalismus begründet: den „Wohlstand der Nationen“ (1776), zuerst eine „Theorie der ethischen Gefühle“ (1759) verfasst hat. Die Rede ist von Adam Smith. „Eigennutz“ ist in dessen klassischer Formulierung „das gleichmäßige, fortwährende und ununterbrochene Streben des Menschen nach besseren Lebensbedingungen“ als „Ursache und Quelle öffentlichen Wohlstandes“ (Smith 1978, 283), wobei eine „unsichtbare Hand“ auf wundersame Weise dafür sorgt, dass über die Verfolgung des Eigennutzes auch das Gesamtwohl optimiert wird.

Dieser Gedanke ist quasi das zentrale Glaubensbekenntnis des Wirtschaftsliberalismus bis in die heutige Zeit, woraus dieser folgert, dass der Staat und alles, was sonst noch den „freien Markt“ behindern oder regulieren könnte, stets das optimale Entwicklungsziel durch derartige Eingriffe nur verfehlen lässt: Der ungebremste Eigennutz, so haben selbst wirtschaftsmathematische Modelle „bewiesen“, ist zugleich die beste sozialpolitische Maßnahme. Erst im Jahre 1998 hat mit Sen ein Wohlfahrtsökonom den Wirtschaftsnobelpreis u. a. dafür erhalten, dass er – ebenfalls mathematisch – hat nachweisen können, dass auch bei einem Sozialstaat, also einem organisierten „Altruismus“, Volkswirtschaften ein Optimum erreichen können.

Das Bekenntnis zum Eigennutz ist eng verbunden mit größeren Verhaltensspielräumen des Einzelnen außerhalb korporativer Gesellschaftsordnungen. Es steht in enger Beziehung zur Entwicklung des Privateigentums und des Rechts, das dieses Eigentum zu schützen hat. „Person“ ist daher nicht bloß ein theologischer Begriff, sondern spielt in der Entwicklung der Geschichte des (bürgerlichen!) Rechts eine entscheidende Rolle: nämlich als Trägerin „unveräußerlicher Rechte“, so wie es die Menschenrechts- und Unabhängigkeitserklärungen im späten 18. Jahrhundert bis heute gültig formulieren.

Dieser Eigennutzgedanke kann – wie alle Zentralbegriffe und wie eingangs am Beispiel von „Individualität“ gezeigt – auf lange Diskurse in der Philosophie zurückblicken, insbesondere dann, wenn man ihn in Verbindung bringt mit Konzepten der Selbstliebe oder Selbstsorge. Dann ist man sofort bei Subjekt-Konzepten aktueller Entwürfe zur Lebenskunst (Schmid 1998, S. 239 ff.), die hier an die letzten Studien von Foucault zur antiken Selbstsorge anknüpfen. Ich erinnere zudem an das im Abschnitt über die Philosophie der Persönlichkeit erwähnte „vernünftige Selbstinteresse“ (Sturma 1997, 361), das zeigt, dass eine einvernehmliche Lösung des Problems zwischen sozialem Bezug und Selbstbezug schwierig und eng verbunden ist mit der Frage, ob die Gesellschaftlichkeit des Individuums gleich bei der Konstitution von Individualität mitgedacht oder erst später eingeführt wird.

Nicht uninteressant ist an dieser Stelle die Motivation von Agnes Heller, sich 1964/65 ausgerechnet mit dem Renaissance-Menschen zu befassen. In der Gruppe ungarischer Reform-Kommunisten um Lukacs wurde die Auseinandersetzung darüber geführt, wie man den Irrweg eines kommunistischen Kollektivismus verlassen und gleichzeitig jenen Marxismus wieder gewinnen kann, der das sinnvolle Leben in einem wohlverstandenen Individualismus als soziale Utopie hat denkbar werden lassen (Heller 1982, 513 ff.). Die Allseitigkeit der Entwicklung der Persönlichkeit des Lebens und der Geschichte, die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, das Ringen um eine gesellschaftliche Ordnung, die die Entwicklung eines solchen Menschenbildes ermöglicht oder gar unterstützt, in der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit gleichermaßen zu ihrem Recht kommen: diese emanzipatorische *bürgerliche* Utopie hat in der Renaissance ihren Ausgangspunkt. Dies ist letztlich auch der systematische Grund für diese historische Betrachtung im vorliegenden Text. Heller (1988) setzt ihre Studien später mit einer Philosophie des Alltagslebens fort. Hellers zentrales Ziel: das *sinnvolle Leben*. Dieses ist dadurch bestimmt, dass „derjenige, der es führt, seine Welt zu einer Welt für uns (gestaltet), indem er sie – und damit uns – ständig verändert. Das Individuum mit sinnvollem Leben ist kein Moralist, kein Nomade, sondern eine sich entwickelnde Größe ...“ (ebd., 318).

Am Beispiel von Comenius kann man zeigen, wie dieser Renaissance-Gedanke zur Begründung einer Pädagogik führt, die als Hebel der Gesellschaftsentwicklung betrachtet wird. Zugleich zeigt diese Fallstudie, wie sehr die Formulierung des Neuen auf herkömmliche Denkweisen angewiesen war: zum Teil, weil es keine anderen Möglichkeiten der Formulierung gab, z. T. aber auch deshalb, weil es lebensgefährlich war, Neues ganz ungeschminkt zu formulieren. Die Denkweise von Comenius ist dabei nicht bloß interessant, weil er der bedeutendste Pädagoge dieser Zeit ist, sondern weil er sich mit dem zentralen Problem (Einzelnes/Allgemeines; Theorie/Praxis; Begründbarkeit von Wissen zwischen Glaube und Vernunft etc.) herumschlagen muss (vgl. Fuchs 1984, 2.1).

1. Der Humanismus in der Renaissance

In diesem Teil sollen historische Erscheinungsformen des Humanismus thematisiert werden. Es geht dabei um folgende Fragen: Was wurde jeweils unter Humanismus verstanden? Wo sind solche Ansätze entstanden und was waren die Gründe dafür, dass ein entsprechendes Denken und Handeln entstanden ist? Wogegen wandte sich der jeweilige Humanismus und welches waren die Ziele, die Menschen, die man ihm zurechnet, verfolgten? Nicht zuletzt geht es um die Frage, was von unterschiedlichen historischen Ansätzen eines Humanismus bis heute geblieben ist. Es ist dabei die oben bereits angedeutete und später noch zu vertiefende Kritik am Humanismus zu berücksichtigen.

Allerdings können nur einige Schlaglichter auf das Thema „Humanismus“ geworfen werden. Denn zum einen muss man die Vieldimensionalität des Humanismus berücksichtigen, so wie sie in der obigen Definition angesprochen wurde, dass er nämlich als eine kulturelle Bewegung, ein Bildungsprogramm, eine Epoche, eine Tradition, eine Weltanschauung, eine Form praktischer Philosophie, eine politische Grundhaltung und ein Konzept von Barmherzigkeit verstanden werden kann, wobei sich seine Tradition in einer europäischen Perspektive bis in die griechisch-römische Antike zurückverfolgen lässt. Forschungsprojekte der letzten Jahre haben zudem humanistische Traditionen in anderen Weltregionen verfolgt.

Der Münchner Altphilologe Wilfried Stroh („Valahfriedus“), der sich mit originellen Ideen darum bemüht hat, Latein als lebendige Sprache zu präsentieren, beginnt seine Darstellung über den „Ursprung des Humanitätsdenkens in der römischen Antike“ (2006) mit einem Hinweis auf aktuelle Funde: So stieß er im Münchner Telefonbuch auf den Verein „Humanitas e.V.“, der ausländische Arbeitnehmer betreute. Auch andere Funde wiesen darauf hin, dass es sich bei der Verwendung entsprechender Begriffe um Rücksichtnahme auf andere, auf Schwächere handelt. Man spricht von einem „humanitären Korridor“ in einem Kriegsgebiet, über den Menschen, die eigentlich durch internationale Konventionen vor Kriegshandlungen geschützt sein müssten, sicher fliehen können.

Diese aktuelle Verständnisweise findet sich offenbar auch bei der ursprünglichen römischen Bedeutung des humanitas-Begriffs, nämlich die Überwindung von Brutalität und Rohheit. Wolfgang Stroh schlägt dabei einen Bogen von den Ausführungen des in diesem Zusammenhang wichtigen Politikers und Philosophen Cicero bis zu seinen aktuellen Funden: „So steht also am Anfang der römischen *humanitas* – überraschender Weise – eben dasjenige, was uns auch heute im ganz landläufigen Verständnis als „Humanität“ gilt: Menschlichkeit im Sinne von „Humanitas e.V.“ und der „Lebenshilfe für geistig Behinderte“. (11)

Allerdings zeigt die Geschichte, dass der Mensch immer wieder gravierend gegen diese Ziele und Werte verstößt. So beginnt der Philosoph Volker Gerhardt (2019) eine systematische Analyse des Humanitätsbegriffs mit den folgenden Fragen:

„Was ist das für ein Wesen, das sich nicht nur durch unablässige Missachtung seiner Nächsten selbst verächtlich macht, und es auch nicht dabei belässt, sein Leben durch Verbrechen und Kriege zur Hölle zu machen? So hat man noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts gefragt. Nun aber kommt das Unverständnis hinzu, wie der Mensch, der Wert darauflegt, animal rationale und homo sapiens genannt zu werden, so leben kann, dass er bald nichts mehr zu leben hat? Und was macht es dem Menschen, der sich so viel auf sein Mitgefühl zugutehält, möglich, so gleichgültig, ja so schändlich mit anderen Lebewesen umzugehen? Und wie können wir uns erklären, dass er bei einer so geringen genetischen Differenz zu den anderen Tieren in eine derart dominante, sie alle gefährdende Stellung gelangen konnte?“ (11)

Auf die Analyse von Volker Gerhardt und auf die Antworten, die er auf diese kritischen Fragen gibt, werde ich noch zurückkommen. Bedeutsam ist hierbei, dass er von Möglichkeiten spricht: Der Mensch kann sich entscheiden, wie er handeln will.

Zum Streit über die Renaissance und den Humanismus

Die Renaissance ist eine gut erforschte Zeit, denn es gibt eine Vielzahl von Entwicklungen in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen, in denen die mit der Renaissance erfasste Zeit eine wichtige Rolle spielt. Dasselbe gilt für den Humanismus. Mit diesem großen und vielfältigen Interesse ist allerdings verbunden, dass es zahlreiche kontroverse Diskussionen gibt. So schreibt der renommierte Renaissanceforscher Paul O. Kristeller (1980, II):

„Wie die Renaissance selbst, so ist auch der Humanismus seit Jahren ein Gegenstand lebhafter Debatten, die noch lange nicht zu allgemein akzeptierten Schlüssen geführt haben. Einmal ist jeder Historiker geneigt, aus einem vielfältigen Phänomen nur das zu wählen und zu betonen, was zu seinem eigenen Fach gehört oder seiner eigenen Weltanschauung entspricht. Der Humanismus gehört aber in die Literaturgeschichte, in die Geschichte der Philosophie, der klassischen Philologie, der Geschichtsschreibung, der politischen Theorie, der Geographie und noch vieler anderer Disziplinen. Keine dieser Teilhistorien kann dem Humanismus als Gesamtphänomen gerecht werden, und einige wesentliche Aspekte des Humanismus, wie sein Beitrag zur neulateinischen Literatur oder zur Rhetorik, kann leicht ganz unter den Tisch fallen, weil heute keine akademische Disziplin diesen Beitrag als Teil ihres eigenen Stoffes in Anspruch zu nehmen geneigt ist.“ (245)

So gibt es den häufiger betonten Tatbestand, dass viele Schriften und Dokumente aus dieser Zeit noch gar nicht erfasst und ausgewertet sind. Dies gilt selbst für Italien, das eine zentrale Rolle in der Renaissance spielt, wobei in den letzten Jahren verstärkt darauf hingewiesen wird, dass es beides, eine Renaissance und einen Humanismus, auch in anderen Teilen Europas und außerhalb Europas gegeben hat (siehe etwa Burke 1998). Die monumentale Studie „Der Morgen der Welt“ von Bernd Roeck (2017) spannt nicht bloß einen Bogen, der zeitlich mit der griechisch-römischen Antike beginnt (wie das auch andere Arbeiten tun), der Autor beschreibt auch Entwicklungen in Indien, Japan und China und berücksichtigt insbesondere die Entwicklungen und den Einfluss islamischer Staaten auf die europäische Renaissance. Dies ist insbesondere deshalb wichtig, weil damit zum einen der eurozentrische Blick überwunden und gleichzeitig verdeutlicht wird, dass man politische, ökonomische, kulturelle und soziale Entwicklungen, die man der Renaissance zuschreibt, nur in ihrer historischen Genese unter Berücksichtigung der Vorläufer und in ihrem Austausch mit Prozessen in anderen Regionen der Welt verstehen kann.

Diese Vielzahl von Dimensionen und Aspekten und die Relevanz dieser Zeit für unterschiedliche wissenschaftlichen Disziplinen gehören zu den Ursachen dafür, dass es zahlreiche Kontroversen und Streitigkeiten gibt. Eine erste Kontroverse besteht bereits in der Frage der zeitlichen Abgrenzung. Paul Kristeller geht in seinen Studien von dem Zeitraum von 1300-1600 aus. Eine Legitimation zumindest für das Anfangsdatum kann man in dem Geburtsjahr von Petrarca (1304) sehen, dessen Bedeutung (oft zusammen mit seinem Freund Boccaccio genannt) nicht bestritten wird. Aus Gründen, auf die ich später eingehen werde, gilt Petrarca bei vielen als „erster moderner Mensch“.

Allerdings weisen Historiker des Mittelalters darauf hin, dass das lange Zeit relevante Narrativ von einem düsteren Mittelalter, in dem praktisch in keinem der Gebiete irgend ein Fortschritt erzielt worden ist, wo man sogar Errungenschaften, Erkenntnisse und Denkweisen der griechischen und römischen Antike vergessen hat, eine interessensbedingte Etikettierung war, die der realen Entwicklung nicht gerecht wird. So spricht man von einer Revolution im zwölften Jahrhundert (Moore 2001), man spricht vom Mittelalter als einer Zeit der Vielfalt und der Entstehung Europas (Borgolte 2002) und erinnert an wichtige Erfindungen und Entwicklungen, die im Mittelalter stattgefunden haben. Nicht zuletzt wird auf die theoretischen Leistungen der scholastischen Philosophie und Theologie hingewiesen, auf die sich auch die Intellektuellen und Denker der Renaissance noch lange Zeit berufen haben (vgl. Habermas 2019).

Insgesamt muss man sehen, dass die Epochenunterteilung Antike-Mittelalter-Neuzeit zum einen bestenfalls in einer europäischen Sichtweise relevant ist, zum anderen kann die Suggestion klarer Abgrenzungen leicht widerlegt werden. Denn es geht um lang anhaltende Prozesse in unterschiedlichen Bereichen, die sowohl in regionaler als auch in zeitlicher Hinsicht sehr verschieden ablaufen. Man muss zudem sehen, welche dieser Etikettierungen überzogene Selbst- bzw. Fremdbeschreibungen aufgrund bestimmter Interessen waren.

So gab es in der Tat bei vielen Intellektuellen der Renaissance ein starkes Bewusstsein des Wandels und der Erneuerung. Allerdings war der Begriff der Wiedergeburt („Rinascimento“) schon längere Zeit im Gebrauch. In der jüngeren Kulturgeschichte spielt insbesondere das Werk „Die Kultur der Renaissance in Italien“ des Baseler Kulturhistorikers Jakob Burckhardt (2007, zuerst 1860) eine wichtige Rolle, das die Eigenständigkeit der historischen Epoche der Renaissance behauptet.

Ein weiteres ist zu bedenken. Auch dann, wenn man die vielfachen Errungenschaften und Entwicklungen in der betrachteten Zeit respektiert – Friedrich Engels sprach etwa von „Riesen an Denkkraft und Gelehrsamkeit“ – muss man sehen, dass es zwar einen sich intensivierenden Austausch zwischen Gelehrten aus unterschiedlichen europäischen Regionen (auf der Basis der gemeinsamen Sprache Latein) gegeben hat, der sich durch die Umstellung von Pergament auf Papier (im späten 13. Jahrhundert) und schließlich durch die Erfindung des Buchdrucks (1450) intensiviert hat. Neben der Pflege des Lateins und später des Griechischen pflegten einige der humanistischen Gelehrten und Intellektuellen zunehmend die Landessprachen. Und obwohl der Bereich der Bildung und Erziehung ein wichtiges Betätigungsfeld humanistischer Gelehrter war (siehe Hammerstein 1996, v. a. den Beitrag von August Buck: Der italienische Humanismus), blieben die Diskurse auf einen kleinen Kreis entsprechend ausgebildeter Menschen begrenzt. Die Rede von einem neuen Denken, das in der Renaissance zu finden ist, darf zudem nicht verdecken, dass die intellektuellen Größen dieser Zeit noch stark in mittelalterlichen Traditionen steckten, in denen sie ausgebildet worden sind. Zudem änderte sich das Alltagsleben und -denken der übrigen Bevölkerung bis weit ins 18. Jahrhundert kaum (Dülmen 1999).

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Paul Kristeller (1980) den Einfluss humanistischer Denker sehr stark auf das Philologische begrenzt:

„Dieser Einfluss des Humanismus auf die anderen Wissenschaften war gewiss von Bedeutung, aber er wirkte sich nicht auf den Gehalt oder die Substanz der mittelalterlichen Traditionen in diesen Wissenschaften aus. Denn die Humanisten, die auf jenen anderen Gebieten Dilettanten waren, hatten nichts anzubieten, was deren traditionellen Gehalt und Stoff ersetzen konnte.“ (Bd. I, 95; Kristeller bezieht sich auf Leistungen im Bereich der Jurisprudenz, der Medizin, der Mathematik, der Theologie und der Philosophie).

Dieser negativen Bewertung widerspricht der Philosoph Thomas Leinkauf (2020): Kristeller sehe in dem Renaissance-Humanismus vor allem die Durchsetzung eines neuen Disziplinenkanons: den studia humanitatis, die er sehr stark von der eigentlichen Philosophie absetze. Leinkauf:

„Problematisch bleibt die für Kristeller typische Absetzung des Humanismus von der Philosophie, der hier emphatisch widersprochen werden soll.“ (18)

Leinkauf definiert den Humanismus dagegen umfassender:

„Humanismus ist eine intellektuelle Disposition, die aus dem Umgang des Ich mit sich selbst entsteht, die dieses Ich als eine Individualität und als ein reflexives Einzelseiendes (ens singulare, ens individuale) versteht, das die ganze Breite der Wirklichkeit in sich spiegelt und das dieses Reflexions- und Spiegelungsverhältnis insbesondere – aber nicht nur (wie man an der Kunst sehen kann) – als ein sprachlich vermitteltes erlebt.“ (Ebd.)

In diesem Sinne behandelt er in seiner Geschichte des Humanismus und der Renaissance zwar zentral und umfassend die Themen Sprache und Poetik, er geht allerdings auch auf die Themenfelder Ethik, Politik, Geschichte und Schönheit und Liebe ein und weist darauf hin, dass auch die Naturphilosophie hätte ausführlich gewürdigt werden müssen.

Insgesamt wird deutlich, dass sich der Begriff der Renaissance auf eine bestimmte Epoche bezieht (wobei hierbei zu berücksichtigen ist, dass der Renaissancebegriff auch für andere Zeitabschnitte – etwa im Hinblick auf die „karolingische Renaissance“ – verwendet wird), wohingegen der Humanismus eine bestimmte Denkhaltung und damit verbundene Praktiken erfasst. Man wird sehen, ob und wie der Humanismus in einer bestimmten Zeit (wie hier in der Renaissance) zu Einsichten und Ergebnissen führt, die über diese Zeit hinaus Bestand haben.

Zum gesellschaftlichen Kontext

Geistige Entwicklungen und gesellschaftliche Mentalitäten entstehen nicht im luftleeren Raum. Bereits Hegel formulierte, dass Philosophie ihre Zeit in Begriffen erfasse. Doch wie erfasst man eine Zeit, deren wesentliches Charakteristikum der Wandel ist? Es gibt dabei nicht bloß einen näher zu beschreibenden Wandel im Denken und in Mentalitäten von Menschen, sondern dieser geistige und kulturelle Wandel bezieht sich auf *reale* Veränderungen im Wirtschaften, in der Politik, im sozialen Zusammenleben.

Der Historiker Bernd Roeck (2017) benötigt für die Darstellung der Geschichte der Renaissance über 1300 Seiten. Auf die Besonderheit dieses Buches, die Aufmerksamkeit nicht bloß auf die italienische Renaissance zu richten, sondern europäische Entwicklungen mit zu berücksichtigen und die europäische Entwicklung in Beziehung zu setzen mit Entwicklungen außerhalb Europas, habe ich bereits hingewiesen. Doch auch bei diesem umfangreichen Band muss man feststellen, dass wirtschaftsgeschichtliche Fragen nur wenig thematisiert werden. Andere historische Darstellung der Renaissance legen ihren Schwerpunkt auf die politischen „Haupt- und Staatsaktionen“ (so etwa Diwald 1982) oder sie konzentrieren sich auf eine reine Kulturgeschichte (Hay 1967). Ein materialistischer Ansatz, wie ihn etwa Frederick Antal (1958) realisierte, indem er mit einer ausführlichen Darstellung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Geschichte begann, stößt heute zwar nicht mehr auf dieselben ideologischen Widerstände wie zur Zeit der Veröffentlichung des Buches, doch ist ein solches Vorgehen noch längst nicht Standard der Geschichtsschreibung. Dabei ist gerade die dynamische Entwicklung der Künste in der Renaissance nicht zu verstehen, wenn man nicht gleichzeitig die Rolle des Frühkapitalismus und seiner bürgerlichen Träger, die Rolle der großen bedeutenden politischen, ökonomischen und kulturellen Metropolen (Mailand, Florenz, Venedig, Rom und anderen) und ihre Auseinandersetzungen um Macht und Einfluss berücksichtigt.

Damit werden erhebliche Verschiebungen im Sozialgefüge in den Blick genommen, wie etwa die wachsende Bedeutung von Sozialfiguren wie dem Kaufmann und Bankier (siehe etwa den entsprechenden Artikel von Alberto Tenenti in Garin 1996). Es waren Menschen aus dem Bürgertum, die in städtischen Republiken wie Venedig oder Florenz zu Macht und Reichtum kamen und die zugleich als Mäzene und Finanziers als Auftraggeber für die Künstler und als Arbeitgeber für die Humanisten fungierten. Bei der Darstellung der Renaissance und des Humanismus müssen also gleichermaßen Kultur-, Kunst-, Wirtschafts-, Sozial-, Alltags- und politische Geschichte berücksichtigt werden.

An dieser Stelle können lediglich einige Schlaglichter auf entsprechende Entwicklungstendenzen und Ereignisse geworfen werden. Eine Möglichkeit, entsprechende Impulse zu sortieren und zu ordnen, besteht in der Anwendung des von dem amerikanischen Soziologen Talcott Parsons im 20. Jahrhundert entwickelten AGIL-Modells. Dieses Modell unterscheidet die vier Subsysteme Ökonomie (A), Politik (G), Soziales (I) und Kultur (L; Medien Sprache, Religion, Künste, Wissenschaften), wobei in der Weiterentwicklung dieses Ansatzes durch den deutschen Soziologen Richard Münch (1991) vor allem die Wechselwirkungen zwischen diesen verschiedenen Subsystemen („Interpenetrationen“) von Interesse sind. Das Problem besteht allerdings darin, dass dieses Gesellschaftsmodell für entwickelte moderne Gesellschaften gedacht war. Ein Charakteristikum solcher Gesellschaften ist die zunehmende Ausdifferenzierung der genannten Subsysteme, die es in der mittelalterlichen und feudalen Gesellschaft in dieser Form noch nicht gab. Versteht man die Renaissance als Übergangsgesellschaft vom Mittelalter zur Neuzeit, dann hat man es mit einer sich entwickelnden Gesellschaft zu tun, kann also an dieser historischen Etappe untersuchen und erkennen, dass eine solche Ausdifferenzierung in die genannten Subsysteme und gesellschaftlichen Bereiche sich anbahnt und schließlich auch erfolgt.

Damit ist zugleich ein wichtiges Charakteristikum dieser Übergangsperiode genannt: Es geht um Entwicklung und sogar um Fortschritt, es geht um Bewegung, ganz so, wie es in einigen Standardwerken zu dieser Zeit thematisiert wird. So spricht etwa Agnes Heller in ihrer Studie „Der Mensch der Renaissance“ (1982) von einem „dynamischen Menschen“. Der Aspekt der Bewegung und des Aufbruchs kommt in Buchtiteln wie „Der Morgen der Welt“ (Roeck 2017) oder – bezogen auf die Entwicklung in der Philosophie – „Von der geschlossenen Welt zum offenen Universum“ (Koyré 2008) zum Ausdruck:

„Die traditionale Gesellschaft ist im Vergleich zur neuzeitlich-kapitalistischen eine statische, in sich ruhende Gesellschaft. Ihre Ordnung wird als eine von Gott gewollte, nicht als eine von Menschen geschaffene Realität begriffen. Die herrschenden Normen und Wertvorstellungen sind auf Bewahrung und Kontinuität gerichtet.“ (Bauer/Matis 1988, 15)

Es geht um eine Eroberung und „Unterwerfung der Welt“ (Reinhard 2016). Expansion ist ein Stichwort, und diese Expansion bedeutet in der Realität die Eroberung und Unterwerfung neuer Gebiete unter dem europäischen Einfluss verbunden mit Kolonialismus und Sklaverei (Fuchs 2021 und 2021a, Teil 2). Es geht also um eine Form der Globalisierung, die anders als bei den gleichwertigen und gleichberechtigten Welt-Handelsbeziehungen früherer Zeiten (Marco Polo) Unterdrückung und Ausbeutung bedeutet. Man erinnere sich an die These, dass eine Grundlage des sich entwickelnden Kapitalismus die „ursprüngliche Akkumulation“ (so Karl Marx) war, nämlich die Anhäufung von notwendigem Reichtum für die Finanzierung der Erstausstattung der entstehenden Industriegesellschaft durch eine ökonomische Ausnutzung eroberter Kolonien (vgl. Bauer/Matis 1988). Der Konstitutionsprozess von Europa, so wie er im Mittelalter begann (siehe etwa die mehrbändige Reihe „Europa bauen“ u. a. des Beck-Verlages), wird fortgesetzt. Doch handelte es sich bei diesem Prozess um eine Geschichte der Gewalt (Bartlett 1998). Diese Gewalt ist auch erkennbar an der Vielzahl an innereuropäischen Kriegen und konfliktreichen Auseinandersetzungen zwischen den italienischen Metropolen, zwischen Fürstentümern und Königreichen, zwischen Papst und Kaiser.

Der Historiker Hellmut Diwald (1982) gibt seiner Darstellung der Geschichte der Zeit von 1400-1555 den Titel „Anspruch auf Mündigkeit“ und er schreibt:

„Da berauscht sich der Universalismus der Kirche an seiner eigenen Abendstimmung, und gleichzeitig, weil davon abhängig, individualisieren sich endgültig Staaten, Mächte, Stände. Souveränität wäre aber nicht zu gewinnen gewesen, wenn damals nicht der einzelne seine Befähigung zur Souveränität entdeckt und Anspruch auf Mündigkeit erhoben hätte. Dieses Bewusstsein und diese Selbstsicherheit konnten sich nur entwickeln, weil der Wechsel, das Dynamische schlechthin, konstitutiv für die Selbstverwirklichung des Menschen ist. Im 15. Jahrhundert wird die permanente Veränderung als ein anthropologisches Grundmoment sichtbar. Zum ersten Mal stellt sich die Vermutung ein, ob nicht die Variabilität das einzig Beständige am Menschen sein könnte.“ (13)

Diwald beschreibt die „kontinuierliche Entfaltung der Mündigkeit“ als „Ausgestaltung eines Freiheitskonzeptes (…), das bereits die wesentlichen Bestimmungsmerkmale neuzeitlich-moderner Freiheitsvorstellungen enthielt.“ (150) Diese Entfaltung war allerdings verbunden mit erheblichen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den unterschiedlichsten Regionen und Gruppierungen. Es änderte sich die Form der Gewalt, etwa durch die Weiterentwicklung von Waffen (auf der Basis des Schießpulvers), wodurch die Sozialfigur des Ritters für die dann entstehende Kriegsführung nicht mehr funktional war. Es regte sich zudem der Widerstand bislang unterdrückter Gruppen, etwa der Kampf der Bauern gegen für ungerechtfertigt gehaltene Abgabenforderungen der Fürsten (Bauernkrieg 1524/25). Es gab neue Kriegsursachen durch die Aufspaltung des Christentums in der Folge der Reformation. In die Zeit der Renaissance fiel der 100-jährige Krieg zwischen Frankreich und England, der immerhin mit Jeanne d‘Arc (Johanna von Orleans) überraschend eine Heldin und (später) eine Heilige hervorbrachte. Ein Wunder war es in der Tat, dass eine junge Frau, eigentlich noch ein Mädchen, als Führerin eines Heeres von mehreren 1000 Soldaten und Rittern akzeptiert wurde und diese Truppen oft zu einem unerwarteten militärischen Erfolg führte.

Auch große Geister der Renaissance spielten bei diesen Kriegen eine wichtige Rolle. Sie lieferten durch ihre Art der Geschichtsschreibung nicht nur Legitimationen für ihre jeweiligen Fürsten und Auftraggeber, sie wirkten – wie etwa Leonardo da Vinci – als geniale Ingenieure unmittelbar an der Entwicklung neuer Waffentechniken mit.

Es gab allerdings auch noch weitere historische Triebkräfte. Der Philosophiehistoriker Thomas Leinkauf (2020) spricht von „Irritationen“, die für die Unterscheidung von Epochen und speziell der Epoche der Renaissance und des Humanismus relevant sind: Nominalismus und Kontingenz; Pesterfahrung; Kopernikanische Wende und Weltexploration sowie Protestantismus und Glaubensspaltung:

„Diese Irritationen fungieren wie Filter, deren sich übereinanderschiebende mentalitätsgeschichtliche Materiatur das Denken und Handeln über mehr als zwei Jahrhunderte nachhaltig geformt hat – danach, so kann man sagen, ist in Europa nichts mehr so gewesen, wie es vorher war.“ (20 f.)

Der Nominalismus markiert den Bruch zwischen Sein und Sprache bzw. Begriff, die Pesterfahrung markiert den Bruch zwischen Gesundheit und (unheilbarer) Krankheit, die Kopernikanische Wende und die Weltexploration bedeuten einen Bruch zwischen Bekannt und Unbekannt im Zertrümmern des Geozentrismus und der Erfahrung riesiger unbekannter Räume und Kulturen, der Protestantismus und die Glaubensspaltung schließlich führen zu einem Bruch zwischen (innerlichem, individuellem) Glaubensakt und (äußerlicher, institutioneller) kirchlicher Ordnung (21).

Letztlich lassen sich diese (und andere) Erfahrungen und Prozesse einordnen in ein Geschehen, das man als „Entwicklung und Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen“ (siehe Fuchs 2017) verstehen kann. Im Hinblick auf den Aspekt der Eroberung und der Ausdehnung des Einflussbereichs europäischer Mächte muss man allerdings auch sehen, dass es an der Ostgrenze Europas gerade nicht zu einer Ausdehnung gekommen ist. Das Osmanische Reich eroberte nicht bloß Byzanz, was in kultureller Hinsicht dazu führte, dass geflüchtete byzantinische Gelehrte ihre Kenntnisse des Griechischen und der griechischen philosophischen Literatur nach Italien brachten, wo sie von den humanistischen Gelehrten mit Neugierde und zum Teil mit großer Begeisterung aufgenommen wurden. Die Osmanen eroberten zudem weitere Teile des östlichen Europas, was bis in die Gegenwart – etwa auf dem Balkan – immer wieder zu erheblichen Konflikten geführt hat. Das Zentrum des orthodoxen Christentums wiederum verlagerte sich von Byzanz nach Moskau (als „drittem Rom“).

Man kann diese wenigen Hinweise auf Entwicklungen, die in der Renaissance stattgefunden haben und die diese auch charakterisieren, nunmehr den oben genannten vier Subsysteme zuordnen. Im Bereich der Ökonomie gilt diese Zeit als Frühkapitalismus. Insbesondere entwickelt sich im Norden Italiens neben dem bereits etablierten und globalen Handelskapitalismus eine Form des Finanzkapitalismus. So war das Bankgeschäft das Fundament des Reichtums der Medici in Florenz. Eine Rationalisierung des ökonomischen Handelns wurde dadurch beschleunigt, dass mit der Einführung der doppelten Buchführung ökonomisches Handeln besser überwacht, gesteuert und geplant werden konnte. Mit der Kolonialisierung und Eroberung neuer Gebiete bekam man Zugang zu neuen interessanten Waren und Arbeitskräften (Sklaverei). Die groß angelegten Plantagen der Sklavenhalter gelten aufgrund ihrer Organisationsstruktur als frühe Formen des Fabriksystems. Im Bereich der Politik machte man die Erfahrung, dass eine politische Steuerung von Gemeinwesen auch ohne Adel und Fürsten funktionierte. Florenz, Venedig und andere Stadtstaaten sahen sich in der Tradition der griechischen Polis und erprobten erfolgreich die politische Organisationsform einer Republik. Es entstand zudem am Ende der Renaissance eine neue Form des politischen Denkens. Dabei ist nicht nur an das pragmatisch-rationale Machtdenken eines Macchiavelli zu erinnern, es gab auch rund um den wichtiger werdenden Begriff der Souveränität (Jean Bodin) erste Ansätze eines modernen Staatsrechts. Es verändern sich die Sozialstrukturen in den Gesellschaften, obwohl natürlich noch lange Zeit die Landwirtschaft das wichtigste Beschäftigungsfeld für die Menschen war. Die Pest im 13. Jahrhundert führte allerdings dazu, dass ganze Landstriche in Europa menschenleer wurden.

In besonderer Weise erfasste die gesellschaftliche Dynamik den Bereich der Kultur. Die Kritik an dem Fehlverhalten kirchlicher Würdenträger und überhaupt an der Rolle der katholischen Kirche führte letztlich zur Reformation, die allerdings wieder eine Gegenreformation zur Folge hatte. Es gab kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Parteien, die zum Teil bis heute noch nicht beigelegt sind (Nordirland). Es entwickelten sich Landessprachen und entsprechende Literaturen und es gab erhebliche Veränderungen und Fortschritte im Bereich der Architektur und der bildenden Kunst. Ich komme später darauf zurück.

Die Renaissance als Epoche des Wandels?

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Festlegung von Epochengrenzen problematisch ist. Natürlich gibt es gute Gründe dafür, ebenso wie einige Autor\*innen die Renaissance auf die Zeit zwischen 1300 und 1600 zu legen. Auf einige wichtige Ereignisse, die in diese Zeit fallen, habe ich bereits oben hingewiesen. Insbesondere fällt in diese Zeit der Jahrhundertwechsel 1500, der für viele Autor\*innen den Beginn der Neuzeit markiert. Auch dafür gibt es gute Gründe, denn zu dieser Zeit findet die Reformation statt, es gibt die Bauernkriege, Kolumbus findet zwar nicht einen neuen Seeweg nach Indien, aber er betritt den Boden karibischer Inseln. Der Buchdruck hatte schon einige Jahrzehnte Zeit, Menschen mit preiswerteren Druckerzeugnissen zu versorgen. Es lag auch die Studie von Kopernikus seit einigen Jahrzehnten vor, in der er gute Gründe für das heliozentrische Weltbild lieferte.

Es kommt also bei der Festlegung von Epochengrenzen darauf an, welche spezifischen Entwicklungen und Bereiche man in den Blick nimmt. Zudem ist eine solche Festlegung immer sehr stark von jeweiligen Interessen bestimmt. So hoben die intellektuellen Größen der Renaissance spätestens beginnend mit Petrarca das revolutionäre Neue ihrer Denk- und Arbeitsweise hervor, wobei ihnen durchaus bewusst war, wie stark sie noch in Traditionen der von ihnen überwunden geglaubten Vergangenheit steckten. Es ist etwa in der italienischen Literaturgeschichte als wichtiger Vorläufer Dante Alighieri (1265-1321) und in der bildenden Kunst Giotto di Bondone (1267-1337) zu nennen. Auch war Luther keineswegs der Erste, der Reformen in der katholischen Kirche forderte (ein bis heute aktuelles Problem). Bei vielen Renaissancegrößen ist man zudem zu dem Schluss gekommen, dass sie von ihrer Mentalität und ihrem Habitus her gerade nicht den „neuen Menschen“ verkörperten, sondern Menschen des Mittelalters waren. Dies sagt man zum einen von Martin Luther, man zählt allerdings mit Kopernikus auch eine zentrale Figur bei der Entstehung der neuen Naturwissenschaft – hier: der Astronomie – dazu. Auch andere Größen der sich entwickelnden modernen Naturwissenschaft – man nannte sie „experimentelle Philosophie“ – hatten keine Probleme, Praktiken anzuwenden, die man eher dem Mittelalter zurechnet. So bestritt der große Astronom Kepler seinen Lebensunterhalt mit der Abfassung von Horoskopen und zog keine scharfe Grenze zwischen Astrologie und Astronomie. Jahrelang kämpfte er zudem um die Freilassung seiner Mutter, die der Hexerei beschuldigt wurde. Die letzte Hexe wurde 1807 (!) in Europa verbrannt (Sallmann 1991). Man praktizierte weiter Alchemie, für die sich auch noch der bedeutende Naturforscher Isaac Newton interessierte. Natürlich kämpfte man für den Wahrheitsanspruch von Wissen und wehrte sich gegen die Einmischung der Kirche, was nicht ausschloss, dass man trotzdem ein gläubiger Christ war (zur Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Wissen siehe Habermas 2019). Dies gilt bis in die jüngste Zeit. Prominente Atomforscher wie Werner Heisenberg ebenso wie renommierte Philosophen wie etwa Charles Taylor bekannten und bekennen sich offen zu ihrem Glauben.

All diese Hinweise führen dazu, dass man die Festlegung von Epochengrenzen nicht dogmatisch verstehen darf. So gab es keineswegs das düstere und finstere Mittelalter, das spätere Generationen beschrieben haben. Es gab auch erhebliche Schwierigkeiten bei der Realisierung der vollmundigen Ziele, die man in der Aufbruchstimmung der proklamierten neuen Epoche formuliert hatte. Man muss nur daran denken, wie wenig die Durchsetzung der großen Ziele der Französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit Brüderlichkeit/Solidarität) als Versprechungen der Moderne bis heute gelungen ist: Es gibt immer noch in erheblichem Umfang Hunger, Ausbeutung, Unfreiheit und Gewalt auf der Welt und entgegen den Annahmen der 1990er Jahre hat sich eine demokratische politische Ordnung keineswegs überall auf der Welt durchgesetzt. Man kann also aus guten Gründen bestreiten, dass sich der von Hellmut Diwald (1982) verwendete Buchtitel „Anspruch auf Mündigkeit“, mit dem er die Zeit der Renaissance charakterisiert, hinreichend durchgesetzt hätte.

Gegen eine negative Bewertung des Mittelalters wehren sich inzwischen zahlreiche Historiker des Mittelalters. Karl Bosl (1991) spricht von einer „Gesellschaft im Aufbruch“ und diskutiert „das politische Fortleben des Mittelalters in der modernen repräsentativen Demokratie“ (149 ff.). Borst (2001) beschreibt „Lebensformen im Mittelalter“ und zeigt zum einen (unter Bezug auf Otto Brunner), „daß das soziale Gefüge des Abendlands schon im frühen Mittelalter geschaffen wurde und in tragenden Teilen bis ins 18. Jahrhundert intakt blieb. Der Adel hat es mitgestaltet, aber nie allein beherrscht; vor allem Bauerntum und Fürstentum hielten ihm die Balance.“ (693)

Der Verlag informiert über das Buch „Das Mittelalter – Geschichte und Kultur“ von Johannes Fried (2012) mit den Worten:

„Das Mittelalter war keineswegs eine rückständige, „dunkle“ Epoche. Der renommierte Mediävist Johannes Fried entfaltet ein staunenswertes Panorama von eintausend Jahren europäischer Geschichte. Er schildert die Menschen und Mächte, die Europa zu seiner geistigen und kulturellen Einheit formten, die Freiheit des Bürgers erfanden und auf vielen Feldern, von der Wissenschaft bis zur Entdeckung ferner Länder, in neue Welten aufbrachen.“ (Klappentext)

Robert Moore (2001) beschreibt die „erste europäische Revolution“ und bezieht sich hierbei keineswegs auf revolutionäre Ereignisse während der Renaissance. Es geht ihm vielmehr um die urbane Revolution, also die Entstehung neuer Städte zusammen mit zahlreichen Universitäten, um neue Denkweisen scholastischer Philosophen im Hinblick auf die Erkenntnis der Natur und die Legitimität eines entsprechenden Wissens vor dem 14. Jahrhundert. Er zeigt, wie Philosophen, die später Kirchenväter wurden, heidnische Philosophen wie Aristoteles rezipierten und deren Werke für eine rationale (!) Begründung des Glaubens nutzten. Es gab Denkwege, die zu einer experimentellen Forschung und zur Erkundung der Gesetzmäßigkeit der Natur („Impetusphysik“) führten (so auch Habermas 2019, Band 1, Kap. VI mit seiner Darstellung von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham; siehe auch ausführlich Crombie 1977).

Michael Mitterauer (2004) untersucht „mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs“ (so der Untertitel seines Buches) und beginnt mit der Beschreibung der Agrarrevolution des Frühmittelalters, nämlich der Erfindung des Räderpfluges, er beschreibt die Nutzung bislang als Kulturpflanzen ungenutzter Getreidesorten (Dinkel, Roggen, Hafer; alle ursprünglich aus dem Vorderen Orient) und die „Mühlenrevolution“, mit der solche Getreidesorten nunmehr verarbeitet werden konnten. Es gibt eine Durchsetzung der Dreifelderwirtschaft, durch die die Produktivität der Landwirtschaft deutlich erhöht wurde. Allerdings zeigt er auch, dass diese „jüdisch-christliche Unterwerfung der Natur“ (im Anschluss an den Geographen David Landes, 294) auch die Grundlage für die Zerstörung der Umwelt ist, unter der wir heute zu leiden haben (vgl. Fuchs 2023).

Auch in politischer Hinsicht ist das Mittelalter keineswegs so zurückgeblieben und finster, wie es gelegentlich beschrieben wird. Insbesondere entwickelte man auf kommunaler Ebene fortschrittliche Formen der Partizipation und Teilhabe, so wie es insbesondere der Historiker Peter Blickle immer wieder beschrieben hat (Mitterauer a. a. O., 284 ff.).

Die Baumeister der Renaissance verachteten den mittelalterlichen Stil der Gotik, wie er insbesondere in Mittel- und Nordeuropa gepflegt wurde, doch finden sich heute zahlreiche Kathedralen aus dieser Zeit auf der Liste des Weltkulturerbes und werden nicht bloß in ästhetischer Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf die notwendigen bautechnischen und architektonischen Kompetenzen bewundert, die zu ihrer Errichtung notwendig war.

Mit diesem Hinweis darauf, dass die Riesen, auf deren Schultern Zwerge stehen und die deshalb weiter als die Riesen schauen können, nicht bloß in der Renaissance zu finden sind, sollen keineswegs die großen Leistungen von Menschen in dieser Zeit geschmälert werden. Doch muss man sehen, dass Neues keineswegs aus dem Nichts entsteht, sondern eine Vielfalt an Voraussetzungen benötigt, die die Erfinder des Neuen nicht immer in ihrem Wert benennen. Man muss auch sehen, dass das zunächst Neue sehr schnell veraltet und möglicherweise dasselbe Schicksal erleidet wie dasjenige, von dem sich die Vertreter des Neuen absetzen wollten. So ging es einige Jahrhunderte später auch Vertretern der Aufklärung, die geradezu einem Kult der Vernunft huldigten und die sich dann einer vehementen Vernunftkritik konfrontiert sahen, was heute so weit geht, dass einige Vertreter der postkolonialen Studien am liebsten Immanuel Kant aus der Geschichte der Philosophie gestrichen haben möchten (vgl. Fuchs 2021a).

Zum Humanismus in der Renaissance

Der Begriff „Humanismus“ wurde erst rund um 1800 eingeführt. Der Philosoph und Pädagoge Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) war zwar nicht der erste, der diesen Begriff gebraucht hat, doch war seine Kampfschrift gegen die Philanthropisten entscheidend dafür, dass nunmehr der Begriff Aufnahme in die deutsche Sprache fand. Ich komme darauf im nächsten Kapitel zurück.

Der Begriff suggeriert, dass es sich um ein einheitliches Lehrgebäude handelt. Ob dies für die Zeit rund um 1800 gilt, wird im nächsten Kapitel untersucht werden. Für die Zeit der Renaissance trifft dies jedenfalls nicht zu. So stützen sich die Gelehrten und Intellektuellen der Renaissance, die man dem Humanismus zurechnen kann bzw. die sich selbst zu dieser Gruppe zurechneten, auf unterschiedliche philosophische Autoren und Systeme. Nach wie vor spielt Aristoteles eine Rolle, wobei man ihn anders und neu interpretierte, als das in der scholastischen Philosophie der Fall war. Für diese trifft die These zu, dass die Philosophie bloß eine „Magd der Theologie“ sei. Der Rationalismus der aristotelischen Philosophie diente den scholastischen Philosophen/Theologen dazu, mit rationalen Mitteln christliche Glaubenssätze zu begründen. Bekanntlich hat dies die Kirche zunächst nicht akzeptiert und die Werke prominenter Theologen und Philosophen, die später sogar den Rang von Kirchenvätern erhielten (wie etwa Thomas von Aquin), auf den Index gesetzt: In dem Streit über Glauben und Wissen sollte der Glaube nicht auf ein rational begründetes Wissen gestützt werden.

Dies sahen die Humanisten anders, wobei alternative Lesarten antiker Schriften auch dadurch zustande kamen, dass eine Gemeinsamkeit der Humanisten in dem Prinzip philologischer Genauigkeit bestand. Später ermöglichte dann der Buchdruck, dass Fehler, die vorher bei dem Abschreiben von Texten in den Klöstern entstanden waren, vermieden werden konnten: Philologische Exaktheit, Textkritik, die Herstellung gemeinsamer und verbindlicher Textgrundlagen als Grundlage der Arbeit an Texten sind wichtige Charakteristika des Renaissance-Humanismus.

Neben Aristoteles spielt die Wiederentdeckung von Platon eine wichtige Rolle. Insbesondere byzantinische Gelehrte, die auf eine lange Tradition im Umgang mit den Schriften von Platon, welche im Westen weitgehend unbekannt waren, zurückblicken konnten, brachten ihre Kenntnisse in die westlichen Diskurse ein. Ein prominenter Ort war die (neu-)platonische Akademie, die Marsilio Ficino (1433-1499) mit finanzieller Unterstützung der Medici in Florenz organisieren konnte. Eine „Akademie“ war dabei kein Gebäude, sondern entsprechend dem Verständnis der griechischen Antike ein lockerer Zusammenschluss diskutierender Gelehrter.

Cicero (106-43) war eine weitere wichtige Bezugsperson, wobei insbesondere seine Schrift über die Pflichten (de officiis), ein Spätwerk mit dem Ziel, seinem Sohn Marcus Ratschläge für dessen Lebensgestaltung zu geben, eine wichtige Rolle spielte. Elemente der Stoa, des antiken Skeptizismus und der epikuräischen Philosophie flossen in das Denken der Renaissance-Humanisten ein. Damit wird deutlich, dass es kein geschlossenes System ist, an dem humanistische Denker interessiert waren. Sie arbeiteten zwar in verschiedenen Gebieten, sie waren Mediziner, Historiker und Juristen, sie befassten sich mit Geschichte, mit Naturphilosophie und mit Politik, doch lag ein Schwerpunkt ihrer Tätigkeit im Bereich moralischer Reflexion. Es ging ihnen um Fragen der Tugend und des richtigen Handelns, sie schrieben – wie etwa Baldesar Castiglione in seinem berühmten Buch vom Hofmann (1986, zuerst 1528) – belehrende Schriften über das richtige Verhalten am Hof. All dies taten sie auf der Basis einer großen Sensibilität und Professionalität im Umgang mit Texten.

Erfolgreich waren sie auch deshalb, weil mit der sich entwickelnden Staatlichkeit und dem Bedarf an verbindlichen Regelungen das Prinzip der Schriftlichkeit immer wichtiger wurde. Anstellungen fanden daher humanistisch gebildete Menschen im Bereich der Fürstenhöfe und der Administration, sie wurden Sekretäre und Berater von Machthabern. Das bedeutet allerdings auch, dass sie eingebunden waren in das jeweils vorhandene politische System. In diesem Kontext spielte ihr Interesse an historischen Fragen eine wichtige Rolle, denn immer schon wurden entsprechende Konstruktionen der Geschichte und historische Narrative genutzt, um politische Macht zu legitimieren.

Allerdings konnte auch philologische Sorgfalt und Textkritik in kritischer Hinsicht politisch wirksam werden. So fand der Humanist Lorenzo Valla im Jahre 1440 aufgrund einer sprachlichen Analyse der Schenkungsurkunde heraus, dass die angeblich Konstantinische Schenkung, mit der Kaiser Konstantin I. im Jahre 315/316 dem Papst die Oberherrschaft über Rom und das gesamte Weströmische Reich übertragen habe, eine Fälschung war.

Bei der Kultivierung von Sprache, insbesondere des Lateinischen, später auch der Landessprachen, ging es nicht nur um eine spezifische Fachkompetenz, sondern um den normativen Begriff „humanitas“, der „in bewusster Anknüpfung an die klassische Antike (…) als Bezeichnung der Entfaltung des menschlichen Wesens und seines Ethos“ verstanden wurde (so Hans Erich Bödeker in dem Artikel „Menschheit“ in Brunner u. a. 1982, Bd. 3, 1069). Es geht um die „Einheit ethischer und intellektueller Fähigkeiten des Menschen, der in freier Entscheidung seine Existenz selbst schafft“ (ebd.). In diesen Kontext gehört die Thematisierung der Menschenwürde, auf die ich im nächsten Teil dieser Arbeit zurückkommen werde.

Auf der Basis dieses anthropologischen und moralphilosophischen Grundverständnisses, das alle Humanisten teilten, ist das große Interesse der Humanisten an Fragen der Bildung und Erziehung verständlich. Dies ist offensichtlich auch die Grundlage dafür, dass einige Autoren den Humanismus nicht als Philosophie, und die Personen, die sich ihm zuordnen lassen, nicht als Philosophen gelten lassen wollen:

„Die geistige Bewegung, die ich in diesem Aufsatz zu beschreiben versuche, ist in neueren historischen Diskussionen ziemlich oft unbeachtet geblieben, unterschätzt oder missverstanden worden. Doch der klassische Humanismus der italienischen Renaissance erweist sich als ein sehr bedeutsames Phänomen innerhalb der Geschichte der westlichen Zivilisation. Er stellt eine neue und sehr wichtige Phase der Überlieferung, des Studiums und der Interpretation des Erbes der klassischen Antike dar, die innerhalb der westlichen Kulturgeschichte immer eine einzigartige Rolle gespielt hat. Unter dem Einfluss der klassischen Vorbilder führte der Renaissance-Humanismus zu tiefgreifenden Veränderungen zuerst der neulateinischen und dann der volkssprachlichen oder nationalen Literatur, wobei diese Veränderungen sowohl ihren Inhalt als auch ihre literarische Form und ihren Stil betrafen. *Auf dem Gebiet des philosophischen Denkens, dem mein besonderes Interesse gilt, war der Renaissance-Humanismus nicht so wichtig durch seine originalen Ideen*; vielmehr brachte er ältere Formen des Denkens zur Gärung. Er sorgte für eine Neuformulierung vieler antiker Ideen, die man bislang nicht ernsthaft erwogen hatte, und er stellte eine Reihe beliebter und zum Teil neuer Probleme zur Diskussion und leitete damit einen tiefgreifenden Wandel der Form und des Stils philosophischen Denkens und Lehrens und der philosophischen Schriften ein.“ (Kristeller 1980, Band II, IX; meine Hervorhebung, M.F.)

Wie oben bereits ausgeführt, widerspricht der Philosophiehistoriker Thomas Leinkauf (2020) dieser Auffassung sehr deutlich und würdigt die Beiträge der humanistischen Denker in den unterschiedlichen philosophischen Teilbereichen (Ethik, Politik, Geschichte, Sprache und Poetik sowie Schönheit und Liebe).

Leonhard Bauer und Herbert Mattis (1988) beschreiben, inwieweit die von den Humanisten formulierten neuen Vorstellungen vom Menschen Einfluss auf Politik und Gesellschaft hatten:

„Die Lösung des Menschen aus den traditionellen Bindungen lässt die Vorstellung des „Individuums“ entstehen. Dieses als autonom gedachte Konstrukt bedarf zu seiner Konstituierung „natürlicher Rechte“, vor allem des Rechts auf Freiheit (Bindungslosigkeit) und Eigentum. Garantiert werden diese Rechte durch den vertragstheoretisch begründeten Zentralstaat. Diese Denkfigur schafft analytisch die Aufteilung in „Staat“ und „Gesellschaft“, wobei letztere als Aggregat atomistischer Individuen aufgefasst wird. Der Mensch figuriert als „künstliche Maschine“, gesteuert von Leidenschaften, die durch „Staatlichkeit“ in Interessen transformiert werden; indem er das Eigeninteresse verfolgt, trägt jeder zum Gemeinwohl bei.“ (368)

Diese Formulierungen reichen zwar zeitlich weit über das Denken der Renaissance-Intellektuellen hinaus, insofern sie Elemente des späteren politischen Denkens der entstehenden modernen Gesellschaft verwenden. Es wird aber deutlich, inwieweit die späteren politischen Theorien etwa von Hobbes, Locke und anderen auf Denkfiguren beruhen, die in der Renaissance von humanistischen Denkern entwickelt wurden. Allerdings tragen diese damit auch eine Mitverantwortung für all die Fehlleistungen, die die spätere westliche Zivilisation unter Bezug auf die genannten politischen Theorien angerichtet hat. Darin steckt eine wesentliche Rechtfertigung für die aktuelle Humanismus-Kritik.

Bei der Beschreibung der Leistungen humanistischer Intellektueller hat man allerdings das Problem, dass es nicht leicht ist, die Zugehörigkeit zu der Gruppe der Humanisten genauer bestimmen zu können. Denn über den Kreis derer hinaus, die man zu dem harten Kern dieser Gruppierung zählen kann, gab es zahlreiche andere Menschen, die in ihrer Jugend eine humanistische Bildung erfahren haben, ohne dadurch zu originären Mitgliedern des Kreises der Humanisten zu werden. Denn ein wesentliches Arbeitsfeld der Humanisten waren Institutionen der Bildung und Erziehung bzw. sie fungierten als Privaterzieher in politisch und ökonomisch wichtigen Familien. Das bedeutet, dass humanistisches Gedankengut in vielen gesellschaftlichen Bereichen zu finden ist. Allerdings ist hierbei festzustellen, dass nicht bloß der engere Kreis der Humanisten zwar intensive und europaweite Kontakte untereinander pflegte, dass dieser Kreis allerdings auch begrenzt war: Es handelte sich um Intellektuellendiskurse, und dies auch deshalb, weil die Lese- und Schreibfähigkeit noch nicht verbreitet war. Dies gilt insbesondere für die Situation in Deutschland, obwohl es auch hier eine eindrucksvolle Ausbreitung des humanistischen Denkens gibt (vgl. Trillitzsch 1981).

Der Bildungshistoriker Notker Hammerstein (1996, XV) beschreibt die Situation wie folgt:

„Die meisten Menschen dieser Zeit dachten und fühlten nach wie vor statisch, erkannten im Neuen, im Ungewohnten oft ein Schlechtes und Gefährliches. Sie schätzten die gewohnten geordneten Verhältnisse, unbeschadet realer Unordnung und gefahrvoller Unsicherheiten. Zu dieser traditionellen Ordnung gehört auch, dass, von vorübergehenden Ausnahmen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts abgesehen, nur wenige lesen oder gar schreiben konnten. „Bildungsgeschichte“ im eigentlichen Sinne findet in diesen Jahrhunderten also nur innerhalb einer kleinen Oberschicht statt. Die überwiegende Mehrzahl der Menschen blieb von gelehrter Bildung ausgeschlossen, hatte allenfalls vermittelt über Predigt, religiöse Unterweisung, zufällige festtäglich Ereignisse an ihr teil. Sie bezog ihre geistig-kulturelle „Sozialisation“ aus der alltäglichen Lebenserfahrung und Überlieferung ihrer eingegrenzten Umwelt.“

Die Humanisten, die zum Teil aus einfachen sozialen Verhältnissen stammten, mussten ihren Lebensunterhalt bestreiten und bezahlte Tätigkeiten annehmen. Deshalb konnten sich nur reiche und einflussreiche Familien deren Beschäftigung leisten. Trotz des allgemeinmenschlichen Pathos ihrer Lehrsätze war das Tätigkeitsfeld der Humanisten daher auf die ökonomische und politische Spitze der Gesellschaft beschränkt.

Gleichwohl kann man feststellen, dass mit den Humanisten zum ersten Mal in der christlich geprägten europäischen Geschichte eine einflussreiche *säkulare* Gruppe von Intellektuellen aktiv wurde, die sich ihre eigene Öffentlichkeit schaffte und die aufgrund ihres internationalen Charakters erstmalig eine Form einer europäischen kulturellen Integration realisierte. Möglicherweise hatte diese Gruppe keine Macht im strengen Sinne des Wortes, aber sie übte erheblichen Einfluss in der Gesellschaft und auf die zukünftige geistige und politische Entwicklung aus.

Auf diese Gruppe ist ein semantischer Wandel zentraler Begrifflichkeiten zurückzuführen. Es wird eine neue Vorstellung des Menschen, der Natur und der Geschichte geschaffen:

„Dieser europäische Individualismus ist im Wesentlichen konstitutiv für „Aufklärung“ und „Rationalismus“. Das Phänomen der Glaubensspaltung, die Auseinandersetzung der Konfessionen um die „wahre Religion“ und die in ihrem Gefolge eintretende Säkularisation beschleunigen diesen Prozess. Das eurozentrische, universalistische*, anthropomorph* strukturierte Weltbild des alteuropäisch-traditionalen Denkens wird aufgehoben durch ein *anthropozentrisches*, das dann „mechanistisch“ ausgestaltet wird; zugleich steht aber im Mittelpunkt des menschlichen Universums nicht nur der Mensch an sich, sondern jeder einzelne baut sich gleichsam sein kleines Universum auf, seinen Mikrokosmos, in dem er für sich als ein von allen anderen letztlich völlig unabhängiges Individuum besteht.“ (Bauer/Mattis 1988, 369 f.)

Was bleibt?

In den letzten Abschnitten habe ich einige Hinweise dazu gegeben, dass der Übergang vom Mittelalter zur Renaissance zwar gravierende Veränderungen in den unterschiedlichsten Bereichen mit sich gebracht hat, dass man aber trotzdem keineswegs von einem „Bruch“ im Sinne einer kurzzeitig eintretenden revolutionären Veränderung sprechen kann. Vielmehr wurden viele Entwicklungen, die man der Renaissance zuschreibt, im Mittelalter geistig und real vorbereitet, zum anderen wirkten mittelalterliche Traditionen und Verhaltensweisen noch lange weiter, zum Teil bis in die Zeit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert. In diesem Abschnitt soll es darum gehen, einige Veränderungen und Wandlungsprozesse zu benennen, die die Geschichte (zumindest Europas) nachhaltig bestimmt haben und die daher bei der Beurteilung des Renaissance-Humanismus helfen können.

1. Auf dem Weg in die Moderne

Überblick

„Der Durchbruch der Moderne vollzog sich unter der Bedingung einer noch langwährenden Verknüpfung feudaler Ordnungswelt und gesellschaftlicher Rationalisierung höchst komplex und diskontinuierlich und läßt sich nicht auf einen bestimmten Zeitraum einschränken. Er ist eingebunden in einen Prozess langfristiger Veränderungen, der bereits im Spätmittelalter einsetzte und erst im späten 18. Jahrhundert abgeschlossen wurde.“ (van Dülmen 1982, 9)

Zur Strukturierung des Textes bietet sich wieder die Unterscheidung der gesellschaftlichen Subsysteme Wirtschaft, Politik, Soziales und Kultur an, also eines Strukturmodells, das für die moderne Gesellschaft entwickelt worden ist. Über einen heuristischen Nutzen hinaus erhält ein solcher Ansatz eine gewisse Legitimität dadurch, dass es sich bei der jetzt zu betrachtenden Zeit um eine wichtige Entwicklungsphase der modernen Gesellschaft handelt. In diesem Sinne strukturiert auch der Historiker der frühen Neuzeit Richard van Dülmen (1982) seine Darstellung der „Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550-1648“, indem er nacheinander die ökonomische Entwicklung (zusammen mit der europäischen Expansion), die Frage der politischen Herrschaft und die Entstehung des frühbürgerlichen Staates, die Entwicklung der Gesellschaftsstruktur mit dem Aufstieg des Bürgertums sowie Kultur und Alltag (Lebensformen, Glauben, Bildung und Kunst) beschreibt. Er zeigt, wie sich mit der Durchsetzung der Idee des Staates die Bereiche der Verwaltung, der Bürokratie und des Beamtentums entwickeln und er geht darauf ein, dass dieser Prozess keineswegs spannungsfrei verlief. Denn es gab sowohl innerhalb des entstehenden Staates erhebliche und zum Teil auch blutige Kämpfe um Macht und Einfluss der unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen, zum anderen zeigte sich – etwa bei der Abspaltung der Niederlande von Spanien –, wie schwer es ist, einmal eroberte Weltreiche zusammen zu halten: Der Begriff der Freiheit und insbesondere der Befreiung von einer nicht legitimierten fremden Macht spielt im politischen Denken und auch im Alltag der Menschen eine immer größere Rolle (vgl. Tilly 1993). Dies bedeutet insbesondere, dass der Anspruch auf Freiheit in dem gewachsenen Selbstbewusstsein der Menschen als wichtiger Teil ihrer Selbstverhältnisse, eine zentrale Rolle spielt, was Auswirkungen auf ihr Handeln, also auf ihre Weltverhältnisse hat. Auf die damit verbundenen Veränderungen der Vorstellungen des Menschen von sich gehe ich in einem gesonderten Teil ein, der zudem das sich verändernde Verständnis von Bildung und Erziehung behandelt. In der Zeit der Renaissance wird dieses veränderte Selbstbild in der vermehrten Thematisierung von Würde (v. a. Pico della Mirandola, aber auch andere Humanisten) zum Ausdruck gebracht.

Im Hinblick auf die vier zu unterscheidenden Subsysteme lassen sich vorab pauschal (aber nicht unzutreffend) die folgenden Feststellungen treffen, auf die ich in meinem Buch über Eurozentrismus (Fuchs 2021) näher eingegangen bin. So kann man hinsichtlich der Ökonomie sagen, dass Europa den Kapitalismus erfunden habe. In der Politik gilt die Entwicklung des Staates als einer spezifischen Form politischer Organisation als europäische Erfindung. In Europa entwickelt sich die ausdifferenzierte moderne Gesellschaft und nicht zuletzt sind es bestimmte Entwicklungen im Kulturbereich, mit denen Europa über seine Grenzen hinaus Einfluss gewonnen hat. Es geht um Wertewandel, um die Trennung von Staat und Kirche/Religion, um die Entwicklung der modernen Wissenschaften und nicht zuletzt um das Konzept einer autonomen Kunst.

Van Dülmen identifiziert in diesem Sinne „vier entscheidende Phänomene bzw. Prozesse (…), die als je spezifische Dimension des Durchbruchs der Moderne in Europa unsere Problemstellung bestimmen.“ (a. a. O., 10). Es ist dabei zu berücksichtigen, dass es entgegen Vorstellungen einer zu starken Verselbstständigung jedes einzelnen Subsystems (in der Systemtheorie Luhmanns) stark auf die Beziehungen der Subsysteme untereinander ankommt („Interpenetration“, so Münch). So wurde – um ein Beispiel zu nennen – bereits erwähnt, dass die Gewalt in der Geschichte Europas an den zahlreichen und vielfältigen kriegerischen Handlungen erkennbar wird. Kriegsführung als politisch gesteuerte Aktion kostet jedoch Geld, sodass sich mit der Entwicklung der Staaten auch eine größere Verantwortlichkeit des Staates für die Wirtschaftskraft und damit für die Staatskasse ergibt: Es entstehen die ersten wirtschaftspolitischen Konzeptionen (Merkantilismus, Kameralismus) Die Wirtschaft ist allerdings ein Bereich, der nur begrenzt vom Staat und seinen Organen gesteuert werden kann, sodass unterschiedlichste gesellschaftliche Gruppen ihren Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung leisten müssen und dadurch an Einfluss und Macht gewinnen. D.h., dass sich die Gesellschaftsstruktur verändert und insbesondere die zunehmend wichtiger werdende Gruppe der Bürger in Entscheidungsprozesse einbezogen werden muss. Wer Krieg führen will, braucht zudem Menschen, die entsprechend aktiv werden, sodass auch hier der subjektive Faktor gerade angesichts eines steigenden Wunsches nach Selbstbestimmung bedeutsam wird. Es zeigt sich an der abnehmenden Bedeutung der von Condottiere angeführten Söldnertruppen, dass geschulte Heere von „Landeskindern“ den Söldnerheeren überlegen waren. Machthaber müssen daher versuchen, Einfluss auf das Bewusstsein der Menschen zu nehmen. Dies gelingt etwa mit den Mitteln der Künste und der Medien, deren Aufgabe lange Zeit auch darin bestand, eine Legitimation für die jeweiligen Machthaber und die vorhandene politische Ordnung herzustellen. Nur in diesem komplexen Zusammenspiel von Ökonomie, Politik, sozialer Struktur und Kultur kann Entwicklung verstanden werden. So sieht es auch der Historiker Michael Mann (1990) in seiner mehrbändigen „Geschichte der Macht“, wenn er vier Hauptquellen sozialer Macht identifiziert: das IEMP-Modell (englisch: ideology, economy, military, policy).

Einige Stichworte zu den einzelnen Bereichen:

Im Hinblick auf den Bereich der Ökonomie spricht man von Frühkapitalismus, wie er insbesondere in Norditalien und später auch in den Niederlanden entsteht. Dabei handelt es sich um die Fortführung der bereits im Mittelalter begonnene Verbesserung der Produktivität in der Landwirtschaft. Der Welthandel wird gerade in den Hafenstädten Genua und Venedig weiter ausgebaut, das Bankensystems wird weiter ausgebaut verbunden mit einem wachsenden Einfluss bedeutender Familien (Medici, Fugger, Welser und andere). Basis ist die Durchsetzung der Geldwirtschaft auf der Grundlage reichhaltiger Edelmetallmetallfunde. Aber:

„Die europäische Gesellschaft kennzeichnet im Spätmittelalter lange ein „Nebeneinander“ von städtischem Handel, Gewerbe und feudaler Landwirtschaft. Der Aufstieg des Handelskapitals, die Ausweitung der gewerblichen Warenproduktion und der Ausbau des Bergbau- und Hüttenwesens berührten noch wenig den Lebensrhythmus und die feudale Produktionsweise, die das soziale Leben der herrschaftlich organisierten Agrargesellschaft bestimmten. Während der regionale Handel, den es seit jeher gab und der konstitutiv zum Feudalsystem gehörte, nur dem Tausch lebenswichtiger Güter diente und strengen Normen unterworfen war, galt der Fernhandel weitgehend dem Warenverkehr von Luxusgütern, die ausschließlich der städtischen und adligen Herrenschicht zuflossen. Sein reichlicherer Gewinn diente dem sozialen Aufstieg der vom Produzenten völlig unabhängigen Kaufleute, floß entweder in den Handel zurück, der dadurch eine konstante Ausweitung erfuhr, oder wurde in der Form von Krediten und Zöllen vor allem von adligen Herren abgeschöpft.“ (van Dülmen a. a. O., 94)

Es ist eine Binsenweisheit, dass ökonomische Macht und politische Macht zusammen gesehen werden müssen:

„Der Aufstieg der höfischen Gesellschaft hängt ohne Zweifel mit Schüben wachsender Zentralisierung der Staatsgewalt, mit der wachsenden Monopolisierung der zwei entscheidenden Machtquellen jedes Zentralherren, der gesamtgesellschaftlichen Abgaben, der „Steuern“, wie wir sie nennen, und der Militär- und Polizeigewalt zusammen.“ (Elias 1993, 9)

Erfolgreiches wirtschaftliches Handeln braucht Zuverlässigkeit bei Vereinbarungen zwischen unterschiedlichen Akteuren. Vertrauen der Geschäftspartner untereinander ist zwar wichtig, doch alleine genügt es nicht. Daher bekommt die Entwicklung einer Rechtsordnung eine immer größere Bedeutung, wobei es wichtig ist, dass das Recht auch durchgesetzt werden kann und Verstöße sanktioniert werden. Eine zentrale Rolle bei der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft spielt das Konzept eines privaten Eigentums (vgl. Wesel 2010, 179 ff.). Zudem benötigt man kompetente Fachleute, die nicht nur ein solches Rechtssystem entwickeln, sondern die auch dafür sorgen, dass es angemessen realisiert werden kann. Der Historiker Wolfgang Reinhard (1999) geht daher in seiner „Geschichte der Staatsgewalt“ ausführlich darauf ein, wie sich die Macht des sich entwickelnden Staates notwendigerweise auch dadurch stabilisiert, dass entsprechende Institutionen (professionelle Regierung, Behörden, Rechtssystem) entwickelt werden.

Insbesondere ging es darum, die Einnahmen des Staates zu sichern. Dazu war ein erheblicher Aufwand bei der zahlenmäßigen Erfassung der Menschen, ihrer ökonomischen Situation und bei dem Eintreiben der Steuern nötig. All dies geschah nicht konfliktfrei, da sich der Einzelne mit einer Vielzahl geldgieriger Machthaber konfrontiert sah. So forderte die Kirche ihren Anteil, auf kommunaler Ebene war die Infrastruktur zu sichern, es gab Landesfürsten und Könige, die nicht bloß Geld für die Finanzierung von Gemeinschaftsaufgaben benötigten, sondern die auch ihren luxuriösen Lebensstil finanziert bekommen wollten. Oft genug war der Staat in finanziellen Nöten, sodass er seine Mitarbeiter und Soldaten nicht mehr bezahlen konnte. Er musste also Kredite bei mächtigen bürgerlichen Familien wie etwa den Fuggern aufnehmen und dafür sogar ein zentrales Hoheitsrecht wie das Münzrecht abgeben.

Es waren Bürger, die zunehmend abgesicherte Beteiligungsrechte von ihren Machthabern forderten. Ein frühes Ereignis war etwa die Unterschrift des englischen Königs unter die Magna Charta aus dem Jahre 1215, mit der er zwar nicht den Bürgern, aber immerhin dem Adel bestimmte Kontrollrechte gewähren musste. In den folgenden Jahrhunderten entwickelte sich das, was man einen modernen Verfassungsstaat nennt. Wichtige Schritte war etwa die Idee der Souveränität des Staates verbunden mit dem Gewaltmonopol, und dies nicht bloß zur Absicherung der Macht, sondern auch zur Herstellung des gesellschaftlichen Friedens. Es entwickelte Montesquieu im frühen 18. Jahrhundert das Prinzip der Gewaltenteilung. Es gab zahlreiche Handlungen des Widerstands, mit denen Menschengruppen, die sich ungerecht behandelt fühlten, ihre Mitbestimmung forderten (vgl. Fuchs 2018). Über lange Zeit stritten sich Papst und Kaiser, es traten zunehmend selbstbewusst Städte mit ihrem Anspruch auf, sich selbst die Regeln ihrer Ordnung zu geben. Man machte sich zunehmend Gedanken über eine geeignete und gerechte politische Ordnung.

Eine wichtige Rolle spielte hierbei die Entdeckung der politischen Schriften von Aristoteles, die bereits im Spätmittelalter zunächst vom Griechischen ins Lateinische (1250) und später auch in die jeweiligen Landessprachen übersetzt wurden. Aristoteles setzt sich in seiner Politikschrift mit der Identifizierung unterschiedlicher politischer Systeme und ihrer Bewertung auseinander, was bereits scholastische Philosophen (Wilhelm von Occam, Oresme und andere) aufgriffen und fortführten. Marsilius von Padua (1275-1342) entwarf eine säkulare Theorie des Staates („Naturrecht“), die einen großen Einfluss auf das folgende politische Denken hatte.

Die genannten Entwicklungen im Bereich der Wirtschaft, der Politik und des Rechts sind – wie erwähnt – aufs Engste verbunden mit Verschiebungen in der Sozialstruktur der Gesellschaften. Der Klerus als Stand verliert an Bedeutung, man spricht von einem Aufstieg der frühmodernen Bourgeoisie (van Dülmen 1982, 118 ff.). Dies ist verbunden mit einer Krise der Aristokratie, deren Anspruch auf Führung immer weniger akzeptiert wird. Zudem findet eine Verschiebung gesellschaftlicher Werte in Richtung auf Fleiß und Produktivität statt, sodass der Gedanke einer Meritokratie – unterstützt durch den Protestantismus – immer bedeutsamer wird: dass nämlich der Platz des Menschen in der Welt immer weniger von seiner Geburt, sondern von seiner Leistungsfähigkeit und seinem Beitrag zum gesellschaftlichen Wohlergehen abhängt (vgl. Münch 1984).

Der Wertewandel ist ein zentraler Bestandteil des kulturellen Wandels. Es verändert sich damit die Form des Zusammenlebens:

„In einem Zeitalter, das die Sicherungen des modernen sozialen Netzes noch nicht kannte, war die Mitgliedschaft in einer Korporation die unabdingbare Voraussetzung jeder halbwegs menschenwürdigen Existenz. Wer nur auf sich allein gestellt war, konnte Notsituationen kaum bewältigen, schon gar nicht unter den von klimatischer Ungunst, Mangelökonomie und Krieg geprägten krisenhaften Bedingungen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert. Überlebensnotwendige Sozialität hatte ihre Basis in der Familie (…), dem „Haus“, und setzte sich fort in einem vielfältigen Netz außerhäuslicher Kontakte und Korporationen. Dazu gehörten die Verwandtschaftskreise, die man lange synonym auch als „Freundschaft“ bezeichnete, doch auch die geistliche Verwandtschaft der Paten und Gevatter. Verwandtschaften wurden aktiv, wenn Haus und Familie Unterhalt, Schutz und Fortkommen der Familienmitglieder nicht allein gewährleisten konnten. (…) Nicht weniger wichtig waren die Nachbarschaften, die weit mehr als heute existenzsichernde Funktionen wahrnahmen. (…) Neben Haus, Familie, Verwandtschaft und Nachbarschaft bildet der Berufsverband (…) einen wichtigen Teil der frühneuzeitlichen Sozialität. Die humanistischen Gelehrten, die als „Nobilitas litterarae“ im Gefüge der traditionalen Sozialität keinen Platz mehr fanden, schlossen sich in vielen Städten zu Sodalitäten zusammen, pflegten daneben aber auch Freundschaften mit Gleichgesinnten, deren kunstvolles Lob sich in unzähligen Briefen, Stammbucheintragungen, Gedichten, Preisreden und Widmungen findet (…).“ (Paul Münch in Hammerstein 1996, 121 f.)

Von staatlicher Seite aus entwickelt sich das Konzept einer „guten Polizey“, was umfassender als heute eine Art integrierter Sozial- und Sicherheitspolitik erfasst. Michel Foucault hat allerdings diesen Prozess in seinem Ansatz der Gouvernementalität als zunehmende Vereinnahmung des Individuums durch die Macht der Regierungen beschrieben.

Zu dem Kulturbereich gehört nicht nur das Zurückdrängen des Einflusses der Kirche („Säkularisierung“, siehe allerdings Taylor 2006), sondern auch eine zunehmende Autonomisierung von Kunst. Auch wenn dieses Konzept erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts ausformuliert wurde, so kann man doch sehen, dass sich das im Laufe der Renaissance entwickelnde Selbstbewusstsein der Künstler weiter verstärkte.

Einige *Strukturprinzipien,* die in der Renaissance und im Humanismus entwickelt oder verstärkt wurden und die Einfluss auf den Fortgang der Geschichte hatten, lassen sich identifizieren. So beginnt eine „Mechanisierung des Weltbildes“ (Dijksterhuis 1956) und damit verbunden die Idee der Machbarkeit und eines Verständnisses von Mensch, Natur und Gesellschaft als Maschine. Darin besteht die kulturgeschichtliche Bedeutung der Uhr verbunden mit der neuen Vorstellung einer linearen Zeit. Durch die Expansion entwickelt sich zudem ein neues Verständnis des Raumes. Es gibt einen wachsenden Trend, sich gegen das Alte zu richten und für Neues offen zu sein. Dies betrifft sowohl das geistige Leben als auch die Eroberung neuer Regionen. Es gibt eine Verschiebung in der Sozialstruktur der Gesellschaften, die eng verbunden ist mit dem ökonomischen Erfolg der jeweiligen Gruppen. Der Kapitalismus als Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung verbunden mit dem Prinzip der Rechenhaftigkeit, also der zahlenmäßigen und quantitativen Erfassung aller Lebensbereiche, setzt sich durch. Die Gesellschaft wird zunehmend zu einer Kommunikationsgesellschaft unterstützt durch die Entwicklung der Medien (vgl. Faulstich 1998). Der Anspruch auf Mündigkeit und Mitbestimmung wächst und es entsteht dadurch ein erhöhter Legitimationsbedarf der Machtausübung. Der Gedanke einer kulturellen und damit auch sprachlich begründeten Nation wird formuliert. Der „Prozess der Zivilisierung“ (im Sinne von Norbert Elias) schreitet voran, was unter anderem bedeutet, dass äußerer Zwang durch innere Regulierung ersetzt wird. Mit der Veränderung der Welt- und Selbstverhältnisse ändern sich Menschenbild und Weltbild. Neue Sozialtypen entstehen und es spielt zunehmend das System der öffentlichen Bildung und Erziehung eine Rolle (darauf komme ich später zurück).

1. Zur Entwicklung des Kapitalismus

Überblick

In einer ersten vorläufigen Annäherung kann man unter Kapitalismus ein Wirtschaftssystem verstehen, bei dem man Geld investiert, um mehr Geld zu erhalten, oder etwas elaborierter: „Kapitalismus heißt im Wesentlichen, in Erwartung eines Gewinns Geld in ein Unternehmen zu investieren.“ (Fulcher 2007, 8). Möglicherweise erscheinen diese definitorischen Bestimmungen banal, weil man vielleicht den Eindruck hat, dass das damit formulierte Prinzip schon immer und überall Geltung hatte. Doch lohnt es sich, selbst bei dieser vorläufigen Bestimmung genauer auf die Begrifflichkeiten zu schauen. So ist der Begriff des „Kapitalismus“ als „..ismus“ mehr als die Beschreibung einer realen Praxis, sondern er weist darauf hin, dass damit ein umfassenderes Denkgebäude gemeint ist. Vielleicht denkt man an das Hauptwerk von Karl Marx („Das Kapital“, MEW 23) und muss dann feststellen, dass dieser den Begriff „Kapitalismus“ fast nie verwendet hat. Auch in der hochgelobten „Geschichte der Weltwirtschaft“ (Walter 2006) kommt der Autor völlig ohne den Begriff aus. Man wird also danach fragen können, ob, wann und wo es Praktiken gegeben hat, die man mit diesem Begriff erfassen wollte und wann und wo (und durch wen) aus der Beobachtung solcher Praktiken ein ideelles oder vielleicht sogar ideologisches System entwickelt wurde. Man muss zudem dabei berücksichtigen, dass es sich nicht bloß um einen wertneutralen wissenschaftlichen Begriff handelt, sondern dass politische Überzeugungen bei seiner (zustimmenden oder ablehnenden) Verwendungsweise eine Rolle spielen. Denn bis zum Ende des letzten Jahrhunderts standen sich weltweit zwei Hemisphären gegenüber, die sich für oder gegen den Kapitalismus entschieden hatten, wobei man im „Westen“ oft lieber vom Liberalismus oder der (freien) Marktwirtschaft gesprochen hat.

Inzwischen scheint sich in den Medien und vor allem in den Wissenschaften diese Haltung gegenüber dem Begriff des Kapitalismus zu verändern, wobei auch Karl Marx als Wissenschaftler und Analytiker seiner Zeit wieder größere Akzeptanz erfährt (siehe etwa Jaeggi/Loick 2014). Auch der Begriff des Wirtschaftssystems wird bei näherem Hinsehen problematisch. Denn die Rede von einem „System“ in Bezug auf die Gesellschaft gehört zu soziologischen Theorien, die speziell für die moderne Gesellschaft entwickelt worden sind. Viele Soziolog\*innen sehen in der zunehmenden Ausdifferenzierung der Gesellschaft ein charakteristisches Merkmal der Moderne. Dies bedeutet aber, dass man nur im Hinblick auf eine (noch zu definierende) „moderne Gesellschaft“ von einem „Wirtschaftssystem“ sprechen kann. In der Tat werden Liberalismus, Moderne, Aufklärung und Kapitalismus häufig im selben Atemzug genannt. Auch die Rede von Geld ist nicht selbstverständlich und gültig für alle Zeiten und alle Regionen, denn „Geld“ ist erst ab einem bestimmten Zeitpunkt auf der Bühne der Menschheitsgeschichte erschienen (siehe Walker 2017 sowie unter der Perspektive von Schulden Graeber 2014).

Nicht zuletzt ist es der Gedanke des Investierens, der für den größten Teil der Menschheitsgeschichte überhaupt keinen Sinn macht. Denn lange Zeit betrieb die Menschheit eine Subsistenzwirtschaft, was heißt, dass die Menschen das, was sie an Überlebensmitteln benötigten, selbst herstellten und keineswegs horteten, um es anderen zur Verfügung zu stellen. Auch in späteren Zeiten hatte man ein kritisches Verhältnis zum Verleihen von Geld, denn in großen Weltreligionen gab es ein Zinsverbot („Wucher“).

All diese Überlegungen zeigen, dass der obige definitorische Versuch einer Annäherung an den „Kapitalismus“ in mehrfacher Hinsicht unbefriedigend ist. So wird man den Kapitalismus (als einer spezifischen Form des Wirtschaftens) einordnen müssen in das gesamte Feld eines möglichen wirtschaftlichen Handelns. Das bedeutet, dass man Unterscheidungen treffen muss und dass weitere Bestimmungselemente zu identifizieren sind, wobei zu untersuchen ist, wann und wo die jeweiligen Bestimmungselemente aufgefunden werden können.

Wirtschaften bedeutet zunächst einmal die Versorgung der Menschen mit all dem, was sie zum Überleben benötigen. Ein so verstandenes Wirtschaften ist eine anthropologische Grundtatsache, da der Mensch in seiner Geschichte unterschiedliche Möglichkeiten entwickelt hat, sein Überleben zu sichern. In jedem Fall geht es um Arbeit, die zu verrichten ist, sodass ein Weg zum Verständnis des Kapitalismus als neuerer Form des Wirtschaftens darin bestehen kann, den Wandel des Arbeitens in der Geschichte zu betrachten (Haug 1978). Der Philosoph und Anthropologe Ernest Gellner (1990) beschreibt die „Grundlinien der Menschheitsgeschichte“ (so der Untertitel seines Buches) mit den Begriffen Pflug, Schwert und Buch, stellt also einen Zusammenhang zwischen Arbeit, Kampf und Krieg sowie geistigem Leben her.

In Darstellungen der Menschheitsgeschichte spricht man immer wieder von bestimmten Revolutionen, die gravierend und nachhaltig in die Lebensweise der Menschen eingegriffen haben (Watson 2008). So spricht man etwa (im Anschluss an Vere Gordon Childe) von einer neolithischen Revolution und meint damit den Übergang von einer Jäger- und Sammlergesellschaft zu einer sesshaften Lebensweise auf der Basis einer landwirtschaftlichen Tätigkeit. Es geht um Arbeitsteilung, aus der sich dann auch die Notwendigkeit des Tauschens ergeben hat.

Man spricht von Revolutionen im Hinblick auf die Entwicklung der Produktivkräfte (Jonas 1969, siehe auch Fuchs 2019a). So messen alle Autor\*innen der Industriellen Revolution im 18. und 19. Jahrhundert eine große Bedeutung zu, weil mit der mit ihr entstehenden Industriegesellschaft eine neue Form der individuellen und gesellschaftlichen Reproduktion verbunden ist (Paulinyi 1989). Das Wort „Revolution“ suggeriert hierbei, dass es sich um eine abrupte Veränderung handelt. Doch haben die genannten Revolutionen in der Geschichte der Menschheit das charakteristische Merkmal, dass sie sich über Jahrhunderte und zum Teil über Jahrtausende hinziehen. Insbesondere sind die beschriebenen Neuerungen, die mit diesen Revolutionen hervorgebracht werden, keineswegs aus dem Nichts entstanden. Es bedurfte vielmehr zahlreicher Voraussetzungen und gesellschaftlicher Kontexte. Daraus ergibt sich, dass es einen erheblichen Meinungsstreit über die Datierung gibt, was auch im Hinblick auf den Kapitalismus zutrifft.

So haben einige Elemente, die man zu dem Kapitalismus zählt, wie etwa das Geld und das sich entwickelnde Finanzsystem, der Markt, der sich entwickelnde Warencharakter von Gütern und Dienstleistungen („Kommodifizierung“), der Handel, die mit dem Kapitalismus verbundenen Persönlichkeitstypen und Sozialformen (Unternehmer, Lohnarbeiter, Investor, Manager etc.) z. T. eine sehr lange Geschichte. Je nach Überzeugung, welches dieser (oder anderer, noch nicht benannter) Elemente das wesentliche und entscheidende Element ist, das den Kapitalismus charakterisiert, kommt man notwendigerweise zu unterschiedlichen Datierungen. Gelegentlich behilft man sich damit, dass man unterschiedliche Typen und Formen des Kapitalismus unterscheidet, etwa den Handels-, den Industrie- oder den Finanzkapitalismus, die man leichter zeitlich und geographisch eingrenzen kann.

Der Kapitalismus wird jedoch nicht nur als eine Wirtschaftsordnung verstanden, sondern man sieht in ihm auch eine Gesellschaftsordnung. Dies bedeutet, dass man neben der ökonomischen auch eine politische, soziale und kulturelle Dimension unterscheiden muss. In Gesellschaftstheorien, die sich mit der modernen Gesellschaft befassen, unterscheidet man in einer systemtheoretischen Zugriffsweise die Subsysteme Wirtschaft, Politik, Gemeinschaft und Kultur und man fragt danach, welche Beziehungen zwischen diesen einzelnen Subsystemen bestehen und wo die Triebkräfte für eine (zu definierende) Entwicklung liegen. Auch hierbei gibt es die unterschiedlichsten Vorschläge, die etwa in der Produktivkraftentwicklung, in der Entwicklung der Technik, in dem politischen Wollen und der Entwicklung des Staates, in der Entwicklung des Eigentums und seines Schutzes, in einer menschlichen Disposition zur Neugierde oder Gier, in dem Vorhandensein von Rohstoffen und günstigen klimatischen Verhältnissen oder nicht zuletzt in einer bestimmten religiösen Überzeugung die entscheidende Triebkraft sehen. Der Wirtschaftshistoriker Werner Plumpe (2019) greift in seiner Darstellung der Geschichte des Kapitalismus den Vorschlag von Max Weber auf, von einer „Verkettung von Umständen“ zu sprechen. Aber auch dann kann man danach fragen, wo, wann und warum sich der Kapitalismus so unterschiedlich und gelegentlich auch überhaupt nicht entwickelt hat.

Nun geht es im vorliegenden Text nicht um eine Geschichte und Theorie der Wirtschaft oder speziell des Kapitalismus, sondern es geht um die spezifische Frage danach, ob und wie man den Kapitalismus und Eurozentrismus miteinander in Verbindung bringen kann (siehe auch Kap. 1 in Teil 4). Geht es lediglich um die Frage danach, wann und wo der Kapitalismus entstanden ist, dann gibt es eine große Einigkeit darüber, dass die Niederlande und Großbritannien im 17. und 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielen (siehe etwa Walter 2006, Kap. IX und X). Auch das ökonomisch erfolgreiche Nord-Italien während der Renaissance ist im Hinblick auf einen globalen *Handels*kapitalismus zu berücksichtigen (Braudel 1986). Man spricht davon, dass der Kapitalismus zwar lokal entstanden sei, aber immer schon global wirksam wurde. Dies wird bereits deutlich bei dem Hinweis auf die norditalienischen Handelsmetropolen und den damit verbundenen Austausch von Waren und Ideen.

Es sind allerdings auch die Schattenseiten einer solchen (ökonomischen, politischen und militärischen) „Eroberung und Unterwerfung der Welt“ (Reinhard 2016, Wendt 2007) wie etwa Sklavenwirtschaft und Kolonialismus zu berücksichtigen. Es geht darum, unsymmetrische Machtverhältnisse aufzuzeigen (Fuchs 2021 und 2021a). Welche Rolle spielten die eroberten Regionen in dem entstehenden kapitalistischen System, welche Konsequenzen hatte das für die dort lebenden Menschen und wie stellt sich die Situation heute und möglicherweise auch in Zukunft dar?

In den folgenden Kapiteln will ich zumindest einigen Facetten dieser komplexen Problematik nachgehen, wobei allerdings kaum mehr als Hinweise erwartet werden dürfen. Denn einschlägige Studien, von denen in jüngster Zeit eine ganze Reihe vorgelegt wurden (u. a. Plumpe 2019, Appleby 2011, Beckert 2014), haben in der Regel einen Umfang von mehreren 100 Seiten, von den umfangreichen mehrbändigen Studien etwa von Max Weber (2008) oder Werner Sombart (1987) ganz zu schweigen.

Was ist Kapitalismus?

Kapitalismus ist – wie gesehen – nicht bloß eine spezifische Art des Wirtschaftens, er hat auch Auswirkungen auf andere und letztlich auf alle Dimensionen des gesellschaftlichen (und individuellen) Lebens. Daraus folgt, dass man auch seine politische, soziale und kulturelle Wirksamkeit berücksichtigen muss. Im Hinblick auf eine wissenschaftliche Annäherung an den Kapitalismus bedeutet das, dass es nicht allein die Wirtschaftswissenschaften und die Ökonomie sind, die einen Anspruch auf eine definitorische Deutung des Kapitalismus erheben können, sondern es sind auch die Sozial-, Kultur- und Politikwissenschaften, die sich mit dem Kapitalismus auseinandersetzen müssen. Nicht zuletzt spielt die Frage eine entscheidende Rolle, wie die Menschen beschaffen sind und sein müssen, die das kapitalistische System „produziert“, die aber ihrerseits auch das kapitalistische System tragen müssen. Das bedeutet, dass Kapitalismus auch ein Thema für die Erziehungs- und Humanwissenschaften sein muss. *Man hat es also mit einem komplexen Interdependenzgeflecht zu tun, wenn man verstehen will, was Kapitalismus als Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung mit einer engen Beziehung zur politischen Steuerung, verbunden mit einem spezifischen Menschenbild bedeutet*.

Es wurde zudem oben verdeutlicht, dass man bei der Beantwortung der Frage nach der Verbindung von Eurozentrismus und Kapitalismus die historische und geographische Dimension berücksichtigen muss. Dies bedeutet, dass der Kapitalismus nicht bloß Gegenstand einer entsprechenden Wirtschaftsgeschichte ist, sondern dass man ihn auch sozial- und kulturgeschichtlich betrachten kann und muss. In den oben genannten frühen historischen und systematischen Annäherungen an den Kapitalismus etwa von Max Weber oder Werner Sombart wird eine solche mehrdimensionale Vorgehensweise vollzogen.

Ein solches Vorgehen wird zudem auch durch die Erinnerung daran gestützt, dass Adam Smith als früher Theoretiker des kapitalistischen Wirtschaftssystems ein Moralphilosoph war, dessen moralphilosophisches Interesse auch in seinen ökonomischen Schriften spürbar wird. Denn es ging um die Grundfrage, wie eine wohlgeordnete Gesellschaft aussehen müsse, in der ein friedliches, glückliches und moralisches Leben des Einzelnen realisiert werden könnte. Das bedeutet, dass sich auch die Philosophie und speziell die Sozial- und Moralphilosophie für den Kapitalismus interessieren müssen. Dies gilt insbesondere dort, wo man den Kapitalismus analysiert und kritisiert im Hinblick auf die Frage danach, inwieweit und ob er Prinzipien der Gerechtigkeit und der Individualethik entspricht.

Genau dies ist ein zentraler Streitpunkt in der Diskussion über die Bedeutung des Kapitalismus: Liberale Positionen behaupten nicht nur, dass der Kapitalismus eine optimale Wirtschaftsordnung darstelle, sie beanspruchen auch, dass er in besonderer Weise Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit entspräche. Kritiker des Kapitalismus behaupten dagegen das genaue Gegenteil: Der Kapitalismus sei ungerecht, er führe zur sozialen Spaltung führt. Nicht zuletzt fördere er die negativen Seiten im Menschen, nämlich seine Gier und seinen Egoismus. Günter Dux stellt sogar die These auf, dass er geradezu „Demokratie als Lebensform“ (2013) unmöglich mache.

Vor diesem Hintergrund ist es interessant, dass einer der berühmtesten Texte der Weltgeschichte, nämlich das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels (MEW 4, 461 ff.), auf begrenztem Raum nicht bloß eine Geschichte des Kapitalismus und seiner notwendigen und sogar gesetzmäßigen Entwicklung beschreibt, sondern neben einer harten Kritik auch die Vorteile der kapitalistischen Entwicklung hervorhebt. Die Geschichte der westlichen Expansion wird in ihrer Verbindung mit Kolonialismus und Sklavenhaltung beschrieben, es wird gezeigt, wie ein immer größerer Markt entsteht, der geradezu zwangsläufig die Entwicklung einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung vorantreibt:

„Die Bourgeoisie hat in ihrer kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produkt geschaffen als alle vergangenen Generationen zusammen. Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschifffahrt, Eisenbahn, elektrische Telegrafen, Urbarmachen ganzer Weltteile, Schiffbarmachen der Flüsse, ganz aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen – welches frühere Jahrhundert ahnte, dass solche Produktionskräfte im Schoße der gesellschaftlichen Arbeit schlummerten.“ (MEW 4, 467)

Allerdings entstehen in einer solchen Gesellschaft antagonistische, also nicht aufzuhebende Widersprüche, die letztlich, so die Hoffnung und Prognose von Marx und Engels, zugunsten einer sozialistischen und dann auch kommunistischen Gesellschaft zu ihrer Zerstörung führen.

Auf diese Prognose, dass sich der Kapitalismus selbst zerstöre, setzten zahlreiche antikapitalistische Bewegungen. Doch hat sich dies bislang trotz empfindlicher Krisen, denen ganze Volkswirtschaften und Gesellschaften zum Opfer gefallen sind (Plumpe 2015), nicht bewahrheitet. Vielmehr stellen aktuelle Studien fest, dass eine Besonderheit des Kapitalismus darin besteht, dass er immer wieder kapitalismuskritische Positionen vereinnahmen und integrieren kann, sodass er auch immer wieder eine neue Überlebensfähigkeit gewinnt (Boltanski/Chiapello 2006).

Diese Anpassungsfähigkeit des Kapitalismus kommt auch in der Definition zum Ausdruck, die Werner Plumpe (2019) seiner Geschichte des Kapitalismus zugrunde legt:

„Kapitalismus ist also eine Ordnung sowie ein dadurch ermöglichtes Bündel von Praktiken, das auf der Basis einer sich ändernden Weltwahrnehmung durch institutionelle Regeln dauerhaft fixiert wird. Insofern ändert dieses Bündel von Praktiken ständig sein Gesicht; sei es deshalb, weil sich manches bewährt, anderes verworfen wird, Neues hinzutritt; sei es, weil sich Vorstellungen von moralisch richtigem Handeln in Reaktion auf Veränderungen der wirtschaftlichen Praxis wandeln und neue Regeln verlangen; sei es schließlich in Hinsicht auf diese Regeln selbst, die immer wieder an das praktisch Mögliche und das normativ Gewollte angepasst werden müssen. Die oben genannten Merkmale des Kapitalismus (Kapitalintensität, Massenproduktion und -konsum, Privateigentum, soziale Ungleichheit etc.) ergeben nur in diesem, wenn man so will, praxeologischen Rahmen ein vollständiges Bild von der Dynamik dieser Art zu wirtschaften, und erst durch dieses Bild wird auch klar, warum die komplexe Geschichte des Kapitalismus in gewisser Hinsicht nur erzählt werden kann.“ (33)

Plumpe erzählt vor diesem Hintergrund die Geschichte des Kapitalismus, die zwar die „schwarzen Jahre“ der Kriege und Krisen nicht auslässt, die aber letztlich doch zu einer positiven Bewertung kommt. Interessant ist sein Fazit:

„Das kalte Herz, die unbarmherzige Variations- und Selektionsdynamik des Kapitalismus, die nur nach ökonomischem Erfolg bewertet und von allen sozialen, ethischen, politischen, ästhetischen und ökologischen Gesichtspunkten absieht, soweit sie nicht preis- und zahlungsrelevant sind, ist im Ergebnis allen Formen vermeintlicher Barmherzigkeit vorzuziehen, die nicht halten, was sie leichtfertig versprechen.“ (639)

Plumpe entlastet den Kapitalismus und insgesamt die Wirtschaftsordnung davon, das Lebensglück der Menschen garantieren zu sollen, denn dafür sei die Ökonomie nicht zuständig (640), sie ist lediglich „eine notwendige Bedingung eines gelingenden Lebens“ (ebd.). Als grundlegend für das Funktionieren des Kapitalismus sieht er dezentrale Privateigentumsstrukturen als Motoren der Variation und preisbildende Märkte als Katalysatoren des Markterfolges (613).

Der Historiker Jürgen Kocka (2015) kommt nach einer kurzen Sichtung klassischer Theoriepositionen (Marx, Weber, Schumpeter) und den dort zu findenden Unterscheidungen (Frühkapitalismus, politisch orientierter Kapitalismus, Rentenkapitalismus, Beutekapitalismus, so Max Weber) zu der folgenden „Umschreibung“:

„*Erstens* beruht der Kapitalismus auf individuellen Eigentumsrechten und dezentralen Entscheidungen. Diese Entscheidungen führen zu Resultaten, sowohl Gewinnen als auch Verlusten, die Individuen zugeschrieben werden. Mit „Individuen“ sind nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Gruppen, Firmen oder Firmenzusammenschlüsse gemeint.

*Zweitens* findet im Kapitalismus die Koordinierung der verschiedenen wirtschaftlichen Akteure vor allem über Märkte und Preise, durch Wettbewerb und Zusammenarbeit, über Nachfrage und Angebot, durch Verkauf und Kauf von Waren statt. Das „zur Ware werden“, die Kommodifizierung von Ressourcen, Produkten, Funktionen und Chancen ist zentral. Es setzt Arbeitsteilung und Geldwirtschaft voraus.

*Drittens* ist Kapital grundlegend für diese Art des Wirtschaftens. Das impliziert die Investitionen und Reinvestitionen von Ersparnissen und Erträgen *in der Gegenwart* im Streben nach Vorteilen *in der Zukunft*. Dazu gehören die Gewährung und die Aufnahme von Krediten, die Akzeptanz von Profit als Maßstab sowie die Akkumulation mit den Perspektiven Wandel, Wachstum und dynamische Expansion. Dazu gehört der Umgang mit Unsicherheit und Risiko sowie die Kontrolle der Rentabilität im Zeitverlauf.“ (20 f.)

Von diesem Hintergrund beschreibt er den Kaufmannskapitalismus nicht nur der europäischen Renaissance, sondern er wirft auch einen Blick auf die Entwicklungen in China und Arabien, die zu dieser Zeit einen höheren Entwicklungsstand hatten als Europa. Europa ist für ihn zu dieser Zeit ein „dynamischer Nachzügler“ (31 ff.).

Interessant im Hinblick auf die Frage nach dem Eurozentrismus ist der folgende Hinweis:

„Der Kaufmannskapitalismus war im Jahrtausend zwischen 5oo und 1500 kein spezifisch europäisches, sondern ein globales Phänomen. Über die geschilderten Fälle Chinas, Arabiens und Europas hinaus fand er sich auch in anderen Weltgegenden, vor allem in Indien und Südostasien.“ (42)

Nach 1500 entwickelt sich dann aber die europäische Dynamik verbunden mit der Kolonialisierung, dem atlantischen Sklavenhandel und dem Welthandel. Kocka führt die Plantagenwirtschaft, oft in ihrer Organisationsform als Vorlauf kapitalistischer industrieller Produktion gesehen, an (vgl. Fuchs 2021a, Teil 2). Adam Smith ist für ihn derjenige, der nicht bloß eine neue Theorie des Kapitalismus liefert, sondern der zugleich die Verbindung mit Aufklärung und Kultur herstellt (69 ff.). Hier entsteht die Idee (und Ideologie) des Kapitalismus als zivilisierender Kraft, „die nicht nur die Gesellschaft wohlhabend, sondern auch die Menschen freier, friedlicher und besser machen werde“ (124).

Die Epoche des Kapitalismus beginnt schließlich im 19. Jahrhundert mit der Industrialisierung und der Globalisierung.

Auch für Kocka existiert der Kapitalismus nicht aus sich selbst heraus. Man könnte geradezu das berühmte Böckenförde-Theorem, das dieser auf den Staat bezog, auch auf den Kapitalismus beziehen, nämlich dass der Kapitalismus von Ressourcen lebe, die er nicht selbst erzeugen kann. Bei Kocka klingt dies – durchaus abweichend von der kapitalismusfreundlichen Position des Wirtschaftshistorikers Werner Plumpe – so:

„Der Kapitalismus lebt von seiner sozialen, kulturellen und politischen Einbettung, so sehr er sie gleichzeitig bedroht und verletzt. Er kann lernen, diesen Vorzug teilt er mit der Demokratie. Er kann durch politische und zivilgesellschaftliche Mittel beeinflusst werden, wenn diese nur stark und entschieden genug sind. Der historische Überblick hat es gezeigt. In gewisser Hinsicht haben jede Zeit und jede Zivilisation den Kapitalismus, den sie verdient. Gegenwärtig sind überlegene Alternativen zum Kapitalismus nicht erkennbar. Aber innerhalb des Kapitalismus sind sehr unterschiedliche Varianten und Alternativen denkbar und zum Teil auch beobachtbar. Um ihre Entwicklung geht es. Die Reform des Kapitalismus ist eine Daueraufgabe. Dabei spielt Kapitalismuskritik eine zentrale Rolle.“ (128)

Kapitalismus ist also ein Zusammenspiel verschiedener Elemente, sodass eine Geschichte und Theorie des Kapitalismus aus der Perspektive von jedem einzelnen dieser Elemente geschrieben werden kann. So lässt sich Kapitalismus in seiner engen Verbindung zur Entwicklung der Produktivkräfte und der Technik verstehen, man muss ihn in Verbindung mit der Entstehung immer größer werdender Märkte sehen, man kann die unterschiedlichen Akteure und Akteursgruppen wie etwa die Bourgeoisie und die Unternehmer bzw. die Lohnarbeit und den von Marx analysierten Klassengegensatz zwischen diesen beiden Gruppen als zentrale Triebkraft verstehen. Im Rahmen einer Politischen Ökonomie wird insbesondere die Beziehung zwischen Wirtschaft und Politik entscheidend, sodass man auch unterschiedliche Politikkonzeptionen im Hinblick auf ihre Rolle bei der Gestaltung des Wirtschaftslebens untersuchen kann.

Die großen politischen Denksysteme des 19. Jahrhunderts wie etwa Liberalismus, Konservativismus und Sozialismus basieren wesentlich auf einem bestimmten Verständnis von Wirtschaft. Nicht zuletzt ist in den letzten Jahren die Rolle des Konsums in den Mittelpunkt gerückt. Schon Werner Sombart hat in seiner Analyse des Kapitalismus die Rolle des Luxuskonsums als zentraler Triebkraft hervorgehoben. Frank Trentmann (2017) schreibt zwar – so der Untertitel seines Buches – eine „Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute“, aber diese Geschichte des Konsums ist zugleich eine Geschichte des Kapitalismus. Denn letztlich ist es die Nachfrage nach immer mehr Gütern, die bei ihm – und nicht nur bei ihm – der zentrale Entwicklungsmotor der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ist.

Dieser Gedanke findet sich schon bei Adam Smith, der lapidar formuliert: Ziel und Zweck aller Produktion sei der Konsum.

Möglich wird diese Tendenz zu einem immer größeren Konsum dadurch, dass die arbeitenden Menschen aufgrund ihres Einkommens auch immer mehr in die Lage versetzt werden, einen solchen Konsum zu tätigen. Konsumiert werden zwar Dinge (und später zunehmend Dienstleistungen), aber damit sie massenhaft konsumiert werden können müssen sie zu Waren werden (Kommodifizierung), die auf Märkten gehandelt werden. Trentmann beschreibt durchaus kritisch, dass sich ein Zwang zum Konsum ergeben kann, dass sich also das Konsumieren als Wert verselbstständigt, sodass es zu einer „Herrschaft der Dinge“ (so der Titel seines Buches) kommt. Er weist allerdings auch darauf hin, dass es dieser Konsum und die damit verbundene massenhafte Warenproduktion ist, die verheerende Auswirkungen auf unsere Umwelt hat. Es ist also der Lebensstil, der zunehmend in den Mittelpunkt der Betrachtungen gerät, wenn man Konsum in einer ökologischen Perspektive betrachtet:

„Unser Lebensstil ist durch ein hohes und weiter steigendes Konsumniveau gekennzeichnet, und zwar sowohl in reichen Gesellschaften als in zunehmendem Maße auch in Entwicklungsländern. Doch die Ressourcen sind endlich, ihr Verbrauch geht auf Kosten der Umwelt.“ (911)

Dies ist auch der Hintergrund für die Möglichkeit, Lebensformen einer Kritik zu unterziehen (Jaeggi 2013). Er beklagt, dass diese Umweltkosten nicht hinreichend in die Preise der Produkte eingehen. Dies sicherzustellen ist eine Aufgabe der politischen Rahmenbedingungen, die auch die Gestaltung des Wirtschaftslebens formen. Seine Schlussbemerkung erinnert an diesen grundsätzlichen Zusammenhang von Wirtschaft und Politik:

„Eine solche Debatte muss mutig geführt werden und andere Lebensstile entwerfen, sie muss von Veränderungen des Wohnens, des Verkehrs und der Kultur begleitet sein. Mehr Menschen müssen sich bewusst werden, dass sie als Konsumenten Staatsbürger sind, und nicht nur Kunden. Und es bedarf historischer Vorstellungskraft.“ (929)

Einzelne Elemente des Wirtschaftens und des Kapitalismus in ihrer Entwicklung

Die Arbeit und die kulturelle Evolution des Menschen

Als Mitte des 19. Jahrhunderts Charles Darwin auf der Basis mehrjähriger Forschungsreisen und gründlichen Untersuchungen in verschiedensten Wissensfeldern (Tierwelt, Geologie, Pflanzenbereich) seine Theorie der Evolution entwickelte, konnte er auf ähnlichen Ideen, die zum Teil zeitgleich entstanden sind, aufbauen (Darwin 2000, Lefèvre 2009).

Heute befassen sich etliche Wissenschaftsdisziplinen mit der Frage der Menschwerdung: Neben der Evolutionstheorie sind es unter anderem die Primatologie, die Biologie, die Soziobiologie, die Molekularbiologie und die Genetik, die Anthropologie in ihren verschiedenen Varianten, die Verhaltensforschung, die Archäologie, die Paläontologie usw. (Henke/Rothe 2003). Auch Humanwissenschaften wie die Pädagogik oder die Psychologie suchen Antworten auf entscheidende aktuelle Fragen in der Naturgeschichte des Menschen (Holzkamp 1983, Treml 2004). Es scheint dabei bei allem Meinungsstreit eine gewisse Konvergenz im grundlegenden Fragen des wissenschaftlichen Zugriffs zu geben. So liefern der Soziologe Günter Dux (2000) und der Philosoph Wolfgang Welsch (2012) umfassende Entwicklungstheorien des Menschen und insbesondere der menschlichen Kultur, die sich nicht nur weitgehend überschneiden, sondern die man – ohne dass die genannten Autoren dies selbst so bezeichnen würden – als materialistische Ansätze verstehen kann.

Als einer der ersten hat Karl Marx in seinen Frühschriften einen solchen Ansatz skizziert. Er ging davon aus, dass bei der Analyse der menschlichen Natur die faktische Genese und tatsächliche Entwicklung des Menschen die entscheidenden Hinweise geben:

„Man kann die Menschen durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch was man sonst will von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren (…). Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“ (MEW 3, 21)

Tätige Auseinandersetzung mit der Umwelt, die geplante und zielstrebig durchgeführte gemeinschaftliche Sicherung des Überlebens, eine spätere gemeinsame Produktionstätigkeit, die Antizipation des Produktionsergebnisses, die aktive Gestaltung der Lebensbedingungen: all dies zeichnen den Menschen als einziges Lebewesen vor allen andern aus. Alle anderen Bereiche des menschlichen Lebens wie Sport und Spiel, Sprache, Kunst etc. erweisen sich als Moment des menschlichen Lebensgewinnungsprozesses und verschaffen dem Menschen gegenüber anderen Lebewesen Entwicklungsvorteile. Man muss sich verdeutlichen, dass es bereits beim Jagen nötig ist, sich zu verständigen. Sprache ist ein Mittel sozialer Koordinierung. Es gilt zudem als besonderes Charakteristikum des homo sapiens sapiens, im Kollektiv sowohl bei der Jagd als auch bei Kämpfen vorgegangen zu sein. Arbeitsteilung (etwa das von Leontiew 1982 immer wieder thematisierte Jäger-Treiber-Beispiel) machte ebenfalls Kooperation und Koordination nötig (Tomasello 2006, 2014a und b).

Zur sozialen Koordinierung gehört auch die Verabredung von Regeln, die dann zur Norm werden und deren Einhaltung eine Bedingung für den Erfolg waren: Auch die Entstehung von Moral ist evolutionstheoretisch zu erklären (Wuketits 1993, Voland/Voland 2014).

Immerhin zeigt sich bereits bei dieser Frage, warum ein evolutionstheoretischer Ansatz bei vielen Wissenschaftlern attraktiv ist: Seine Erklärungskraft ist enorm, zumal er in Verbindung mit der Genetik eine neue Schubkraft gewonnen hat. Dass dabei der aufrechte Gang (Bayertz 2014), die Entwicklung der geistigen und insbesondere der kognitiven Fähigkeiten (Dux 2000, Welsch 2012b), die Fähigkeit zur sozialen Organisation inklusive der Sprache und der Nutzung symbolischer Formen insgesamt zusammenspielen und dabei bestimmte Rahmenbedingungen wie in der Savanne („Wiege der Menschheit“) vorlagen, wird heute in interdisziplinären Zugriffen der verschiedenen Disziplinen berücksichtigt.

Man hat sich heute daran gewöhnt, dass sich die verschiedenen Wissensfelder wie Erkennen, Moral, Ästhetik etc. verselbständigt haben, so dass man sie ohne Bezug zueinander betrachtet. Bei dem frühen Menschen gab es eine solche Spezialisierung noch nicht. Das zeigt, dass die Betrachtung einer entwickelten Gesellschaft kaum Aufschluss über den Zusammenhang der verschiedenen menschlichen Aktivitäten geben kann.

Erst die historische Perspektive und insbesondere die Berücksichtigung der Naturgeschichte des Menschen öffnet den Blick dafür, dass im Rahmen der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten des Menschen ursprünglich eine solche Trennung nicht nur nicht vorgelegen hat, sondern im Hinblick auf das Überleben auch nicht funktional gewesen wäre. Die materielle Sicherung des Überlebens, also das, was man „Arbeit“ nennen könnte, spielt also die entscheidende Rolle in der Anthropogenese. Betrachten wir daher den Arbeitsprozess etwas genauer.

Arbeit ist zielorientierte und planmäßige Tätigkeit. Im Arbeitsprozess werden geplante Ziele realisiert. Das zukünftige Ergebnis der Tätigkeit wird vorweggenommen: Arbeiten setzt die geistige Antizipation, die Vergegenwärtigung des zukünftigen Zieles voraus:

„Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln. Und eine Biene beschämt durch den Aufbau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hatte, bevor diese sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht, dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt: er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er immer seinen Willen unterordnen muss (…).“ (MEW 23, 198 ff.)

Die Arbeit eines Hochofenarbeiters unterscheidet sich von den Tätigkeiten eines Schneiders. Der Akkordarbeiter am Fließband eines modernen Automobilwerkes verrichtet unter völlig anderen Bedingungen wesentlich andere Tätigkeiten als der leibeigene Bauer im Feudalismus. So wichtig es jedoch ist, die Unterschiede zwischen den Arbeitstätigkeiten zu analysieren, so wichtig ist auch die Betonung des Gemeinsamen.

Solche Gemeinsamkeiten, die jede Arbeitstätigkeit unabhängig von Ort und Zeit kennzeichnen, sind die „einfachen Momente“ des Arbeitsprozesses:

„Der Arbeitsprozess, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingungen des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.“ (Ebd., 191 ff.).

Kurz:

„Die einfachen Momente des Arbeitsprozesses sind die zweckmäßige Tätigkeit oder die Arbeit selbst, ihr Gegenstand und ihre Mittel.“ (Ebd.)

Durch seine Arbeit gestaltet der Mensch seine Umwelt entsprechend seinen Bedürfnissen. Diese Umwelt, in die der Mensch hineingeboren wird, ist also eine bereits gestaltete Umwelt. Durch Eingreifen in die Natur hat der Mensch die Umwelt entsprechend seinen Bedürfnissen – und entsprechend seinen bereits entwickelten produktiven Fähigkeiten – eingerichtet und verändert. *Er hat auf diese Weise seine geistigen Kräfte vergegenständlicht*. Der junge Mensch wächst auf in einer Umgebung, deren spezifische Geformtheit Ergebnis eines bewussten Eingreifens in die Natur durch seine Vorgänger ist. Alles in seiner Umgebung hat Bedeutung für seine Existenzsicherung – und diese Bedeutung ist Resultat der eingreifenden Veränderung durch andere Menschen. Leontiew spricht, bezogen auf die Bedeutung, geradezu von einer „5. Dimension“, um ihre Wichtigkeit für die menschliche Existenz hervorzuheben.

Die Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte schafft also eine „bedeutungsvolle“ Umgebung. Die Aneignung dieser Bedeutungen ist den Menschen „aufgegeben“, es ist seine Aufgabe, wenn er sein Leben bewältigen will. Diese Aneignung erfolgt durch den tätigen Umgang mit den bedeutungsvollen Gegenständen. Man kann dies in einer modernen Sprache informelles Lernen nennen.

Damit hat man ein wesentliches *Grundgesetz der Anthropogenese benannt: das Gesetz der Aneignung und Vergegenständlichung.*

Mit diesem Gesetz ist etwa verbunden, dass es überhaupt eine Entwicklung geben kann. Denn es muss nicht jede neue Generation am Nullpunkt der Entwicklung anfangen, sondern kann auf den Erkenntnissen der vorangegangenen Generation aufbauen: Deren Wissen liegt in Form der gestalteten Umgebung vor (es ist – wie Marx es in Bezug auf die Industrie formuliert – „das aufgeschlagene Buch menschlicher Wesenskräfte“).

Zusätzlich zu der mündlichen oder symbolischen Wiedergabe (etwa durch die Höhlenmalerei) gibt es daher die Gestaltung der Lebenswelt als Wissens- und Kompetenzspeicher.

In diesem Wechselspiel der Vergegenständlichung menschlicher Wesenskräfte und deren Aneignung durch produktive Tätigkeit ist also der Motor der menschlichen Entwicklung zu finden.

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Bootmäßigkeit.“ (MEW 23, 192ff.)

In moderner Sprache*: Der Mensch entwickelt und verfeinert zum Zwecke des Überlebens seine Weltverhältnisse und zugleich entwickelt er in diesem Prozess seine Selbstverhältnisse.* Beide Prozesse verhalten sich also komplementär zueinander, es sind zwei Seiten derselben Medaille.

Arbeit ist also nicht bloß Veränderung der äußeren Wirklichkeit: Arbeit ist Selbstentwicklung des Menschen. Die Möglichkeiten, die im Arbeitsprozess aktualisiert werden, sind für ihn genetisches Erbe. Die Menschwerdung selbst, die Realisierung der „menschlichen Natur“, ist das Ziel der Persönlichkeitsentwicklung jedes einzelnen Individuums. Schurig (1976, 36) kommt zu dem folgenden Ergebnis:

„Nach dem gegenwärtigen Wissensstand erscheint es als sinnvoll, mindestens drei Komponenten der Bewusstseinsentstehung anzunehmen: Manipulations- und Werkzeugverhalten, hochdifferenzierte Sozialsysteme und eine entwickelt innerartliche Kommunikationsstruktur.“

Arbeit verstanden als gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der Natur zum Zwecke der Lebenssicherung ist also nicht zu reduzieren auf ein bloß individuelles und instrumentelles Verhältnis Mensch-Natur: Werkzeugherstellung und -gebrauch, vor allen Dingen aber die Herstellung von Werkzeugen für ein noch gar nicht vorhandenes, sondern erst antizipiertes Bedürfnis, soziale Organisation und Kommunikation bilden im Arbeitsprozess eine Einheit mit den spezifischen Bewusstseinsleistungen der Kognition, Emotion und Motivation:

„Der Arbeitsbegriff bezeichnet die Gesamtheit der Kooperationsmöglichkeiten des Menschen als ein besonderes Naturverhältnis in der Koordination zwischen den einzelnen Aktivitätsmomenten. Arbeit bedeutet in dem hier verwendeten Sinn also nicht nur Werkzeugherstellung, sondern gleichzeitig die damit eingetretenen neuen sozialen Verhältnisse (…). Ebenso wie die Arbeit die Zusammenfassung der verschiedenen materiellen Aspekte der spezifischen Lebenstätigkeit erfasst, fungiert auf der ideellen Seite das Bewusstsein als eine derartige begriffliche Klammer.“ (Ebd., 257)

In ähnlicher Weise – allerdings mit einer z. T. anderen Begrifflichkeit – beschreibt Dux (a.a.O.) den Entwicklungsprozess des Menschen. Er setzt die geistige Entwicklung des Menschen in enge Verbindung mit seiner „Organisationskompetenz“, die er benötigt, um seine Existenz zu sichern.

Der Prozess der Lebensgewinnung der Menschen ist wesentlich ein vermittelter Prozess, ein Prozess des Gebrauchs bestimmter (gegenständlicher und ideeller) Mittel. Gerade durch werkzeugvermittelte Arbeit gelingt es dem Menschen, aus der bloßen, den Gesetzen der Evolution und Selektion folgende Naturgeschichte auszubrechen (Holzkamp-Osterkamp 1975, 232). Die Verwendung von Werkzeugen haben Menschen dabei mit anderen Primaten gemeinsam, die Herstellung von Werkzeugen zur Deckung eines noch gar nicht vorhandenen Bedarfs, die bewusste Vorsorge für zukünftige Lebenssituationen ist allein dem Menschen eigen. Nicht der ad-hoc-Gebrauch von Werkzeugen als Mittel für die Realisierung eines akuten Zweckes (etwa die Verwendung eines Stockes zur Beschaffung einer Frucht), sondern die „verselbstständigte Auffassung des Stockes als eines Mittels zum verallgemeinerten Zweck der Früchtebeschaffung“ (Holzkamp 1974, 112) eröffnet den Weg zur „geplanten Herrichtung von Werkzeugen für einen bestimmten generalisierten Gebrauch (…).“ (Ebd.).

Das hergestellte Werkzeug zeichnet sich durch die „verallgemeinerte Verwendbarkeit als Resultat vergegenständlichender, konkret-nützlicher menschlicher Arbeit“ (118) aus. Dies nennt Klaus Holzkamp „Gebrauchswert“. Das Mittel ist vor dem aktuellen Zweck geschaffen, es ist Mittel zur Erreichung potentieller Verwendungszwecke. Werkzeuge sind also „Gebrauchswertvergegenständlichung“ (ebd.). In ihren Bedeutungen „spiegelt sich die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur zur gesellschaftlichen Lebenserhaltung unter bestimmten Bedingungen auf einer bestimmten Entwicklungsstufe“ (120 f.). Werkzeuge sind „steinerne Begriffe“. Sie haben objektive Bedeutung dadurch erhalten, dass sie die gesellschaftliche und individuelle Lebenssicherung ermöglichen.

Wie erwähnt ist menschliches Leben von Anfang an soziales Leben. Mit Kooperation ist notwendigerweise Kommunikation verbunden:

„Der Prozess produktiv-kooperativer gesellschaftlicher Lebenserhaltung (…) schließt von Anfang an als Bedingung seiner historischen Entwicklung symbolisch-sprachliche Auffassungs- und Kommunikationsweisen ein (…).“ (Holzkamp 1974, 147)

Auf der sprachlichen Ebene wird die Bedeutung beständig, mit der Entwicklung der Schrift wird die Beständigkeit von Bedeutung noch weiter erhöht:

„Sie überbrückt nicht nur die räumlichen Grenzen der Kommunikation, sondern auch die zeitlichen in einem spezifischen Sinn. Durch die Schrift entsteht eine Art verbürgte historische Dimension des Gemeinwesens. Die Taten der Großen in der Geschichte werden als die der gemeinsamen Vorfahren vermittelt. Die Schrift trägt auf neue Weise zur geschichtlichen Selbst-Verständigung des Gemeinwesens bei. Schließlich wird die Schrift als vergegenständlichter Gedanke selbst Gegenstand der Erkenntnistätigkeit des Menschen. Dies auf einer späteren Stufe kognitiver Erfassung der Realität. Die Anfänge reichen weit zurück, und der Prozess ist bis heute nicht abgeschlossen.“ (Klix 1980, 171)

Das Neue, das die menschliche Entwicklung gegenüber allen anderen Formen des Psychischen auszeichnet, ist das mit der Entwicklung der Arbeitstätigkeit entstehende menschliche Bewusstsein. Aus organismischen Vorformen entwickeln sich die spezifisch menschlichen Formen von Kognition, Emotion und Kommunikation. Diese gehören von Anfang an als einheitliches menschliches Bewusstsein zusammen.

Erkennen hat sich dabei als Moment der praktischen Aneignung der Realität erwiesen. Die Erkenntnisfähigkeit entsteht aus der Lebenstätigkeit des Menschen und ist deren Grundlage. Nur insofern als geistige Tätigkeit auf die praktische Auseinandersetzung mit der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt bezogen ist und sich in dieser antizipierend, steuernd und reflektierend bewährt, ist sie mehr als bloße Fantasie. Nur durch die Verbindung zur Praxis gewinnt die Erkenntnis ihre Objektivität: Sie bezieht sich auf reale Gegenstände. Nur durch diesen gegenständlichen Bezug ist intersubjektive Einigkeit zu erzielen (die gemeinsame dritte Sache, die Gegenstand der Intentionalität der beteiligten Menschen wird).

Objektivität ist also eine Einheit von Gegenstandsbezug und sozialer Verständigung über Gegenstände und Sachverhalte.

Die Betonung des Gegenständlichen ist deshalb so wichtig, weil dadurch Subjekt und Objekt vermittelt werden können und so die Vermittlung von Denken und Sein gelingt und die materielle Einheit der Welt, ihre gegenständlichen Zusammenhänge und Wechselwirkungen erklärbar werden.

Dies zu erwähnen ist insbesondere in Zeiten wichtig, in denen ein radikaler Konstruktivismus den Gegenstandsbezug des menschlichen Geistes geringschätzt oder sogar negiert. Die Mittel der Arbeitstätigkeit sowie die Mittel der Erkenntnistätigkeit entscheiden dabei über die Grenzen der Verfügbarkeit des Menschen über seine eigenen Lebensbedingungen. Vor diesem Hintergrund wird es plausibel, wenn davon die Rede ist, dass der Machtbereich des Menschen so weit reicht, wie seine Mittel reichen.

Die beiden Anthropologen Winfried Henke und Hartmut Rothe geben folgende Zusammenfassung dieses Entwicklungsprozesses:

„Der evolutionäre Erfolg der Gattung *Homo*, deren Vertreter körperlich weder zu schneller Flucht noch zu großer Körperkraft befähigt und somit im Vergleich zu anderen Säugern nahezu wehrlos waren, kann nur dann richtig verstanden werden, wenn wir ihnen besondere kognitive Fähigkeiten zuerkennen. Nur so konnten sie im neuartigen Lebensraum zahlreiche Bedrohungen abwehren und den harten Wettbewerb um Nahrungsressourcen bestehen*. Homo* überlebte – im Gegensatz zum Spezialisten *Paranthropus* – als Generalist, d.h. als eine Form, die das breite Nahrungsspektrum der Savanne einschließlich des reichhaltigen Angebots fleischlicher Nahrung nutzte.“ (Henke/Rothe 2003, 38)

Und weiter:

„Die entscheidende Anpassung in dieser frühen Phase der Hominisation betrifft jedoch die Steigerung der kognitiven Leistungsfähigkeit und die kulturelle Innovativität. Offenbar war die Zunahme der Hirngröße ein Auslöser zum evolutiven Erfolg. Zwar sind die Bipedie und die damit verbundene Befreiung der Hände von Lokomotionsaufgaben notwendige Schritte in der Menschwerdung, aber nicht hinreichende Adaptationen. Die essentielle Voraussetzung für die Bildung der *Homo-*spezifischen ökologischen Nische ist der Erwerb der Kulturfähigkeit, der an kognitive Leistungssteigerung gekoppelt ist und die sukzessive Erweiterung der biologisch-genetischen Evolution durch die kulturelle Evolution bewirkte. Seiner „ökologischen Superstellung“ (Günter Osche) verdankt der Mensch der kulturellen Evolution und in ökologischer Hinsicht vor allem der materiellen Kultur und technischen Evolution, also der Optimierung „extrakorporaler Werkzeuge“.“ (Ebd., 46)

Diese Überlegungen werden in Teil 4, Kap. 1 fortgeführt.

Eigentum und Recht

Eine grundlegende Bedingung dafür, dass Kapitalismus als Wirtschaftsform funktionieren kann, besteht in dem Schutz des Eigentums. Nur dann, wenn die Investitionen und der Ertrag, den sie möglicherweise erbringen, insofern geschützt sind, dass der Investor selbst einen Nutzen davon hat, wird eine Investition getätigt werden. Dies gehört zu den entscheidenden Rahmenbedingungen für eine funktionierende kapitalistische Wirtschaftsordnung. Insbesondere gilt dies für das Eigentum an Produktionsmitteln.

Dies gilt auch für aktuelle Verfassungen demokratischer Staaten. So gibt es zwar im deutschen Grundgesetz einen Artikel (Art. 14), der von der „Sozialpflichtigkeit des Eigentums“ spricht und wo sogar eine Enteignung ermöglicht wird. Doch wurde dieser Artikel bislang nie angewandt. Es gibt sogar Bestrebungen, ihn zu streichen.

Eine solche rechtliche Rahmenbedingung herzustellen, ist die Aufgabe des Staates. Selbst liberale Positionen, die sich ansonsten sehr stark gegen eine Einmischung des Staates in ökonomische Belange wehren, sehen dies als zentrale Funktion des Staates: Der Staat muss im Hinblick auf den Schutz des Eigentums wesentlich ein Rechtsstaat sein.

Daher spielte bei der historischen Entwicklung des Rechts das Privatrecht eine wichtige Rolle. So beginnt der Rechtshistoriker Uwe Wesel (2010) jedes Kapitel, das die Entwicklung des Rechts in einem bestimmten Zeitabschnitt der europäischen Rechtsgeschichte behandelt, mit einer Beschreibung der Entwicklung der Wirtschaft und sich den daraus ergebenden rechtlichen Erfordernissen. Erst dann werden das Verfassungsrecht und das Strafrecht behandelt, wobei in diesen beiden Rechtsfeldern die Frage des Schutzes des Eigentums ebenfalls eine zentrale Rolle spielt.

Zu diesen Eigentumsrechten, die sich in der europäischen und westlichen Tradition auf das Individuum konzentrieren, gehört auch die rechtliche Absicherung von Geldgeschäften einschließlich der Absicherung der Währung, es gehört das Vertragsrecht dazu, verbunden mit Sanktionen bei Verstößen, die dann auch durchgesetzt werden müssen.

Die Entwicklung des Kapitalismus ist also aufs engste verbunden mit der Entwicklung eines spezifischen Rechtsverständnisses, bei dem wiederum das Bürgertum eine so große Rolle spielt, dass letztendlich die ständische Feudalgesellschaft zerstört wurde. Dies ist auch der Grund dafür, dass die Niederlande bei der Entwicklung des Kapitalismus eine Führungsrolle hatten, denn dort hat schon sehr früh das Bürgertum gegenüber dem Adel und speziell gegenüber der spanischen Herrschaft seinen besonderen politischen Status erkämpft.

Die Eigentumsfrage ist auch im Hinblick auf das Thema des Eurozentrismus zentral. So ist es im europäischen und westlichen Rechtsdenken der Einzelne, das Individuum, auf das sich die Rechtsvorschriften beziehen und das in besonderer Weise mit seinem Eigentum geschützt ist. Kollektive und Gruppenrechte spielen in diesem Rechtssystem kaum eine Rolle. Dies ist insofern relevant, als das damit verbundene Menschenbild (die autonome Person) sowie die Vorstellung von Eigentum als Privateigentum europäischen Ursprungs sind und in den meisten Gegenden des Restes der Welt in dieser Form nicht vorkamen. Indem also Kolonialmächte ihre Vorstellung von Recht und Eigentum in den besetzten Gebieten durchsetzten, gab es einen Bruch mit lokalen Rechts-Vorstellungen und Traditionen, der oft genug zu Konflikten und Kriegen führte.

Dies betrifft auch das Problem des Eigentums an der eigenen Person. Denn eine legitimatorische Ideologie zur Begründung der Sklaverei bestand darin, dass die versklavten Menschen eben nicht als Menschen, sondern als bloße Sache verstanden wurden, deren Eigentümer der Sklavenhalter war (vgl. Fuchs 2021a, Kap. 6).

Die amerikanische Wirtschaftshistorikerin Joyce Appleby (2011) beschreibt dies so:

„Der Kapitalismus pervertierte das Verhältnis zwischen den Rassen auf eine besonders abstoßende Weise. Der Grund dafür liegt auf der Hand, entzieht sich aber zugleich einer tieferen Erklärung. Der Kapitalismus entstand als Produktionssystem, das angetrieben wurde von dem unersättlichen Verlangen nach Profit. Überall auf der Welt zogen Orte, die mit reichen natürlichen Ressourcen gesegnet waren, europäische Investoren an. Diese konnten zwar Kapital dorthin bringen, wo es zum Einsatz kommen sollte, nicht jedoch die Arbeitskräfte, die sie zum Abbau oder zur Kultivierung der entlegenen Ressourcen benötigten. Stattdessen mussten sie auf Arbeiter zurückgreifen, die sie vor Ort vorfanden, und das bedeutete, dass sie Asiaten, Afrikaner, Araber oder amerikanische Ureinwohner mobilisieren mussten – allesamt Farbige also. Europäische Unternehmer, die sich im Ausland betätigten, schufen Arbeitsverhältnisse zu ihrem eigenen Vorteil, in der Regel unterstützt von lokalen Potentaten, deren Gunst sie sich erkauften. Sie beurteilten die neuen Arbeitskräfte danach, wie schnell sie sich den von ihnen vorgegebenen Arbeitsbedingungen anpassen.“ (187)

Der Mensch und die Wirtschaft

Jede Wirtschaftstheorie enthält implizit, oft genug auch explizit eine Vorstellung vom Menschen. Gerade die Klassiker der Nationalökonomie haben sogar in der Frage nach einer solchen Wirtschaftsordnung, die eine positive Wirkung auf die betroffenen Menschen hat, eine große Motivation für ihre theoretischen Bemühungen gesehen. Der Markt befriedet die Gesellschaften, der Markt zivilisiert sie, der Markt schafft friedliche Begegnungsmöglichkeiten zwischen Menschen. Wirtschaft unter Bedingungen der Arbeitsteilung funktioniert jedoch nur bei einer hohen Kommunikations- und Kooperationskompetenz. Alle Großtheorien über die Wirtschaft führen letztlich zu Vorstellungen über den Menschen. Die Vorstellung vom Menschen als nutzenmaximierendem Wesen – immerhin handelt es sich hier um eine verbreitete Rationalitätsform – liegt dem Utilitarismus und dem homo oeconomicus zugrunde. Smith nutzt philosophisch-anthropologische Vorstellungen aus dem Hellenismus. Die Idee eines gesunden Egoismus, den Menschen in seiner Selbstliebe und Selbstsorge durchaus in einer Integration von Altruismus und Egoismus zu sehen, spielt für diesen Moralphilosophen und Ökonomen eine große Rolle. Hobbes, Gassendi und Helvetius bekennen sich zu Epikur, der dem reinen Egoismus eine sehr viel größere Bedeutung zumisst.

Mit der bürgerlichen Gesellschaft entsteht ein sich ausdifferenzierendes Erziehungssystem, das auf die notwendigen gesellschaftlichen Qualifikationsanforderungen eingeht. Geht man von den gesellschaftlichen Funktionen aus, die die (moderne) Schule hat (Qualifikation, Legitimation, Sozialisation, Enkulturation, so Helmut Fend 2006a), dann wird klar, wie eng die Verbindungen zwischen einer bestimmten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung und dem dazu notwendigen Bild vom Menschen ist. Die Schule hat den Auftrag, diesen passfähigen Menschen zu „produzieren“, wobei ein Problem für das Erziehungssystem darin besteht, dass es oft genug Widersprüche zwischen den Anforderungen aus den verschiedenen Gesellschaftsfeldern gibt. Darauf komme ich in den verschiedenen Teilen dieser Arbeit zurück.

Die Qualifikationsforschung versucht systematisch – auch zur planvollen Gestaltung des Bildungswesens –, Qualifikationsanforderungen zu entwickeln. Eine unbestrittene Aussage in Hinblick auf die Anforderungen an den Menschen besteht darin, dass Wissen sehr schnell veraltet. Richard Sennett hat sich in mehreren Buchpublikationen mit der Frage befasst, welche Anforderungen der gegenwärtige Turbokapitalismus an den Menschen stellt. Sein Urteil fällt ausgesprochen negativ aus („Der flexible Mensch“). Auch in seiner Publikation – „Die Kultur des neuen Kapitalismus“, 2005 – kommt er zu einem kritischen Fazit:

„Die Apostel des neuen Kapitalismus behaupten, dass ihre Version der drei Grundthemen – Arbeit, Qualifikation, Konsum – für größere Freiheit in der Gesellschaft sorgen (…). Institutionen, Qualifikationen und Konsummuster haben sich in der Tat verändert. Ich behaupte vielmehr, dass diese Veränderungen den Menschen keine Freiheit gebracht haben.“ (ebd., 15).

Viele Kritiken am Kapitalismus gehen davon aus, dass sich der Kapitalismus schädlich auf die Entwicklung des Menschen und die Gesellschaft auswirkt (vgl. Fuchs 2012)

Interessant in Hinblick auf das Menschenbild sind Konzepte, die von Gesellschaftstheoretikern entwickelt wurden. Zu erwähnen sind etwa die Begriffe der „Charaktermaske“ (Marx), der Individualitätsform (Sève, Kritische Psychologie) oder der Rolle, die jeweils die Beziehung Mensch–Gesellschaft erfassen wollen. Insbesondere geht es darum, dass der Einzelne notwendig bestimmte Dispositionen erwerben muss, will er in seiner Gesellschaft überleben. In einer vielbändigen Serie („Der Mensch im … Jahrhundert“) werden typische Berufsrollen und Gesellschaftspositionen für bestimmte Zeiten (in der Regel sind es jeweils bestimmte Jahrhunderte) vorgestellt. Der Band zum 20. Jahrhundert (Frevert/Haupt 1999) stellt etwa den Arbeiter, den Wissenschaftler, den Journalisten, den Konsumenten (neben dem Soldaten, dem Rentner oder dem Intellektuellen) vor, (Sozial-)Typen, die nur im Zusammenhang mit unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung Sinn machen. Solche Typen wurden auch oft genug in Theaterstücken oder in der Literatur vorgestellt. Gerade die amerikanische Literatur bietet eine große Zahl an Autoren, die vielfach über mehrere Bände hinweg das Schicksal einer Person verfolgen, die an der Erwartungshaltung der Gesellschaft und individuellen Glücksansprüchen zerbricht (Wolfe, Updike etc.). In Fuchs 2001 habe ich den Prozess der Genese der Subjektivität vor dem Hintergrund unterschiedlicher Einflussfaktoren verfolgt. Ich will daher hier nur ein einziges Problem aufgreifen.

Auf die Widersprüchlichkeit der vom Subjekt – und vom Bildungssystem – zu bewältigenden Anforderungen habe ich schon oben hingewiesen. Hans-Joachim Heydorn hat sich intensiv dem Widerspruch zwischen Bildung und Herrschaft gewidmet. Denn oft genug – etwa während des deutschen Kaiserreiches – geriet die Wirtschaft dort in Konflikt mit der Politik, wo sie eine bessere Ausbildung der Menschen einforderte, und aus Gründen des Erhalts der Herrschaft jedoch eher dazu tendierte, den Menschen – vor allem den Arbeiter- und Bauernkindern – keine Bildung zu ermöglichen. Die Geschichte des Bildungswesens ist eben auch eine Geschichte des Bildungsmonopols.

Jeder Bildungsanbieter steht daher vor der Aufgabe, sich mit den widerstreitenden Interessen und Anforderungen auseinander zu setzen. Insbesondere ist vor dem Hintergrund der Kritik von Sennett und anderen die Spannung zu berücksichtigen, die zwischen der Emanzipation des Einzelnen und der Anpassung an das Wirtschaftssystem besteht und – Sennett zufolge – ständig größer wird (siehe Teil 5).

1. Der moderne (europäische) Staat entsteht

Zur Entwicklung und Definition des modernen Staates

Wenn man heute über „das Politische“ spricht, so meint man damit keineswegs bloß den Staat und seine Organe. Zu diesem Politischen gehören nämlich auch die öffentlichen Debatten, die Diskussionen in Parteien, in den Medien und in zivilgesellschaftlichen Organisationen, in den unterschiedlichsten Interessenverbänden, von Wissenschaftler\*innen und anderen Personen mit (und ohne) eine/r gewisse/n Expertise in bestimmten Feldern. Das Politische spielt sich zudem nicht bloß auf kommunaler, Landes- und Bundesebene ab, sondern inzwischen muss man den Einfluss europäischer Institutionen, weltweiter Organisationen und die Entwicklungen in anderen Ländern und Kontinenten als Einflussfaktoren mitberücksichtigen. Zudem muss man berücksichtigen, dass man das Politische nicht für sich allein betrachten kann, sondern dass es aufgrund der oben genannten Interpenetration der unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsysteme zu vielfältigen wechselseitigen Beeinflussungen von Politik, Wirtschaft, Gemeinschaft und Kultur kommt.

In Ansätzen kann man das – wie beschrieben – bereits in der griechischen Polis erkennen, auch wenn der entscheidungsberechtigte „Demos“ erheblich eingeschränkt war. Auch Elemente, die den heutigen Staat charakterisieren, kann man zum Teil schon vor einigen tausend Jahren finden. Zu solchen traditionsreichen Elementen eines geordneten Zusammenlebens gehören etwa eine Zentralgewalt, das Recht, eine ordnungsgemäße Verwaltung, die Finanzierung staatlicher Aufgaben. Michel Mann (1990) spricht in seiner „Geschichte der Macht“ von einer frühen Entstehung von Staaten etwa in Mesopotamien vor mehr als 5000 Jahren. Auch China und Ägypten sind Beispiele dafür, dass schon früh große Reiche und sogar Imperien haben entstehen können, in denen staatliche Aufgaben erfüllt wurden. Man wusste, dass man eine geordnete Verwaltung braucht, um sowohl die Eigentumsrechte abzusichern, um die Bewässerung zu organisieren, um den Binnen- und Außenhandel abzusichern. Dies kostete Geld, sodass sich zusammen mit dieser Form von Staatlichkeit auch die Notwendigkeit einer Staatsfinanzierung über Steuern entwickelt hat (Graeber 2014; Schultze 1986).

Dies fand allerdings alles außerhalb von Europa statt. Man geht davon aus, dass noch im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit die zivilisatorische Entwicklung von China diejenige von Europa und europäischen Regionen weit übertroffen hat. Berühmt geworden ist der Brief eines asiatischen Fürsten an den Papst, welcher sich eine Zusammenarbeit wünschte. Der Fürst verdeutlichte jedoch, dass es in Europa nichts gebe, was man in seinem Land benötigte oder nicht schon längst habe. Doch dann trat eine Wende ein, sodass es diesem kleinen Anhängsel an den großen asiatischen Kontinent gelang, in den folgenden Jahrhunderten immer mehr Einflussbereiche zu erobern und für sich nutzbar zu machen. Man spricht von einer europäischen Expansion und einer Eroberung der Welt.

Insbesondere Historiker des Mittelalters weisen darauf hin, dass diese mehrfache Wende, diese gesellschaftliche, politische, ökonomische und nicht zuletzt wissenschaftlich-technische und kulturelle Revolution keineswegs aus dem Nichts ausgebrochen ist. Vorbereitet wurden diese Revolutionen auf der Ebene des Geistigen im Mittelalter, beispielsweise bei der Entwicklung des Gedankens eines Naturrechts, das zunehmend in Konkurrenz zu dem göttlichen Recht trat. Dasselbe gilt bei der „Erfindung des Individuums“, seiner Freiheitsrechte, seiner Menschenwürde und einem sich verändernden Bild von der Natur, von der man nunmehr überzeugt war, sie immer besser erkennen zu können: Für all diese Entwicklungen gab es Vorläufer im mittelalterlichen Denken. Gravierende Veränderungen ergaben sich allerdings im Bereich der Wirtschaft, der Politik, des Militärs. Doch was bedeutet das für den Begriff des Staates?

Hagen Schulze (2004) stützt sich in seiner Darstellung („Staat und Nation in der europäischen Geschichte“) auf die historische Staatstypologie von Otto Hintze und unterscheidet mit ihm

– den souveränen Machtstaat im Rahmen des europäischen Staatensystems,

– den relativ geschlossenen Handelsstaat mit bürgerlich-kapitalistischer Gesellschafts- und Wirtschaftsform,

– den liberalen Rechts- und Verfassungsstaat mit Richtung auf die persönliche Freiheit des Individuums, sowie

– den alle diese Tendenzen umfassenden und sie steigernden Nationalstaat. (16)

Die Geschichte, die er beschreibt, sieht er eindeutig im westlichen Kulturkreis Europas angesiedelt, sodass er die These des Kulturhistorikers Peter Burke übernimmt, dass die von ihm beschriebene Geschichte die der „Verwestlichung des Abendlandes“ sei. Im Hinblick auf Vorläufer weist er auf der Stauffer-Kaiser Friedrich II (1194-1250) hin. Dieser habe ein Reich geschaffen,

„das von einer engmaschigen Bürokratie verwaltet wurde, von einer allein vom Herrscher abhängigen, juristisch gebildeten Elite, in Ressorts geteilt und in Rangstufen hierarchisch gegliedert. Die Beamten waren fest besoldet und wurden häufig versetzt; Vorgesetzte und Untergebene kontrollierten sich gegenseitig, und über ihre Tätigkeit wurde genau Buch geführt. (…) Die Bürokratie verwaltete nicht nur, sie trieb auch die Staatsfinanzen ein, ein ausgeklügeltes System von Vermögens-, Einkommens- und Umsatzsteuer, von Zöllen und anderen Abgaben für Reichsverwaltung, Kriegsführung, Straßenbau und Hofstaat. Der Staat finanzierte sich aber nicht nur aus Steuern und Zöllen, sondern er beteiligte sich direkt am Wirtschaftsleben: Er produzierte Getreide, Wein und Baumwolle für den Export und errichtete Monopole für Rohstoffe wie Salz und Eisen, aber auch für Luxusgüter: Seidenballen und kostbare Tuche trugen den Stempel des Herrschers.“ (29)

Es ist das erste Modell eines absolutistischen Staates, das allerdings in dieser Form nicht fortgeführt wurde, sondern erst sehr viel später, insbesondere im Frankreich Ludwigs XIV aufgegriffen und perfektioniert wurde.

Auch in diesem Zitat wird der enge Zusammenhang von Politik, Regierungskunst, Verwaltung und Bürokratie, Wirtschaft und Staatsfinanzierung deutlich. Während der Historiker Schulze die sich daran anschließende Entwicklung hin zum modernen Nationalstaat positiv bewertet, sieht Fabian Scheidler (2021) diesen Prozess eher als Beginn der „Planetarischen Krise“, in die der entstehende und sich dann dynamisch entwickelnde Kapitalismus im Schulterschluss mit einem ihn stützenden Staat uns heute gebracht hat. Es geht um die Entwicklung des Kapitalismus, „das produktivste und dynamischste, aber auch gefährlichste und gewalttätigste Gesellschaftssystem (…), das Homo sapiens je geschaffen hat. In wenigen Jahrhunderten eroberte es den gesamten Globus und wurde zur ersten weltumspannenden Zivilisation. Und zur ersten Zivilisation, die in der Lage ist, den Planeten zu zerstören.“

Ein solcher Kapitalismus brauchte Rahmenbedingungen, die der entstehende moderne europäische Staat bereitstellen sollte:

„Die zweite tragende Säule dieser neuen Ordnung war der moderne Militärstaat, der sich seit dem 16. Jahrhundert co-evolutionär mit den wirtschaftlichen Machtstrukturen entwickelt. Für ihre immer größeren Söldnerheere und Feuerwaffen brachten die Landesherren enorme Mengen an Kapital, das ihnen die Händler und Bankiers als Kredit zur Verfügung stellten. Das *return on investment* der Kreditgeber wiederum wurde aus den Raubzügen der von ihnen finanzierten Heere bestritten. Militarisierte Staaten und privates Kapital waren auf diese Weise von Anfang an untrennbar verflochten. Dieses System war und ist auf permanente ökonomische und militärische Expansion angewiesen, um das angelegte Kapital zu vermehren. Die von Europa ausgehende Kolonisierung der Welt war daher eine systematische Notwendigkeit, um die Maschinerie der Akkumulation in Gang zu halten.“ (52)

Möglich wurde dies durch den Gedanken der Berechenbarkeit, so wie er erfolgreich in der neuzeitlichen Naturwissenschaft entwickelt wurde: „Christliche Mission, Kapitalakkumulation, koloniale Gewalt und Wissenschaften formierten sich zu einer Quadriga der Welteroberung und der Beherrschung der „niederen Geschöpfe“.“ (53)

Immerhin ist sich Scheidler mit Reinhard einig in der These, dass Europa den Staat erfunden habe, auch wenn ihre Bewertungen auseinandergehen. Einigkeit besteht auch darin, dass man keineswegs von einer linearen Entwicklung hin zu dem modernen europäischen Staat ausgehen könne, dass es ein komplexes Geflecht von Ursachen gibt, deren Zusammenspiel nur als „kontingenter Zufall“ betrachtet werden kann. Einigkeit besteht auch darin, dass man die Entwicklung des modernen Staates im Zusammenhang mit der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, der Entwicklung des Rechtes – insbesondere zur Sicherung des Eigentums und zur Herstellung eines inneren und äußeren Friedens –, der Entwicklung der Wissenschaften, die sich dann nicht mehr nur auf die Berechnung und Beherrschung der Natur, sondern auch auf die Berechnung und Beherrschung von Gesellschaften und einzelnen Menschen ausdehnte. Es ist also möglich, die komplexe Entwicklung im Hinblick auf diese unterschiedlichen Dimensionen (des Politischen, des Rechts, der Kultur – Religion, Wissenschaften, der Künste –, des Militärs etc.) zu untersuchen.

Friedrich Pohlmann (1997) geht der Frage nach, wie es in Europa zur industriellen Revolution und der Herausbildung einer europäischen Industriegesellschaft hat kommen können. Für viele Autoren ist die Industrielle Revolution nach der neolithischen Revolution (Sesshaftigkeit und Übergang zur Landwirtschaft) die zweite große Revolution in der Menschheitsgeschichte. Ribeiro (1971) identifiziert in seiner Theorie der soziokulturellen Evolution einige weitere Revolutionen: nach der genannten Agrarrevolution beschreibt er die urbane Revolution, die Revolution der Bewässerung, die metallurgische Revolution, die Hirtenrevolution, die merkantile Revolution und natürlich auch die Industrielle Revolution, wobei er diesen Entwicklungsweg in der thermo-nuklearen Revolution enden lässt.

Im Hinblick auf die Entstehung der modernen Gesellschaft, der Industrie, des modernen Staates und des modernen Rechts gibt es also eine gewisse Einigkeit, die eine längere Tradition hat. Insbesondere sind es die Gründungsväter der modernen Sozialwissenschaften wie etwa Max Weber oder Werner Sombart, die diesen Prozess ähnlich beschrieben und die versucht haben, Ursachen für diese Dynamik zu finden. Bei Max Weber spielt bekanntlich der kulturelle Aspekt, nämlich die Religion, eine wichtige Rolle bei der Herausbildung des Kapitalismus, wobei er auf der Grundlage umfassender Vergleiche in der „okzidentalen Rationalisierung“ das charakteristische Unterscheidungsmerkmal der europäischen Entwicklung sieht. Wolfgang Reinhard (1999) zeigt die Vielfalt notwendiger Voraussetzungen für die Entstehung dieses modernen Staates. Dabei sind es zwar auch kompetente Dynastien und Herrscher, die notwendig waren. Diese allein genügten jedoch nicht:

„Genauso wichtig waren Machteliten, die aus eigenem Interesse die Selbstbehauptung und das weitere Wachstum der zentralen Herrschaft über das Gemeinwesen auf Dauer zu ihrer Sache machten und gegenüber den Untertanen durchsetzen halfen.“ (Reinhard 2007, 10).

Der Staat entstand als Machtstaat, denn eine zentrale Aufgabe bestand für ihn darin, die ständigen gewaltsamen Auseinandersetzungen in seinem Territorium zu unterbinden. Es entwickelt sich der Gedanke der Souveränität verbunden mit der Durchsetzung seines Gewaltmonopols. Bereits Friedrich II. hatte in seinem Staat die bis dahin übliche Fehde zwischen zerstrittenen Adligen untersagt. Diese Entwicklung ist verbunden mit dem Aufstieg des Bürgertums und dem Niedergang des Rittertums, was wiederum verbunden ist mit der Entwicklung einer anderen Form der Kriegsführung, in der die Ritter keine Rolle mehr spielten. Der moderne Staat ist ein Machtstaat, der die Kontrolle über die Ereignisse in seinem Territorium durch eine Zentralgewalt ausüben will: „Als Machtstaat ist der moderne Staat seinem Ursprung nach Kriegsstaat.“

Wolfgang Reinhard legt seinen Studien zur Entstehung des modernen europäischen Staates Definitionen zugrunde, die von Georg Jellinek und Max Weber entwickelt wurden. Demnach gibt es fünf wesentliche Eigenschaften,

„die ihn vor allem durch ihre Verbindung grundsätzlich von anderen, vormodernen Gemeinwesen unterscheiden:

1. ein einheitliches *Staatsgebiet* als ausschließlichen Herrschaftsbereich – vormoderne Gemeinwesen bestanden häufig aus Gebieten mit unterschiedlichem Status und kannten sich überschneidende Herrschaftsansprüche. Daher fehlten ihnen eindeutige lineare Außengrenzen.

2. ein einheitliches *Staatsvolk* als sesshafter Personenverband mit dauernder Mitgliedschaft – Nomaden können keinen modernen Staat bilden. Außerdem waren vormoderne Gemeinwesen in der Regel nicht nur vertikal, sondern auch horizontal in Schichten und Gruppen gegliedert, die im Verhältnis zur Zentralgewalt einen unterschiedlichen Status besaßen und oft genug in verschiedenen Sprachen redeten.

3. eine einheitliche *Staatsgewalt* im Besitz der *Souveränität* – vormoderne Gemeinwesen kannten häufig Herrschaftsträger aus eigenem Recht, die ihre Befugnisse unabhängig von der Zentralgewalt beanspruchten, während im modernen Staat lokale Amtsträger nichts als Beauftragte und Teilhaber einer bei aller Differenzierung im Prinzip einheitlichen Staatsgewalt sind. Das gilt auch für Bundesstaaten.

Das gemeinsame Prinzip der *Einheitlichkeit* stellt nachweislich den Inbegriff politischer Modernität dar. Der Wille zur Einheit und Einheitlichkeit gilt geradezu als mentale Obsession der westlichen Moderne. Politische Pluralität kennzeichnet demgegenüber nicht nur vormoderne, sondern auch postmoderne politische Verhältnisse, ein Problem, auf das wir noch zurückkommen müssen.

*Souveränität* der Staatsgewalt will heißen, dass sie innerhalb wie außerhalb ihres Gemeinwesens nichts und niemand über sich anerkennt. Das bedeutet konkret:

4. das *Monopol der legitimen Anwendung physischer Gewalt nach innen*, die von Justiz und Verwaltung geregelt und von der Polizei ausgeübt wird,

5. das *Monopol der legitimen Anwendung physischer Gewalt nach außen*, d.h., das uneingeschränkte Recht, nach Belieben Krieg zu führen, wozu die Streitkräfte der ausschließlichen Kontrolle der Staatsgewalt unterstellt sind.

Unter vormodernen Verhältnissen konnte die Staatsgewalt durch Oberhoheitsansprüche von Papst und Kaiser ebenso eingeschränkt sein wie durch bestimmte Befugnisse von Untertanen. Denn zumindest ein Teil der Untertanen beanspruchte unter besonderen Bedingungen das Recht auf legitime Gewaltanwendung, das gegebenenfalls auch gegen die Zentralgewalt in Anspruch genommen wurde.“ (12 f.)

Reinhard fügt diesen klassischen Definitionsmerkmalen noch drei weitere an, die sich im 18. und 19. Jahrhundert aufgrund von Revolutionen entwickelt haben:

6. der moderne Staat ist *Rechts- und Verfassungsstaat.*

7. der moderne Staat ist *Nationalstaat.*

8. der moderne Staat ist eine *Demokratie,* d.h., in seiner Verfassung bekennt er sich einerseits zur Volkssouveränität, andererseits zu den Grund- und Menschenrechten und konstituiert eine Staatsgewalt durch allgemeine und gleiche, freie und geheime Wahlen als parlamentarisches Regime. (14)

Reinhard weist darauf hin, dass von den 191 Gemeinwesen, die das Völkerrecht 1999 anerkannt hatten, 190 formal moderne demokratische National- und Verfassungsstaaten waren. Er merkt allerdings an, dass die Wirklichkeit oft ganz anders aussehe.

Ich habe diese Ausführungen von Wolfgang Reinhard deshalb so ausführlich zitiert, weil sie in komprimierter Form ein klassisches und traditionelles Verständnis des europäischen Staates formulieren, wobei der immer wieder hervorgehobene Gegensatz zu vormodernen Staaten im Zitat im nächsten Kapitel eine Rolle spielen wird, wenn man die Staatsentwicklung außerhalb Europas betrachtet. Interessant ist zudem, dass Wolfgang Reinhard diese Beschreibung des modernen Staates in ein Forschungsprojekt eingebracht hat, das unter dem Titel „Verstaatlichung der Welt?“ (Reinhard 1998) untersucht hat, wie die Bildung von Staaten außerhalb Europas, also in Indien, Japan oder China, aber auch in der islamischen Welt und in den Staaten im Süden von Afrika erfolgt ist und welche Rolle das europäische Modell hierbei gespielt hat. In diesem Zusammenhang wurden zum einen die Defizite benannt, die auch bei westlichen „modernen“ Staaten erkennbar sind, wenn man sie mit der idealtypischen Definition von Reinhard vergleicht. Interessant in unserem Zusammenhang ist jedoch das zentrale Ergebnis, dass es „den Teilnehmern (…) im Laufe des Kolloquiums nicht gelungen (ist), sich über die Bedeutung zentraler Begriffe zu verständigen. Vor diesem Hintergrund wurden erhebliche Vorbehalte gegenüber der idealtypischen Definition von Wolfgang Reinhard erhoben (siehe das Resümee von Harald Haury in dem genannten Buch, 357 ff.), sodass dieser in seiner Einführung auch konstatieren muss, dass die „Definition des modernen Staates durch deutsche Juristen (…) allzu starr und statisch (erscheint), um der Dynamik von Machtprozessen gerecht zu werden.“ So gäbe es zwar durchaus eine gewisse Erfolgsgeschichte in der Durchsetzung dieser Staatsidee, aber es wird darauf hingewiesen, dass diese Erfolge „ausdrücklich darauf beruhen, dass der Staat gerade nicht in seiner modernen europäischen Form übernommen wurde.“ (XIII). Zudem ist zu sehen, dass selbst in Ländern, die sich der idealtypischen Definition eines modernen Staates angenähert haben, immer wieder von Staatskrisen und einem Verlust der Legitimation des vorhandenen Staates die Rede ist. Auch die politische und ökonomische Globalisierung verbunden mit der Übertragung nationalstaatlicher Kompetenzen auf überstaatliche Organisationen und Zusammenschlüsse trägt dazu bei, dass einige Autoren seit den 1990er Jahre sogar vom Ende des Nationalstaates sprachen. Ich komme im nächsten Kapitel darauf zurück.

Neben der Entwicklung des modernen Staates benennt und diskutiert Friedrich Pohlmann (1997) als weitere Voraussetzungen für die Entwicklung der Industrialisierung die „okzidentale Rationalisierung“, die vorhandenen „proto-industriellen Produktionssysteme“ (Verlagssystem, Manufaktur) und die moderne Naturwissenschaft. Auf die mit der Entwicklung der Industrialisierung verbundenen Veränderungen der Sozialstruktur der betroffenen Staaten gehe ich in Teil 3 ein.

Nicht zu unterschätzen ist bei der Entwicklung dieser neuen Form politischer Organisation die begleitende Reflexion und Theorienbildung in den sich entwickelnden Fachwissenschaften und in der politischen Philosophie. Es ist dabei keineswegs neu, dass Herrschaft dadurch für legitim gehalten wird, dass sie die genannten Funktionen (innere Sicherheit, Frieden, ordnungsgemäße Abläufe des Geschäftslebens etc.) zur Zufriedenheit der Menschen erfüllt: Herrschaft bedarf zusätzlich immer auch einer Legitimierung durch Ideen oder Ideologien. Dies kann durch Verweis auf historische Traditionslinien (etwa gottgewollte Dynastien) geschehen, seit dem Ende des Mittelalters setzt sich allerdings der Bedarf an einer säkularen Legitimation durch. Diese Aufgabe erfüllen die politischen Philosophen wie Jean Bodin oder Thomas Hobbes. Eines der wichtigsten Werke in diesem Zusammenhang ist der „Leviathan“ von Thomas Hobbes (1995; auf der Basis langjähriger Studien zuerst 1651 erschienen). Dieses Buch besteht aus zwei Teilen, einer anthropologischen Grundlegung („Vom Menschen“), bei der die Frage nach den Möglichkeiten des Glücks auf Erden im Mittelpunkt steht. Im zweiten Teil wird der Staat behandelt, dessen Notwendigkeit in der bekannten These vom Kampf des Menschen gegen den Menschen gesehen wird. Es ist also eine negative Anthropologie, eine pessimistische Ansicht über den Menschen, die zur Begründung einer übergeordneten Gewalt angeführt wird, welche insbesondere die Aufgabe hat, den Menschen mit seiner Tendenz zur Gewaltförmigkeit zu domestizieren. Auch die nüchterne Beschreibung eines pragmatischen und effektiven Machtkalküls durch Macchiavelli gehört in diesen Kontext. Es geht also nicht nur darum, dass die Existenz eines Herrschers als legitim anerkannt wird, auch die Wirksamkeit seines konkreten Regierungshandelns rückt in den Mittelpunkt. In Deutschland hat sich hierfür der Begriff der „guten Polizey“ eingebürgert, der weit mehr bedeutet als das heutige Verständnis von Polizei als Ordnungskraft, nämlich eine umfassende Verantwortung für alle Bereiche des Lebens. (Maier 1986)

Im Folgenden will ich kurz auf einige Bestimmungselemente des Staatsbegriffs eingehen, so wie er oben vorgestellt wurde.

Einzelne Merkmale in ihrer Entwicklung

Im ersten Teil dieses Kapitels wurden einige, von den meisten Autoren für zentral gehaltene Bestimmungsmerkmale des modernen europäischen Staates angeführt. Ich habe darauf hingewiesen, dass es keineswegs Einvernehmen darüber gibt, wie diese einzelnen Bestimmungsmerkmale zu verstehen sind, wie und wo sie entstanden sind und welche Rolle sie bei dem Verständnis des modernen Staates und moderner Staatlichkeit spielen. Insbesondere ist darauf hinzuweisen, dass es auch bei Befürwortern des Konzeptes des modernen europäischen Staates eine erhebliche Kritik daran gibt, dass es in den Staaten, die sich auf dieses Konzept beziehen und es sogar in ihren Verfassungen festgeschrieben haben, oft genug deutliche Abweichungen von diesem idealtypischen Modell gibt. Dies gilt auch für das Verständnis zentraler Grundbegriffe. So hat der Soziologe Reinhard Münch (1986) gezeigt, wie unterschiedlich Begriffe wie Freiheit oder Gleichheit in den Vereinigten Staaten, in Großbritannien, in Frankreich oder in Deutschland verstanden werden. Ich gehe später darauf ein, erwähne nur als ein Beispiel, dass der zentrale Begriff der Freiheit, der für die meisten Autor\*innen als Grundbegriff einer demokratischen Grundordnung verstanden wird, in Frankreich, den Vereinigten Staaten und in Großbritannien als *politische* Freiheit verstanden wird, die zudem in Revolutionen bzw. im Kampf um die Unabhängigkeit erstritten wurde, wohingegen in deutscher Tradition unter Freiheit vor allem *geistige* Freiheit verstanden wird, ganz so, wie es in dem bekannten Lied aus dem 19. Jahrhundert heißt: Die Gedanken sind frei, wer kann sie erraten?

Der geistige Kampf um ein freiheitliches Menschenbild und um eine politische Ordnung, in der jeder sein eigenes Projekt des guten Lebens realisieren kann, ist dabei – wie oben beschrieben – keineswegs unwichtig, sondern spielte gerade vor dem Hintergrund eines sich verändernden Legitimationsbedarfs politischer Herrschaft eine wichtige Rolle. Doch weist etwa Stefan Breuer (1998) darauf hin, dass viele Errungenschaften, die das Leben des Einzelnen verbessern sollten, keineswegs aufgrund einer „Selbstbekehrung der Herrschenden“ (162) zustande gekommen sind, sondern dass es die Beherrschten und ihre Widerständigkeit waren, die diese Fortschritte erzwungen haben:

Diese Entwicklung „ist vielmehr das Resultat von Interventionen der Beherrschten, die mehr oder weniger radikal, mehr oder weniger gewaltsam sein können, auf jeden Fall die für die Herrschaftssoziologie konstitutive Perspektive sprengen, nach der alle Aktivität, einschließlich der Legitimierung, „von oben“ ausgeht. Vom englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts über die amerikanische und französische Revolution des 18. Jahrhunderts bis zu den europäischen Revolutionen von 1848/49 und 1917-1919 sehen wir die Beherrschten immer neue Vorstöße unternehmen, die bei allen Nuancen im Detail darin übereinstimmen, dass der politische Verband nicht länger als Pietätsverband gelten und staatliche Herrschaft nicht mehr willkürlich (persönlich) ausgeübt werden soll.“ (162)

Die Gestaltung des Staates ist also das Werk vieler, wobei man feststellen muss, dass die Anzahl der Aufgaben, die man dem Staat aufträgt, ständig wächst. Dabei gibt es deutliche Unterschiede zwischen den großen politischen Strömungen, die sich im 19. Jahrhundert entwickelt haben, etwa dem Liberalismus, der die Aufgaben des Staates begrenzt haben will, und sozialistischen und sozialdemokratischen Strömungen, die den Staat in die Verantwortung für zahlreiche Aufgaben im Bereich der Daseinsvorsorge nehmen. Diese Unterschiede sind bis heute virulent, wenn es um den Ausbau oder Abbau des Sozialstaates geht. Man diskutiert intensiv, ob und inwieweit es einen Gegensatz zwischen Rechts- und Sozialstaat gibt. Dabei wird mit guten Gründen darauf hingewiesen, dass der Sozialstaat paternalistische Züge annehmen kann und ein zu großes Interesse an der Beobachtung und Kontrolle des Einzelnen entwickelt. Auf der Gegenseite gibt es in einer liberalen Perspektive gelegentlich sogar die Ansicht, dass die Verpflichtung, Steuern (für die Finanzierung von Gemeinschaftsaufgaben) zu zahlen, bereits in den Kommunismus führe (Man denke etwa an Debatten über die Einführung einer Krankenversicherung in den USA).

Die Aufgaben des Staates sind im Wandel, sie sind allerdings auch aufgrund der notwendigen finanziellen Ressourcen, die für deren Bewältigung notwendig sind, immer auch in der Kritik und in der Diskussion. So wurden die staatlichen Interventionen im Rahmen einer neoliberalen Ideologie in den letzten Jahrzehnten stark zurückgedrängt mit dem Ergebnis, dass heute Infrastrukturen der Daseinsvorsorge (im Bereich des Verkehrs, der Gesundheit, der Bildung etc.) in allen westlichen Ländern erhebliche Mängel aufweisen (wie sich nicht zuletzt bei der unzureichenden Bewältigung der Corona-Pandemie gezeigt hat und zeigt). Eine Textsammlung zum Thema „Staatsaufgaben“ (Grimm 1996) diskutiert diesen Streit um den Umfang von Staatsaufgaben, geht auf das Problem der Finanzierung bei der Erfüllung dieser Aufgaben ein und beschreibt als Aufgabenfelder die Technologiepolitik, die Umweltpolitik, den Umweltschutz, die ständige Arbeit an der Leistungsfähigkeit des Rechts, die Risikovorsorge, die Vollbeschäftigung und nicht zuletzt die Bildungspolitik. Dabei weist der Herausgeber darauf hin, dass es sich um keine vollständige Erfassung aller Staatsaufgaben handele.

Die wachsende Anzahl dieser Aufgaben schlägt sich auch in der Staatsquote am Bruttosozialprodukt nieder, die heute in vielen Ländern die 50%-Grenze überschritten hat. In den Anfangsjahren des modernen Staates bewegte sich der Staatshaushalt im einstelligen Bereich. Ein Großteil dieser Ausgaben wird für Personalausgaben verwendet. Denn zur Erfüllung seiner Aufgaben braucht der Staat eine kompetente Verwaltung, wobei ständige Kritikpunkte in der zunehmenden Bürokratisierung und dem Anwachsen der Beschäftigungszahlen im öffentlichen Dienst sind (Raphael 2000). Die Verwaltung spielt auch dort eine Rolle, wo man die Regierungstätigkeit, etwa unter dem Foucaultschen Begriff des Gouvernementalismus, in den Blick nimmt. Schon Max Weber hat diesem Aspekt der Verwaltung des modernen Staates große Aufmerksamkeit gewidmet (Graeser 2017). Später diskutierte man kritisch die Möglichkeit einer technokratischen Herrschaft durch bürokratische Spezialisten. Bei Foucault verschärfte sich der kritische Ansatz noch weiter. In der Tat wird oft die Rolle der Verwaltung unterschätzt. Dabei gingen auch viele Reformimpulse von einer gebildeten und reformwilligen Verwaltung aus, man denke etwa an die (kurze) Zeit preußischer Reformen, als jemand wie Wilhelm von Humboldt als Mitarbeiter der königlichen Verwaltung seine theoretischen Konzepte in der Schul- und Hochschulpolitik (zum Teil) verwirklichen konnte.

Der Staat braucht zum anderen finanzielle Ressourcen, die er über ein sich ausdifferenzierendes Steuersystem von den Bürgerinnen und Unternehmen einfordern oder auch über Kredite (Staatsanleihen) einwerben muss. All dies unterstreicht die oben vorgestellten Bestimmungsmerkmale des modernen Staates, nämlich gleichzeitig ein Machtstaat, ein Steuerstaat und ein Rechtsstaat zu sein. Das Problem der Besteuerung, also der erzwungenen Abgabe privat erwirtschafteter Einnahmen, ist in besonderer Weise mit der Frage der Gerechtigkeit verbunden. Denn immer wieder gab es in der Geschichte Forderungen der Herrschenden an ihre Untertanen, Geld oder Arbeitskraft oder – wie im Falle von Kriegen – ihre gesamte Person und ihr Leben zur Verfügung zu stellen. Alle oben genannten Proteste und Widerstände in der Geschichte lassen sich letztlich auf das Gefühl von Ungerechtigkeit bei den Beherrschten zurückführen. Insbesondere waren nicht gerechtfertigte Steuerprivilegien, die in der früheren Ständegesellschaft bei dem Adel üblich waren, Anlässe für Protestbewegungen und Aufstände. Die Entwicklung des modernen Staates kann als Entwicklung des modernen Steuerstaates beschrieben werden, wobei ein wesentliches Element dieser Entwicklung der Abbau solcher Steuerprivilegien darstellt.

Steuern können allerdings nur dann erhoben werden, wenn die Untertanen und Bürger sie auch bezahlen können. In früheren Zeiten führte das Nichtvorhandensein solcher Mittel zur Schuldknechtschaft, also einer bestimmten Form von Sklaverei, die man zum Teil bewusst durch provozierte Teuerungen herbeiführte, um die Menschen in Abhängigkeit zu halten. Man wird sehen, dass dieses Vorgehen immer noch im Umgang mit Ländern des Globalen Südens praktiziert wird. In späteren Zeiten entwickelte sich die Notwendigkeit einer Wirtschaftspolitik, die für hinreichende Erträge und Gewinne von Privatmenschen und ihrer Unternehmen und damit letztlich auch für eine gefüllte Staatskasse sorgen sollte.

In besonderer Weise waren es immer Kriegszeiten, die ein Finanzierungsproblem mit sich brachten. Die ständige Geldnot der Herrschenden, auch und gerade der deutschen Kaiser früherer Zeiten, führte sogar dazu, dass der „Staat“ reiche Untertanen um Hilfe bitten musste, wobei er erhebliche Zugeständnisse – unter anderem auch die Überlassung hoheitlicher Aufgaben – machen musste. Die Unternehmerfamilien der Fugger und der Welser sind berühmte Beispiele dafür, wie reiche Familien diese Notlage zu ihren Gunsten ausnutzten. Dass auch dies nicht nur vergangene Geschichte ist, kann man am Beispiel des Vorgehens der „Troika“ im Umgang mit dem in Finanznot geratenen Griechenland in den letzten Jahren sehen.

Mit der Durchsetzung der Besteuerung ist ein weiterer Aspekt verbunden, den Autoren wie Max Weber (und Stefan Breuer, der sich in dieser Hinsicht an Max Weber orientiert) für so wichtig hält, dass er in ihm das zentrale Charakteristikum des modernen Staates sieht: die Durchsetzung einer spezifischen Rationalität. Denn es geht um die zahlenmäßige Erfassung der Bevölkerung und der Ländereien, auch und gerade zur Festsetzung der Steuern (ganz so, wie es bereits die Volkszählung von Kaiser Augustus in der Weihnachtsgeschichte will), es geht um Berechenbarkeit und Kontrolle. Ein Vorbild für diese Denkweise waren die modernen Naturwissenschaften, die gezeigt haben, dass und wie die Natur und ihre Abläufe mit Methoden der Mathematik erkannt und (in Grenzen) beherrscht werden konnten (vgl. Fuchs 2020). Bei der Übertragung einer solchen Denkweise auf soziale Zusammenhänge sehen Stefan Breuer (und mit ihm eine Reihe anderer Autoren wie etwa Georg Simmel oder Alfred Sohn-Rethel) die Rolle des Geldes und des Geldgebrauchs im Mittelpunkt:

„Mit diesem System (gemeint ist der sich durchsetzende Kapitalismus; M. F.) gelangt jener Rationalitätstypus zur Dominanz, den ich eingangs im Anschluss an Piaget als formal-operativ charakterisiert habe. (…) Indem die Geldwirtschaft die „Notwendigkeit fortwährender mathematischer Operationen im täglichen Verkehr“ mit sich bringt, fördert und stärkt sie auch in anderen Bereichen ein messendes, wägendes, rechnerisch exaktes Verhalten, eine „Rationalistik“, die sich gegenüber der qualitativen Seite von Subjekt und Objekt indifferent verhält und sich mehr für die quantitativen Aspekte interessiert. Sie begünstigt jene letzte, grundlegende Dezentralisierung, die das Denken in die Lage versetzt, sich vom Sinnlich-Konkreten abzulösen, das Mögliche dem Wirklichen überzuordnen und sich selbst zu thematisieren.“ (164)

Stefan Breuer bezieht sich hier auf Analysen von Max Weber, der dies als Basis der bürokratischen Verwaltung im modernen Staat sieht: Präzision, Stetigkeit, Disziplin, Straffheit und Verlässlichkeit, insgesamt also Berechenbarkeit, was Weber letztlich als „rationalste Form der Herrschaftsausübung“ beschreibt (162).

Vor diesem Hintergrund wird es einsichtig, dass sich der Kapitalismus als Wirtschaftsform verbunden mit Prinzipien moderner Staatlichkeit zuerst in den Niederlanden und in England entwickelt hat. Ökonomische und politische Entwicklung gingen dabei Hand in Hand:

„Die ökonomische Leistungsfähigkeit kam auch dem Staat zugute. Der stetige Anstieg der öffentlichen Einnahmen aus Zöllen und Verbrauchsteuern verschaffte ihm ein solides fiskalisches Fundament und ermöglichte es ihm, zwischen 1700 und 1815 seine Realausgaben auf das Fünfzehnfache des ursprünglichen Volumens zu steigern. Britische Staatsanleihen waren deshalb so sicher, dass ausländische und inländische Investoren sogar zu niedrigen Zinsen gerne ihr Geld anlegten, was dem englischen Staat einen finanziellen Spielraum verlieh, wie ihn kein anderer Staat in dieser Zeit besaß. England konnte dadurch seine Armee und seine Flotte so stark ausbauen, dass sie imstande waren, zuerst die größte Seemacht des Kontinents – Holland –, sodann die größte Landmacht – Frankreich – niederzuringen. Selbst schwere Niederlagen wie den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg konnte dieser Staat überstehen, während der Sieger, Frankreich, von den finanziellen Folgelasten des Krieges in den Bankrott getrieben wurde.“ (176 f.)

Als neueste Etappe in der Entwicklung des modernen Staates gilt der Nationalstaat. Hagen Schulze (2004) behandelt zunächst einmal die Geschichte des Staates und die Geschichte der Nation getrennt voneinander. Während er wie oben beschrieben Friedrich II. als ersten modernen Herrscher in einem Vielvölkerstaat beschreibt, geht er bei der Behandlung der Nation in Deutschland auf Hermann den Cherusker und in Frankreich auf Vercingetorix zurück, bezieht sich also auf die beiden Nationalhelden, die den imperialen römischen Armeen getrotzt haben. Es geht offenbar um historische Narrative, die in der Widerständigkeit eines Volkes einen bis heute relevanten Gründungsmythos für das politische Gemeinwesen sehen.

Die Ideologie des Nationalismus greift gerne auf solche Narrative zurück und beschreibt Nationen als natürliche und uranfängliche Gebilde. Für Wolfgang Reinhard (2007) ist Johann Gottfried Herder der Vater des nationalen Diskurses, für ihn

„waren die Nationen Gedanken Gottes mit je besonderer Stellung in der Weltgeschichte wie die Staaten für Leopold Ranke. Die Folge war unter anderem ein nationales Geschichtsbild mit fiktiven Vorfahren: Gallier, Germanen, Sarmaten und dergleichen. Im Bedarfsfall schreckte man vor Geschichtsfälschung nicht zurück.“ (89)

Es geht Herder um eine gemeinsame Kultur, eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Traditionen und nicht zuletzt um eine Bindung über das Blut, so wie es im deutschen Staatsbürgerrecht als Abstammungsprinzip (ius sanguinis) bis zur Reform des Staatsangehörigkeitsgesetzes im Jahr 1999 Gültigkeit hatte. Der Weg von einer solchen Heroisierung des Nationalen zum Nationalismus und schließlich zum Nationalsozialismus war nicht weit (vgl. Mosse 1976 und Lemberg 1964; für den Nationalsozialismus vgl. Hermand 1988).

Der Nationalstaat verbindet den kulturellen Gedanken der Nation mit dem politischen Gedanken des Staates:

„Der nationalstaatl. Strukturbegriff verbindet somit die Idee der historisch, ethnisch, kulturell oder politisch definierten Solidaritätsgemeinschaft Nation dem Prinzip territorialer Herrschaftsausübung, der Anerkennung des staatl. Gewaltmonopols und gesamtgesellschaftl. wirkender Konfliktregulierungsmuster. Ausgehend von Westeuropa im 18. und 19. Jahrhundert wird der N. (Nationalstaat; M.F.) die vorherrschende Staatsform sich entwickelnder, moderner Gesellschaften.“ (Nohlen/Schultze 2010, 641).

Angesichts der europäischen Integration und der zunehmenden Globalisierung sieht der zitierte Lexikon-Artikel heute zwei gegensätzliche Prämissen: der eine sieht den Nationalstaat „als überkommene Staatsform, deren Steuerungs- und Regelungskompetenzen nicht mehr ausreichen und die sinnvoll durch supranat. Organisationen bei gleichzeitiger föderaler und/oder regionaler Binnengliederung ersetzt werden kann;“ wohingegen eine andere Position im Nationalstaat immer noch eine „auch künftig wirkungsvolle Form polit. Herrschaftsorganisation (sieht), die weltweites intergouvernementales Handeln erst ermöglicht.“ (642)

Gemeinsam ist beiden konträren Positionen, dass die weltweite Vernetzung in Politik, Kultur und Wirtschaft das nationale politische Handeln verändert hat. Man spricht zunehmend von einem „Regieren jenseits des Nationalstaates“ (so das Themenheft der „Informationen zur politischen Bildung“, Heft 325/2015, der Bundeszentrale für politische Bildung). Es geht bei dieser These um globales Regieren wie etwa bei dem normativen Begriff der „Global Governance“, so wie er prominent von der Brundtland-Kommission on Global Neighbourhood 1995 in die Diskussion über ein am Prinzip der Nachhaltigkeit orientiertes Regierungshandeln eingebracht wurde.

Es geht um das Umweltproblem, um Migrationsbewegungen, um Sicherheit und die Unterbindung von Kriegshandlungen, um Welthandel und Finanzen und nicht zuletzt um die Anerkennung und Durchsetzung der Menschenrechte. Der Begriff der „Entwicklung“, nicht nur bezogen auf „Entwicklungsländer“, sondern als genereller Anspruch an alle Länder und dies in allen Bereichen der Gesellschaft, steht dabei im Zentrum der Überlegungen. Ich komme später darauf zurück.

Eng mit dieser Frage nach dem geeigneten Regierungshandeln unter Bedingungen der Globalisierung ist die Frage nach der geeigneten Herrschaftsform verbunden. Wie oben bereits angesprochen, ist dies die zentrale Frage, seit Menschen angefangen haben, über Politik nachzudenken. Bekanntlich wurde „Demokratie“ von Aristoteles und Platon nicht sonderlich geschätzt. Ihre Argumente werden bis heute immer wieder verwendet: u. a. die Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit, die Nichteignung dieser Mehrheit zum Treffen weitreichender Entscheidungen, die Verführbarkeit der Massen durch Populisten und Volksverführer.

Diese kritischen Auseinandersetzungen sind bis heute nicht beendet: Will man eine direkte oder eine repräsentative Demokratie? Will man ein Verhältnis- oder ein Mehrheitswahlrecht? Wer entscheidet über den Zuschnitt der Wahlbezirke? Wie regelt man den Minderheitenschutz? Wer ist überhaupt wahlberechtigt?

Immerhin diskutiert man offen „Stärken und Schwächen der Demokratie und der Demokratietheorien“ (so Teil IV in Schmidt 2008). Während eine wie auch immer verstandene Demokratie keineswegs überall auf der Welt eingeführt ist, spricht man in den Traditionsländern demokratischer Entwicklung sogar schon von einer „Postdemokratie“ (Crouch 2000). Abgelesen wird ein solches Ende etwa daran, dass eines der Kernprinzipien eines (demokratischen) Staates, das Prinzip der umfassenden Souveränität, schon längst im Bereich der Finanzen unterlaufen wird. Man spricht von Staatsversagen, weil der Staat Kernaufgaben der Daseinsvorsorge nicht mehr oder nicht mehr hinreichend erfüllt. Auch der nur begrenzt kompetente Umgang demokratisch gewählter Regierungen mit der Coronakrise erinnert an die schon vor Jahren von Jürgen Habermas beschriebenen „Legitimationsprobleme“: Die Zukunft der Demokratie, so das Schlusskapitel in Schmidt 2008, ist keineswegs gesichert

1. Sozialer Wandel und die Rolle Europas

Überblick: Die Genese der Moderne als kontingenter Zufallsprozess

Bei der Frage nach der Rolle Europas bei der Gestaltung des „Rests der Welt“ (Ferguson 2013) konnte man sich bei der Analyse der ökonomischen Dimension auf die Entwicklung des Kapitalismus und seine Auswirkungen konzentrieren („Europa hat den Kapitalismus erfunden.“; so Werner Plumpe, Teil 1). Im Hinblick auf die politische Dimension stand die Entwicklung des Staates, später des Nationalstaates und der Demokratie im Mittelpunkt („Europa hat den Staat erfunden“; so Wolfgang Reinhard, Teil 2). Bei der Frage nach der Art und Weise des sozialen Zusammenlebens und seiner Veränderungen („sozialer Wandel“) könnte man nunmehr die These formulieren: Europa bzw. der Westen hat die moderne Gesellschaft erfunden.

Damit ergeben sich sofort einige Fragen. Wenn „Gesellschaft“ eine spezifische Form des Zusammenlebens meint, dann muss man fragen, inwieweit Menschen in Europa bzw. in anderen Teilen der Welt vor der Erfindung einer solchen „Gesellschaft“ gelebt haben, wie sich dieses Zusammenleben charakterisieren lässt und wie man es bezeichnen sollte. Auch das Attribut „modern“ führt zu einem ausgesprochen weiten und unübersichtlichen Diskurshorizont. So wird man feststellen, dass sich in einer noch zu definierenden „Moderne“ die Wissenschaften ausdifferenziert und unterschiedliche Verständnisweisen von Moderne entwickelt haben. Dies beginnt schon mit dem Problem der zeitlichen Festlegung. So führen einige Autor\*innen den Ursprung der westlichen Moderne auf Traditionen zurück, die mehr als 2500 Jahre alt sind (griechische Philosophie, später der Bezug auf christliche und jüdische Werte; Joas/Wiegandt 2005), andere sehen die Wurzeln des neuzeitlichen („modern“ werdenden) Europa im Mittelalter, wenn etwa die Revolutionen im Ackerbau oder im geistigen Leben in immer frühere Jahrhunderte verlegt werden (Moore 2001). Die Renaissance rückt in den Blick bei der Suche nach Ursachen und Gründen, etwa im Hinblick auf die These, dass in dieser Zeit das Individuum entdeckt oder sogar erfunden worden sei (so Jacob Burckhardt). Das Individuum und der Individualismus werden von allen, die sich mit der Charakterisierung der Moderne befassen, als zentral angesehen. Individualismus ist die Basis der (individuumsbezogenen) Rechtsentwicklung im Westen. Es gibt eine Entdeckung der Individualität in den Künsten, es gibt einen „Besitzindividualismus“ als Grundlage für den entstehenden Kapitalismus und die werdende bürgerlichen Gesellschaft mit der eng mit dieser verbundenen Frage nach dem individuellen Eigentum und dessen Schutz. Das Jahr 1500 gilt mit seinen weltbewegenden Ereignissen (Columbus, Reformation, Buchdruck, Bauernkrieg etc.) in vielen Theorien und Konzeptionen als die wichtigste Zäsur. Die wissenschaftliche Revolution im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert (mit ihren geistigen Vorläufern und Voraussetzungen im Mittelalter; vgl. Fuchs 2021) und der 30-jährige Krieg mit dem Westfälischen Frieden und seiner bis heute weitgehend gültigen territorialen Gliederung Europas sind markante zeitliche Bezugspunkte.

Die unterschiedlichen politischen Revolutionen in England (1648 und 1688), der Kampf um Unabhängigkeit der Niederlande von Spanien, die Religionskriege, die erkämpfte Unabhängigkeit der amerikanischen Kolonien und nicht zuletzt die Französische Revolution sind weitere Bezugspunkte für die Theorien der Moderne. In geistiger und kultureller Hinsicht sind es die mit Descartes entstehende neuzeitliche Philosophie und das Prinzip des Rationalismus, es sind die Künste, die sich entwickeln und spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts Autonomie für sich beanspruchen, die das Verständnis von „Moderne“ in den entsprechenden Wissenschaftsdisziplinen prägen.

Man sieht, dass es erhebliche Unterschiede bei der zeitlichen Festlegung gibt, sodass man eine ökonomische, soziale, politische und kulturelle Moderne unterscheiden kann. Es entsteht eine bürgerliche Gesellschaft, die sich in ihrer sozialen Struktur wesentlich von der Ständegesellschaft unterscheidet. Bevölkerungsgruppen wie etwa das Bürgertum erlangen Einfluss, andere Bevölkerungsgruppen wie etwa der Adel und der Klerus müssen einen dramatischen Bedeutungsverlust hinnehmen. Die bürgerliche Gesellschaft ist offenbar ein wichtiges Charakteristikum bei der Bestimmung der Moderne, sie gibt allerdings den Intellektuellen viele Rätsel auf, sodass neue Wissenschaften wie etwa die Soziologie entstehen mit der einzigen Aufgabe, die moderne bürgerliche Gesellschaft zu untersuchen. Es entsteht so eine Vielzahl fachspezifischer „Diskurse der Moderne“.

Wenn Hegel davon spricht, dass Philosophie die Aufgabe habe, ihre Zeit in Begriffe zu fassen, dann bedeutet dies ein Verständnis von Philosophie als institutionalisierter und dauerhafter Selbstreflexion der Gesellschaft. Genau dies tat Hegel mit seinen Bundesgenossen Fichte und Schelling. Sie konnten an die Philosophen der Aufklärung, insbesondere an Kant, Locke, Hobbes und Rousseau anschließen. Auch Nachfolger von Hegel wie Marx, Nietzsche oder – um einen zeitlichen Sprung ins 20. Jahrhundert zu machen – John Dewey und seine Kollegen im amerikanischen Pragmatismus, die sich mit der am weitesten entwickelten modernen Gesellschaft auseinandersetzten. Es sind die Vertreter der Kritischen Theorie rund um Max Horkheimer und Theodor Adorno, zu nennen sind etwa Jean-Paul Sartre, Pierre Bourdieu oder Michel Foucault als einflussreiche gesellschaftskritische Intellektuelle, und nicht zuletzt ist es Jürgen Habermas, der als Philosoph und Soziologe über Jahrzehnte hinweg kritischer Beobachter und Analytiker der kapitalistischen Gesellschaft ist. Er kritisiert nicht nur die Moderne, sondern er kritisiert auch die aus seiner Sicht überzogene Kritik an der Moderne, denn für ihn ist die Moderne unhintergehbar, allerdings ein „unvollendetes Projekt“ (Habermas 1990). Neben dem philosophischen Diskurs der Moderne gibt es – wie erwähnt ein – einen soziologischen Diskurs der Moderne (Nassehi 2009), wobei Nassehi auf die Anmerkung von Peter Wagner (1995, 9) hinweist: dass die Rede von einem soziologischen Diskurs der Moderne ein Pleonasmus sei, da die Soziologie mit der Aufgabe der Analyse der Moderne, ihren positiven und negativen Seiten, ihren Momenten der Befreiung und der Entmündigung, im 19. Jahrhundert entstanden ist.

Damit ist auch ein Problem verbunden, das auf den Kern der vorliegenden Arbeit zielt, dass sich nämlich Soziologie lange Zeit überwiegend mit der Analyse „moderner und entwickelter“ Gesellschaften befasst hat, wohingegen man die anderen Gesellschaften in den Bereich der Ethnologie verwies. Trotzdem hat man theoretische Konzepte, die für diese „entwickelten“ Gesellschaften erarbeitet wurden, normativ auf die anderen Gesellschaften zu übertragen versucht. Genau dies macht den Kern des hier thematisierten Eurozentrismus aus, dass nämlich mit der Analyse moderner Gesellschaften zugleich die Bewertung verbunden ist, dass diese den Endpunkt der Zivilisierung und Kultivierung des Menschen darstelle und von daher Allgemeingültigkeit beanspruchen könne und – wie viele meinten – sogar müsse.

Wie oben erwähnt steht im Mittelpunkt jeden Denkens in Kategorien der Moderne der Einzelne, das Individuum, das Subjekt. Die Rolle des Individuums wird daher nicht bloß in den soziologischen, ökonomischen, politischen und philosophischen Diskursen der Moderne debattiert, es entstehen auch spezialisierte individuumszentrierte Arbeitsfelder und Debatten. Insbesondere entsteht gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine sich als wissenschaftlich verstehende Psychologie und es verbreitern und vertiefen sich die Diskussionen über eine geeignete Pädagogik, in denen man fragt, wie das Subjekt beschaffen sein soll, das die entstehende moderne Gesellschaft trägt. Nach wichtigen Vorläufern ist es insbesondere das 18. Jahrhundert, das als „pädagogisches Jahrhundert“ gilt.

Im Folgenden soll daher ausführlicher auf Theorien der Moderne eingegangen werden (Kap. 2). In Kap. 3 gehe ich auf die Gesellschaft Afrikas ein, um in Kap. 4 einige Aspekte des sozialen Zusammenlebens in modernen Gesellschaften im Westen und in Afrika miteinander verglichen werden.

Annäherungen an die moderne Gesellschaft

An Theorien zur Moderne ist – wie gesehen – kein Mangel. Sowohl als „Intellektuellendiskurs“ als auch als fachwissenschaftliche Analyse ist offensichtlich „die Moderne“ nicht nur ein Thema, sondern auch ein Problem, denn neben Definitionsproblemen sind es immer wieder auch Krisen und Pathologien, die bei Analysen herausfordern. So kann man philosophische, soziologische, pädagogische, politikwissenschaftliche etc. (Krisen-) Diskurse der Moderne unterscheiden, die jeweils ihre fachspezifische Dimension beleuchten und um ein Deutungsrecht ringen: die Kämpfe um die Durchsetzung einer parlamentarischen Demokratie, der Aufstieg und Niedergang der Idee eines „autonomen Subjekts“, Fragen einer rationalen Lebensführung, das Problem des sozialen Zusammenhangs, die Entwicklung von Kindheit, Jugend, Familie, Ehe, Liebe, die Entstehung moderner Institutionen (Rechtssystem, Bildungswesen, Kultureinrichtungen etc.). Dies ist auch ein Grund dafür, dass es Charakterisierungen der modernen Gesellschaft gibt, die jeweils eine Entwicklung in einem der Subsysteme in den Mittelpunkt stellen. So gibt es im Hinblick auf das Feld der Wirtschaft u. a. die Rede von einer Markt-, Arbeits-, Industrie-, Dienstleistungs-, Konsum- etc. -gesellschaft. Im Hinblick auf die politische Dimension werden autoritäre, diktatorische oder demokratische Gesellschaften unterschieden. Hinsichtlich des Zusammenlebens unterscheidet man Stände- von sich ausdifferenzierenden Gesellschaften. Es gibt Theorien der Individualisierung, der Klassen und Schichten und vieles mehr. Auch kulturelle Charakterisierungen gibt es in größerer Zahl: etwa Lebensstilgesellschaften, christliche oder säkulare Gesellschaften, man spricht von einer Ästhetisierung, von einer Erlebnisgesellschaft. Ein schon älteres Handbuch (Kneer u. a. 1997 kennen allein 15 soziologische Gesellschaftsbegriffe neben den genannten noch die Massen-, National-, Agrar-, Überfluss, Wissens- und Technikgesellschaft. Diese Liste kann man aus der Perspektive der Sozialpsychologie (etwa die vaterlose oder narzisstische Gesellschaft), der Pädagogik (die Bildungsrepublik oder die lernende Gesellschaft) oder anderer Disziplinen beliebig verlängern. Solche Charakterisierungen heben ein bestimmtes und für wichtig gehaltenes Kriterium hervor und sind damit zugleich eine Zeitdiagnose, meist in kritischer Absicht. Insgesamt kann man feststellen, dass sich Analysen der Kultur, der Moderne, der Gesellschaft oft mit denselben Fragen befassen.



„Die Moderne“ ist dabei schwer greifbar. So arbeiten die unterschiedlichen Disziplinen wie erwähnt mit sehr verschiedenen zeitlichen Abgrenzungen: die einen beginnen bereits mit dem magischen Jahr 1500 (Buchdruck, Reformation, Entdeckung Amerikas etc.), andere sprechen von einer „klassischen Moderne“, die erst mit dem 20. Jahrhundert beginnt, als die ersten bereits „postmoderne“ Abgesänge formulierten.



Nicht uninteressant ist daher der Vorschlag, „Moderne“ nicht als Epochenbezeichnung zu verwenden, sondern als Haltung zur Welt und zu sich, die in Gestaltungsprinzipien des Ökonomischen, Sozialen, Politischen und Kulturellen zu suchen sind. Bemerkenswert ist, dass gerade bei der Thematisierung der Moderne starke Versprechungen (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) starken Frustrationen gegenüberstehen.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **(1)**  **Mythos der Moderne**  **Modernes Menschen-,**  **Familien-, Gesellschaftsbild,**  **– “Verheißung“ –**  Selbstbewusstes, autonomes  Individuum  Liebesbegründete, individualisiert- partnerschaftliche, autonome  Familie  “Fortschritt“ in  Wissenschaft  Technik  Wirtschaft  Kultur  Ethik  Recht  Gesellschaft  Politik | **(2)**  **Realität der Moderne**  **Realisierte Aspekte**  **gesellschaftlicher**  **Modernisierung**  Freisetzung von traditionellen sozialer und kultureller Bindungen  Inklusion größerer Bevölkerungsgruppen bez. Bürger- und Menschenrechten etc.  Individualisierung von Biographien, Lebensansprüchen, Rollengestaltung  Subjektivierung der Selbstthematisierung, Ich- Kult  Familiale Lebenspraxis im  Spannungsfeld von  bürgerlichem Familienmodell  Individualisierung der Familienmitglieder  Auseinandersetzung mit gesellschaftlicher Umwelt der Familie (Wirtschaft, Schule etc.)  Ungleich verteilte Ressourcen der Familie  Wissenskomplexität und Pluralisierung  techn. Rationalisierung  Wirtschaftswachstum, Wohlstandsmehrung und Arbeitslosigkeit  kulturelle Differenzierung, Säkularisierung, Pluralisierung  Leistungsprinzip, Aufstiegsmotivation, Pluralismus  Universalisierung des Rechts,  Komplexität des Rechts  Differenzierung in Subsysteme und Lebensformen  wachsende Komplexität und Mediatisierung  Egalisierungstrends vs. Hierarchifizierung  Demokratisierung vs. politische Partizipationsgrenzen etc. | **(3)**  **Individuelle Erfahrungen**  **von gesellschaftlichen**  **Modernisierungsprozessen**  Selbst- vs. Fremdbestimmung der eigenen Person  Anerkennung vs. Missachtung der eigenen Individualität  Entwicklung pos. oder neg. Selbstbewusstseins, Selbstwerts  Individuelle Autonomie vs. Heteronomie in Familie  Familiale Autonomie vs. Heteronomie in Gesellschaft  Liebe vs. Routine, Konflikte  Partnerschaft vs. Patriarchat  Anerkennung vs. Missachtung der Individualität  Aufklärung und Verwirrung  Entlastung vs. Anforderungen  Hebung des Lebensstandards, Arbeitslosigkeit  ungelöste Sinnfragen  Erfahrung der Grenzen des Leistungsprinzips, Normverwirrung  zunehmende Individualrechte  Verwirr. durch Rechtskomplexität  Autonomisierung der Lebensgestaltung  komplex. Sozialbeziehungen  soziale Ungleichheitserfahrung (Geschlecht, Schichten)  politische Partizipation vs. Ohnmacht etc.  Quelle: Wahl 1989; S.164 |

So ist der Diskurs der Moderne nicht nur wesentlich ein Diskurs über die Kultur der Moderne, sondern mehrheitlich ein Diskurs über *Kulturkritik,* über Krisen, Pathologien, Widersprüche. Aber auch dies gehört zur Moderne: eine bislang nicht gekannte Selbstreflexion des Einzelnen und der jeweiligen sozialen Zusammenschlüsse. Die Moderne war immer schon eine „reflexive Moderne“, die Reflexion trat dabei in Form einer Zeitdiagnose, oft genug verbunden mit einer – selten optimistischen – Zukunftsprognose auf. Etwas salopp kann man sagen: So viel Niedergang und Verfall gab es noch nie. Das gilt insbesondere für die Kultur der Moderne. Wie bei allen komplexen Begriffen muss man auch bei dem Kulturbegriff davon ausgehen, dass es unterschiedliche Definitionen in den Fachwissenschaften gibt (Fuchs 2008), dass er allerdings auch eher feuilletonistisch gebraucht wird, fast sogar zu einem „Plastikwort“ verkommen ist. Neben seiner erkenntnissuchenden Funktion hat er auch eine ideologische Funktion. So kann man mit Gewinn fragen, welche Dimension des menschlichen Seins er erschließt, die ohne seine Verwendung unzugänglich geblieben wäre. Man kann allerdings auch fragen, welche Begriffe und Fragestellungen er verdrängt.

“From the end of the eighteenth century to the late nineteenth century, a remarkable convergence takes place in Europe between theories of the modern state and theories of culture (…).” Es ist die Rede davon, dass Staat und Kultureinrichtungen der Glättung innergesellschaftlicher Konflikte und Widersprüche dienen sollen. Kultur hat dabei die Aufgabe von Schiller bis Matthew Arnold, „of forming citizens for the modern state.“ (Lloyd/Thomas 1998, 1).

Der Kulturdiskurs kann daher sein: ein Medium der Krisenthematisierung, ein Teil der Krise, ein Weg aus der Krise oder ein Indikator für eine Krise. In der Geschichte – etwa seit der Jahrhundertwende 1900 und speziell in der Weimarer Zeit – verdrängte der Kulturdiskurs die Debatte über das Soziale, speziell über die soziale Frage. Wolfgang Eßbach (2004) unterscheidet in dem Diskurs der Moderne seit 1800 drei Phasen: In einer ersten Phase ist „Gesellschaft“ das Thema: Was hält sie zusammen, was treibt sie nach vorne? Hegel und Marx sind hierbei wichtige Bezugspersonen. Es ist die Zeit, als die neu entstehende Soziologie genau diese Fragen bearbeitet. Denn die Ablösung der Ständegesellschaft durch eine bürgerliche Klassengesellschaft lässt genau dies als Problem aufkommen: Wie ist sozialer Zusammenhalt unter Bedingungen möglich, unter denen der bisherige „Kitt“ der Gesellschaft (Religion, stabile soziale Ordnung) abhandenkommt und die Verheißungen der Moderne (Freiheit, Bildung, Wohlstand für alle) nicht in dem erwarteten Umfang eintreten?

„Anomie“ wird zu einem zentralen Thema der neuen Soziologie. Max Weber und seine Zeitgenossen versuchen, diese „schwierige Moderne“ (Eßbach) zu verstehen, haben aber – trotz des Einflusses von Nietzsche – insgesamt eine positive Haltung zur Entwicklung.

Eine Grundlage der Integration wird in der Religion und weiter: in der Kultur gesehen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts blüht deshalb der Kulturdiskurs auf. Unter (moderner) Kultur wird dabei normativ eine Orientierung an Werten wie Verantwortlichkeit, Zivilisation, Menschenwürde verstanden. Für Eßbach sind es drei Modernitätskatastrophen, die diese Orientierung als Illusion, als Modernitätskatastrophe enttarnen: der Archipel Gulag (als Demontage eines rationalen Fortschritt-Konzeptes), Auschwitz und Hiroshima (als Verschwinden individueller Verantwortlichkeit). Angebahnt hat sich dies in den 1920er Jahren, als Theoretiker von links und von rechts auf der Basis der Pathologie der (Kultur der) Moderne (Verelendung, Vereinsamung, Vermassung, Verstädterung, „Vergletscherung der Seele“). Konzepte eines theoretischen Radikalismus entwarfen. Auf der Grundlage dieser Idee spricht er von Paaren feindlicher Brüder, die – obwohl sie jeweils weit rechts bzw. links im politischen Spektrum stehen – mehr miteinander gemeinsam haben, als auf den ersten Blick zu vermuten ist: M. Weber und Freud; E. Jünger und E. Bloch; Lukacs und Carl Schmitt; W. Reich und Gehlen. Aus der schwierigen wird so eine ungeliebte Moderne. Die drei Modernitätskatastrophen, die jeweils zentrale Prinzipien der Moderne in Frage stellen (Verantwortung, Fortschritt), führen zu einer grundlegenden Debatte über Ethik in der dritten und letzten Phase der Moderne seit den 1960er Jahren. Dies ist die Zeit der Infragestellung der Moderne durch eine „Postmoderne“.

Diese Phasenaufteilung der letzten 200 Jahre deckt sich mit analogen Vorschlägen anderer Soziologen. So unterscheidet Wagner (1995) die (restringierte) liberale Moderne, die organisierte Moderne und die (erweiterte) liberale Moderne, wobei jeweils Krisen die Übergänge markieren: Die erste Krise besteht darin, dass die intellektuellen Konstruktionen einer liberalen Gesellschaft, so wie sie in der Aufklärung entwickelt wurden, von der Realität der „ursprünglichen Akkumulation“ des Kapitalismus (so wie sie Marx im ersten Band des Kapitals beschreibt) widerlegt wurden. Es entstehen die „stählernen Gehäuse“, von denen Max Weber später spricht.

Eine weitere Krise wird rund um 1970 identifiziert: Grenzen des Wachstums, die Auflösung der Bindung von Währungen an die Realwirtschaft, die Ölkrise etc. Reckwitz (2006) nutzt diese Phasenteilung, um jeweils drei Paare von Subjekt-Typen zu identifizieren:

moralisch-souveränes Subjekt – expressives Subjekt der Romantik

Angestellten-Subjekt – Subjekt der Avantgarde

konsumorientiertes Kreativsubjekt – Subjekt der counter culture.

In jedem Fall besteht eine große Einigkeit darüber, dass wir es seit den 1970er Jahren mit einem grundlegenden gesellschaftlichen Wandel zu tun haben, der in jeder Hinsicht (Kultur, Politik, Weltordnung, Ökonomie, Subjektformen etc.) zu gravierenden Veränderungen führt. Kondylis (1991) entwickelt die folgende Gegenüberstellung.

Bürgerliche und nachbürgerliche Gesellschaft

|  |  |
| --- | --- |
| *bürgerliche Gesellschaft* | *nachbürgerliche Gesellschaft* |
| *Das Soziale* | |
| Öffentlichkeit und Privates | Das Private wird öffentlich |
| Konventionen zählen | Konventionen zerfallen |
| wenige stabile Werte | Pluralisierung der Werte |
| Askese und Triebkontrolle | Hedonismus |
| Individualitätsform der Bürger  (als bourgeois und citoyen) |  |
|  | Der Dandy, der Manager, der Bohemien |
| Hierarchie | Egalitarismus |
| stabiles Selbst | Patchwork-Identität |
| *Das Politische* | |
| bürgerliche parlamentarische Demokratie | Massendemokratie |
| *Die Wirtschaft* | |
| Beruf | Job |
| Mangelbewirtschaftung, Güterknappheit | massenhafte Güterversorgung |
| Nationale Volkswirtschaften | globalisierte Wirtschaft |
| Industrie | Dienstleistung |
| *Die Kultur* | |
| Selbstzucht, Pflicht | Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung |
| Das Ethische | Das Ästhetische, die Oberfläche |
| Vernunft | Ästhetik, Gefühl |
| Synthese | Kombinatorik von Vielem |
| Kontinuität | Diskontinuität |
| Leidenschaft | Zerstreuung |
| Bildung | Selbstverwirklichung |
| das Apollinische | das Dionysische |
| Formalismus, klassische Moderne | das Bruchstückhafte |

Quelle: Kondylis 1991

Kultur-Krisen

Es gibt in der Moderne einen inflationären Gebrauch von „Krisen“. Aber ist jede Veränderung tatsächlich eine Krise in einem existentiell bedeutsamen Sinn? Natürlich gibt es stets Veränderungen. Die „Moderne“ kann geradezu definiert werden durch ihren Wesenszug, dass sich ständig alles ändert, dass man Neues will mit der Folge, dass das, was heute noch aktuell ist, morgen schon veraltet ist. Veränderung heißt dann aber auch, dass Umgangsweisen unzeitgemäß werden, dass Kompetenzen veralten, dass Zukunftsvorstellungen zerbrechen. Das Subjekt, das all diese Veränderungen verarbeiten muss, wird stark gefordert. Kein Wunder, dass „Flexibilität“ geradezu zum Mantra der Gegenwart geworden ist. Von Beginn der Moderne an ist „Zerrissenheit“ ein Thema der Kulturkritik: Verloren gegangene, vielleicht aber auch nur „gefühlte“ oder nachträglich konstruierte Ganzheitlichkeit früherer Zeiten wird vermisst. „Entfremdung“ ist ein weiteres Stichwort. Die Tragödie der Kultur, so Simmel, besteht darin, dass sich von Menschen Gemachtes gegen diese stellt – als scheinbar nicht mehr zu kontrollierender Macht: Die Seele sei nicht mehr Herr im eigenen Haus. Die Mängelanalysen rufen Gegenkonzepte hervor – oft genug rückwärtsgewandte und romantisierende Konzepte:

Zerrissenheit: Ganzheitlichkeit, Integration, Identität, Kohärenz

Entfremdung: Authentizität, Mythos, Heimat, Nähe, Eigenes

Krise: Sicherheit, Vertrauen, Stärke.

Man kann an den Leitbegriffen, Versprechungen und Slogans politischer Parteien erkennen, gegen welche Modernitätspathologie sie anargumentieren, um die entsprechend eingeschüchterten BürgerInnen als WählerInnen zu gewinnen. Insbesondere sind fast immer Ästhetik und Kunst im Spiel, wenn es sich um Gegenmodelle zu den Pathologien der Moderne handelt. Bei den drei dominanten Subjektformen, die Reckwitz unterscheidet, sind es das romantische Subjekt, das Avantgarde-Subjekt und das kreative Konsumsubjekt. Wenn „Vernunft“ Basis der Moderne ist, dann kann nur „das Andere der Vernunft“, nämlich Kunst und Ästhetik, uns retten. Und so schwankt der Kunstdiskurs zwischen verschiedenen Zielen und „Versprechungen des Ästhetischen“: Zum einen geht es durchaus um Emanzipation, Sensibilisierung, Empowerment. Es geht aber auch um eine „Veredelung des Arbeiters“ gemessen an bildungsbürgerlichen Kulturstandards, es geht um die Besänftigung sozialer Differenzen, um eine Ablehnung von handfesten sozialen Problemen. Die Ästhetisierung der Gesellschaft ist mitnichten stets deren Humanisierung, sondern war oft genug in der Geschichte eine oberflächliche Verhübschung von antihumanen Tendenzen. Bei der Rede von einer Krise kann man zudem nicht sicher sein, inwieweit diese tatsächlich eine Krise für alle ist. Tatsächlich waren wichtige Krisenzeiten zu einem großen Teil Zeiten der Krise bloß für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe. So beschreibt Ringer (1983), wie rund um die Jahrhundertwende bis in die Weimarer Zeit die bisherige bildungsbürgerliche Elite um ihr Deutungsrecht bangen musste, weil ihr Konzept von politischer und gesellschaftlicher Ordnung, ihr Verständnis von „Kultur“ von der Entwicklung überrollt wurde. Die Folge waren krisenhafte „Intellektuellendiskurse“ (Bialas 1996, Gangl 1994), in denen die Angst vor der „Masse“, der Niedergang der Religion, der Verfall der Künste beklagt wurde. Als Wege aus der Krise wurde dann angeboten: Rückzug aus der Politik und Verachtung der Politiker (Thomas Mann in seinen „Betrachtungen eines Unpolitischen“), ein reaktionärer Rückfall in die Ständegesellschaft („konservative Revolution“), heroisierende Entwürfe von Entscheidungen, von Freund und Feind (Jünger, Schmitt).

8 Zum pädagogischen Denken

Es wurde zu Beginn dieses Teils darauf hingewiesen, dass es sich bei der Unterscheidung verschiedener Epochen um Konstruktionen handelt. Allerdings muss man auch darauf hinweisen, dass es bei aller Interessensbedingtheit dieser Konstruktionen gute Gründe für die zeitlichen Abgrenzungen geben kann. So unterscheidet man im Hinblick auf das Mittelalter ein frühes, mittleres und ein spätes Mittelalter. Dabei ist das Spätmittelalter, für das man die Zeit von der Mitte des 13. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts ansetzt, weitgehend identisch mit der Zeit, die man üblicherweise als Renaissance bezeichnet, die sich wiederum mit der Frühen Neuzeit überschneidet. Welche pädagogisch relevanten Entwicklungen finden sich in dieser Zeit?

Es wurde oben bereits auf den revolutionären Charakter des zwölften Jahrhunderts hingewiesen, nämlich auf die Urbanisierung, den Bau von Kathedralen und die Gründung von Universitäten (vgl. Moore 2001: „Die erste europäische Revolution“). Zudem wurden im Hinblick auf die Produktivkräfte viele wichtige Neuerungen eingeführt. In bildungstheoretischer Hinsicht ist zunächst einmal die Relevanz des Christentums hervorzuheben. Charles Taylor spricht (wie andere Autoren auch) davon, dass es bis zu der Jahrhundertwende 1500 in Europa kaum möglich war, nicht katholisch zu sein. Die vorherrschende gesellschaftliche Bewusstseinsform war also eine religiöse (vgl. Gurjewitsch 1986). Diese prägte auch die Praxis der und das Nachdenken über Erziehung. In ökonomischer Hinsicht ist – bis zum 19. Jahrhundert – die Landwirtschaft der entscheidende Bereich, allerdings weicht die anfängliche Subsistenzwirtschaft der späteren Produktion für den entstehenden Markt.

Hinsichtlich der pädagogischen Geschichtsschreibung muss man feststellen, dass die meisten entsprechenden Darstellungen erst mit der Neuzeit beginnen. Man weist zwar gelegentlich auf antike und mittelalterliche Vorläufer hin, man erwähnt auch, dass die scholastischen Philosophen und Theologen in ihren Werken auch Fragen der Pädagogik ansprachen, doch liegt das Hauptaugenmerk auf Entwicklungen, die mit Beginn der Neuzeit anfangen. Dietrich Benner und Friedhelm Brüggen (2011) schreiben:

„Für das, was unter neuzeitlicher Pädagogik verstanden werden kann, lässt sich kein einheitlicher Entstehungs- und Bedeutungskontext nachweisen. Ihre Wurzeln reichen bis in die Antike zurück und weisen Bezüge zu Ansprüchen auf, die von den sittlichen Lebensformen, von der Religion, vom Staat, aber auch von den Wissenschaften aus an die Erziehung gerichtet werden. Für diese Bezüge gilt, dass nicht nur sie selbst, sondern auch ihre begrifflichen Fassungen geschichtlich sind.“

Und weiter:

„Die Antike wirkt in der neuzeitlichen Pädagogik auf mannigfaltige Weise fort: nämlich zum einen als Epoche, in der Fragen der Eigenlogik und Ordnung der Erziehung schon früh thematisiert und reflektiert werden, zum anderen aber auch über Transformationen, welche die Antike in den zurückliegenden zwei Jahrtausenden erfahren hat, und schließlich nicht zuletzt über die Erfindung neuer Techniken und Reflexionsformen sowie Organisationen und Institutionalisierungen der Erziehung, in denen die Pädagogik allmählich jene Gestalt erhielt, wie sie uns heute bekannt ist.“ (11)

Hinsichtlich der erwähnten Transformationen der Antike werden fünf solcher Wandlungsprozesse erwähnt: der Hellenismus, das Mittelalter, die Epoche des Humanismus, der Neuhumanismus und letztlich eine aktuelle Transformation in der Gegenwart. Ich komme an verschiedenen Stellen des vorliegenden Textes darauf zurück.

In komprimierter Weise beschreibt der Klappentext von Bd. 1 des Handbuchs der deutschen Bildungsgeschichte (Hammerstein 1996) die wesentlichen Entwicklungen und Merkmale der hier in Rede stehenden Zeit:

„Der nun vorliegende Bd. I über die Frühe Neuzeit zeigt die Fundamente, auf denen wir immer noch weiterbauen. Renaissance und Humanismus, Reformation und Gegenreformation haben bis heute Impulse gegeben für Disziplinierung und Mentalitätsprägung, Ausbildung und Bildung. Der Verlust der kirchlichen Einheit, der Ausbau der frühmodernen Staaten, die neuen ökonomischen und militärischen Praktiken, die zunehmende Verschriftlichung, Verwissenschaftlichung und Verrechtlichung verlangten nach mehr, nach besserer und anderer Ausbildung. Die Konfessionalisierung und die damit verbundenen Glaubenskriege waren eine enorme Herausforderung für die Schulen und Universitäten zwischen Mittelalter und Aufklärung.“

In pädagogischer Hinsicht ist es zunächst einmal die Familie, die – allerdings stark religiös geprägt in allen ihren Erscheinungsformen – die entscheidende Erziehungsinstanz ist:

„Vom einfachen Bauern bis zum reichen Kaufmann, vom armen Handwerker bis zum Adel in der Stadt und auf dem Land lebte der Mensch in der frühen Neuzeit sein Leben lang in der häuslichen Gemeinschaft. Sie war die ursprüngliche, die geordnete Lebenseinheit. Mag sie groß oder klein, mag sie hie und da unterschiedlich strukturiert gewesen sein, sie blieb der Lebensmittelpunkt: denn unbehaust und allein lebte nur der Landstreicher.“ (van Dülmen 1990, Bd. 1, 7)

Man muss davon ausgehen, dass Lesen und Schreiben in der gesamten hier betrachteten Epoche noch keine Rolle spielt, zumal der Buchdruck sehr viel später erfunden wurde und Bücher in mühsamer Handarbeit (meist in Klöstern) erstellt werden mussten und entsprechend teuer waren. Auf Schriftlichkeit basiert allerdings der dominante Kulturfaktor: das Christentum. Es entstehen Klöster und später auch Orden, die auch und gerade im Bereich der Bildung eine wichtige Rolle spielen. Es geht dabei zum einen um die Rekrutierung und Ausbildung der Priester und Mönche, zum Teil waren die Klosterschulen allerdings auch geöffnet für andere. Die Klöster sind auch in einer anderen Hinsicht interessant, die Hubert Treiber und Heinz Steinert (1980) hervorheben: die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin. Es geht um „Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen“ (so der Titel), also um die Einübung eines disziplinierten Tagesablaufs, in dem Arbeit eine entscheidende Rolle spielt. Auch dies ist eine Form der Erziehung und Bewusstseinsbildung.

Als wichtigen Unterschied zwischen dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit hebt Gurjewitsch (1986) die veränderte Rolle des Einzelnen hervor. Im Mittelalter ist die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Christen die entscheidende Existenzbedingung (337). Es geht dabei gerade nicht um die Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit, sondern um die Einordnung in ein Kollektiv. Dies ändert sich in der Renaissance (zumindest für einen Teil der Bevölkerung) insofern gravierend, als nunmehr die Welt aus der Perspektive des Einzelnen verstanden wird (340 ff.). Eine ähnliche Verschiebung lässt sich im Hinblick auf theoretisches Wissen feststellen. Während die Theoretiker der Scholastik auftretende Widersprüche in ihren Systemen so interpretierten, dass es dem Menschen nicht möglich sei, die göttliche Weisheit der Schöpfung endgültig zu entschlüsseln, sind solche Widersprüche für die großen Geister der wissenschaftlichen Revolution Anlass und Motivation für neue Forschungsanstrengungen.

Pädagogik hat immer auch die Aufgabe, für die jeweilige Gesellschaft die notwendigen Sozialformen bereitzustellen. Man spricht von „Charaktermasken“ (Marx) oder „Individualitätsformen“ (Lucien Sève), die durch Prozesse der formellen, nonformalen und informellen Erziehung hergestellt wurden. So unterscheidet die Darstellung des „Menschen des Mittelalters“ (Le Goff 1998) die folgenden Sozialfiguren: den Mönch, den Krieger und Ritter, den Bauern, den Städter, den Intellektuellen, den Künstler, den Kaufmann, die Frau, den Heiligen und den Außenseiter. In dem Folgeband über den „Menschen der Renaissance“ (Garin 1996) werden unterschieden: der Fürst, der Condottiere, der Kardinal, der Höfling, der Philosoph, der Kaufmann und Bankier, der Künstler sowie der Reisende und der Eingeborene. An der Veränderung der jeweils typischen und vorfindlichen Sozialfiguren, für die es jeweils spezifische Bildungs- und Erziehungsangebote gibt, lässt sich der Wandel erkennen. Denn anders als im Mittelalter spielt in der Renaissance der Humanismus, der als Bildungsinitiative verstanden werden kann, eine entscheidende Rolle. Inzwischen gibt es zahlreiche Universitäten, die sich an dem Bildungskanon orientieren, der zum Teil aus der Antike überliefert ist, nämlich an den sieben freien Künsten, die aus dem Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und dem Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) zusammensetzen. Man spricht von der urbanen Revolution (Moore) und dem „Zeitalter der Kathedralen“ (Duby) im Mittelalter, was wiederum bedeutet, dass zum einen Städte mit den spezifischen und gegenüber der Landwirtschaft veränderten Umgangsweisen und neuen Sozialfiguren entstehen und zum anderen neue Qualifikationen erforderlich sind, damit die städtebaulichen und architektonischen Unternehmungen auch durchgeführt werden konnten. Interessant ist dabei die These des Kunsthistorikers Erwin Panofsky, der eine strukturelle Gleichheit der architektonischen Bauprinzipien der Kathedralen und dem Aufbau der Werke scholastischer Philosophen formuliert hat. Pierre Bourdieu hat auf dieser Grundlage sein Konzept des Habitus entwickelt.

Der Literaturwissenschaftler Terry Eagleton (2005) spricht in seiner Darstellung über die Entwicklung ästhetischer Theorien davon, dass mit der wachsenden Popularität ästhetischer Diskurse – er bezieht sich zunächst einmal auf das 18. Jahrhundert – immer auch die gewachsene Bedeutung des (bürgerlichen) Subjekts thematisiert wird. Dies lässt sich bereits im Übergang vom Mittelalter zur Renaissance feststellen. Petrarca gilt etwa als erster moderner Mensch, nicht bloß, weil er bei seiner Besteigung des Mont Ventoux die Landschaft als ästhetisches Phänomen geradezu entdeckte, sondern weil er sein eigenes Leben als individuelle Gestaltungsaufgabe gesehen hat. Wie oben beschrieben, entspricht dies gerade nicht der kollektivistischen Vorstellung der Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft im Mittelalter.

Die Rolle des Ästhetischen spielt auch und gerade im Umgang mit Religion eine entscheidende Rolle, wenn es etwa um die Diskussion der bildlichen Darstellung Gottes geht (siehe hierzu die Abschnitte zur religiösen und politischen Funktion von Kunst in Busch 1987). Die öffentlichen Inszenierungen religiöser Ereignisse (Gottesdienste, Prozessionen) nutzen ästhetische Ausdrucksmittel, um die Macht Gottes sichtbar zu machen und die religiöse Überzeugung der Menschen zu stärken. Zugleich wird hiermit ein Beitrag zur Erhöhung des sozialen Zusammenhalts der Gemeinde geleistet.

Im Hinblick auf die Renaissance ist zunächst einmal an Italien und in literarischer Hinsicht an die großen Drei, nämlich an Dante, Petrarca und Boccacio zu erinnern, die mit ihren literarischen Arbeiten und ihren gesellschaftlichen Reflexionen bereits zu ihrer Zeit eine große Popularität genossen. Silvio Vietta (2007) schreibt hierzu:

„Bereits im Hochmittelalter vollzieht sich ein *Epochenumbruch* zur Neuzeit hin. Das gilt für die Naturwissenschaften und die Philosophie, das gilt auch für die bereits in dieser Epoche beginnende starke *Ästhetisierung* der christlichen Pistis. Sie vollzieht sich gleichzeitig in der Bildkunst und in der Literatur und ist (…) eine neue Dimension der europäischen Kulturgeschichte, die nicht mehr von der Antike abgeleitet werden kann, auch wenn gerade die Renaissance sich immer wieder auf die Kunst der Antike bezieht und sich selbst als deren „Wiedergeburt“ (Rinacimento) feiert.“

Und weiter:

„Es ist die *Ästhetik,* die in der frühen Neuzeit eine Leitfunktion übernimmt im Prozess der Säkularisation und Umkodierung der christlichen Pistis. In der Ästhetik formiert sich ein neuer, freier Umgang mit den Glaubensgewissheiten. Sie werden aus dem Jenseits herabgeholt in eine Dimension menschlicher Darstellbarkeit und Vorstellbarkeit, für die Dante auch den Begriff der „fantasia“ braucht.“ (283)

Es gibt also einen engen Zusammenhang zwischen der sozialen und politischen Entwicklung und ihrer Reflexion, einem neuen Denken in Kategorien der Macht (Machiavelli), der neuen Rolle des individuellen Subjekts (Pico della Mirandola: Menschenwürde), einem neuen Verständnis von Religiosität und der Entwicklung der unterschiedlichen Künste. All dies findet sich auch in den pädagogischen Konzeptionen, sowie es oben bei der Beschreibung des Renaissance-Humanismus als Bildungsbewegung gezeigt wurde.

Teil 2: Die Aufklärung

1. Was ist „Aufklärung“?

Eine erste Annäherung

Wenn von „Aufklärung“ die Rede ist, können unterschiedliche Assoziationen hervorrufen werden. So liegt es nahe, sich an die berühmte Definition von Immanuel Kant aus dem Jahre 1784 zu erinnern, die die „Aufklärung“ mit der Aufforderung „sapere aude“, also den Mut zu haben, selbst zu denken, in Verbindung bringt. Für heutige Menschen klingt dies möglicherweise verwunderlich, denn selbst zu denken gehört inzwischen zu dem Selbstverständnis des modernen Menschen. Man kann allerdings danach fragen, wieso es Kant für nötig gehalten hat, diese Aufforderung zu formulieren. Offensichtlich war das Selbstdenken zu seiner Zeit noch keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Wagnis, was bedeutet, dass man sich gegen Kräfte zur Wehr setzen musste, die das Denken für den Einzelnen übernehmen wollten.

Dies ist aufschlussreich, weil damit deutlich wird, dass es sich bei der „Aufklärung“ offenbar um eine Protestbewegung handeln muss, sodass man fragen kann, wogegen sich die Aufklärung im Sinne Kants gewandt hat. Man kann eine so verstandene „Aufklärung“ also als ein Element eines Emanzipationsprozesses des Menschen verstehen.

„Aufklärung“ ist in diesem (Kantschen) Verständnis eine geistige Haltung, so wie sie auch in historischen Darstellungen beschrieben wird:

„‘Aufklärung‘, wird der Leser alsbald bemerken, ist ein Sammelname, der die verschiedensten Formen geistigen Lebens decken muss. Aber es gibt Gemeinsames, welches den Sammelnamen rechtfertigt: ein Sichloslösen des Denkens von der Tradition, zumal der theologischen; eine erstrebte Verbindung zwischen Wissenschaft und Literatur; eine Tendenz von isoliertem Fachgelehrtentum weg zu Kontakten des Forschers und Schriftstellers mit einem breiten Laienpublikum, mit den Problemen des gegenwärtigen Lebens, mit der Gesellschaft. In diesem Sinne ist die große, von Professoren, Ärzten, Handwerkern gelesene französische Enzyklopädie in der Tat das klassische Werk der Aufklärung und Diderot, der Sprecher der gebildeten Bourgeoisie, ihr klassischer Sprecher. Unabdingbar gehört zum Begriff der Aufklärung auch die Toleranz, wenngleich es in der Wirklichkeit „Aufklärer“ gab, die im Umgang mit ihren Gegnern nicht eben tolerant waren. Typische literarische Ausdrucksformen kommen dazu: der geschliffene Dialog; der Aphorismus.“ (Mann/Nitschke 1991, Bd. 7, 19)

Vor diesem Hintergrund überrascht es vielleicht, dass eine zweite verbreitete Assoziation in einer kritischen Haltung gegenüber der Aufklärung besteht. Man erinnert sich vielleicht an die „Dialektik der Aufklärung“, die Max Horkheimer und Theodor Adorno in einem einflussreichen Buch beschrieben haben. Man bringt die Aufklärung mit reinem Nützlichkeitsdenken in Verbindung, mit einer bloß instrumentellen Vernunft, die es dem Menschen ermöglicht, Herrschaft über die Natur und andere Menschen auszuüben, ohne die gravierenden Folgen eines auf bloßen Nutzen fokussierten Denkens und Handelns zu bedenken. In einer so verstandenen Aufklärung wird dann rasch die Ursache für alle möglichen Verhaltensweisen gesehen, die katastrophale Folgen hatten.

Aufklärungskritik im Sinne der Kritik an einem mit ihr in Verbindung stehenden „Fortschritt“ gab es allerdings schon in der Epoche, an die viele denken werden, wenn von „Aufklärung“ die Rede ist, nämlich im 18. Jahrhundert. Die Geschichte der Aufklärung kann also auch als Geschichte der Aufklärungskritik geschrieben werden, und eine solche Fundamental-Kritik wurde insbesondere durch die Vertreter des Poststrukturalismus in Frankreich und wird heute – mit einiger Verspätung – von Anhängern dieser Denkrichtung (auch und gerade in der deutschen Erziehungswissenschaft) geübt. Immerhin zeigt diese Kritik, dass das Aufklärungsverständnis von Kant, das sich nur auf den geistigen Prozess des Denkens bezieht, offensichtlich zu eng ist: Es muss auch eine Wirksamkeit in der Praxis geben, in der ein solches Denken im Verständnis der Kritiker großen Schaden angerichtet hat.

In den folgenden Abschnitten und Kapiteln werde ich mich daher (in knapper Form) nicht nur auf die Frage einlassen, was man unter „Aufklärung“ verstehen kann (nämlich u. a. eine Denkweise, eine Haltung zur Welt, ein politisch-emanzipatorischer Prozess, eine Handlungsweise, eine Epoche etc.), es wird auch zu fragen sein, wann dieser Prozess stattgefunden hat, wie man ihn zeitlich und inhaltlich abgrenzen kann von Prozessen, die vorher und die nachher geschehen sind, man wird fragen, in welchen Gebieten sie stattgefunden hat, wer die Trägergruppe war, welche Ziele diese verfolgte und mit welchen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen die „Aufklärung“ in Verbindung gebracht werden kann.

Es werden Namen auftauchen wie etwa die über ihren eigenen Landesgrenzen hinaus einflussreichen Philosophen wie der Engländer John Locke oder der Schotte David Hume, es werden neben dem Schweizer Jean-Jacques Rousseau Franzosen wie Voltaire und Denis Diderot zur Sprache kommen, die einen neuen Typus eines Intellektuellen repräsentieren, der gleichzeitig neben philosophischen Erörterungen erfolgreich im Bereich der Literatur und des Theaters war und zugleich kritischer Zeitdiagnosen publizierte, für die er oft genug von der kritisierten Obrigkeit in den Kerker geschickt wurde.

Zu diesem internationalen Kreis bedeutender Persönlichkeiten, die man mit der Aufklärung in Verbindung bringt, gehört im deutschen Sprachraum Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), der ebenso wie die oben genannten eine hohe Begabung in verschiedenen Feldern hatte und als Philosoph, Schriftsteller, Dramatiker und Zeitdiagnostika in Erscheinung trat. Natürlich wird man wieder auf Immanuel Kant zurückkommen müssen, der in seinem philosophischen Ansatz einen Grundgedanken des gesamten Aufklärungsdenkens – im Anschluss an den Humanismus der Renaissance – systematisch durchdeklinierte: nämlich die wesentliche Rolle eines denkfähigen und gestaltungsbereiten Subjekts.

Wie komplex ein Nachdenken über die Aufklärung angelegt sein muss, erkennt man nicht bloß daran, dass es eine umfangreiche Literatur zu diesem Thema gibt, auch die Vielzahl der Charakterisierungen des für die Aufklärung wichtigen 18. Jahrhunderts lässt erahnen, dass man es mit einem großen Facettenreichtum zu tun hat. So spricht man von diesem Jahrhundert als einem Jahrhundert des Bürgers und des Bürgertums, man spricht von einem pädagogischen Jahrhundert oder einem Jahrhundert der Anthropologie, einem Jahrhundert der Toleranz, der Nützlichkeit, der Emanzipation, einem Jahrhundert, in dem Grundideen ausformuliert und begründet wurden, die bis heute die Basis demokratisch strukturierter Gesellschaften sind. Es ist ein Jahrhundert, in dem der Kapitalismus seinen Siegeszug antritt. Man bekommt es mit paradoxen Wortschöpfungen wie etwa der Rede von einem „aufgeklärten Absolutismus“ zu tun, einer Formulierung, die deshalb paradox ist, weil sich der oben geäußerte Gedanke der Emanzipation nicht ohne weiteres mit dem undemokratischen Konzept einer absolutistischen Ordnung in Einklang bringen lässt. Diesen politiktheoretischen Aspekt bringt der Artikel zur Aufklärung von Heinz Thoma (in Thoma 2015, 67) prägnant zum Ausdruck:

„Aufklärung wird hier nach der wissenschaftlichen Konvention zunächst als jene Epoche verstanden, in der in Europa bzw. in den USA in zeitlich und kulturell unterschiedlicher Lagerung sich abzeichnete, dass die tradierten Verkehrs- und Denkformen dysfunktional wurden, dass weder die Ständeordnungen noch die Auffassung vom Gottesgnadenturm der Monarchie auf Dauer durchsetzbar waren und sich mit der Theorie der Gewaltenteilung und der Erklärung der Menschenrechte (1776) in der amerikanischen Verfassung (…) wie in der Déclaration des droits de l’homme et du citoyen von 1789 eine auf Freiheit, politische Gleichheit und Selbstständigkeit der Individuen abhebende Weltsicht Platz schafft.“

Die „Aufklärung“ ist also ebenso wie der Renaissance-Humanismus eine Bewegung, die von Intellektuellen vorangetrieben worden ist, sie hat – wie an prominenten Vertretern wie John Locke und Jean-Jacques Rousseau und ihren entsprechenden Werken gesehen werden kann – ebenso wie der Renaissance-Humanismus einen starken Impuls, in Fragen der Bildung und Erziehung wirksam zu werden („Volksaufklärung“), sodass es gerade im Zusammenhang mit dem vorliegenden Text interessant und ergiebig ist, das pädagogische Denken dieser Zeit zu betrachten und daraufhin zu analysieren, inwieweit sich Grundprinzipien des Aufklärungsdenkens auch in der Pädagogik (in Theorie und Praxis) finden lassen.

„Aufklärung“ – ein zweiter Anlauf

Es ist – wie bei anderen anspruchsvollen Begriffen – hilfreich, sich die Herkunft und den Bedeutungskontext der verwendeten Begriffe anzuschauen. Offensichtlich hat man es bei dem Begriff der Aufklärung mit Klarheit zu tun, mit einem Prozess also, Licht in eine offensichtlich dunkle Angelegenheit zu bringen. In diesem Sinne verwendet man den Begriff des Aufklärens im Kontext von Verbrechen, man will Geschehnisse, die sich im Dunkeln abgespielt haben oder immer noch abspielen, ans Licht der Öffentlichkeit bringen. Hierbei hilft die von Kant angesprochene Disposition, nämlich die Fähigkeit, den eigenen Verstand zu verwenden.

Die Lichtmetapher, auf die sich der Begriff der Aufklärung offensichtlich bezieht, ist – so einer der Autoren des Artikels „Aufklärung“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie (Ritter 1971 ff., Bd. 1, 619 f.) – für das gesamte 18. Jahrhundert charakteristisch und hat eine stark theologische Konnotation. Interessant ist, dass sich nicht bloß diese Lichtmetapher bei der Bezeichnung der betreffenden Epoche auch im Französischen, im Englischen und in anderen Sprachen findet, sondern dass die betreffenden Akteure und Persönlichkeiten sich selbst und ihre Zeit als Aufklärer bzw. als Aufklärung bezeichnen. Dies ist ein wichtiger Unterschied zu anderen Epochenbezeichnungen wie etwa Mittelalter oder Antike, die erst zu späteren Zeiten aufgekommen sind.

Auch weitere Aspekte, die im letzten Abschnitt bereits angesprochen wurden, sind bei einer Annäherung an die „Aufklärung“ interessant. So ist die Aufklärung zwar eine europäische Erscheinung, so wie es das entsprechende Handbuch (Thoma 2015) signalisiert, doch findet man in den verschiedenen europäischen Ländern nicht nur unterschiedliche Schwerpunkte, sondern auch unterschiedliche zeitliche Abgrenzungen. Für den englischsprachigen Kontext werden oft die beiden Jahreszahlen 1687 und 1689 als Anfangszeiten genannt. Das erstere Datum bezieht sich auf die Publikation des Hauptwerkes von Isaac Newton, die „Mathematischen Grundlagen der Naturphilosophie“. Es geht um die mathematische Darstellung von Naturgesetzen insbesondere der Mechanik, deren Bedeutung man auch daran erkennen kann, dass man diese zunächst für eine Wissenschaftsdisziplin entwickelte Denkweise später auf zahlreiche andere Lebensbereiche bezogen hat, sodass man von einer „Mechanisierung des Weltbildes“ (Dijksterhuis ) spricht. Es geht um den Anspruch auf Erkenntnis, also darum, Licht in das bisherige Dunkel von Abläufen in der Natur, in der Gesellschaft und letztlich auch im Menschen zu bringen.

In politischer Hinsicht ist das Datum 1689 relevant. Es ist das Datum der Glorious Revolution in England, mit der ein Einvernehmen über die Begrenzung der Machtbefugnisse und Zuständigkeiten des Königs erzielt wurde. Man geht davon aus, dass aufgrund der dadurch geschaffenen politischen und gesellschaftlichen Ordnung eine wichtige Grundlage für den Prozess der Industrialisierung und die wachsende weltpolitische Bedeutung des britischen Empires geschaffen wurde. In philosophischer Perspektive hat man die wachsende Bedeutung des Sensualismus und Empirismus in England als eine philosophische Lehrmeinung interpretiert, die mit dem sich dynamisch auf die ganze Welt ausdehnenden Erfahrungsbereich der Menschen in England zu tun hatte. Für metaphysische Spekulationen, mit denen sich die Philosophen des Kontinents noch längere Zeit befassten, sah man keine Veranlassung mehr.

Eine andere Datierung findet man etwa bei dem Philosophiehistoriker Hermann Ley, der seine Geschichte der Aufklärung und des Materialismus lange Zeit vor der Zeitenwende – und dies in mehreren Kontinenten – beginnen lässt, weil für ihn „Aufklärung“ im Wesentlichen aus dem Siegeszug der Rationalität besteht. Auch Peter Gay (1995) spricht von einer „ersten Aufklärung“ im antiken Griechenland und Rom (vom Mythos zur Vernunft). An diese Sichtweise schließt sich im frühen 20. Jahrhundert der Philosoph Georg Lukacs an, wenn er „die Zerstörung der Vernunft“ (1981f.) als Gegenbewegung zur Aufklärung beschreibt, die er mit dem Ende des 18. Jahrhunderts beginnen und mit dem Faschismus und dessen ideologischen Unterstützern enden lässt.

In der französischen Philosophie und Öffentlichkeit ist René Descartes mit seiner rationalistischen Philosophie die wichtigste Persönlichkeit. Mit der methodischen Strenge des genialen Mathematikers will er auch im Bereich der Philosophie zu Aussagen kommen, die sein entscheidendes Rationalitätskriterium („clare et distincte“) erfüllen. Im französischen Kontext spielt zudem hinsichtlich der sozialen und politischen Verhältnisse die lange Regierungszeit von Ludwig XIV als wichtiger Vertreter des Absolutismus als Herrschaftsform eine wesentliche Rolle. Zwar weiß man inzwischen, dass Ludwig XIV keineswegs uneingeschränkte Herrschaftsvollmachten hatte und nutzen konnte, sondern vielfältige Rücksichten nehmen musste. Es ist zugleich eine Zeit der Blüte französischer Kultur, insbesondere im Bereich der Literatur (Corneille, Racine, Molière). In dieser Zeit findet die Debatte zwischen „den Alten und den Modernen“ (Querelles des Anciens et des Modernes) statt. Die Zeit zwischen 1680 und 1715 beschreibt der Kulturhistoriker Paul Hazard (1930) in seinem bis heute positiv rezipierten Buch „Die Krise des europäischen Geistes“, auf das er sein Buch „Die Herrschaft der Vernunft“ (1949) über das 18. Jahrhundert (mit dem ursprünglichen Titel „Das europäische Denken im 18. Jahrhundert von Montesquieu bis Lessing) folgen lässt:

„Welch ein Kontrast! Welch unvermittelter Übergang! Hierarchie, Disziplin, eine von der Autorität gesicherte Ordnung, Dogmen, die das Leben mit fester Hand regeln, das liebten die Menschen des 17. Jahrhunderts. Zwang, Autorität, Dogmen, das hassten die Menschen des 18. Jahrhunderts, ihre unmittelbaren Nachfolger. Die ersteren sind christlich, die letzteren antichristlich; die ersteren glauben an das göttliche Recht, die anderen an das Naturrecht; die einen fühlen sich wohl in einer Gesellschaft, die in höchst ungleiche Klassen aufgespalten ist, die anderen träumen von nichts als Gleichheit. Sicherlich neigen Söhne immer dazu, sich zu ihren Vätern in Widerspruch zu setzen und bilden sich ein, sie würden die Welt erneuern, und nur sie hätten gefehlt, sie zu verbessern; aber die Gegenströmungen, von denen aufeinanderfolgende Generationen bewegt werden, reichen zur Erklärung einer so raschen und entscheidenden Wandlung nicht aus. Die Mehrzahl der Franzosen dachte wie Bossuet, und auf einmal denken die Franzosen wie Voltaire: es ist eine Revolution.“ (Hazard 1939, 21).

Während in England die Industriegesellschaft mit dem Bürgertum als Trägergruppe („Protoindustrialisierung“) entsteht und in Frankreich die Aufklärung mit dem entstehenden revolutionären Bewusstsein als Protest gegen das autoritäre absolutistische Regime zusammenhängt, findet sich in Deutschland nichts von beidem. Deutschland leidet im 17. Jahrhundert unter dem 30-jährigen Krieg und seinen Folgen. Zudem ist die Kleinstaaterei mit mehreren 100 weitgehend selbstständigen Fürstentümern keine geeignete Voraussetzung für eine ökonomische Entwicklung wie in England, weil diese einen ungehinderten Warentausch benötigt.

Der Soziologe Richard Münch hat in seinen beiden Bänden über die Kultur der Moderne (1986) die Rolle und das Verständnis wesentlicher Grundprinzipien der Entwicklung einer modernen Gesellschaft wie etwa Freiheit und Gleichheit in den vier Ländern Frankreich, England, Deutschland und den USA untersucht und ist hinsichtlich des Konzeptes der Freiheit zu dem Ergebnis gekommen, dass man diese in Frankreich, in England und in den Vereinigten Staaten ganz real und zum Teil mit Waffengewalt gegen unterdrückende Mächte erkämpft hat, während man sich in Deutschland auf die Forderung nach bloß „geistiger Freiheit“ beschränkte: Politische Revolutionen waren in Deutschland stets erfolglos. Dies kommt selbst in dem oben zitierten Diktum von Kant zum Ausdruck, für den die Aufklärung bloß in einem freien Denken und nicht in einer revolutionären Handlung besteht.

Aber auch in Deutschland will das Bürgertum Einfluss auf die politische Gestaltung der Gesellschaft nehmen, wobei Literatur und Theater – Lessing mit seinen Schriften und seinen Theaterstücken ist bereits mehrfach erwähnt worden – eine Vorreiterrolle einnehmen. Man liest die großen (bürgerlichen) Romane englischer Autoren (Defoe, Swift, Fielding, Richardson), man liest und rezipiert die politischen und pädagogischen Vorschläge von John Locke, Rousseau und Montesquieu, man leidet unter der Zensur in den kleinen Fürstentümern und kann oft genug Sanktionen dadurch entgehen, dass man das Fürstentum wechselt. Wenn also in einer aktuellen Weltgeschichte (Pleticha 1996) der entsprechende Band die Überschrift „Aufklärung und Revolution“ trägt, so wird man wie beschrieben Revolutionen in den entstehenden Vereinigten Staaten, in England und in Frankreich finden, in Deutschland sind es jedoch wesentlich die Künste, in denen eine neue Haltung zur Welt und ein Bruch mit Traditionen versucht wird.

Allerdings steht bei einer bedeutsamen Entwicklung Deutschland im Mittelpunkt, nämlich bei dem Erfolg von Preußen, sich nach dem Siebenjährigen Krieg als weitere Großmacht auf dem Kontinent (neben England, Frankreich, Russland, Österreich) etablieren zu können. Der Siebenjährige Krieg wird oft als ein erster Weltkrieg bezeichnet, weil zum einen zahlreiche europäische Länder in wechselnden Koalitionen involviert sind und weil deren kriegerische Aktivitäten und Auseinandersetzungen sich auch in anderen Kontinenten wie Amerika, Asien und Afrika abspielen. Es geht um eine Neuaufteilung der Welt, genauer gesagt: der Kolonien. England setzt sich gegenüber Frankreich durch und begründet auf diese Weise das Empire, das bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts große Teile der Welt erfasst.

Ein weiterer Zugriff ist bei dem Verständnis der Aufklärung hilfreich. Wenn man nämlich der Zuordnung der Aufklärung zum 18. Jahrhundert folgt, dann sind die oben vorgestellten Etikettierungen dieses Jahrhunderts auch bedeutsam für ein näheres Verständnis der Aufklärung. Man spricht von dem Jahrhundert des Bürgers und bezieht sich dabei auf die politische und ökonomische Entwicklung, die England anführt. Mit dem Bürgertum werden „bürgerliche Tugenden und Werte“ (Münch 1984) wie etwa Fleiß oder Sparsamkeit – und dies in einem klaren Gegensatz zur Lebensweise des Adels – relevant. Mit den ökonomischen Aktivitäten wird das Ziel der Nützlichkeit des Handelns und Denkens bedeutsam: Der Utilitarismus ist zunächst einmal eine englische Erfindung des immer erfolgreicher werdenden Bürgertums. Dabei entwickelt sich auch ein spezifisches Verständnis des Subjekts als bürgerliches Individuum, nämlich der „Besitzindividualismus“, der insbesondere auf ökonomischem Handeln auf der Grundlage individueller Freiheit beruht. Die ökonomische Konnotation zentraler Begriffe, die auch für das Verständnis der gegenwärtigen Gesellschaft relevant sind, hat hier ihren Ursprung. Man kann also nicht bloß von einer Dialektik der Aufklärung sprechen, sondern auch von einer Dialektik der Freiheit und der Individualität.

Auch die Rede von einem pädagogischen Jahrhundert hängt mit dieser ökonomischen und politischen Entwicklung zusammen. Denn es werden nunmehr andere Qualifikationen benötigt, wobei sich sehr schnell auch eine Zweiteilung herausstellt. Es geht zum einen um „Die Bildung des Bürgers“ und „die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert“ (so der Untertitel von Herrmann 1982), und zum andern um Volksaufklärung und die Erziehung zur Armut im 18. Jahrhundert für die unterbürgerlichen Schichten (Herrmann 1981), wobei für beide Bevölkerungsgruppen, das Bürgertum und die unterbürgerlichen Schichten, spezifische Bildungsmöglichkeiten geschaffen werden. Gerade im Hinblick auf die unterbürgerlichen Schichten wird man zudem das seinerzeit von Gerhard Oesterreich eingebrachte Konzept der Sozialdisziplinierung im Bereich der pädagogischen Angebote, aber auch im Feld der Fürsorge und der Einrichtungen des Rechtssystems berücksichtigen müssen. Ich werde im letzten Kapitel auf das pädagogische Denken dieser Zeit zurückkommen.

Das 18. Jahrhundert ist durchaus ein Jahrhundert der Emanzipation, zunächst einmal der Emanzipation vom Einfluss der Kirche. Doch muss man sehen, dass Formen von Leibeigenschaft in bestimmten Regionen Deutschlands noch bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts existierten. Es ist das Jahrhundert der Toleranz, so wie es in philosophischen Schriften beschrieben wurde. Doch wurde oben bereits auf das oft intolerante Umgehen von Aufklärern mit anderen Aufklärern hingewiesen, die an bestimmten Punkten andere Ansichten vertraten.

Interessant ist zudem, dass es erhebliche semantische Verschiebungen gegeben hat:

„Der vormoderne Bürgerbegriff war geprägt durch die Verschränkung politischer, sozialer, rechtlicher und kultureller Dimensionen, diese lassen sich in der ständischen Herrschaftsordnung seit dem späten Mittelalter empirisch nicht trennen. Im und seit dem 18. Jahrhundert erfuhr der Begriff *erstens* eine Erweiterung durch die Herausforderung des Postulats der Gleichheit der Menschen; differenzierten sich *zweitens* die einzelnen Ebenen aus, ließen sich etwa der politische gegen den sozialen, der kulturelle gegen den rechtlichen Gehalt ausspielen; erfuhr *drittens* der Begriff eine politische Ideologisierbarkeit; erweiterte sich *viertens* das Begriffsfeld, das bis dahin durch die zwei Bereiche des eine einzelne Person oder einen Stand bezeichnenden Bürgers und die rechtlich verfasste Gesamtheit des Gemeinwesens „bürgerliche Gesellschaft“ (gr. koinonika politike, lat. societas civiles, engl. civil society, fr. societé civile) bestimmt war, und ermöglichte begriffliche Neuprägungen wie Bürgertum oder Bürgerlichkeit, welche eine soziale Formation oder eine spezifische Lebensweise und kulturelle Orientierung bezeichneten. Seit dem 18. Jahrhundert ist einerseits der Bürger zunehmend zurückgetreten hinter den Staatsbürger, welcher auf der rechtlichen und politischen Gleichheit basiert und soziale, ökonomische und kulturelle Unterschiede von der politischen Teilhabe entkoppelt bzw. ihre Verringerung als politische Gestaltungsaufgabe legitimieren kann.“ (Hettling in Thoma 2015, 123)

Auch der Begriff des Subjekts erfährt in der Philosophie von Kant geradezu eine Umkehrung. War das Subjekt bislang – auch sprachlich – das Unterworfene, so wird es nunmehr in der Subjektphilosophie von Kant zu dem Tragenden, dem Ausgangspunkt und Motor von Aktivitäten und Gestaltungen. Bei der Betrachtung des 18. Jahrhunderts der Aufklärung muss man also darauf achten, dass es zwar zum einen neue Begrifflichkeiten gibt, dass zum anderen herkömmliche Begrifflichkeiten zum Teil erheblich einem semantischen Wandlungsprozess unterworfen sind.

Die eingangs beschriebene Unterscheidung der Aufklärung als intellektuelle Haltung auf der einen Seite und als Bündel realer Aktivitäten in unterschiedlichen Bereichen auf der anderen Seite lässt sich auf der Basis der hier vorgestellten Annäherungen weiter ausdifferenzieren. Im Hinblick auf den Bereich des Geistigen kann man fragen, was die Aufklärung im Bereich unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen (die zum Teil – wie etwa die Psychologie – im 18. Jahrhundert erst entstanden sind) bedeutet, was also eine psychologische, pädagogische, soziologische, historische, medizinische etc. Aufklärung bedeutet. Man kann die Aufklärung in der Philosophie mit ihren verschiedenen Disziplinen (Erkenntnistheorie, Ontologie, Moralphilosophie, Ästhetik, politische Philosophie etc.) analysieren, man kann die Auswirkungen der Aufklärung auf das theologische Denken berücksichtigen und nicht zuletzt sind die unterschiedlichen Künste und ihre Theorien in den Blick zu nehmen.

Auf der Ebene des Praktischen lassen sich die Bereiche der Politik, der Ökonomie, der gelebten Kultur (also der praktizierten Religiosität, den künstlerischen Praktiken, der wissenschaftlichen Tätigkeit etc.) und dem Zusammenleben mit ihren jeweiligen Veränderungsprozessen betrachten. Man kann danach fragen, welche gesellschaftlichen Gruppen (Gelehrte, Wissenschaftler, Adel, Unterschichten, Geistliche, Künstler) als Trägergruppen fungierten und welches die Zielgruppen waren.

Infolgedessen kann man neben der Aufklärung im intellektuellen Diskurs auch eine Volksaufklärung unterscheiden und etwa danach fragen, in welcher Hinsicht man Gedanken und Konzepte der Aufklärung im pädagogischen Bereich umgesetzt hat. Man kann zudem – wie oben angedeutet – Entwicklungsverläufe in unterschiedlichen Regionen, Ländern oder sogar Kontinenten betrachten und unterscheiden, was insofern bis heute aktuell ist, als man etwa von der Notwendigkeit einer (nachzuholenden) islamischen Aufklärung spricht (siehe den Artikel „Religion“ in Thoma 2015).

Ein erstes Fazit

Die hier formulierten Hinweise, die in späteren Kapiteln vertieft werden sollen, zeigen bereits, dass es erhebliche Meinungsunterschiede bei der Bewertung der Aufklärung geben kann. Die „Aufklärung“ muss mit ihren Licht- und Schattenseiten betrachtet werden. Man muss sich mit der „Dialektik der Aufklärung“ (im Sinne von Horkheimer und Adorno) auseinandersetzen, also mit der Berechtigung der Aufklärungskritik und den Schattenseiten der Aufklärung.

Dabei wird man zum Beispiel sehen, dass wesentliche Grundprinzipien einer modernen demokratischen Gestaltung der Gesellschaft wie etwa Gewaltenteilung, das Recht auf Rechte (Arendt), Volkssouveränität, Demokratie, Kritik und Kontrolle ebenso geschaffen wurden, wie neue Methoden der Disziplinierung, Überwachung und Gouvernementalität, so wie sie Michel Foucault in seinen Büchern dargestellt hat. Man muss zur Kenntnis nehmen, dass wichtige Wortführer humanistischer und demokratischer Prinzipien wie etwa John Locke oder Immanuel Kant rassistische Positionen vertreten haben bzw. (wie John Locke und Thomas Hobbes) erheblich in Sklavenhandel und Kolonialismus verstrickt waren.

Doch auch dies ist richtig: Die Liste der Persönlichkeiten mit ihren Werken in allen Bereichen des Lebens, in der Philosophie und in den Wissenschaften, in den unterschiedlichsten Künsten, in der Wirtschaft, in der praktischen Politik und im politischen Denken ist ausgesprochen umfangreich und eindrucksvoll. Eindrucksvoll ist aber auch, wie die wohltönenden und gut überlegten Konzeptionen, Ideen und Vorschläge immer wieder – und dies oft von denen, die sie selbst formuliert haben – in der Praxis konterkariert wurden. Johannes Kleinstück schreibt in seinem Vorwort zu Gay (1983):

„Vieles von dem, was unser Leben bestimmt und uns als selbstverständlich gilt, ist von den eleganten Leuten ersonnen worden, die uns scheinbar so unendlich weit entrückt sind: damals wurde die Welt entzaubert, das rationale, sich mündig erklärende Denken verdrängte die Religion; traditionell Formen der Gesellschaft wurden kritisiert und schließlich gewaltsam zerbrochen; mit den Maschinen kam die Industrialisierung und zugleich die soziale Frage. Das Elend der Arbeiter, unter denen eine große Zahl von Kindern war, erweckte die Anteilnahme humanitärer Reformer.

Charakteristisch für die Aufklärung ist ein optimistisches Vertrauen darauf, dass sich die Menschheit bei freier Anwendung ihrer geistigen Gaben aufwärts entwickeln und ständig weiter vervollkommnen müsse.“

Und weiter:

„Aber schon Jean-Jacques Rousseau stellte den Wert der Zivilisation infrage; auch der Kulturpessimismus hat seinen Ursprung im 18. Jahrhundert, und manche Aufklärer sahen im Menschen nur eine Art von besonderem Tier, das genauso wie andere Tiere seinen Trieben und Reizen ausgeliefert ist.“ (7)

Ähnlich argumentiert auch die Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger in ihrem Buch „Europa im Jahrhundert der Aufklärung“ (2000), das auch deshalb zu empfehlen ist, weil dem Text eine eindrucksvolle Sammlung aussagekräftiger Texte aus dem 18. Jahrhundert beigefügt ist. Stollberg-Rilinger diskutiert das 18. Jahrhundert als europäisches Jahrhundert, als Jahrhundert des Hungers, des Bürgertums, der Toleranz, der Geselligkeit, der Weiblichkeit, der Vernunft, der Reformen und der Revolutionen, wobei sie einige der Etikettierungen (Hunger, Bürgertum, Weiblichkeit, Toleranz) zu Recht mit einem Fragezeichen versieht und die entsprechenden Etiketten in ihrer Allgemeingültigkeit infrage stellt. Das bedeutet, dass sie auch auf „Widersprüche und Ambivalenzen“ (so die Überschrift in Teil II ihres Buches) eingeht, nämlich auf den Fortschrittsoptimismus und die Zivilisationskritik sowie die Grenzen, die im 18. Jahrhundert bei der Umsetzung der mit einigem Pathos formulierten Menschen- und Bürgerrechte gesehen werden müssen.

Beispielhaft diskutiert sie den Umgang mit Juden, mit Sklaven und mit Frauen:

„Das 18. Jahrhundert erweist sich also als ambivalent: Es hat nicht nur das eurozentrische Konzept der Menschheitsgeschichte als fortschreitende Vervollkommnung formuliert, sondern auch die ersten Ansätze dazu hervorgebracht, diese Sicht zu kritisieren, das Fremde als etwas Eigenwertiges wahrzunehmen und sich um ein Verständnis seiner Andersartigkeit zu bemühen. Damit wurde allerdings zugleich der Weg dafür bereitet, die Aufklärungsprinzipien selbst wiederum infrage zu stellen.“ (263)

Auch hinsichtlich des emanzipatorischen Ansatzes, also etwa im Hinblick auf die Forderung des Comenius Mitte des 17. Jahrhunderts, nämlich „Bildung für alle“ zu realisieren, darf man nicht zu viel erwarten:

„Andererseits befürchteten nicht wenige Volkspädagogen auch, dass ein Zuviel an Aufklärung schaden könne, weil es Bauern, Manufakturarbeiter und Handwerker mit den Grenzen ihres Standes unzufrieden machen könne. Denjenigen, die sich die allgemeine Volksaufklärung zum Ziel gesetzt hatten, ging es in der Regel darum, die Menschen aus Elend, Not und Aberglauben zu befreien, nicht aber aus ihrem angeborenen Stand. Ihre Wirtschaftsweise und damit ihre Lebensbedingungen sollten so verbessert werden, dass sie mit ihrem Los zufrieden sein konnten, denn von ihrem Fleiß hing schließlich das Wohlergehen des ganzen Gemeinwesens ab. Sehr behutsam und „verhältnismäßig“ müsse man daher bei der Volksaufklärung zu Werke gehen.“ (275)

und weiter:

„An eine tatsächlich unmittelbar bevorstehende völlige Auflösung der ständischen Ordnung, eine völlige Egalisierung der Gesellschaft, dachten bis zur Revolution nur wenige, ebenso wenig wie an eine restlose Abschaffung der Sklaverei. Die Aufklärung war – das ist bei all ihrer Freiheitsrhetorik nicht zu vergessen – die Bewegung einer relativ schmalen Bildungselite, die in ihrer Mehrzahl von der geistigen Unterlegenheit der europäischen Bauern ebenso überzeugt war wie von der der „primitiven“ Völker.“ (276)

In den nächsten Kapiteln werden die Entwicklungen in den einzelnen gesellschaftlichen Bereichen genauer betrachtet.

2. Zur ökonomischen Situation im 18. Jahrhundert

Überblick

In den meisten Darstellungen, die sich mit der Aufklärung befassen, spielen ökonomische Rahmenbedingungen kaum eine Rolle. Die Aufklärung wird im Wesentlichen als geistige Bewegung betrachtet, deren Träger unter den Gebildeten zu finden sind. Zwar dürfte diese Gruppe größer sein als diejenige, die den Renaissance-Humanismus repräsentierte, weil der gesellschaftliche Bedarf an gut ausgebildeten Menschen – vor allem in der Verwaltung der sich entwickelnden Staaten – gewachsen war, jedoch handelte es sich vor allem um Intellektuellendiskurse, auch wenn es erhebliche Anstrengungen gab, mit den neuen aufklärerischen Ideen eine größere Öffentlichkeit zu erreichen („Strukturwandel der Öffentlichkeit“: Habermas 1990, Faulstich 2002). Es gab zudem verschiedene Versuche, vor allem in der Politik und der politischen Steuerung des Gemeinwesens Gedanken der Aufklärung einzuführen, doch stießen diese – vor allem bei den Menschen, die in der Landwirtschaft tätig waren – auf Widerstand.

Eine als eher geistige Strömung zu verstehende Aufklärung, so wie sie in vielen Darstellungen beschrieben wird (vergleiche etwa Thoma 2013), ist in erhebliche gesellschaftliche Wandlungsprozesse einzuordnen. Dies betrifft insbesondere Machtverschiebungen innerhalb gesellschaftlicher Gruppen, etwa dahingehend, dass nunmehr neben dem Bildungsbürgertum auch das Wirtschaftsbürgertum eine größere Rolle in der Gesellschaft spielte und den Adel mit seinen Privilegien zunehmend verdrängte. In dieser Hinsicht gibt es eine enge Verbindung mit geistigen Entwicklungen in einzelnen Bereichen, etwa der Entstehung von Wirtschaftstheorien (Merkantilismus, Physiokratie und nicht zuletzt der ersten Theorie des Kapitalismus von Adam Smith), deren Anwendung zu deutlichen Veränderungen in der gesellschaftlichen, politischen und vor allem ökonomischen Praxis führte.

Das Interesse an der Wirtschaft und an Theorien und Konzeptionen, mit denen man diese effektiver hätte gestalten können, hing mit dem wachsenden Finanzbedarf der Staaten zusammen. Dieser Finanzbedarf kam dadurch zustande, dass trotz des Friedensschlusses von 1648 die Kriege nicht nur nicht aufhörten, sondern im 18. Jahrhundert sogar einen neuen Höhepunkt erlebten. Man spricht von dem Siebenjährigen Krieg als „Erstem Weltkrieg“ (vgl. Füssel 2019), weil nicht nur zahlreiche Staaten involviert waren, sondern Kriegsschauplätze auch außerhalb von Europa, nämlich in Asien, Afrika und vor allem in Amerika zu finden sind.

Die ökonomische Entwicklung war daher aufs engste mit der politischen Entwicklung verbunden und diese Entwicklung wird zum einen dadurch charakterisiert, dass sich Preußen als weitere europäische Macht etablierte, dass man von einem zweiten 100-jährigen Krieg zwischen England und Frankreich spricht, bei dem England als Sieger hervorgegangen ist und dass der weltpolitische Einfluss von Spanien und Portugal – auch als Kolonialmächte – zurückgedrängt wurde. Allerdings werden all diese Entwicklungen weniger in Darstellungen der Aufklärung (etwa bei Cassirer oder Kondylis) behandelt, sondern vielmehr in Darstellungen des 18. Jahrhunderts (ich beziehe mich im Folgenden wesentlich auf Stollberg-Rilinger 2000).

Das 18. Jahrhundert wird mit verschiedenen Signaturen beschrieben: als Zeitalter der europäischen Expansion, als Zeitalter des Niedergangs des Absolutismus, als Zeitalter des Hungers, des Bürgertums, der Toleranz, der Geselligkeit, der Vernunft, der Reformen und der Revolutionen (Stollberg-Rilinger 2000). Stollberg-Rilinger orientiert sich in ihrer Darstellung ebenso wie Hans-Ulrich Wehler (2008, Bd. 1) in seiner Deutschen Gesellschaftsgeschichte an dem systemtheoretischen Modell von Parsons, das die gesellschaftlichen Subsysteme Wirtschaft, Politik, Gesellschaft/Gemeinschaft und Kultur unterscheidet. Wie oben erwähnt, ist dies ein gesellschaftstheoretisches Modell, das für entwickelte moderne Gesellschaften erarbeitet wurde, doch macht es offensichtlich auch Sinn, es als Gliederungsschema für die Zeit der Genese moderner Gesellschaften zu verwenden. Immerhin wird durch dieses Modell die Aufmerksamkeit auch auf die ökonomischen Entwicklungen gelenkt.

Einige globale Entwicklungstendenzen

Barbara Stollberg-Rilinger (2000, 45 ff.) behandelt die ökonomische Entwicklung unter der Überschrift „Ein Jahrhundert des Hungers?“:

„Von einem „Jahrhundert des Hungers“ zu sprechen heißt nicht, dass die Menschen im 18. Jahrhundert in außergewöhnlicher Weise gehungert hätten. Aber die ständige Unsicherheit der Ernährung bei immer noch – oder vielmehr gerade jetzt – ein den Alltag und die Mentalität der meisten Menschen beherrschendes Phänomen (…), und das, obwohl viele Zeitgenossen es doch erstmals in der Geschichte für möglich hielten, die großen Geißeln der Menschheit – Hunger, Seuchen, Krieg und Fanatismus – grundsätzlich in den Griff zu bekommen. Mit einer gewissen Regelmäßigkeit traten wie in den Jahrhunderten zuvor schwere Hungerkrisen auf. Die überwiegende Mehrzahl der Menschen lebte nach wie vor von der Landwirtschaft. Ihr Nahrungsspielraum war noch grundsätzlich begrenzt: Weder die Arbeitskraft der Menschen noch die Erträge von Ackerbau und Viehzucht ließen sich beliebig steigern. Klimatische Schwankungen und mehrjährige Missernten, meist gefolgt von Epidemien, führten deshalb immer wieder zu katastrophalen Versorgungsmängeln.“ (45)

Doch insgesamt kommt die Autorin zu dem Fazit:

„Das 18. Jahrhundert war ein Jahrhundert des konjunkturellen Aufschwungs und der Bevölkerungsvermehrung.“ (46)

Als wesentliche Entwicklungstendenzen nennt sie das Bevölkerungswachstum, die Kommerzialisierung der Landwirtschaft, die Expansion des ländlichen Gewerbes („Protoindustrialisierung“), die „Finanzrevolution“ und die Etablierung eines weltweiten Handelssystems (man denke etwa an die niederländischen und englischen Handelsgesellschaften, zum Teil mit eigenen Armeen). Im Hinblick auf die Bevölkerung wird ein Wachstum festgestellt, das zum einen mit der Erhöhung der Lebenserwartung und zum andern mit dem Anstieg der Geburtenrate zu tun hat. Seuchen wie die Pest tauchten immer seltener auf, die Medizin machte Fortschritte (Erfindung der Pockenimpfung). Man vergrößerte die Anbauflächen durch Trockenlegung der Sümpfe, durch Rodung der Wälder, durch Bebauung bislang unfruchtbarer Landstriche und die Eindeichung von Küstengebieten.

Im Hinblick auf die gewerbliche Produktion (Handwerk, Hausgewerbe, Manufaktur und gegen Ende des Jahrhunderts Anfänge des Fabriksystems) ist die Entwicklung vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sich die gewerbliche Produktion zulasten des in Zünften organisierten Handwerks entwickelte. Dies war verbunden mit einer erheblichen Produktivitätssteigerung.

Eine dynamische Entwicklung gab es zudem bei der Entwicklung des Handels, speziell des Außenhandels:

„Das 18. Jahrhundert erlebte geradezu eine Explosion des außereuropäischen Handels, nachdem sich das Schwergewicht vom Mittelmeer- auf den Atlantikhandel verlagert hatte. (…) Bei der Entwicklung dieses neuen Weltwirtschaftssystems errang England auf Kosten der Niederlande und Frankreichs die führende Rolle, die es durch mehrere erfolgreiche Handelskriege sicherte und auch durch den Abfall seiner nordamerikanischen Kolonien nicht mehr verlor. Vor allem war es den Engländern gelungen, den Handel mit Sklaven von Afrika nach Amerika unter ihre Kontrolle zu bekommen – den Lebensnerv des atlantischen Handelssystems, auf dem die Plantagenwirtschaft in der Karibik und den südlichen Kolonien Nordamerikas beruhte. Von dort importierte man billige Rohstoffe wie Zucker und Baumwolle, aber auch Edelmetalle, Kaffee, Tabak. Umgekehrt wurden die amerikanischen Kolonialgebiete nun als große neue Absatzmärkte für gewerbliche Waren aus Europa erschlossen.“ (55)

Es entwickelt sich ein neuer Finanzmarkt, in dem London eine zentrale Rolle spielte. Insbesondere ist es der Beginn der Industriellen Revolution in England, verbunden mit und vorangetrieben durch technische Innovationen wie die Dampfmaschine, die Spinnmaschine oder der mechanische Webstuhl auf der Basis seit 1689 weitgehend geordneten politischen Verhältnisse.

Im 18. Jahrhundert wurde zudem die im 17. Jahrhundert begonnene Lenkung der Wirtschaft durch den Staat geleitet und durch ökonomische Theorien fortgesetzt. Dem System des Merkantilismus unter Ludwig XIV (Colbert) folgte die Lehre der Physiokraten, nunmehr auf der Grundlage verbesserter wissenschaftlicher Untersuchungen des wirtschaftlichen Geschehens (Quenays, Turgot) und schließlich die ökonomische Theorie von Adam Smith.

In pädagogischer Hinsicht ist Folgendes hochrelevant:

„Das individuelle Streben nach Reichtum und Annehmlichkeit wurde zur wohlfahrtfördernden Tugend. Diese neue Wirtschaftsmentalität, die Smith nur besonders scharfsinnig legitimiert, entsprach den tiefgreifenden sozialen Wandlungsprozessen des 18. Jahrhunderts. Dies spiegelte zum einen die Gefährdung der traditionellen Normen sowohl der zunftbürgerlichen als auch der bäuerlichen Gesellschaft und stieß deshalb dort auf erbitterte Abwehr. Sie stellte aber zum andern auch die kulturelle Dominanz der überlieferten adligen Wertvorstellungen infrage. Die traditionelle adlige Lebensform der Muße, gegründet auf arbeitsfreies Renteneinkommen, hörte endgültig auf, das soziale Wertesystem zu dominieren, und an ihre Stelle traten bürgerliche Arbeit, wirtschaftlicher Erwerb und individuelle Leistung.“ (68)

Zur Situation in Preußen/Deutschland

Viele der oben erwähnten Entwicklungen fanden in Preußen/Deutschland mit erheblicher Verspätung statt. Der größte Teil der Bevölkerung arbeitete in der Landwirtschaft und nur ein sehr geringer Teil war in der gewerblichen Produktion beschäftigt. Der Lebensstandard des überwiegenden Teils der Bevölkerung war ausgesprochen dürftig (vergleiche Kuczynski 1982, Bd. 2). Die zahlreichen Kriege, aber auch die immer noch vorhandene feudale Struktur verbunden mit der Verpflichtung zur Abgabe eines großen Teils der Ernteerträge waren Ursachen für die desolate Lage der Bevölkerung. Dagegen wehrten sich vor allem die Bauern immer wieder, etwa in dem Bauernaufstand 1705/6 in Bayern oder durch andere Formen der Verweigerung:

„Man schickte als Vertreter schwache Kinder oder Greise, auch wenn dann vielleicht bei der mangelhaften Leistungsfähigkeit die Zahl der Arbeitstage erhöht wurde; man widersetzte sich irgendwelchen Anforderungen, wo immer sich nur eine Gelegenheit bot. Die Folge war eine nicht abreißende Kette von Streitigkeiten, von Sabotage auf der einen und Schikanen auf der anderen Seite.“ (Kuczynski 1982, 73)

Der Staat, insbesondere der preußische Staat unter Friedrich II, versuchte angesichts dieser desolaten Situation, mit einer aktiven Wirtschaftspolitik die Lage zu verbessern. Es ging dabei um folgende Maßnahmen:

– die Gründung monopolistischer Handelsgesellschaften

– die Gründung von Tabakspachtgesellschaften

– die Gründung der levantinischen Handelskompanie und schließlich

– die Gründung einer Bank.

All diese Maßnahmen scheitern entweder an der betriebenen Vetternwirtschaft, der Inkompetenz der Akteure oder an ökonomischer Ineffektivität. Sie stießen daher auf (passiven) Widerstand des Bürgertums. Die staatliche Reglementierung führt schließlich zu Konkursen, etwa bei den Baumwollmanufakturen.

Eine wesentliche Ursache sah man in einer mangelhaften Ausbildung der Menschen, vor allen Dingen in fehlender Leistungsbereitschaft, sodass als gesellschaftlich produziertes Bildungs- und Erziehungsziel „Industriosität“ – verstanden als Gewerbefleiß – formuliert wurde. in der Pädagogik hat man daher versucht, entsprechende Konzeptionen und Reformvorstellungen zu entwickeln und umzusetzen (siehe unten).

3. Zur politischen Entwicklung

Wolfgang Reinhard beginnt seine „Geschichte der Staatsgewalt“ (1999) lapidar mit den Worten: „Europa hat den Staat erfunden“. (15). In Kapitel sechs im ersten Teil dieses Buches wird die Genese des Konzeptes des (europäischen) modernen Staates skizziert. Das 18. Jahrhundert spielt in dieser Hinsicht eine besondere Rolle. Auf die zahlreichen Kriege – auch als Mittel der Politik, der Eroberung, der Arrondierung des eigenen Staatsgebietes, der Sicherung der Macht und des Fortbestandes von Dynastien etc. – bin ich im letzten Kapitel kurz eingegangen. Es gab einen Streit europäischer Mächte um die Weltherrschaft, bei dem Spanien und Portugal und zuletzt auch Frankreich England den Vortritt überlassen mussten. Es ging um die Eroberung ganzer Landstriche und Kontinente, die man nunmehr als Kolonien in den eigenen Machtbereich einordnete und ökonomisch ausbeutete. Es war die Zeit großer Herrscherinnen und Herrscher in Frankreich, Preußen, Österreich, Russland oder England, die deutliche Spuren in den Geschichtsdarstellungen hinterlassen haben.

Es war aber auch ein Jahrhundert der Revolutionen und Reformen, der Infragestellung bislang vorhandener Machtstrukturen, ein Jahrhundert, in dem neue gesellschaftliche Gruppen einen größeren Anteil an den Prozessen der Gestaltung der Gesellschaft und der Politik einforderten und zum Teil erkämpften. Die Kirche als wichtige politische und kulturelle Macht verlor an Bedeutung, das Bürgertum betrat nun endgültig als Machtfaktor die Weltbühne. Man sprach vom „Absolutismus“ und verband damit den Gedanken eines nahezu unbegrenzten Herrschaftsanspruches des jeweiligen Herrschers oder der jeweiligen Herrscherin. Inzwischen erkennt man die Grenzen der Machtbefugnisse auch der absolutistischen Herrscher\*innen wie etwa Ludwig XIV. Es gab vielmehr ein vielfältiges Machtgeflecht, das auch die Herrscherin und der Herrscher respektieren musste. Dies galt auch für die Menschen aus den bürgerlichen oder unterbürgerlichen Schichten.

Die Entwicklung hin zur Moderne hat hierbei insofern zu einer Vereinfachung geführt, als sich nunmehr der Mensch nicht mehr mit den unterschiedlichen Machtansprüchen auf lokaler, regionaler oder überregionaler Ebene auseinandersetzen musste, sondern es vielmehr eine Vereinheitlichung und Konzentration der Machtbefugnisse bei dem sich entwickelnden Zentralstaat gab. Der übergeordnete Staat entstand und entfaltete mit der Entwicklung neuer Aufgabenstellungen über die bisherige Aufgabe der Friedenssicherung hinaus neue Einfluss- und Zugriffsmöglichkeiten auf den Menschen. Es ging um Disziplinierung und Sozialkontrolle, so wie sie insbesondere Michel Foucault in seinen historischen Studien zu Macht und Herrschaft und ihrer Ausübung untersucht hat.

Normen und Verpflichtungen gab es dabei nicht bloß für die einfachen Untertanen:

„Das höfische Leben erlaubte keine Privatheit; der Monarch, seine Familie und seine ganze Umgebung standen ständig unter dem Zwang, den eigenen Status angemessen zu repräsentieren – vor einander, vor den anderen Höfen und vor den Untertanen. Die strenge Zeremonialisierung des Alltags, der permanente Müßiggang, die stetige Konkurrenz der Höflinge um den größten Einfluss auf den Monarchen, all das beförderte ein Klima der Intrige, der Verstellung, der Heuchelei – so sahen es jedenfalls die Hofkritiker, und zwar nicht erst im 18. Jahrhundert. Im Ideal des Höflings, der seine Gefühle klug zu verbergen weiß und dem die Kunst der Verstellung zur anmutigen zweiten Natur geworden ist, wurde das Ideal des zurückgezogenen, selbstgenügsamen und aufrichtigen Landedelmanns schon seit der Renaissance entgegengehalten. Im 18. Jahrhundert allerdings machten sich manche Monarchen solche Kritik selbst zu eigen; Friedrich der Große und Joseph II sind die berühmtesten Beispiele. An ihren Höfen wurde der repräsentative Aufwand reduziert und der zeremonielle Zwang gelockert. Wertmaßstäbe machten sich geltend, die gemeinhin als bürgerlich gelten.“ (Stollberg-Rilinger 2000, 85).

Nunmehr ging es um Werte wie Fleiß, Sparsamkeit, Gewissenhaftigkeit, Keuschheit und Intimität des Familienlebens, Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit des Umgangs, Bescheidenheit und Schlichtheit des äußeren Auftretens (ebd., siehe auch Münch 1984):

„Die Reformen, die von diesen Eliten (gemeint sind die Vertreter der Aufklärung; M.F.) projektiert und von gestaltungswilligen Regenten oder deren Ersten Ministern auf den Weg gebracht wurden, erstreckten sich auf nahezu alle Felder von Wirtschaft, Verwaltung, Justiz und „Polizey“, d.h. die gesamte innere Ordnung des Gemeinwesens. Es ging nicht mehr nur um die Wahrung von Frieden und Recht, sondern um „Sicherheit, Wohlfahrt und zeitliche Glückseligkeit“. Wichtigster Antrieb dieser Politik war aus fürstlicher Perspektive zunächst die Vermehrung der staatlichen Einkünfte, die nur von einer florierenden Volkswirtschaft zu erwarten war. Wollte man die Wirtschaftskraft der Untertanen steigern und die Überschüsse in die fürstliche Kammer leiten, so bedurfte es zunächst einmal planmäßiger statistischer Erfassung aller Kräfte und Mittel des Landes, es bedurfte einer vereinheitlichten und zentralisierten Verwaltung, verbesserter Infrastrukturen, eines überschaubaren und systematischen Rechts, eines qualifizierten, loyalen Personals und der entsprechenden Disziplinierung und Erziehung der Untertanen zu „Industriosität“, d.h. es bedurfte nicht zuletzt verbesserter und staatlich kontrollierter Bildungsinstitutionen.“ (Stollberg-Rillinger in Hammerstein/Herrmann 2005, 11)

Neue Formen der politischen Gestaltung und damit Konkurrenzen gegenüber der Zentralmacht entstanden auf kommunaler Ebene und insbesondere in den Städten. Der Historiker Peter Blickle hat insbesondere die Rolle der Dörfer und Kommunen im Hinblick auf Widerständigkeit gegen Machtansprüche hervorgehoben und zugleich die Wurzeln der Menschenrechte in dieser kommunalen Widerständigkeit gefunden. Ein selbstbewusstes städtisches Bürgertum wiederum konnte auf der Basis seiner ökonomischen Potenzen weitreichende politische Gestaltungsansprüche durchsetzen. Dies hing mit der oben genannten Ausdehnung staatlicher Aufgaben zusammen, für die der Staat zum einen eine immer professionellere Verwaltung brauchte, die er nicht mehr aus dem Adel rekrutieren konnte, und für die er zudem erhebliche finanzielle Mittel benötigte. Die Legitimität der staatlichen Ordnung hing davon ab, inwieweit es den Herrschenden gelungen ist, diese Ansprüche auch zu erfüllen.

Man spricht von einer „Allgemeinen oder Struktur-Krise“ des Feudalsystems, da bisherige politische Ordnungsformen verbunden mit entsprechenden rechtlichen Grundlagen der historischen Entwicklung nicht mehr entsprachen. Auf der geistigen Ebene wurde dies durch neue Theorien staatlicher Ordnung (spätestens seit Thomas Hobbes), neue Vorstellungen über den Menschen und seine Ansprüche und neue Konzeption des Rechts (Naturrecht) unterstützt. Das Leitmotiv der Französischen Revolution, nämlich Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, wurde auf diese Weise sowohl in der realen Entwicklung als auch auf der Ebene der Theorienbildung vorbereitet. Stollberg-Rilinger (2000, 194 ff.) spricht folgerichtig vom 18. Jahrhundert als einem „Jahrhundert der Reformen“, einem revolutionären Jahrhundert (231 ff.), und dem sich durchsetzenden Anspruch auf Vernunft in allen Bereichen des Lebens. Dass diese neuen Ideen so erfolgreich sein konnten, hat mit der Entwicklung der öffentlichen Kommunikation zu tun, so wie sie insbesondere durch das Bürgertum etabliert worden ist:

„Gerade auf Feldern wie der Bildungs-, der Medizinal- oder der Armenpolitik wird der spezifische Charakter dieser Reformanstrengungen deutlich: Hier traf sich das aufklärerische Bemühen, die stetig wachsenden wissenschaftlichen Erkenntnisse allgemein und systematisch fruchtbar zu machen, mit dem obrigkeitlichen Bemühen um fürsorgliche Kontrolle und Disziplinierung aller Untertanen, das humanitäre Bemühen um Verbesserung aller Lebensumstände mit dem immer dominanter werdenden Geist ökonomischer Nützlichkeit, kurzum: Staatsräson und Menschenfreundlichkeit schienen auf das harmonische Miteinander zur Deckung zu kommen. Zugleich wurden an diesen Feldern aber auch die Grenzen zentraler Ordnungspolitik sichtbar: Überall war die Zentralgewalt auf die Indienstname der traditionellen Zwischengewalten von Adel und Kirche nach wie vor angewiesen.“ (Stollberg-Rilinger in Hammerstein/Herrmann 2005, 11)

4. Zum gesellschaftlichen Wandel

Die Überschrift dieses Kapitels scheint zunächst einmal selbstverständlich und einleuchtend zu sein, insbesondere im Hinblick auf die Rede von einem Wandel. Denn die Geschichte der Menschheit insgesamt ist eine Geschichte ständiger Veränderungen. Zudem gilt das 18. Jahrhundert als Zeit eines besonders dramatischen Wandels, wie man an Kapitelüberschriften in entsprechenden historischen Darstellungen erkennen kann. Man spricht man von einer „Umgestaltung Europas“ (Pleticha 1996, Bd. 8), man kennzeichnet dieses Jahrhundert als Zeit „vom Barock zum Klassizismus“, „von Schütz bis Beethoven“, als Zeit des Umbruchs (alles Kapitelüberschriften in dem genannten Buch). Insbesondere gilt das 18. Jahrhundert als Zeit des Übergangs von einer ständisch organisierten Gesellschaft hin zu einer (in moderner soziologischer Sprache) funktional differenzierten und bürgerlichen Gesellschaft, als Überwindung des (auch aufgeklärten) Absolutismus hin zu einer Gesellschaft, in der sich langsam republikanische und demokratische Strukturen und Denkweisen herausbilden.

Allerdings gibt es gerade im Hinblick auf Deutschland einige Probleme bei diesen Kennzeichnungen. So wird man als erstes feststellen müssen, dass von einem politisch oder kulturell geeinten Deutschland nicht gesprochen werden kann. Zwar gab es immer noch das „Heilige Römische Reich Deutscher Nation“ mit einem Kaiser an der Spitze, doch war dies ein überaus fragiles Konstrukt, das sich kaum auf das Leben der Menschen auswirkt. Deutschland bestand vielmehr bis ins 19. Jahrhundert aus einigen 100 Klein- und Kleinststaaten und Fürstentümern mit je eigenem Rechtssystem, eigener Währung, zum Teil mit eigener Sprache, deren Grenzen bewacht und deren Wirtschaftsraum lokal begrenzt war.

Auch der Begriff der Gesellschaft ist kaum als Beschreibung des Zusammenlebens der Menschen in dieser Zeit geeignet, denn er wurde – sehr viel später etwa von Hegel in seiner Rechtsphilosophie – für eine weiterentwickelte Form des sozialen Zusammenlebens konzipiert. Die oft zu hören Rede von einer sich durchsetzenden bürgerlichen Gesellschaft will für das Deutschland des 18. Jahrhunderts ebenfalls nicht richtig passen. Dies hätte vorausgesetzt, dass das Bürgertum mit seinen eigenen Wertvorstellungen, seinem spezifischen Rechtssystem (dem bürgerlichen Recht) und entsprechenden politischen Gestaltungsmöglichkeiten eine gewisse Führungsrolle in der Gesellschaft übernommen hätte.

All diese Einwände werden heute in Darstellungen der deutschen Geschichte (zum Beispiel Wehler 2008) und insbesondere in einer „Geschichte des Bürgertums“ (z. B. Schäfer 2009) diskutiert. So schreibt Wehler:

„Wie im 18. Jahrhundert noch keine deutsche Agrar- oder Gewerbewirtschaft existierte, gab es auch noch keine deutsche Gesellschaft, die diesen Namen wirklich verdiente. Vielmehr hatte die historische Entwicklung zu zahlreichen verschiedenartigen Erscheinungsformen landschaftlich, städtisch, territorialstaatlich bedingter sozialer Strukturen geführt. Sofern diese historischen Gebilde nicht überhaupt durch tiefe Unterschiede voneinander getrennt wurden, waren sie durch gemeinsame geschichtliche Erfahrungen, durch Sprache und Literatur nur locker verbunden.“ (Wehler 2008, Bd. 1,124)

Auf ähnliche Weise beschreibt auch Barbara Stollberg-Rilinger (in Hammerstein/Herrmann 2005, 13) die Situation:

„Die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts – wenn man von *einer* Gesellschaft überhaupt schon sprechen kann und nicht lieber von vielen territorialen und lokalen Gesellschaften sprechen will – war nach wie vor herrschaftsständisch und korporativ strukturiert. Auf vielen ineinander verschachtelten Ebenen, nicht nur des Staates, wurde Herrschaft ausgeübt – angefangen beim Ehe- und Hausherrn über den Grundherrn bis hin zum Landesherrn. Eine Vielzahl von genossenschaftlichen Verbänden, „Korporationen“, übte in ihrem Innern ebenfalls ursprünglich autonome Hoheitsrechte aus. Daraus folgte, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Rechtsstatus gab. Der „Stand“ jedes einzelnen, sein spezifischer rechtlicher Status, bemaß sich nach einer großen Zahl unterschiedlicher Kriterien: Geschlecht, Hausstand (ledig, verheiratet, verwitwet), Geburtsstand (z. B. Adelsrang), Zugehörigkeit zu einer Korporation (z. B. Zunft, Universität, Dorf Gemeinde, Stadtgemeinde, Kloster, Stift), schließlich die Zugehörigkeit zum Untertanenverband eines Landesherrn und zum Rechtsverband des Reiches.“

.

Schäfer (2009,9) identifiziert „zwei grundlegende Probleme“ einer Geschichte des Bürgertums. Das erste Problem benennt als Schwierigkeit, dass anders als etwa beim Adel, den Bauern oder der Lohnarbeiterschaft dem „Bürgertum“ einheitliche rechtliche oder sozialstatistische Kennzeichen fehlten, an denen sich die Zugehörigkeit zum Bürgertum eindeutig festmachen ließe (ebd.). Ein zweites Problem sieht Schäfer darin, dass die Geschichtsschreibung dem Bürgertum die Rolle zugewiesen hat, „Protagonist einer neuen Gesellschaftsform, eben der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘“ zu sein. Es geht um einen Zusammenhang von Bürgertum, Bürgerlichkeit (als Sammlung spezifischer „bürgerlicher“ Werte) und bürgerlicher Gesellschaft. Zudem fehlt in der deutschen Sprache die Unterscheidung von bourgeois (als Wirtschaftsbürger) und citoyen (als politischem Akteur in einer bürgerlichen Gesellschaft):

„Tatsächlich gibt es nicht wenige Historiker, die davon abraten, Bürgerlichkeit und Bürgerliche Gesellschaft im 18. Jahrhundert als Merkmal oder Anliegen einer fest umrissenen sozialen Gruppe verstehen zu wollen. Das Bürgertum formierte sich aus dieser Sicht nicht als soziale Gruppe, die man an Merkmalen des Berufs, des Einkommens, der sozialen Lage festmachen kann. Bürgertum wird vielmehr als kulturelle Formation begriffen, deren Angehörige bestimmte „bürgerliche“ Einstellungen, Überzeugungen und Werthaltungen teilten. Gemeinsam war den „Bürgerlichen“ etwa die Grundannahme, dass der Mensch ein voraussetzungsloses Einzelwesen sei, das seine innere Anlagen, Interessen und Fähigkeiten erst entfalten und anzuwenden lernen musste. Im späten 18. Jahrhundert wurde dieser Entwicklungsprozess, den der Einzelne aktiv zu durchlaufen hat, gewöhnlich mit dem Begriff der „Bildung“ umschrieben.“ (Schäfer 2009, 39)

Schäfer zitiert eine Reihe gebräuchlicher Beschreibungen des Bürgers, des Bürgertums und der bürgerlichen Gesellschaft und hebt insbesondere die Bielefelder Forschungsrichtung (deren Initiator der oben zitierte Hans-Ulrich Wehler ist) hervor, wo die folgenden Kennzeichen einer „bürgerlichen Gesellschaft“ unterschieden werden:

„– dass staatliche Macht durch Öffentlichkeit, Wahlen und repräsentative Organe an den Willen rechtlich gleichgestellter Bürger zurückgebunden ist;

* dass grundlegende Menschen- und Bürgerrechte gelten: Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit, das Recht auf Eigentum, der Schutz der Person vor staatlicher Willkür und anderes mehr;
* dass die Lebenschancen und der soziale Rang des Einzelnen von seiner individuellen Leistung und nicht von seiner Herkunft abhängen;
* dass die Wirtschaft frei von zünftischen Regularien, feudalen Bindungen und willkürlicher staatlicher Intervention ist und Güter und Dienstleistungen auf Märkten ausgetauscht werden.“ (43)

Es ist offensichtlich, dass die genannten Bestimmungsmerkmale bestenfalls in ersten Ansätzen im 18. Jahrhundert in Deutschland vorhanden sind:

„Im 18. Jahrhundert ist in Deutschland über die bürgerliche Gesellschaft zwar mehr oder minder intensiv „räsoniert“ worden. Doch ist sie bis zum Ende des Jahrhunderts nur in Ansätzen Realität geworden In einigen Ländern Westeuropas und Nordamerika hatten sich Züge einer bürgerlichen Gesellschaft um 1800 wesentlich stärker ausgebildet. Die Strukturen der alten Ständegesellschaft und des absolutistischen Obrigkeitsstaates waren hier weitgehend beseitigt worden oder hatten sich gar nicht erst entwickelt.“ (44)

Hans-Ulrich Wehler (2008, Bd. 1, erster Teil) unterscheidet „drei Hauptdimensionen einer Gesellschaft“, nämlich Wirtschaft, Herrschaft und Kultur, wobei er für die Analyse dieser Dimensionen wesentlich den Aspekt der *sozialen Ungleichheit* sieht. Er betrachtet daher im Hinblick auf Herrschaft die unterschiedlichen Einfluss- und Durchsetzungschancen von Menschen und Menschengruppen (er spricht in Anlehnung an Marx von Klassen), er sieht soziale Ungleichheit im Hinblick auf die ökonomische Lage und nicht zuletzt findet er unterschiedliche kulturelle Deutungsmuster (120). In diesem Sinne spricht der von einem „Umbruch im Schichtungssystem: Von der Stände- zur Klassengesellschaft“ (133 ff.), Er unterscheidet für den ländlichen Bereich den Adel, die Bauern und Vaganten und Kriminelle und er sieht soziale Ungleichheit in der Stadt dort, wo sich im städtischen Bürgertum eine Ober-, eine Mittel- und eine Unterschicht herausbilden. Diese Unterscheidungen werden – so wird später zu zeigen sein – auch in unterschiedlichen Erziehungskonzeptionen aufgegriffen, wenn etwa von einer „Bildung des Bürgers“ und einer „Erziehung zur Armut“ (Herrmann 1981, 1982) gesprochen wird.

Eine weitergehende Differenzierung findet sich in der Unterscheidung unterschiedlicher typischer Sozialfiguren im 18. Jahrhundert. So werden folgende Unterscheidungen vorgeschlagen (Vovelle 2004): der Adlige, der Geschäftsmann, der Gelehrte, der Wissenschaftler, der Künstler, der Beamte, der Priester, die Frau der Aufklärung. Offensichtlich fehlen in dieser Darstellung typischer Sozialfiguren die unterbürgerlichen Schichten im Handwerk, in den Manufakturen, in der langsam entstehenden Industrie, es fehlen die verschiedenen Berufsgruppen in der Landwirtschaft, doch zeigt diese Liste auch, wie sehr der Adel an Bedeutung verliert und welche Bedeutung nunmehr bürgerliche Berufe erreichen:

„Im 18. Jahrhundert wurden indessen diese ständisch-korporativen Strukturen allmählich unterhöhlt, und zwar durch die großen säkularen Trends zu immer intensiverer marktwirtschaftlicher Verflechtung und staatlicher Verdichtung. Die rechtliche Monopolisierung sozialer Chancen und wirtschaftlicher Besitzstände, ständische Konsum- und Erwerbsschranken (z. B. der Ausschluss Bürgerlicher von Grundeigentum an herrschaftlichen Gütern, die Enthaltung Adliger von bürgerlichen Erwerbsarten, das Verbot bestimmter Luxusgüter für bestimmte Stände usw.) gerieten mit der Dynamik des Marktes zunehmend in Konflikt. Damit einhergehend wurde auch die Legitimität der ständischen Rechtsungleichheit allmählich in Zweifel gezogen.“ (Stollberg-Rilinger in Hammerstein/Herrmann 2005, 13)

Auch wenn in Deutschland bis weit ins 19. Jahrhundert die Landwirtschaft die prägende Wirtschaftsform war, in der auch ein Großteil der Bevölkerung arbeitete, gewann das Bürgertum in der Wirtschaft und im öffentlichen Diskurs zunehmend an Einfluss. Es entstand eine Öffentlichkeit auch als Basis dafür, in politischer, rechtlicher und letztlich auch ökonomischer Hinsicht Veränderungen anzuregen. Es entwickelten sich neue Medien öffentlicher Kommunikation (politische Zeitungen, Intelligenzblätter, Wochenblätter etc.; siehe Faulstich 2002, Bd. 4). Das Jahrhundert gilt als „Jahrhundert der Geselligkeit mit seinen Salons, den entstehenden Gesellschaften und Geheimbünden (Stollberg-Rilinger 2000, 114 ff.). Es entsteht ein literarischer Markt, sodass Philosoph\*innen, Schriftsteller\*innen und Publizist\*innen wie Lessing, Herder, Schiller, Goethe und andere ihre Analysen und Impulse mit einer gewissen Resonanz veröffentlichen konnten.

5. Zur kulturellen Entwicklung

Überblick

Es gab sicherlich noch nie ruhige Zeiten in der Geschichte Europas, doch steht insbesondere das 18. Jahrhundert im Zeichen eines dynamischen Wandels. Veränderungsprozesse gab es – wie oben beschrieben – im Bereich der Wirtschaft, des Zusammenlebens und der Politik. Aber in besonderer Weise ist es die Kultur, ist es die kulturelle Entwicklung, auf die sich die Entwicklungsprozesse der Aufklärung meist beziehen. Dies gilt umso mehr, wenn man einen weiten Kulturbegriff anlegt, der über die traditionellen Künste und ästhetischen Praktiken hinaus auch die Technik, die Wissenschaften und die alltagskulturellen Erscheinungen ins Auge fasst. Der für dieses Kapitel vorgesehene Seitenumfang lässt es jedoch noch nicht einmal zu, bloß den Namen und Errungenschaften aufzuzählen, die zu der hier betrachteten Zeit gehören. Es können also nur einzelne punktuelle Hinweise gegeben werden, die allerdings leicht aufgrund der reichhaltig vorhandenen Literatur zu den unterschiedlichen Bereichen vertieft werden können.

Immerhin kann man einige Tendenzen und Strömungen angeben, die für die unterschiedlichsten Bereiche maßgeblich sind. Ein zentraler Begriff, der zu Recht mit Aufklärung in Verbindung gebracht wird, ist der Begriff der *Vernunft*. Vernunft, so wie sie im Rationalismus im Mittelpunkt steht, ist natürlich keine Erfindung des 18. Jahrhunderts. Betrachtet man nur die Neuzeit, so wird man an Denker wie Descartes, Pascal oder Leibniz denken müssen, die umfassende rationalistische Systeme entwickelt haben. Gerade Leibniz als Universalgelehrter, der in der Logik und in der Mathematik, in anderen Wissenschaften, aber auch in praktischen Disziplinen wie dem Bergbau Unglaubliches geleistet hat, ragt hierbei heraus. Auch sind seine organisatorischen Leistungen etwa bei der Gründung von Akademien europaweit sowie seine Bemühungen, zu einem Friedensschluss angesichts der immer wieder aufflammenden Religionskriege zu kommen, zu nennen. Im Hinblick auf die Weite seiner Interessensgebiete und einer durch nichts einzuschränkenden Neugierde kann man die Aufklärung als Fortführung einer solchen geistigen Haltung zur Welt verstehen.

Neben einer so verstandenen rationalistischen Konzeption von Vernunft entwickelte sich jedoch auch vor allem im englischen Sprachraum ein empiristisches Verständnis von Vernunft, das ebenfalls einen großen Einfluss in der Aufklärung und insbesondere bei deutschen Intellektuellen hinterlassen hat. Die Orientierung an der Empirie, an der zu erforschenden Realität und an der bedeutenden Rolle der Sinne im Prozess der Wahrnehmung und Erkenntnis, so wie sie vor allem in England – etwa in der Philosophie von John Locke – zu finden ist, hat sehr viel mit der wirtschaftlichen Entwicklung in diesem Land und mit seinen imperialistischen Bestrebungen zu tun: Man wollte die eroberten Regionen besser kennen zu lernen, es ging darum, neue Weltregionen zu erkunden (man denke etwa an die Reisen von Thomas Cook), man wollte zudem die Menschen, die in diesen Regionen lebten, besser kennen lernen – allerdings auch deshalb, um sie besser und leichter beherrschen zu können. Natürlich ist dies alles im Kontext des entstehenden Kapitalismus und der mit ihm verbundenen Ausbeutungsbestrebungen zu sehen, sodass es vielleicht kein Zufall ist, dass große Denker wie Thomas Hobbes oder John Locke zugleich tief in den Kolonialismus und in den Sklavenhandel verstrickt waren. Es geht um Nützlichkeit und Verwertbarkeit, um Erwerbsfleiß und geschäftlichen Erfolg, was bekanntlich Max Weber aufs Engste mit dem Protestantismus und insbesondere mit dem Calvinismus in Verbindung gebracht hat.

„*Wissen*“ ist eine weitere Kategorie, die eng mit der Dominanz der Vernunft und der Haltung der *Neugierde* zusammenhängt. Es gab geradezu eine explosionsartige Ausdehnung des Wissens in den sich entwickelnden Wissenschaften, es gab zudem ein großes Interesse daran, dieses Wissen in die Breite der Bevölkerung zu bringen. Die Alphabetisierungsrate steigt, was zugleich die Basis für das sich entwickelnde System von Medien, von Zeitschriften und anderen Publikationen darstellt.

John Locke und später Wilhelm von Humboldt gelten als Gründungsväter des politischen Liberalismus, bei dem die *Freiheit des Individuums* und eine entsprechende Entwicklung seiner Persönlichkeit im Mittelpunkt steht. Beide Denker wussten, dass individuelle Entwicklung, so wie sie sich vorstellten, nur dann möglich ist, wenn geeignete politische, soziale und kulturelle Kontexte vorhanden sind. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die meisten Denker in dieser Zeit sowohl neue Ideen einer politischen Gestaltung des Gemeinwesens im Sinne des Liberalismus, als auch entsprechende Konzeptionen von Bildung und Erziehung entwickelt haben. Denn beides, Politik und Pädagogik, waren in dieser Hinsicht immer schon zwei Seiten derselben Medaille.

Man feierte die neuen Erkenntnisse aus den Wissenschaften oder aus den Entdeckungs- und Erkundungsreisen der Forscher, man war stolz über die technischen Erfindungen, etwa der Dampfmaschine, aber gleichzeitig gab es bereits in dieser Anfangszeit der Industriellen Revolution warnende Stimmen, die – in modernerer Terminologie – auf die mit dieser gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung verbundene Entfremdung und Entzweiung hingewiesen haben. Entsprechende Schriften von Jean-Jacques Rousseau waren europaweit Bestseller, konnten aber letztlich die „Mechanisierung des Weltbildes“, die Vorstellung unbegrenzter Machbarkeit und einer fortschreitenden „Verbesserung des Menschengeschlechts“ nicht begrenzen. Kritische Stimmen, die das zentrale Konzept des „*Fortschritts“* infrage stellten, sind seither nicht verstummt – und haben in den zerstörerischen Auswirkungen der technischen Zivilisation gute Gründe gefunden.

Philosophie

Bei jeder Rede über Aufklärung scheint es – zumindest im deutschen Sprachraum – unvermeidlich zu sein, die berühmte Aufforderung von Kant aus dem Jahre 1784 zu erwähnen, sich mutig seines eigenen Verstandes zu bedienen. Kant rückte in die Position eines zentralen Impulsgebers der Aufklärung. Rückblickend mag dies gerechtfertigt erscheinen, doch im Hinblick auf die Situation des 18. Jahrhunderts wird man hier einige Einschränkungen vornehmen müssen. So findet sich der entsprechende Aufsatz von Kant erst im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Drei Jahre zuvor ist seine „Kritik der reinen Vernunft“ erschienen. Man muss sehen, dass trotz der heutigen Popularität von Kant dieser im 18. Jahrhundert keineswegs eine solche Prominenz besessen hat, zumal Königsberg zwar eine weltoffene Hafenstadt war, aber keineswegs im Zentrum Deutschlands lag. Universitäten wie Göttingen oder Halle waren vielmehr die Zentren der deutschen Aufklärung. Auch seine drei Jahre zuvor erschienene erste kritische Hauptschrift hat keineswegs dazu beigetragen, ihn an die Spitze der deutschen Philosophie zu setzen. Vielmehr hatten auch wohlmeinende Freunde erhebliche Schwierigkeiten, diese kritische Schrift zu verstehen.

Europaweite Bedeutung hatten andere Philosophen. So beschreiben Will und Ariel Durand (1982) mit einer gewissen Berechtigung das 18. Jahrhundert als „Zeitalter Voltaires“. Voltaire war sicherlich kein tiefgründiger Philosoph, aber ein vielseitiger philosophischer Schriftsteller und populärer Kommentator seiner Zeit. Als zweites ist Jean-Jacques Rousseau zu nennen, der bereits Mitte des Jahrhunderts seine Kritik an dem (angeblichen) Fortschritt geübt hat, der durch die Wissenschaften bewirkt werden sollte. Seine Schriften waren europaweit (und darüber hinaus) Bestseller, die natürlich auch Kant las.

Es sind die englischen Philosophen wie Thomas Hobbes oder John Locke zu nennen. Die Werke von Locke erschienen bereits rund um die Jahrhundertwende 1700 und übten entscheidenden Einfluss sowohl auf die französischen Denker, aber auch auf die führenden Vertreter der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung aus. Es gab die Schriften von Montesquieu, der bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts seine revolutionären Schriften zur Gewaltenteilung vorgelegt hat. Jahre vorher publizierte der von Kant hoch geschätzte David Hume seine philosophischen und politischen Schriften. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts legte der schottische Moralphilosoph Adam Smith seine Theorie des Kapitalismus und einer entsprechend gestalteten bürgerlichen Gesellschaft vor.

Von besonderer Bedeutung ist zudem der im 18. Jahrhundert aufblühende ästhetische Diskurs, bei dem wiederum französische Denker und dann vor allem der auch in Deutschland und von Kant intensiv rezipierte Anthony Ashley Cooper (III. Earl of Shaftesbury, 1671-1713), unmittelbarer Schüler von John Locke, eine wichtige Rolle spielt. Im Rahmen des bereits oben angesprochenen Leitkonzeptes des Wissens und seiner Verbreitung muss die seit 1751 erscheinende und von den Denis Diderot und d‘Alembert herausgegebene Enzyklopädie erwähnt werden, an der praktisch alle prominenten Philosophen und Wissenschaftler dieser Zeit mitwirkten.

All dies zeigt, wie lebendig der Diskurs unter Intellektuellen (!) im 18. Jahrhundert war und wie dies durch die zahllosen Gesellschaften, Korporationen und Publikationsorgane unterstützt wurde. Man ging zunehmend dazu über, seine Schriften in der jeweiligen Landessprache zu publizieren, was ebenfalls zu deren Verbreitung beitrug. Es gab geradezu revolutionär zu nennende Überlegungen im Bereich der politischen Philosophie, es gab produktive Meinungsverschiedenheiten im Hinblick auf erkenntnistheoretische Positionen (Rationalismus, Sensualismus und Empirismus, Kants kritischer Ansatz etc.), man rezipiert im Bereich der Naturphilosophie die Ergebnisse der Naturwissenschaften (auch Newton verstand sein Hauptwerk als Beitrag zur Naturphilosophie), man dachte über Ethik nach und nicht zuletzt ergab sich zwischen Künstlern und Philosophen ein lebendiger Austausch über ästhetische Fragen. Man erinnere sich, dass in der Mitte des 18. Jahrhunderts Alexander Baumgarten eine neue philosophische Disziplin „erfunden“ hat, die er zur Verwunderung seiner Zeitgenossen „Ästhetik“ nannte. Baumgarten bezog sich explizit auf den griechischen Begriff „aisthesis“, was zunächst einmal nichts mit Kunst zu tun hat, sondern auf sinnliche Erkenntnis und Erfahrung hinweist. Es ging entgegen dem verbreiteten Rationalismus, so wie er auch in Deutschland von dem in seiner Zeit wichtigsten Hallenser Philosophen Christian Wolff vertreten wurde, um eine Rehabilitation der Sinne und der sinnlichen Wahrnehmung.

Eines der wichtigsten Leitprinzipien dieser Zeit war die Hervorhebung der Rolle des *Subjekts.* Auch hierbei ist die Philosophie von Kant entscheidend, weil er wesentlich dazu beigetragen hat, dass sich die Bedeutung dieses Begriffs grundlegend verändert: Verstand man bis dahin das Subjekt (in seiner wörtlichen Bedeutung) als das Unterworfene, so wurde es nunmehr zu dem Tragenden. Kant akzeptierte zwar die Außenwelt als „Ding an sich“, verstand aber den Erkenntnisprozess als Konstruktionsprozess, also als kreativ-konstruktiver Leistung des Subjekts.

Das Subjekt ist es auch, das in ethischen Reflexionen nunmehr die Verantwortung für sein Handeln übernehmen muss. Dieser Gedanke war zwar nicht neu, denn er spielt auch im Protestantismus eine entscheidende Rolle, doch wurde er nun philosophisch „geadelt“. Terry Eagleton weist zudem darauf hin, dass all die ästhetischen Debatten im 18. Jahrhundert quasi als Subtext eine Thematisierung des (autonomer werdenden) bürgerlichen Subjekts behandeln. Es ist das Subjekt, das politisch Verantwortung übernehmen soll, das fähig ist, Schönheit zu erkennen und zu produzieren und das in ethisch-moralischer Perspektive verantwortlich für sein Handeln ist.

Auch diese Rolle des Subjekts bzw. des Individuums (wörtlich: das Unteilbare) ist nicht im 18. Jahrhundert erfunden worden. Der Schweizer Kulturhistoriker Jacob Burckhardt spricht von der „Erfindung des Individuums“ in der Renaissance, der deutsche Historiker Richard von Dülmen spricht vorsichtiger von der „Entdeckung des Individuums“ in dieser Zeit. Auch wenn es sicherlich bedeutende individuelle Leistungen und deren Anerkennung in früheren Zeiten gegeben hat, so wird man doch konstatieren können, dass seit der Renaissance das Denken in Kategorien der Individualität im Alltag, in den Wissenschaften und Künsten und auch in der Philosophie in den Mittelpunkt rückte.

Wissenschaften

Eine scharfe Trennung zwischen Philosophie auf der einen Seite und Wissenschaften auf der anderen Seite macht für das 18. Jahrhundert wenig Sinn. Wie am Beispiel von Newton oben gezeigt wurde, verstanden sich führende Naturwissenschaftler als (Natur-) Philosophen. Man bezeichnete die neu entstehenden Naturwissenschaften als „experimentelle Philosophie“. Auf der anderen Seite verfolgten Philosophen wie Kant, der sich während seiner gesamten Lebenszeit mit Mathematik und Naturwissenschaften befasst hat, intensiv die Entwicklungen in den verschiedensten Wissenschaften und berücksichtigten diese in ihren philosophischen Arbeiten. Dies betrifft nicht nur die Physik oder die sich verwissenschaftlichende Chemie (Lavoisier), es galt letztlich für alle Forschungsrichtungen, die sich mit Natur befassen. Es gab die großen Ordnungsversuche der Pflanzen- und Tierwelt durch Buffon und Linné, Forschungsreisende dokumentierten und veröffentlichten ihre Entdeckungen (oft in Verbindung mit ökonomischen Interessen). Man führte Experimente in der neu entdeckten Elektrizität und dem Magnetismus durch, oft auch als Unterhaltungsangebot in den Salons.

„Im 18. Jahrhundert untersuchten die Menschen ihre Umwelt unvoreingenommener, als dies seit den alten Griechen jemals der Fall gewesen war. Es war, wie der Philosoph Alfred North Whitehead später schrieb, „als ob der Himmel selbst sich öffnete.“ Naturforscher sammelten und klassifizierten Tausende von Tieren und Pflanzen, Geologen begannen, die Erdoberfläche aufzuzeichnen. Chemiker konnten das Feuer, die Luft und die Zusammensetzung des Wassers erklären und bereiteten der Chemie den Weg zur modernen quantitativen Analyse. Die faszinierendste Seite der „verwegenen Suche nach der Wahrheit“ im Zeitalter der Aufklärung war jedoch die Tatsache, dass diese Suche hauptsächlich von Amateuren durchgeführt wurde. Englands Georg III. beschäftigte sich mit Botanik, Portugals Johann V. studierte Astronomie. Man sammelte Versteinerungen, Insekten und getrocknete Pflanzen. Sogar die Damen wurden mitgerissen. Voltaires Freundin schrieb über die Schwerkraft; Mlle. de Coigny, eine Dame der Pariser Gesellschaft, studierte Anatomie; Madame de Pompadour beschäftigte sich mit den Sternen. An dieser Betriebsamkeit war zwar vieles oberflächlich, einiges ging jedoch tiefer – daraus entstand die Grundlage der modernen Naturwissenschaft.“ (Gay 1967, 21)

Auch in der Mathematik gab es revolutionäre Fortschritte. So wollte die Mutter von d‘Alembert ihren mathematisch hochbegabten Sohn davon abhalten, sich weiterhin mit diesem Metier zu beschäftigen, weil man hier doch schon alles erfunden habe, doch trug ihr Sohn zusammen mit vielen anderen dazu bei, diese Annahme der Mutter zu widerlegen. Insbesondere ist hier das Jahrtausendgenie Gauß zu erwähnen, der praktisch in jedem Zweig der Mathematik zu revolutionären Erkenntnissen gelangt ist und wichtige Impulse gab, an den sich die Mathematiker\*innen bis heute abarbeiten.

Der Unterhaltungscharakter der Wissenschaft wurde bereits erwähnt. Dies war dann auch das Feld, in dem sich Betrüger und Scharlatane breitmachten. Es gab Quacksalber, die Wunderkuren anboten, es gab die Behauptung eines „tierischen Magnetismus“ von Franz Mesmer, der die Heilung unterschiedlichster Krankheiten versprach. Es gab Geisterseher oder Fantasten wie Johann Lavater, der – von der von ihm entwickelten Wissenschaft von der Physiognomie ausgehend – den Charakter und die Straffälligkeit von Menschen anhand ihrer äußeren Erscheinung erkennen wollte (Gay 1967, 65 ff.).

Die Künste

Der Mensch war schon immer künstlerisch tätig. Man kann sogar zeigen, dass eine ästhetische Praxis nicht nur wesentlich zum Menschsein dazu gehört, sondern dass ohne ästhetische Praxis der homo sapiens erst gar nicht hätte entstehen können. Entgegen der heute verbreiteten (oft ideologischen) Annahme einer „Autonomie von Kunst“, was in einer rigiden Interpretation meint, dass Kunst nichts mit Gesellschaft zu tun habe, hatte und hat Kunst immer schon eine erhebliche Relevanz für die Bedeutung des einzelnen Menschen und die Gemeinschaft. Wichtig ist hierbei, von einem etablierten Verständnis von Kunst im Sinne einer hochkulturellen ästhetischen Praxis abzuweichen und ästhetische Praktiken im weitesten Sinne (rezeptiv und produktiv) in den Blick zu nehmen.

Aber auch im Hinblick auf die traditionellen Kunstsparten spielen gesellschaftliche Entwicklungsprozesse in Bezug auf die Künste eine entscheidende Rolle. Leo Ballet und Eberhard Gerhard (1972) geben daher folgerichtig ihrer kunstgeschichtlichen Darstellung des 18. Jahrhunderts den Titel: „Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert“. Sie beschreiben – ähnlich, wie es Thomas Nipperdey (1990) später für das 19. Jahrhundert tut – in welcher Weise der Kampf des Bürgertums um ökonomische Selbstständigkeit, um politische Freiheit und soziale Gleichheit (zumindest für die eigene Klasse) wesentlich über das Medium ästhetischer Praktiken erfolgte. Die Annahme einer autonomen Kunstgestaltung, so wie sie bei Schiller in seinen „Briefen zur ästhetischen Erziehung“ auch als Mittel einer politischen Emanzipation verstanden wird, gilt geradezu als Musterbeispiel und Vorlage für die Gewinnung von Autonomie im Bereich der Ökonomie, der Politik und der Gesellschaft.

Zugleich wird ein System von Medien und ein Bereich der Öffentlichkeit geschaffen, mit denen diese neuen emanzipatorischen Gedanken auch verbreitet werden konnten. Im Theater und in der Literatur entdeckte man den Bürger und die Bürgerin mit ihren jeweiligen Problemen als zentrale Akteure, dasselbe gilt für die bildende Kunst. Der Roman verdrängte allmählich die Lyrik als Leitmedium im Bereich der Literatur, ethisch-moralische Fragen wurden in literarischer Form – etwa bei den sogenannten französischen „Moralisten“ – behandelt. In Bildungs- und Entwicklungsromanen wurden – zum Teil in pädagogischer Absicht – Entwicklungsverläufe einzelner Personen beschrieben. Es geht um glückliche und tragische Vorfälle, es geht aber auch um Witz und Satire.

Das 18. Jahrhundert ist auch ein Jahrhundert musikalischer Hochleistungen. Der deutsche Georg Friedrich Händel feierte in London große Erfolge, Bach, Haydn, Vivaldi und Mozart wirkten und auch das Leben von Beethoven (geboren 1770) spielte sich zu einem großen Teil noch im 18. Jahrhundert ab.

6. Zum pädagogischen Denken

Ebenso wie andere Bereiche des Wissens und Forschens strebte auch die bislang als praktische Kunst verstandene Pädagogik im 18. Jahrhundert danach, das von den Naturwissenschaften vorgegebene Ideal der Wissenschaftlichkeit zu erfüllen. Dieses neue pädagogische Denken war eingebettet in politische, soziale und kulturelle Kontexte, aus denen Wünsche für anzustrebende Erziehungsziele an die Pädagogik herangetragen wurden. Solche Ziele wurden aus den in den letzten Kapiteln vorgestellten gesellschaftlichen Teilbereichen Politik, Wirtschaft, Gemeinschaft und aus dem Kulturbereich formuliert, wobei – wie zu allen Zeiten – keineswegs Einvernehmlichkeit sowohl zwischen den Zielen aus den verschiedenen Bereichen, aber auch zwischen Zielen, die aus jeweils einem Bereich kamen, vorlag. Zudem gab es neben diesen gesellschaftlichen Funktionserwartungen an die Pädagogik Vorstellungen darüber, in welcher Weise der Mensch sich entwickeln solle: Das 18. Jahrhundert ist auch ein Jahrhundert der Anthropologie, wobei es insbesondere die Überzeugung gibt, dass der Mensch sich zum Guten entwickeln lassen könne:

„Der Glaube an die Perfectibilität des Menschen als Subjekt und als soziales Wesen hält den Reflexionsprozess aufklärerische Pädagogik in Gang und gefördert die Institutionalisierung der Schule als zu diesem Zweck organisierten pädagogischen Lernfelds. Hieraus erklärt sich das moralisierende und politische Pathos etwa der Philanthropen in Deutschland, ihre Auffassung des 18. Jahrhunderts als eines pädagogischen.

Dem Glauben an die Perfectibilität als der Machbarkeit des Menschen, der fast beliebigen Gestaltbarkeit seines Denkens, Fühlens und Wollens, entspricht die herrschende sensualistische Anthropologie, die die Grundlage – wie bei Rousseau übrigens auch – der Erziehung und des Unterrichts ist (…).“ (Herrmann 1982, 181)

Die Pädagogik der Aufklärung lässt sich daher auf recht unterschiedliche Weise betrachten: im Hinblick auf philosophische und konzeptionelle Grundlagen, die aus unterschiedlichen Wissensgebieten stammen, hinsichtlich des sich entwickelnden institutionalisierten Systems von Bildungseinrichtungen mit deutlichen Unterschieden im Hinblick auf die verschiedenen Zielgruppen, hinsichtlich der Ausbildung und Professionalisierung des Lehrpersonals und im Hinblick auf die in den verschiedenen deutschen Ländern praktizierte Bildungspolitik. Da ich nur einzelne Hinweise zu verschiedenen Facetten dieser Entwicklungen geben will, ist es interessant, sich die Bilanz der Aufklärungspädagogik durch den Bildungshistoriker Heinz-Elmar Tenorth (2000) anzusehen:

„Die historische Bedeutung der Pädagogik der Aufklärung sollte nicht allein aus der Erziehungstheorie der Klassiker oder aus den kritischen Bildern der Neuhumanisten abgeleitet werden. Das ergäbe eine ungerechte Würdigung, weil sie die unmittelbaren Erfolge, langfristige Wirkungen oder gar das Scheitern der Pädagogik der Aufklärung allein von der Philosophie aus sieht.

Man kann dennoch zunächst festhalten: Die größte Wirkung hat die Pädagogik der Aufklärung – wie die gesamte Bewegung in ihrer Zeit und bis in die Gegenwart – im philosophischen, publizistischen und literarischen Bereich gehabt, in der Propagierung von Ideen und Maximen, in der Kritik von Dogmen und Traditionen, von schlechten Schulen und überholten Formen der Erziehung, in der Konstruktion und Verbreitung von pädagogischen Plänen und Entwürfen. In der Aufklärungspädagogik ist die gedankliche Vorwegnahme, nicht die Realität eines modernen Erziehungs- und Bildungsprozesses gegeben.“ (116)

Tenorth weist darauf hin, dass die Erziehungspraxis und die Entwicklung des Schulsystems keineswegs mit den vollmundigen Zielen und Konzepten der Aufklärungspädagogik haben mithalten können. Zwar gab es in einigen Regionen – angeleitet und organisiert durch Vertreter der einflussreichen Pädagogenschule der Philanthropisten – ermutigende Initiativen in dieser Hinsicht, doch wurde am Ende des Jahrhunderts dieser philanthropistische Ansatz einer Erziehungswissenschaft durch den aufkommenden Neuhumanismus beendet. Die kurze akademische Karriere von Ernst Christian Trapp, der als erster eine Professur ausschließlich für Pädagogik an der Universität Halle innehatte, ist hierfür beispielhaft: Seine Stelle wurde durch einen Vertreter des Neuhumanismus (durch den Altphilologen Friedrich August Wolf) nach seinem Ausscheiden aus dem Universitätsbetrieb besetzt.

Dies ist durchaus verwunderlich, denn zunächst einmal waren die Bedingungen für den Philanthropismus als wichtigster Bewegung innerhalb der Aufklärungspädagogik durchaus günstig. Mit ihrem Gründer Johann Bernhard Basedow hatten sie einen publikumswirksam agierenden Vertreter, der auch publizistisch ausgesprochen erfolgreich war. Er gründete Versuchsschulen („Philanthropine“), in denen philanthropistische Konzeptentwickler auch ganz praktisch ihre Ansätze erproben konnten.

In philosophischer und weltanschaulicher Hinsicht entsprach das Denken der Philanthropisten durchaus dem Zeitgeist. Man rezipierte den Sensualismus von John Locke, man fand sich im Einklang mit den vorrevolutionären Bemühungen in Frankreich, es gab einflussreiche und vielgelesene pädagogische Bücher etwa von Jean-Jacques Rousseau. In anthropologischer Hinsicht gab es die Werke von Herder, es gab Bildungs- und Erziehungsromane etwa von Karl Philip Moritz („Anton Reiser“), der zugleich als Begründer einer wissenschaftlichen Psychologie gilt.

Auch im Hinblick auf die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung fand man sich im Einklang mit starken Strömungen der Zeit: Es ging um die Beförderung ökonomischer Produktivität, was sich an dem Bildungsziel der Industriosität (Gewerbefleiß) zeigen lässt. Mit ihrem Nützlichkeitsdenken war die Aufklärungspädagogik passfähig für die sich durchsetzende Marktgesellschaft.

So kann man als relevante Erziehungsziele, die aus dem Bereich der Wirtschaft kommen, die genannten Konzepte der Brauchbarkeit und der Industriosität festhalten. Von einer republikanischen oder gar einer demokratischen Gestaltung des Gemeinwesens kann in Deutschland noch lange keine Rede sein. Allerdings bilden sich auf europäischer Ebene Nationalstaaten, sodass der Staat, der zunehmend Einfluss auf die Gestaltung des Bildungswesens nimmt, als Erziehungsziele Patriotismus und Zuwendung zum Nationalen vorgibt. Im Hinblick auf das soziale Zusammenleben gibt es nach wie vor die Standeserziehung, wobei auch Gemeinnutz ein wichtiges Thema ist. Bei aller Kirchenfeindschaft – etwa von Voltaire – spielt nach wie vor die Religion eine wichtige Rolle, sodass aus dem Kulturbereich eine von der Obrigkeit akzeptierte Frömmigkeit als Bildungsziel gefordert wird.

Die Eigenständigkeit des Subjektes wiederum wird durch anthropologische Konzeptionen gestützt. Glückseligkeit und Vervollkommnung sind die in diesem Bereich diskutierten Bildungsziele. Man spricht über „Seelenkräfte“, man überlegt, wie eine „natürliche Erziehung“ vonstatten gehen kann (hier ist der Einfluss von Rousseau spürbar). Ernst Christian Trapp erläutert in seinem systematischen Hauptwerk („Versuch einer Pädagogik“, 1780) seine Vorstellung von der „menschlichen Natur“. Diese teilt sich in drei Bereiche auf: Sinnliches, Geistiges, Moralisches. Dieser Dreiteilung entsprechen drei Erziehungsfelder: die physische, die intellektuelle und die moralische Erziehung mit ihren jeweiligen Erziehungsregeln.

Erziehung, so Trapp, habe die Aufgabe, den Menschen glücklich zu machen, wobei Wissen, Bildung und Können maßgeblich sind. Wichtig sei die Entwicklung des individuellen Willens, sich auf diese Prozesse auch einzulassen. Eine solche Entwicklung könne nur in einem sozialen Kontext entstehen, wobei hier ein Nützlichkeitsaspekt dominiert: Andere seien für uns unentbehrlich, weil wir sie zur Befriedigung physischer, geistiger und moralischer Bedürfnisse benötigten. Dies bedeute unter anderem, dass man sich nützlich und beliebt zu machen habe (ebd., 5ff.) In wissenschaftsmethodischer Hinsicht versucht man, der induktiven und empirischen Methode von Newton nachzueifern. Allerdings ergibt sich hierbei das Problem, dass Newton in der Darstellung der eigenen Methode den empiristischen Aspekt sehr stark zulasten des von ihm benötigten theoretischen Fundaments (etwa Theorien des Raumes und der Zeit) hervorgehoben hat, weil er sein Programm im Widerspruch zu dem Rationalismus und dem deduktiven Vorgehen von Descartes gesehen hat (darauf hat bereits sein Zeitgenosse Leibniz kritisch hingewiesen). Diese Vernachlässigung der Theoritizität der Newtonschen Methode zugunsten der Hervorhebung der Empirie und der induktiven Methode wurde von John Locke nicht nur aufgegriffen, sondern geradezu verabsolutiert.

Wenn also Philanthropisten dieses ihrer Meinung nach Newtonsche Verfahren aufgreifen, um auf diese Weise Erziehungswissenschaft zu begründen, erliegen sie der von Newton bewusst herbeigeführten empiristischen Fehldeutung. Damit eröffnen sie der polemischen Kritik an ihrer Erziehungstheorie, wie sie später von Niethammer, einem Freund von Humboldt, vorgetragen wurde, Tür und Tor.

Man kann zeigen, dass in dem neuhumanistischen Ansatz von Humboldt der Aufklärungsgedanke der Emanzipation weiterhin eine zentrale Rolle spielt, dass aber das wissenschaftsmethodische zeichentheoretisch begründete Vorgehen, so wie es etwa Humboldt in seiner Sprachtheorie entwickelt hat, für die weitere Entwicklung der Wissenschaften (und der Pädagogik) fruchtbarer war.

Tenorth benennt in seinem kritischen Fazit zur Aufklärungspädagogik weitere Schwachpunkte: eine zu zaghafte Kritik an der Kirche, eine halbherzige Säkularisierung, eine Furcht der Aufklärung vor der Revolution (nach 1792), insgesamt eine Ängstlichkeit in politischer Hinsicht:

„Man findet schließlich in Deutschland wenige Manifeste, die im politischen Anspruch und praktischen Rigorismus denen gleichkäme, die in der französischen Revolution mit großen Folgen für die Bildungsideologie der Grande Nation z. B. von Condorcet, Lepeletier oder La Chatolais überliefert sind. Die Pädagogen in Deutschland zeigen doch eher – pädagogisch konkretisiert – die Differenz zu Frankreich, die Goethe für die deutsche Literatur markierte: „Wo die Franzosen des 18. Jahrhunderts zerstörend sind, ist Wieland neckend“. In ihrer Lehrhaftigkeit, in dem nicht selten penetrant pädagogischen Ton zeigt die deutsche Aufklärungspädagogik selbst die Grenzen einer professionellen und erzieherischen Erneuerung der Gesellschaft.“ (119 f.)

Trotz dieser Kritik weist Tenorth darauf hin, dass eine Zurückdrängung der weiterführenden Gedanken der Aufklärung und eine Rückkehr zu (neuen) Mythen nicht die Lösung sein können:

„Gleichwie, die von der Aufklärung markierte Zäsur besteht darin, dass die Menschen sich nicht in beklagenswerten Zuständen einrichten, sondern sich selbst, ihre eigene Praxis und ihre eigenen Lernprozesse als Medium der Veränderung zum Besseren erfahren und erproben. Die besseren philosophischen Traditionen der Aufklärung wie ihre pädagogischen Ansprüche finden schließlich mit dem Bildungsbegriff Eingang in die klassische Philosophie. Sie hat in Kant – dem „Philosophen der Aufklärung“, wie Karl Popper zu Recht gesagt hat – ihre Vollendung und sie sucht eine Lösung von Problemen, die vorher gesehen, aber noch nicht geklärt waren.“ (118)

Teil 3: Das Ende des „langen 19. Jahrhunderts“ und der Beginn des „kurzen 20. Jahrhunderts“ Das deutsche Kaiserreich: Imperialismus, Weltkriege und rechtes Denken

Übersicht

Der Historiker Reinhart Koselleck nennt die Zeit zwischen 1770 und 1830 „Sattelzeit“, weil in diesem Zeitraum Entscheidendes geschieht, das zusammen gesehen werden muss. In ähnlicher Weise kann man auch von einer Sattelzeit sprechen, wenn man den Zeitraum zwischen 1870 und 1930 betrachtet. Dieser Zeitraum erfasst (in Bezug auf Deutschland) das deutsche Kaiserreich, den Ersten Weltkrieg und die Weimarer Republik, wobei sich an deren Ende die Machtergreifung der Nationalsozialisten anbahnt.

In nahezu jeder Hinsicht geschieht in diesem Zeitraum von etwa 60 Jahren Entscheidendes. Man spricht von einer „nervösen Nation“ und entdeckt Nervosität, Neurasthenie und Hysterie als neue Volkskrankheiten. Es ist die Zeit des Imperialismus, wobei der junge Kaiser Wilhelm II. in einen politischen, ökonomischen und militärischen Wettbewerb mit der führenden Weltmacht England eintritt. Es ist eine Zeit, in der Deutschland Kolonialmacht wird (obwohl Deutsche und deutsche Länder schon sehr viel früher an der kolonialen Unterdrückung und am Sklavenhandel beteiligt waren). Deutschland hat sich im Rahmen einer nachholenden Industrialisierung zu einem hochindustrialisierten Land entwickelt, das durch geniale Erfinder, Wissenschaftler und Unternehmer in vielen Bereichen (Chemie- und Elektroindustrie sowie Maschinenbau) an die Weltspitze gelangt ist. Es gibt ein geeintes Deutschland mit Preußen als führender Macht, allerdings ohne Österreich (kleindeutsche anstatt der großdeutschen Lösung). Bismarck ist die entscheidende politische Figur bei dieser Einigung, allerdings wird er später von dem jungen Kaiser entlassen.

Es ist eine Zeit einer lebendigen künstlerischen Entwicklung in allen Kunstsparten, wie man an einer dichten Abfolge immer neuer „Ismen“ ablesen kann. Es entstehen neue Medien (Kino, Rundfunk). Um die Jahrhundertwende 1900 werden revolutionäre, aber auch verstörende Einsichten in der Physik (Einstein), in der mathematischen und logischen Grundlagenforschung (Cantor, Hilbert, Russell und Whitehead und viele andere) und in der Psychologie (Freud) veröffentlicht. In Russland entwickelt sich eine revolutionäre Situation, die später zur Machtergreifung der Kommunisten führt. Internationale politische Spannungen führen zum Ersten Weltkrieg, der als erster moderner Krieg gilt. In der Kaiserzeit entwickelt sich ein rechtes nationalistisches Denken, Antisemitismus und Rassismus gelten als salonfähig.

In dieser Zeit werden bis heute maßgebliche philosophische Konzeptionen entwickelt (Neukantianismus, Lebensphilosophie, Phänomenologie und in ersten Ansätzen auch analytische Philosophie). Der einflussreichste Philosoph und Pädagoge der Kaiserzeit ist Wilhelm Dilthey, dessen Schüler nicht bloß eine hervorgehobene Rolle in der Zeit der Weimarer Republik spielen, sondern der mit seinen Enkelschülern und deren Schülern bis in die heutige Zeit im Rahmen einer „Geisteswissenschaftlichen Pädagogik“ wirksam ist.

In den folgenden Kapiteln werden einige dieser Facetten vertieft, wobei insbesondere die Genese des rechten Denkens eine Rolle spielt. Dies begründet sich darin, dass dieses später nicht bloß zum Zweiten Weltkrieg, sondern auch zu Zivilisationsbrüchen („Auschwitz“ und indirekt auch „Hiroshima“) geführt hat.

1. Zu dem gesellschaftlichen und kulturellen Rahmen

Es hat sich eingebürgert, im Anschluss an Eric Hobsbawm von dem 19. Jahrhundert als dem „langen Jahrhundert“ zu sprechen. Man setzt den Beginn mit der Französischen Revolution und sein Ende mit dem Ende des Ersten Weltkriegs an, sodass das Jahrhundert von 1789 bis 1918 andauerte.

Offensichtlich ist dies eine lange Zeit, in der insbesondere die Industrialisierung, die in England ihren Anfang genommen hat, nunmehr auch die anderen europäischen Länder und insbesondere Deutschland erfasst und in jeglicher Hinsicht (sozial, ökonomisch, kulturell und politisch) prägt.

Eine spezielle Grundfrage der deutschen Geschichte ist in diesem Jahrhundert die Frage der nationalen Einigung. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation endet 1806, sodass die Habsburger, die immerhin fast 400 Jahre die deutschen Kaiser stellten, nur noch in Österreich herrschten.

Bekanntlich hat Bismarck nach dem deutsch-französischen Krieg eine kleindeutsche Lösung, also unter Ausschluss etwa von Österreich und unter der Dominanz von Preußen, gewollt und realisiert. Es übernahmen die Hohenzollern – ohne Euphorie und große Wertschätzung – die deutsche Kaiserkrone. Die Dominanz des Königreichs Preußen hat sich dadurch ergeben, dass Preußen militärisch, von der Größe seiner Bevölkerung und seines Landes her mit Abstand das größte deutsche Land war. Die Personalunion in der Leitung der Regierungen des Reiches und von Preußen blieb bis hin zum Machtantritt der Nationalsozialisten erhalten.

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, detailliert die politische, soziale, Wirtschafts- und Kulturgeschichte Deutschlands nachzuzeichnen. Hierzu gibt es inzwischen eine Reihe von zuverlässigen und umfangreichen Gesamtdarstellungen auf der Basis unterschiedlicher geschichtswissenschaftlicher Positionen (Nipperdey 1990, Wehler 1995, Mommsen 1969 oder Winkler 2002). In dem kultur- und erziehungswissenschaftlichen Interesse des vorliegenden Buches bietet es sich an, bei der Vorstellung einzelner ausgewählter und für unseren Themenkomplex relevanter Aspekte der historischen Entwicklung verstärkt auf Darstellung der Geschichte der Bildung und Erziehung zurückzugreifen (etwa Tenorth 2000).

Aufgrund der bedeutsamen Rolle von Preußen ist es wichtig, auf die liberalen preußischen Reformen am Beginn des 19. Jahrhunderts hinzuweisen. Man muss nur daran erinnern, dass Wilhelm von Humboldt kurzzeitig ein hohes Amt in der preußischen Regierung hatte, in dem er wirkungsvoll seine neuen humanistischen Vorstellungen von Schule und Universität hat Realität werden lassen.

Preußen verfügt über eine gut ausgebildete Staatsbürokratie, es gibt aufgrund der Staatsreligion des Protestantismus gute mentale Voraussetzungen für den Aufbau einer blühenden Wirtschaft.

Allerdings ist der Ruf von Preußen in der Folgezeit ein strittiges Thema. Denn die Reformorientierung wird recht bald zugunsten einer restaurativen Position, einer nach wie vor bestehenden Dominanz eines reaktionären Adels und insbesondere aufgrund rückwärtsgewandter Monarchen abgebrochen. Viele sprechen davon, dass das wilhelminische Kaiserreich in dieser Form eine erhebliche negative Erblast dieser preußischen Entwicklung übernommen hat.

Man sieht das kaiserliche Deutschland stark durch Militarismus geprägt. Insbesondere Wilhelm II will Deutschland zu einer Weltmacht ausbauen, man fühlt sich zu kurz gekommen bei der Verteilung von Kolonien und sucht nunmehr militant seinen „Platz an der Sonne“. Der Hamburger Historiker Fritz Fischer vertritt später die (kontrovers diskutierte) These, dass in diesem Vormachtstreben auch die Ursache für die Entfesselung des Ersten Weltkrieges zu finden ist. Die mentale Enge einer solchen Untertanengesellschaft wird etwa in den Romanen von Heinrich Mann (Professor Unrat bzw. Der Untertan) eindrucksvoll dargestellt.

Thomas Nipperdey (1991) widerspricht einem solchen pauschalisierenden Bild der wilhelminischen Gesellschaft. Seiner Ansicht nach ist diese nicht nur eine Untertanengesellschaft, sondern sie ist seiner Meinung nach eine dynamische Leistungsgesellschaft, eine Gesellschaft der kulturellen Liberalität, eine regional ausdifferenzierte Gesellschaft, eine Gesellschaft vielfältigster Reformbewegungen, eine politisch-kritische Gesellschaft, eine Gesellschaft politischer Veränderungen.

In ökonomischer Hinsicht erlebt das Land eine enorme Konjunktur. Zwar lebt der größte Teil der Bevölkerung immer noch von der Landwirtschaft, doch gibt es auf der Basis eines Wirtschaftsliberalismus eine ökonomische Blüte mit erfolgreichen Erfindern, Ingenieuren, Wissenschaftlern und Ökonomen, wobei führende Wirtschaftsführer all diese Merkmale in einer einzigen Person verkörpern.

Auch das Bildungssystem modernisiert sich. Kaiser Wilhelm II beruft 1890 eine nationale Schulkonferenz ein, wobei es ihm gelingt, das Monopol des zu einer reinen Paukschule verkommenen humanistischen Gymnasiums zu brechen, das Promotionsrecht für Technische Hochschulen einzuführen und die Abiturberechtigung für Oberrealschulen mit einem naturwissenschaftlich-mathematischen Schwerpunkt durchzusetzen. Auch Dieter Hessling, die Hauptfigur in dem Roman Der Untertan, ist Chemiker und erfolgreicher Unternehmer, aber eben auch Untertan und seinem Kaiser hörig.

Einem unbegrenzten Ausbau des Bildungssystems steht allerdings die sich entwickelnde Arbeiterbewegung entgegen. Gegen Ende des Jahrhunderts übernimmt die Sozialdemokratie den klassischen Slogan von Francis Bacon: Wissen ist Macht. Es geht um den Kampf um eine gute allgemeine Bildung für alle und um den Abbau des Bildungsprivilegs für einen kleinen Teil der Bevölkerung, das die Ungleichheit in der Gesellschaft zementiert. In der Tat weisen konservative Kritiker einer zu offensiven Bildungspolitik sehr deutlich auf diese sozialdemokratische Gefahr gebildeter Arbeiter hin.

Insbesondere in der Zeit um die Jahrhundertwende spielt der Krisendiskurs eine starke Rolle. Man spricht von einer Krise der Moderne, einer Krise der Gesellschaft, einer Krise der Wissenschaften. Im Hinblick auf Deformationen bei der Entwicklung von Subjekten ist es der neue Begriff der Nervosität, der dem Zeitalter seiner Bezeichnung liefern. Man leidet unter den Folgen einer raschen Industrialisierung, einer Verschmutzung der Städte, einer Verdichtung der Bevölkerung in den Ballungszentren und einer gnadenlosen Ausbeutung (trotz der angeblichen Sozialgesetzgebung von Bismarck).

Es entsteht mit der Soziologie ein eigener Wissenschaftsbereich, der diese Probleme der modernen Gesellschaft analysiert. Mit Tönnies, Max und Alfred Weber, mit Sombart und Simmel gibt es bedeutende Intellektuelle, die in systematischer Weise die Strukturen der modernen Gesellschaft analysieren.

Die Analysen dieser ersten bedeutenden Soziologengeneration sind durchweg kritisch. Simmel sprach später davon, dass die Seele nicht mehr Herr im eigenen Hause sei. Max Weber sprach von dem stählernen Gehäuse und von einer durch die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft verursachten Entzauberung der Welt. Der Sozialdemokrat Tönnies brachte den Begriff der Gemeinschaft ins Gespräch, der später in der Weimarer Zeit geradezu zu einem Leitbegriff im rechten Denken wurden.

Man nahm die verheerenden Auswirkungen der entstehenden modernen Industriegesellschaft auf das Subjekt näher in den Blick. Man thematisierte, inwieweit dieses Subjekt überhaupt in der Lage ist, die gesellschaftlichen Dynamiken zu verarbeiten. Sigmund Freund veröffentlicht 1905 nach ausführlichen Studien zur Hysterie mit seiner „Traumdeutung“ ein viel diskutiertes Buch, das den Weg zur Tiefen-Analyse der Psyche der Menschen zu eröffnen beanspruchte.

Friedrich Nietzsche und dessen philosophischer Vorgänger Schopenhauer werden nach dem Tod Nietzsches zu viel gelesenen Autoren. Man weiß, dass der spätere Nobelpreisträger Thomas Mann, der als junger Schriftsteller am Anfang des 20. Jahrhunderts den Roman Die Buddenbrocks veröffentlicht, sich intensiv mit Schopenhauer, später mit Nietzsche und dann auch mit dem bekannt werdenden Dostojewski befasst hat.

Die deutschen Wissenschaften eilen von Triumph zu Triumph, was den britischen Autor Peter Watson (2010) zu seiner historischen Darstellung dieser Triumphe unter dem Titel „German Genius" veranlasst hat.

Allerdings führen die Erfolge in den Einzelwissenschaften auch zu neuen Grundlagenproblemen. Die Forschungen von Albert Einstein stellen die bisherige Unhinterfragbarkeit der Newtonschen Physik infrage. In der Mathematik ergeben sich rund um die Jahrhundertwende immer neue Grundlagenprobleme, etwa bei der Frage der Widerspruchsfreiheit ihrer Theorien, wobei an deren Lösung wiederum prominente deutsche Forscher wie etwa David Hilbert an führender Stelle arbeiten.

Das Erfolgsmodell naturwissenschaftlicher Forschungsmethoden sollte nunmehr auch mit Erfolg auf das Geistesleben und die Kultur übertragen werden, wogegen sich Wilhelm Dilthey, der prominenteste Philosoph des Kaiserreiches, wehrte. Er lehnte eine solche Übertragung positivistisch-naturwissenschaftlicher Methoden auf Fragen des „Seelenlebens“ ab und entwickelt das Konzept von Geisteswissenschaften mit einer eigenen geisteswissenschaftlichen Methode (Hermeneutik; „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“). Es entsteht – wie oben bereits erwähnt – ein kritischer Diskurs über die Masse als neuer sozialer Erscheinung, zunächst auf der Basis des französischen Arztes Gustave le Bon.

Die Zeit um die Jahrhundertwende ist eine Zeit vielfältigster Reformbewegungen. August Nitschke und andere (1990) beschreiben diese vielfältigen Bewegungen unter der Überschrift „Der Aufbruch in die Moderne 1880-1930“. Es geht um die Entstehung von Industrielandschaften und Großstädten, es geht um Fragen der Massengesellschaft, einer neuen Körperkultur, es geht um die Triumphe der Technik. Allerdings geht es auch um eine Kritik an dieser entstehenden Moderne und an der von der Industrie geprägten Kultur.

Insbesondere thematisiert man die die Deformationen des Individuums, sodass sich fast alle Reformbemühungen damit beschäftigen, wie diese Deformationserscheinungen am Individuum vermieden oder repariert werden können. Man will zurück zur Natur, man will ein gesünderes Leben, man entwickelt neue kulturelle Ausdrucksformen, man träumt aber auch von einem mittelalterlichen und dörflichen Idyll, wo sich solche kulturellen Deformationsprozesse noch nicht gezeigt haben.

Dies ist auch der Boden für die oben angesprochene und von Hermann Glaser (1985) eindrucksvoll thematisierte Spießerideologie. Ich werde im nächsten Teil speziell auf die Entwicklungen im Bereich der Künste vertiefend eingehen und will an dieser Stelle lediglich daran erinnern, dass das wilhelminische Kaiserreich auch die Zeit ist, in der vielfältige Konzeptionen der Reformpädagogik entwickelt werden, die sich um dieses Problem deformierender Subjektentwicklungen ranken.

* Die Reformpädagogik ist dabei eine absolut heterogene Erscheinung, sodass gelegentlich infrage gestellt wurde, ob es überhaupt legitim ist, eine Überschrift wie Reformpädagogik zu wählen, weil diese eine Einheitlichkeit und Homogenität suggeriert, die es in der Realität nicht gegeben hat. Der Erziehungswissenschaftler Herman Nohl (1970) suggeriert eine solche Einheit pädagogischer Reform-Bewegungen als Fortführung dessen, was er in einer anderen Publikation „Deutsche Bewegung“ genannt hat.
* Bezieht man den Begriff der Reform auf eine Kritik an dem jeweils vorhandenen Schul- und Erziehungssystem, so kann man die Geschichte pädagogischer Ideen problemlos als Geschichte von Versuchen schreiben, die die jeweilige pädagogische Praxis, so wie sie sich seit dem 17. Jahrhundert an dem sich langsam ausdehnenden öffentlichen Schulsystem zeigt, zum Teil recht hart zu kritisieren. Solange es Schulen gibt, gibt es den Wunsch, diese jeweils vorhandenen Schulen zu verändern und zu reformieren. In einem engeren Verständnis spricht man allerdings von einer Reformpädagogik rund um die Jahrhundertwende 1900, weil man andere Vorstellungen von Kindheit und Jugend und von organisiertem Lernen durchsetzen will. Es entwickelt sich geradezu ein Mythos von Kindheit und Jugend.

Solche Initiativen gab es nicht nur in Deutschland, sondern auch in vielen anderen Ländern werden entsprechende reformpädagogische Konzeptionen entwickelt. Dabei ist die weltanschauliche Basis solcher Konzeptionen durchaus unterschiedlich. Allerdings gibt es durchaus einige Leitlinien, die sich im Einklang mit der gängigen Kulturkritik befinden. Es geht um romantische Vorstellungen von Gemeinschaft, man geht gegen die Dominanz des rein Kognitiven vor, es gibt den Topos der Ganzheitlichkeit. Dabei beanspruchen Vertreter der Reformpädagogik nicht bloß eine Reform der Pädagogik im engeren Sinne, sondern sie haben durchaus eine Gesellschaftsveränderung mit den Mitteln der Pädagogik im Sinn:

„Die Pädagogisierung der Schule (oder der Sozialarbeit, des Jugendgefängnisses, der beruflichen Qualifizierung) ist die genuine Leistung und der neuartige Anspruch der Reformpädagogik. Dieser Anspruch verweist zugleich auf die Risiken des reformpädagogischen Programms: Wenn nicht nur das soziale System zur pädagogischen Lebenswelt, sondern die Gesellschaft selbst zum pädagogisierten System gemacht werden soll, dann verfällt die Pädagogik in den übersteigerten Anspruch der Experten, die das spezifische Gesetz ihres Handelns zum allgemeinen Gesetz der Gesellschaft machen wollen. Pädagogisierung der Gesellschaft ist daher die Verfallsform des pädagogischen Programms.“ (Tenorth 2000, 216)

1. Rechtes Denken im Kaiserreich

Es könnte sein, dass für Menschen, die im heutigen Deutschland leben, die Zeit von 1870 bis 1918 sehr weit entfernt erscheint. Doch ist diese Zeit vielleicht näher an unserem Denken und Handeln, als man glaubt. Ich selbst bin Jahrgang 1948, mein Großvater war Jahrgang 1879. Ich hatte ein sehr enges Verhältnis zu ihm, bis er in den späten 1950 er Jahren gestorben ist.

Mein Großvater hat nicht bloß am Ersten Weltkrieg teilgenommen, sondern er war am Ende dieses Krieges knapp 40 Jahre alt. Das bedeutet, dass er entscheidende Sozialisationserfahrungen in diesem Kaiserreich erfahren hat, die ihn geprägt und die auch in seiner Beziehung zu mir eine Rolle gespielt haben. So hatte er die Vorstellung, dass er als Patriarch der Familie auch alles zu entscheiden hatte, was eigentlich von meinen Eltern hätte geregelt werden müssen. Mein Vater (Jahrgang 1920, er wurde mit 19 Jahren Soldat), der es nicht anders gewöhnt war, hat dies klaglos akzeptiert. Leidtragende war meine Mutter, von der erwartet wurde, dass sie sich beiden unterordnete.

Auch die Geburtsjahrgänge anderer Akteure, die während der Weimarer Republik, während der Nazizeit und dann auch in der jungen Bundesrepublik aktiv wurden, sind interessant. Hitler ist Jahrgang 1889, Eduard Spranger ist Jahrgang 1882, Herman Nohl ist Jahrgang 1879.

Die beiden Letztgenannten waren nicht nur nach dem Zweiten Weltkrieg einflussreiche Erziehungswissenschaftler, sie gehören zudem zur Generation der akademischen Väter von den Erziehungswissenschaftlerinnen und Erziehungswissenschaftlern, die nicht nur prägend für die westdeutsche Erziehungswissenschaft nach dem Kriege waren, sondern die – wie etwa am Beispiel der Bildungstheorie von Wolfgang Klafki oder an den Überlegungen von Klaus Mollenhauer zum Zusammenhang von Ästhetik und Pädagogik zu sehen ist – bis in die Gegenwart hinein als hochrelevante Theoretiker gelten können.

Auch die heute einflussreiche Philosophengeneration – man denke etwa an Jürgen Habermas, der zu der sogenannten Flakhelfergeneration (also den Jahrgängen rund um 1930) gehört - wurde von Intellektuellen geprägt, die in der hier betrachteten Zeit wesentliche Sozialisationserfahrungen machten.

Dies gilt auch für Künstlerinnen und Künstler, auf die ich später zurückkomme. Richard Hamann und Jost Hermand (1972 ff.) haben in ihrer fünfbändigen Kulturgeschichte Deutschlands die „Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart“ (so der Titel) untersucht, wobei die Überschriften der verschiedenen Bände deutlich machen, dass die zu dieser Zeit entwickelten künstlerischen Ausdrucksformen bis heute nicht an Aktualität verloren haben: Man betrachtet ihre Bilder, man liest die entsprechenden Romane oder Gedichte, man schaut sich die zu dieser Zeit entstandenen Theaterstücke an und hört die entsprechende Musik (es handelt sich um die Gründerzeit, den Naturalismus, den Impressionismus, den Jugendstil, den Expressionismus). Man zieht ihre Romane zurate, um diese Zeit besser verstehen zu können. Zudem sind die meisten Größen aus der Literatur (aber auch aus anderen Kunstsparten) präsent mit zeitdiagnostischen Essays (man schaue sich die entsprechenden Werke von Musil, Broch, Döblin, von Hoffmannstal und anderen an).

Man kann also feststellen, dass die hier betrachtete Zeit sehr viel lebendiger und aktueller ist, als man möglicherweise zunächst gedacht hat. Sie hat in allen Gesellschaftsfeldern Spuren im kollektiven und kulturellen Gedächtnis hinterlassen.

Dies gilt auch – wie man an den vorangegangenen Kapiteln dieses Textes hat sehen können – für Themen, Positionen und Begründungszusammenhänge im Bereich des rechten Denkens. Dieses rechte Denken reagiert im Kontext einer sich ausbreitenden Kultur- und Zivilisationskritik und den vielfach formulierten Sehnsüchten nach einer Rückkehr zu einer vermeintlich besseren „guten alten Zeit“ auf die ausgesprochen dynamische Entwicklung in der Zeit des Kaiserreiches.

Es gibt diese dynamische Entwicklung im Bereich der Technik und Wissenschaft, es gibt sie aber auch im Bereich des Sozialen. Die Arbeiterschaft organisiert sich und es gibt führende Vertreter eines sozialistischen Denkens, beginnend etwa mit den Frühsozialisten in Frankreich, über Karl Marx und Friedrich Engels bis zu den späteren Theoretikern der sich international organisierenden Sozialdemokratie.

Die etablierte Politik reagiert darauf mit dem Sozialistenverbot, was allerdings auch nicht verhindern kann, dass das System der inzwischen gut etablierten Arbeiterbildungsvereine und anderer Arbeiterorganisationen weiterhin für eine entsprechende Information und Weiterbildung sorgt.

Die Gesellschaft ist in Bewegung. Der Begriff der „Bewegung“ wird zu einem Kernbegriff, um die sozialen und kulturellen Veränderungsprozesse zu beschreiben. Kindheit und Jugend werden geradezu neu entdeckt und die entsprechenden jugendlichen Vertreter melden sich mit ihren Vorstellungen einer anderen Gesellschaftsordnung zu Wort. Es gibt in den unterschiedlichsten Bereichen der Künste und der Wissenschaften und der Philosophie zahlreiche Intellektuelle Stichwortgeber und Sinnproduzenten, die den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bewegungen Deutungsangebote machen.

Wie reichhaltig dieses Angebot an fortschrittlichen, emanzipatorischen, revolutionären, reaktionären, esoterischen oder (Pseudo-) wissenschaftlichen Konzeptionen ist, kann man etwa an der aufschlussreichen Studie von Brigitte Hamann (1998) über Hitlers Wien und die „Lehrjahre eines Diktators“ (so der Untertitel) erkennen. Hitler beschäftigt sich mit den Rassentheoretikern und Welterklärern, er beschäftigt sich mit sozialistischen Überlegungen ebenso wie mit nationalistischen, er nähert sich den Theosophen an und befasst sich mit seinem Interesse an Architektur und bildender Kunst auch mit den umfassenden Lebensentwürfen, die aus diesem Bereich kommen.

Die obigen Kapitel haben gezeigt, wie ausdifferenziert rechtes Denken ist. Stefan Breuer (1999):

"Wohl in keinem anderen Land hat die Rechte eine so reichhaltige Literatur hervorgebracht, nirgends sonst eine solche Vielzahl von Autoren, Periodika, Zirkeln und Organisationen. So übergroß ist die Fülle, dass eine *Histoire des Droites*, wie Frankreich sie in dem von Jean-François Sirinelli 1992 besorgten dreibändigen Werk besitzt, für Deutschland auf lange Sicht unerreichbar sein wird.“ (7).

Breuer untersucht verschiedene Ordnungsvorstellungen in dieser Fülle an rechtem Denken und weist darauf hin, dass beliebte Charakterisierungen wie Romantik, Irrationalismus oder Metapolitik quasi als Gegenstellung zu einer aufgeklärten, liberalen, demokratischen Moderne zu kurz greife. Es handelt sich um dasselbe Problem, das Cornelia Klinger (1995) über die Untersuchung der Romantik feststellt: Es geht um die Frage, ob die jeweils untersuchte Zeit eine Gegenbewegung zur Moderne ist oder ob man sie nicht besser als Teil der Moderne, als einen integralen Bestandteil betrachten muss.

Die Unzulänglichkeit der genannten Charakterisierungen rechten Denkens belegt Breuer an Gegenbeispielen. So findet er rechtes Denken durchaus bei Befürwortern der Moderne, er findet rechte Denker, die durchaus einzelne liberale Prinzipien befürworten und nicht zuletzt ist rechtes Denken nicht per se antidemokratisch, wenn man etwa an die bis heute aktuelle Forderung nach einem Mehr an direkter Demokratie denkt, die insbesondere im Rechtspopulismus eine wichtige Rolle spielt.

Akzeptiert man die Vielfalt unterschiedlicher rechter Positionen, so kann man – allerdings ohne die gefundenen Prinzipien zu verabsolutieren – durchaus einige Gemeinsamkeiten feststellen. Eine bis heute gültige Gemeinsamkeit betrifft die *Ablehnung des Prinzips der Gleichheit*, so wie es eine demokratische Moderne (etwa am Beispiel der Slogans der Französischen Revolution) in den Vordergrund stellt. Rechtes Denken basiert vielmehr auf Prinzipien der Ungleichheit und der Ungleichwertigkeit, was sofort Folgen sowohl für die politische Organisation eines Landes (nämlich die Rolle bestimmter Eliten mit ihrem Führungsanspruch) als auch bei der Einordnung des eigenen Landes in einen internationalen Kontext (Vorrang der eigenen Kultur) hat.

Eine andere, häufig im rechten Denken aufzufinden Argumentationslinie betrifft die Rolle der Emotionalität, und dies in einer kritischen Position gegenüber dem vermeintlichen Rationalismus der Moderne. Viele (auch nicht-rechte) Theoretiker der Moderne weisen darauf hin, dass die ursprünglich von Adam Smith hochgelobte Arbeitsteilung als Quelle der großen Produktivität einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung zur Zersplitterung und nicht zuletzt zur Deformation des Menschen führe. Dies war bereits eine Position, so wie sie Schiller in seinen „Briefen zur ästhetischen Erziehung“ erläutert hat. Auf dieser Basis gibt es eine Sehnsucht nach einer neuen Ganzheitlichkeit, wobei diese Ganzheitlichkeit oft homogen und organizistisch gedacht wird. Ganzheitlichkeit ist ein Prinzip, das sich sowohl auf die einzelne Person, das sich aber auch auf das politische Gemeinwesen bezieht.

Man wird rechtes Denken nicht verstehen können, wenn man die besondere Rolle der emotionalen Bindung (zu seiner Gemeinschaft, zur Natur, zur Heimat, zur eigenen Sprache, zur Tradition, zur Familie, zu Gott etc.) nicht hinreichend berücksichtigt. Hier trifft sich rechtes Denken mit den profunden Analysen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, so wie sie auch von Max Weber vorgetragen wurden. Kapitalismus ist hier die Durchsetzung von Rechenhaftigkeit als Grundprinzip, ist die Verwirklichung einer umfassenden Rationalität. Das bedeutet zugleich, dass rechtes Denken mit seiner Kritik an solchen pathologischen Erscheinungen der Moderne in Einklang steht mit Analysen von Personen, die definitiv nicht zu den rechten Ideologen gezählt werden können.

Eine Typologie

Stefan Breuer (1999) identifiziert in Anlehnung an die Systemtheorie von Niklas Luhmann (was an dieser Stelle nicht weiter erläutert werden soll) die folgenden sechs Typen rechten Denkens:

Nationalismus

Das 19. Jahrhundert war geprägt durch die Ausbreitung des Nationalstaatsprinzips (ebd., 34ff.). In Deutschland ging es um die Überwindung des Partikularismus, sodass die Nation – quasi eine kulturelle Imagination (B. Anderson) – und die politische Ordnung eines Staates zusammenfallen. Breuer erläutert, dass auch die Bismarcksche Sozialgesetzgebung (die in der Praxis allerdings weniger wirkungsvoll war, als man dies gelegentlich meint) ebenfalls einen wichtigen Beitrag zur Nationenbildung geleistet hat, weil sie verdeutlichte, „dass die Nation auch eine Solidargemeinschaft war, die um des Fortbestandes des Ganzen willen den Einzelnen von Risiken entlasten musste, die er unter den veränderten Bedingungen nicht mehr allein zu tragen imstande war, allen voran: Unfall, Krankheit und Alter.“ (42)

Letztlich führt diese politische Strategie zu dem, was später Foucault Biopolitik nannte, dass nämlich das menschliche Leben selbst unmittelbar zum Gegenstand politischer Gestaltung wird. Der Weg ist dann nicht mehr weit zu Konzeptionen einer Rassenhygiene und einer Bevölkerungspolitik, bei der bestimmte Bevölkerungsgruppen als nicht mehr zur Nation zugehörig betrachtet und daher ausgesondert werden müssen („ethnische Säuberung“).

Neoaristokratismus

An rassistische Überlegungen über die Ungleichwertigkeit menschlichen Lebens schlossen sich unmittelbar solche Vorstellungen an, dass bestimmte Bevölkerungsgruppen in besonderer Weise zur Führung des Staates privilegiert seien. Der Gegenpol einer solchen Gruppe von Privilegierten ist in dieser Sichtweise die Gruppe der „Degenerierten“, die demzufolge auch aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden müssen.

Planetarischer Imperialismus

Während sich die rassistisch motivierte Auswahl von Führungspersönlichkeiten in den beiden bisher genannten Denkrichtungen auf die eigene Nation bezieht, gibt es eine weitere Strömung, die diesen Führungsanspruch auf die ganze Welt ausdehnt. Hier geht es um die These von der Überlegenheit der abendländischen Kultur, wobei ein wichtiger Bezugsautor für Breuer hier Oswald Spengler ist.

Fundamentalismus

Zu dem Kontext dieser rechten Denkrichtung zählt Breuer den ästhetischen Fundamentalismus (etwa die Gruppe um Stefan George; siehe unten), einer Wiederbelebung und Verabsolutierung einer kunstreligiösen Vorstellung, so wie sie in Ansätzen bereits am Anfang des Jahrhunderts in der Romantik zu finden ist. Zu diesem Kreis werden auch Richard Wagner und seine Gruppe gezählt.

Hybride: die Völkischen

Die Völkischen „verlangten eine Rekonstruktion der Nation „von unten“, vom Volksboden her, forderten eine „Nationalpartei“ bzw. eine „Nationale Sammlung“ und bezeichneten sich als „Radikalnationale“ oder „Entschieden-Nationale“.“ (81)

Breuer setzt sich mit möglichen, aber unzureichenden Begriffsbestimmungen bzw. Abgrenzungen zu verwandten Strömungen auseinander. So hält er die Bestimmung über den Rassismus für unzureichend. Auch Antisemitismus gilt nicht als eindeutiges Abgrenzungskriterium, weil dieser auch in anderen Kontexten verbreitet war. Völkischer Nationalismus ist auch nicht schlechthin antimodern (83). Breuer weist vielmehr darauf hin, dass eine ganze Reihe von Autoren in diesem Lager sogar über eine naturwissenschaftliche oder technische Ausbildung verfügt.

Kriegsideologien

Breuer weist darauf hin, wie groß die Unterstützung eines Krieges quer durch alle Bevölkerungsschichten war. Insbesondere wurde diese Position durch Organisationen wie den „Alldeutschen Verband“ oder die „Deutsche Vaterlandspartei“ unterstützt. Auch führende Intellektuelle wie Ernst Troeltsch, Max Scheler, Georg Simmel, Werner Sombart, Rudolf Eucken, Otto Hintze, Friedrich Meinecke oder Thomas Mann unterstützten zeitweilig die Kriegswünsche. Sie sahen den Krieg als große nationale Befreiung -und Reinigungsbewegung.

Offensichtlich ist das rechte Denken im Kaiserreich ein interessantes Forschungsthema, bei dem versucht wird, die Heterogenität unterschiedlicher Strömungen zu sortieren, Typen zu bilden, Strömungen voneinander abzugrenzen bzw. Gemeinsamkeiten zu untersuchen. All dies ist wichtig und notwendig. Allerdings muss man sehen, dass diese wissenschaftlichen Bemühungen heute weitgehend Intellektuellendiskurse sind und auch zur damaligen Zeit weitgehend Intellektuellendiskurse waren.

In den Alltag sind hier vorgestellte Ansätze, die zum Teil mit großem theoretischen Aufwand in umfangreichen Publikationen vorgestellt wurden, in oft hoch vereinfachter Form abgesunken und haben sich im kulturellen und sozialen Gedächtnis der Menschen verfestigt. In diesem gesellschaftlichen Bewusstsein sind auch die Ursachen für die Wirksamkeit späterer rechter Ideologien zu suchen. Selbst Hitler lehnte eine zu ambitionierte Theoretisierung seiner Weltanschauung ab, er nutzte vielmehr all diese weltanschaulichen Angebote quasi als Gemischtwarenladen, aus dem er sich das Passende heraus genommen hat. Man hat später lediglich einen stringenten Antisemitismus als roten Faden seiner Weltanschauung identifiziert, wobei gelegentlich darauf hingewiesen wird, dass der junge Hitler in dieser strikten Form nicht antisemitisch war.

1. Die Weimarer Republik

Während das wilhelminische Kaiserreich uns – wie mir scheint: zu Unrecht – weit entfernt scheint, ist uns die Weimarer Republik, also die 14 Jahre zwischen ihrer Gründung im Jahre 1919 und ihrem Ende im Jahre 1933, ausgesprochen nah. In nahezu jeder Hinsicht, also in sozialer, ökonomischer, politischer und kultureller Hinsicht, setzen wir uns ständig zu Weimar in Beziehung. Sprach man früher davon, dass Bonn nicht Weimar sei, so gilt dasselbe heute für Berlin.

Damit ist gemeint, dass die zweite Demokratie, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Westdeutschland entwickelt hat, in der Tat ein unglaubliches Maß an Stabilität gezeigt hat. Dies haben vermutlich viele Menschen im In- und Ausland zur Zeit des Zweiten Weltkriegs in dieser Form nicht erwartet.

In der Tat war die Weimarer Republik alles andere als stabil. Alle Charakterisierungen, die man mit ihr in Verbindung bringt, haben eine negative Bedeutung. Sie ist ungeliebt, ungewollt, überfordert, es ist eine Demokratie ohne Demokraten, eine Republik ohne Republikaner, es ist eine aufgezwungene politische Ordnung, für die die Menschen möglicherweise noch nicht reif waren.

Es ist der zu ihrer Zeit überaus prominente Gedanke, dass die für unbesiegbar gehaltene deutsche Armee im Ersten Weltkrieg nur durch einen Dolchstoß bösartiger unpatriotischer Zivilisten im eigenen Land eine Niederlage erfahren musste. Das heißt, dass bereits die Geburt der Weimarer Republik mit einem Makel versehen war.

Auf der anderen Seite erfreut sich diese Zeit in der Wissenschaft eines großen Interesses:

„Die Weimarer Republik gehörte schon bald, nachdem sie untergegangen und damit Geschichte geworden ist, zu dem bevorzugten Gebiet der jungen zeithistorischen Forschung. Sobald eine unabhängige wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Periode möglich war, bemühten sich Historiker und Politologen intensiv, Klarheit über die Entwicklung und die Probleme der ersten deutschen Demokratie zu gewinnen. Inzwischen liegen viele 1000 Titel vor, die kaum noch erfasst, geschweige denn gewürdigt werden können.“ (Büttner 2010, 11)

Mit diesen Worten beginnt die Historikerin Ursula Büttner ihre über 800-seitige Darstellung der Geschichte der Weimarer Republik. In der Tat gibt es keinen Mangel an historischen Darstellungen, sodass es an dieser Stelle genügt, nur einige in unserem Zusammenhang wichtige Entwicklungstendenzen anzuzeigen. Büttner selbst gibt die folgenden Hinweise:

„In diesen Jahren wurden alle sozialen Spannungen und Konflikte, wie sie die schnelle Industrialisierung und Modernisierung Deutschlands mit sich gebracht hatten, verschärft. In der Weimarer Republik musste daher nicht nur eine neue politische Ordnung geschaffen, sondern auch eine zerrissene Gesellschaft wieder integriert werden.“

Es ist also eine Riesenaufgabe zu bewältigen gewesen, wobei dem offensichtlichen Scheitern in politischer Hinsicht eine Blütezeit in Kunst und Kultur entgegensteht:

„Vierzehn Jahre nur währte die Republik von Weimar, und doch gibt es meines Wissens keine Periode der deutschen Geschichte, die gleichzeitig so reich und so beschränkt, so kühn und so bedrückt, so schöpferisch und so primitiv, so befreiend und so repressiv war. Weimar bot in einer bisher nie dagewesenen Vielfalt ein Kaleidoskop deutscher Möglichkeiten. Daß die politisch schlimmste dieser Möglichkeiten zum traurigen und für die Nation so folgenschweren Ergebnis des Weimarer Experiments werden sollte, daß aus Sicht bekämpfender politischer Vielfalt die stramme Einheit einer ihrem Führer ergebenen Volksbewegung, aus kulturellem Reichtum die verordnete Primitivität wurden, dies alles macht deutlich, daß das Elend von Weimar weitaus mächtiger war als eine Größe.“ (So Kurt Sontheimer in Hoffmann/Klotz 1993, 47)

Sontheimer (ebd.) weist auf zwei politische Determinanten hin, die das kulturelle Leben der Republik bestimmten: die Befreiung des kulturellen Lebens aus den engen Fesseln der Kultur des Wilheminischen Obrigkeitsstaates und – damit zusammenhängend – die Tendenz zu ungebändigter Vielfalt, zum Chaotischen und Widersprüchlichen.

Stabilität und Kontinuität gab es in der Tat kaum in dieser Weimarer Zeit, was man schon an dem immer rascheren Wechsel der Regierungen sehen kann. Diskontinuität charakterisiert die Politik der Weimarer Zeit und diese spiegelt sich ebenso im kulturellen Leben.

Dabei sind die politischen Herausforderungen, die zu bewältigen waren, riesig. Zum einen gab es eine Bevölkerung und insbesondere eine tragende Schicht von Intellektuellen, die zumindest distanziert, zu einem großen Teil jedoch offen negierend der neuen politischen Ordnung gegenüberstanden. Somit war es kaum möglich, die durch eine durchaus fortschrittliche Verfassung vorgegebene Ordnung auch zum Leben zu erwecken. Dies war nach dem Zweiten Weltkrieg in dieser Form nicht der Fall. Zwar gab es auch eine für demokratische Prozesse völlig ungeübte und ideologisch deformierte Bevölkerung, doch gab es in dieser Form keinen Widerstand in der intellektuellen und ökonomischen Elite.

Ein weiteres Problem, mit dem die Weimarer Politiker konfrontiert waren, bestand in einer schwierigen ökonomischen Entwicklung. Parker (2003, 216) spricht von zwei wirtschaftlichen Katastrophen: der galoppierenden Inflation von 1923 und der anhaltenden Depression von 1930 bis 1933. Sicherlich war es eine fehlerhafte und engstirnige Politik auf nationaler Ebene, die mit daran schuld war, dass dieser erste demokratische Versuch auf deutschem Boden schief gegangen ist. Es waren allerdings auch kaum zu bewältigende Reparaturforderungen der Siegermächte, die dafür sorgen, dass rechte Agitatoren mit ihren Hassreden Erfolg bei der Bevölkerung hatten.

Zudem gab es anders als nach dem Zweiten Weltkrieg eine brutale politische Kultur, die handfeste körperliche und gewaltförmige Auseinandersetzungen zwischen politischen Gegnern einschloss. Alle Parteien hatten ihre jeweiligen Kampfgruppen, die nicht nur die eigenen Parteiveranstaltungen schützten, sondern die auch die Konkurrenzveranstaltungen der anderen Parteien störten.

Jost Hermand und Frank Trommler (1978) teilen die Zeit der Weimarer Republik in drei Phasen auf: eine erste Phase, die von 1919 bis 1923 dauerte, eine zweite Phase von 1923 bis 1929 und schließlich die Endphase von 1929 bis 1933.

Die soziale Spaltung der Gesellschaft verschärfte sich, zurückkehrende Soldaten fanden kaum Arbeitsplätze, die Inflation in der Anfangszeit der Republik wirkte sich stark zuungunsten derjenigen aus, die über kein Sachvermögen verfügten. Die Vereinigten Staaten gingen als Weltmacht aus dem Ersten Weltkrieg hervor.

Während die Vereinigten Staaten zunächst einmal nach dem politischen Prinzip agierten, sich nicht in außenpolitische Belange einmischen zu wollen, mussten sie nach dem Ersten Weltkrieg und ihrer erfolgreichen Intervention als Weltmacht anerkannt werden.

In ökonomischer Hinsicht setzte sich das Prinzip des Fordismus durch, der preiswerten Massenproduktion von Konsumwaren. Die zerstörerischen Folgen einer Fließbandarbeit für die Persönlichkeit hat Charlie Chaplin in seinem Film Moderne Zeiten (veröffentlicht im Jahre 1936) eindrucksvoll gezeigt.

Ein immer wieder zugezogenes Beispiel für diese Entwicklung sind die Tiller Girls, eine Gruppe von Frauen, die keine eigene Persönlichkeit mehr hatten, sondern die im Gleichtakt ihre akrobatischen Bewegungen in den populär werdenden Revuetheatern der Weimarer Zeit als Tanzmaschinen zeigten.

Auch in kultureller Hinsicht erzielten die Vereinigten Staaten eine gewisse Hegemonie. Die neuen Medien wie Radio und Film wurden neue Möglichkeiten der Massenunterhaltung. Neue Musikformen aus den unterschiedlichsten Ländern wurden populär. Zugleich experimentierte man in Wien im Bereich der elaborierten klassischen Musik ebenfalls mit neuen musikalischen Ausdrucksformen. Hermand/Trommler geben die folgenden kulturellen und ideologischen Strömungen an: expressionistischer Futurismus, Neue Sachlichkeit, die USA als Leitbild technischer Vernunft, das Großstadtleben, die wachsende Vergnügungsindustrie, der Sport als Massenveranstaltung, eine veränderte Einstellung zu Liebe und Sexualität und nicht zuletzt eine beschleunigende Konjunktur völkischer, bündischer und faschistischer Ideologiekomplexe (a. a. O., 35ff.).

Georg Lukacs (1983) beschreibt auf der Ebene der Philosophie die wachsende Dominanz lebensphilosophischer Ansätze (Simmel, Spengler, Scheler, Heidegger, Jaspers), die letztlich in eine Phase einer (von ihm sogenannten) präfaschistischen und faschistischen Lebensphilosophie übergeht: Klages, Jünger, Bäumler, Böhm, Krieck, Rosenberg.

Auch in der Soziologie und Rechtswissenschaft sieht Lukacs eine liberale Soziologie (Alfred Weber, Mannheim) durch eine „präfaschistische und faschistische Soziologie“ (Spann, Freyer, C. Schmitt) an den Rand gedrängt.

In der Tat verschärft sich auch auf philosophischer Ebene der Kampf der Richtungen. So gibt es zum einen liberal-konservative Philosophen wie Helmuth Plessner oder Ernst Cassirer, die in den 1920er Jahren ihre Hauptwerke vorlegen. Ernst Cassirer wird sogar zum einzigen jüdischen Rektor an einer deutschen Universität (in Hamburg) gewählt und setzt sich offensiv dafür ein, die demokratische Republik nicht als eine Ordnung zu interpretieren, die von Feinden Deutschlands wesensfremd den Deutschen aufgezwungen worden sei.

Es ist allerdings zugleich die Zeit, in der der junge Martin Heidegger seinen Kampf gegen einen Rationalismus etwa im Anschluss an Kant mit wachsendem Erfolg aufnimmt und sich später explizit für den Nationalsozialismus stark macht.

Auch in der Pädagogik bereiten insbesondere Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik (im Anschluss an Wilhelm Dilthey) den Boden dafür, auf dem antidemokratisches und antiliberales Gedankengut gedeihen kann.

Allerdings sollte man die verschiedenen Ebenen unterscheiden. Ebenso wie im Kaiserreich muss man die Intellektuellendiskurse (Gangl/Raulet 1994) unterscheiden von dem, was in der breiten Bevölkerung wirksam wird.

Aber auch hier haben rechte antidemokratische Positionen bessere Karten, weil sie offenbar das Spiel mit der Emotionalität der Menschen besser beherrschen. Sofern es Fürsprecher für eine Republik gibt, so wie etwa Thomas Mann, der sich von seiner anfänglichen antipolitischen Haltung aus seinem Buch „Betrachtungen eines Unpolitischen“ Anfang der 1920er Jahre abgewandt hat, dann handelt es sich lediglich um sogenannte Vernunftrepublikaner, die weniger mit Herzblut für die Republik eintreten, sondern dies eher aus Gründen einer politischen Rationalität tun, die wiederum kaum die Herzen der Menschen erfassen kann (Wirsching/Eder 2008).

Zudem gibt es verwirrende Koalitionen, die einer klaren Aufteilung in Rechte und Linke, in Republikaner und Anti-Republikaner, in Verfechter der Moderne und Vertreter der Tradition, entgegenstehen. So spricht etwa Wolfgang Eßbach (in Wirsching/Eder) von „feindlichen Brüdern“ bezieht sich auf die zum Teil intensiven Kommunikationen zwischen Jünger und Bloch oder zwischen Lukacs und Schmitt.

Es gibt freundschaftliche Beziehungen zwischen dem liberal-konservativen und demokratischen Theodor Litt auf der einen Seite und Eduard Spranger, der in seinem Werk vieles dafür getan hat, dass rechte Positionen akzeptiert werden konnten. Es gibt also „die sich überlagernden, sich kreuzenden und sich vermengenden intellektuellen Strömungen“ (Gangl/Raulet 1994, 11), die einer nachträglich getroffene säuberlichen Ordnung in eine Gruppe, die sich um Volk, Gemeinschaft, Nation, Organismus, Entscheidung und Antiliberalismus lagert, und eine Gegengruppe, die wiederum Rationalismus, Liberalismus, Republikanismus und Moderne vertritt, widerspricht.

Die bereits bei dem Blick in die Verhältnisse des Kaiserreiches festgestellte verwirrende Vielfalt unterschiedlichster Positionen setzt sich also in der Weimarer Zeit fort.

Rechte Positionen

Während das völkische Denken eine Hochzeit im Kaiserreich hat (und natürlich in der Weimarer Zeit fortgesetzt wird), ist die oben beschriebene „Konservative Revolution“ eine Bewegung, die eher charakteristisch ist für das „antidemokratische Denken in der Weimarer Republik“ (Sontheimer 1983). Hier finden sich all die Gedanken, die Sontheimer in seiner Überblicksdarstellung auflistet: ein antidemokratisches Selbstverständnis quer durch die unterschiedlichsten rechten Gruppierungen, eine Kritik an der Struktur und der Funktionsweise der neu geschaffenen demokratischen Ordnung (Kritik am Liberalismus und am Parlamentarismus, am Parteienstaat, an der Verfassung und an demokratischen Gedanken schlechthin).

Man diskutiert alternative antiliberale Vorstellungen eines Staates verbunden mit einem immer wieder auftretenden Ruf nach einem Führer. Hierbei kann man sich auf die Überlegungen des national-liberalen Soziologen Max Weber über die „charismatische Herrschaft“ beziehen.

Ich habe oben eine Kurzcharakterisierung der Konservativen Revolution (unter Bezug auf die Publikationen von Mohler und Breuer) wiedergegeben und will dies hier an dieser Stelle nicht wiederholen.

Stefan Breuer führt seine Überlegungen zu einer Typologie rechten Denkens (wie im letzten Kapitel im Hinblick auf das Kaiserreich rezipiert) auch für die Zeit der Weimarer Republik fort.

Nationalismus

Es gründen sich neue Parteien wie etwa die Deutschnationale Volkspartei, die den Gedanken des Nationalismus aufgreifen und modernisieren:

„Der neue Nationalismus“, so Ernst Jünger in einem Beitrag zum ‚Völkischen Beobachter‘ „ sei im August 1914 entstanden, als sich zum ersten Mal Nationalgefühl und Nationalbewusstsein vereinigt hätten. Doch diese Verbindung genüge noch nicht. Zu ihr müsse der Wille zur Macht hinzutreten, der Kampf um den Staat, der heute nur mit revolutionären Mitteln geführt werden könne. Die Organe dieses Kampfes seien nicht die bestehenden Parteien, oder überhaupt keine Parteien, sondern „Gefolgschaft“, die sich auf eine Gemeinsamkeit des Blutes, auf die Gefolgschaftspflicht gegenüber einem Führer und auf militärische Disziplin gründeten – Kampfverbände also im Stil der italienischen *fasci* und *squadre d'azione*, auf deren Vorbildcharakter Jünger auch ganz unverhüllt hin verwies.“ (113).

Die Faschisten in Italien unter der Leitung von Mussolini wurden quasi ein Vorbild für den neuen Nationalismus in Deutschland. Mitte der 1920er Jahre legt Hitler den ersten Band seiner Agitationsschrift „Mein Kampf“ vor, in der er seine Mixtur einer rechten Ideologie vorträgt. Breuer erwähnt den Juniclub, in dem sich zahlreiche Verantwortliche bedeutender und im Bürgertum etablierter Zeitschriften versammeln und die die nationalen Gedanken offensiv vertreten.

Abwandlungen des neuen Nationalismus

Unter dieser Überschrift geht Breuer auf sozialistische Bestrebungen im rechten Feld ein, so wie sie sich etwa in der Gruppe rund um Otto Strasser in der NSDAP in diesen Jahren organisierte. Auf der Basis von Thesen von Werner Sombart, dass der Kapitalismus seinen Zenit bereits überschritten hatte, entwickelte man Vorstellungen einer neuen Koalition der Mittelschicht mit der Gruppe der Intellektuellen.

Neoaristokratismus

Es gründete sich ein „Deutscher Herrenclub“ mit Mitgliedern aus dem Adel, aus dem Bereich der Banken, der Industrie und der Regierung. Ein prominentes Mitglied war etwa der spätere Reichskanzler Franz von Papen, der in seiner Regierungszeit drastisch staatliche Sozialleistungen kürzte, die sozialdemokratische Regierung in Preußen absetzte und weitere Elemente eines geplanten „Neuen Staates“ realisierte. Man dachte an eine „Leistungselite, die ihre Erfahrungen, ihre Qualifikation auf dem Vererbungswege weitergab und sich damit gleichsam selbst verewigte“ (137).

Fundamentalismus

Man findet einen „nationalreligiösen Fundamentalismus“ mit der Forderung einer Wiederherstellung der Monarchie und den folgenden politischen Forderungen: Begrenzung, wenn nicht gar Abschaffung des Arbeitsmarktes durch Schaffung eines Staatsarbeiterstandes auf Verpflegungs- anstatt auf Lohnbasis; die Zerschlagung des bürokratischen Unternehmerstaates, wie er insbesondere in Preußen verkörpert sei; die Umwandlung der Gewerkschaften in Zwangsgewerkschaften; die Reduktion des Reiches auf die Vertretung nach außen; schließlich den vollständigen Verzicht auf eine Orientierung der Politik an den Interessen der modernen Massen.“ (141)

Es gibt Attacken gegen das Geld, gegen die Stadt, gegen die moderne Welt, die einzelnen Vertretern als Teufelswerk erscheint und die sich selbst wiederum in der Christus-Nachfolge sehen (so etwa Rudolf Pannwitz).

Die Völkischen

Mit dem Nationalsozialismus entstand – so Breuer – eine Variante der Völkischen Bewegung, „die erfolgreich das Feld des neuen Nationalismus besetzte, wodurch alle anderen völkischen Strömungen in Richtung Exklusion getrieben wurden.“ (149)

Es gab in diesem Bereich populistische Antisemiten, paramilitärische Kampfbündler, spiritistisch-okkultistisches Geistchristentum und Sozialrevolutionäre. Zuletzt, so Breuer, glitten alle nicht-nationalsozialistischen Völkischen ins Sektierertum ab.

Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass es in den unterschiedlichsten Ländern ein rechtes Denken gibt. Insbesondere spielt der Faschismus in seinen verschiedenen Spielarten eine zentrale Rolle (Nolte 1966). Es ist insbesondere der italienische Faschismus, der politisch und ideologisch eine gewisse Führungsrolle einnahm. Zu erinnern ist an den erfolgreichen Marsch auf Rom, den Hitler mit seinem Münchner Marsch (erfolglos) imitieren wollte.

4. Zum pädagogischen Denken

Kaiserreich

August Nitschke und seine Kollegen (1990) geben ihrer Publikation „Jahrhundertwende“, die die Zeit zwischen 1880 und 1930 analysiert, den Untertitel: „Der Aufbruch in die Moderne“. Sie können viele, positiv zu bewertende Aspekte der gesellschaftlichen Entwicklung in dieser Zeit beschreiben: eine bessere Hygiene, interessante Entwicklungen in den Künsten, wichtige wissenschaftliche Errungenschaften, ein sich veränderndes Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Es gibt allerdings auch Darstellungen negativer Entwicklungen, etwa im Umgang mit der Natur oder hinsichtlich der Lebensbedingungen der einfachen Menschen. Natürlich gehört auch der Weltkrieg auf die negative Seite der Bilanz.

Man findet also beides, Menschen, die sich an dem Fortschritt erfreuen und von ihm profitieren, aber auch immer lauter werdende Stimmen, die die schon von Rousseau vorgetragene Kritik an den Errungenschaften der Zivilisation aufgreifen, fortführen und verschärfen. Die kritischen Schriften von Nietzsche und Schopenhauer werden rezipiert, es entsteht eine vernunftkritische Lebensphilosophie, die Georg Lukacs in seiner Schrift über die Zerstörung der Vernunft (1981) zu einer immer einflussreicher werdenden Strömung des Irrationalismus zählt, den er letztlich in der nationalsozialistischen Weltanschauung enden lässt – hierbei durchaus im Einklang mit der Analyse eines „Kulturpessimismus als politischer Gefahr“ (Fritz Stern).

All diese Strömungen finden sich auch im pädagogischen Denken. Gegen die offensichtlich werdenden negativen Folgen und Erscheinungen der entwickelten Industriegesellschaft wenden sich zahlreiche Reformbewegungen (Jugendbewegung, Kunsterzieherbewegung, Frauenbewegung, Bewegungen der Ernährungsreform und der Freikörperkultur). Auch in der Pädagogik werden Ansätze von Rousseau aufgegriffen und zu einer theoretischen Grundlegung der unterschiedlichsten reformpädagogischen Ansätze genutzt. Solche Bewegungen sind nicht bloß auf Deutschland beschränkt, sondern sie sind auch in vielen anderen Ländern spürbar. Die Schwedin Ellen Key sprach von einem Jahrhundert des Kindes, in den Vereinigten Staaten entwickelte John Dewey mit seinen Kollegen nicht nur eine erste originäre amerikanische Philosophie, den philosophischen Pragmatismus, sondern auch eine erfahrungsbasierte und projektorientierte Konzeption von Pädagogik. Es gab reformpädagogische Ansätze mit unterschiedlichen weltanschaulichen Begründungen. Reformpädagogik ist ein ausgesprochen schillerndes Feld, das im politischen Spektrum von links bis rechts reicht. In pädagogischer und lebensreformerischer Hinsicht wirkte Rudolf Steiner und Maria Montessori, die bis heute in der pädagogischen Praxis wirksam sind. Es werden auf der Basis der in dieser Zeit entwickelten philosophischen Grundkonzeptionen (Neukantianismus, Phänomenologie, unterschiedliche lebensphilosophische Ansätze etc.) pädagogische Konzeptionen entwickelt, die bis heute wirksam sind. Es entsteht eine Geisteswissenschaftliche Pädagogik im Anschluss an Wilhelm Dilthey, die sich als Kulturpädagogik versteht und die insbesondere in den 1920 er Jahren von Schülern von Wilhelm Dilthey theoretisch ausgearbeitet wurde.

Ein zentrales Thema in der pädagogischen Diskussion, sowohl im Hinblick auf die schulpädagogische Praxis als auch hinsichtlich der Theorienentwicklung, ist die Auseinandersetzung zwischen Vertretern des Neuhumanismus und des humanistischen Gymnasiums, das mit seiner altsprachlichen Orientierung im 19. Jahrhundert dominant war, und Vertretern der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer, die sich – mit Unterstützung des jungen Kaisers – für eine Anerkennung der Realgymnasien und Oberrealschulen (Abiturberechtigung) sowie der Technischen Hochschulen (Promotionsrecht) einsetzten.

Der Kaiser berief zu diesem Zweck zwei Schulkonferenzen ein (1890 und 1900), die zu einer Neuordnung des höheren Bildungswesens führen sollten. Der preußische Staat stand vor der Aufgabe, den bildungspolitischen Forderungen wichtiger gesellschaftlicher Kreise und den Qualifikationsanforderungen der stark expandierenden Industrie Rechnung zu tragen, musste aber gleichzeitig die anwachsende „sozialistische Gefahr“ im Auge behalten. Die Schulen, vor allem die Mittel- und Elementarschulen, sollten sich auf Anweisung des Kaisers (vom 1. Mai 1889) vornehmlich der Pflege der Gottesfurcht und der Liebe zum Vaterland widmen, um dadurch den „sozialdemokratischen Irrtümern und Entstellungen“ zu begegnen. Gleichzeitig wünschte sich der Kaiser aber auch eine Beförderung der naturwissenschaftlich-mathematischen Kompetenzen, da die für seine imperialistischen Bestrebungen notwendigen Industriebereiche hochqualifizierte Menschen benötigten.

Dabei sind die Begründungen für die entsprechend reformierten Schulformen widersprüchlich:

• Die herkömmliche humanistische Bildung sei dysfunktional geworden, sowohl hinsichtlich der nationalen und patriotischen Erziehung als auch hinsichtlich der praktischen gesellschaftlichen Bedürfnisse;

• die Weltstellung Preußen-Deutschlands, die „Kolonien „, „Gewerbe und Industrie“: all dies erfordere realistische Bildung;

• Naturwissenschaften seien ebenso unverzichtbar im internationalen Kampf um die Weltherrschaft wie es die realistische Bildung des Individuums im persönlichen Lebenskampf ist. Sozialdarwinismus und Realismus wurden in der bildungspolitischen und-theoretischen Diskussion als Einheit verstanden;

• dem humanistischen Gymnasium wurde sogar die allgemein- und formalbildende Kompetenz abgesprochen und die Realien sowohl material- als auch als formalbildend dargestellt. Die altsprachliche Ausbildung des humanistischen Gymnasiums wurde lediglich (von Vertretern der Realien) als berufsvorbereitend für eine kleine Schicht späterer Altphilologen angesehen.

Eine wichtige Rolle in diesem Streit pro und contra Realia spielten erkenntnistheoretische Konzeptionen, die man den Naturwissenschaften unterstellte und die insbesondere Wilhelm Dilthey kritisierte. Interessant ist hierbei, dass Dilthey in seiner Kritik der von ihm beschriebenen naturwissenschaftlichen Methode eine enge Verbindung zu politischen Bestrebungen sah, die er als Nationalliberaler strikt ablehnte. Dies zeigt die Erläuterung seines Abstimmungsverhaltens bei der ersten Schulkonferenz:

„Der naturwissenschaftliche Geist, der insbesondere in der modernen französischen Literatur seinen Ausdruck gefunden hat, hat die abstrakten Prinzipien auf das wirksamste unterstützt, welche in der französischen Revolution so einflussreich gewesen sind. Das abstrakte mathematische Denken, angewandt auf Gebiete des gesellschaftlichen Lebens, wird stets das heranwachsende Geschlecht empfänglich machen für die leeren Ideale eines Staates, der nach den Grundsätzen der Gleichheit geregelt ist. Und die französische Literatur, mag die des 18. oder des 19. Jahrhunderts dem Unterricht zu Grunde gelegt werden, ist der Ausdruck so komplexer und vielfach zersetzter sittlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse, dass sie solche Neigungen, vor allem die Kritik aller bestehenden Lebensinstitute, vor allem der Familie, nur begünstigen kann. Ist doch sie und die von ihr abhängige russische und nordische Literatur der Hebel der Entwicklung in dieser Richtung gewesen. Frankreich hat den Sozialismus hervorgebracht. Ich frage sie nun, was in dem Unterricht einer Oberrealschule dem Fortschreiten dieses Geistes, seinem Eindringen in unser Beamtentum entgegenzuwirken vermag.“ (Dilthey 1971, 127)

Interessanterweise wehrten sich die Vertreter der Oberrealschule gegen diese behauptete enge Verbindung mit sozialistischen oder demokratischen Bestrebungen mit der Argumentation, dass gerade Mathematik und Naturwissenschaften den patriotischen und imperialistischen Zielen des Kaisers dienlich sein.

Zur Pädagogik in der Zeit der Weimarer Republik

Heinz-Elmar Tenorth (2000, 222 ff.) ordnet der Zeit der Weimarer Republik die „Konstitution neuzeitlicher Erziehungswissenschaft“ zu:

„Der historischen Zäsur, die mit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts gesetzt wird, entspricht es, daß sich auch das Denken über Erziehung neu formiert. Die Pädagogik befreit sich in diesem Prozeß aus dem Status der allein professions- und systembegleitenden Reflexion und beginnt, Erziehungswissenschaft im modernen Verstande zu werden. Sichtbar wird dieser Wandel zunächst eine Ausweitung des Gegenstandsbegriffs der wissenschaftlichen Pädagogik. Der gesellschaftlich neuen Beachtung von Erziehungsfragen entsprechend, greift ihre Reflexion über die Schule hinaus auf alle Erziehungsphänomene in der Gesellschaft aus und macht die „Kultur“ insgesamt zum Thema. Der Wandel erweist sich auch daran, daß sich die unterschiedlichen Richtungen der Erziehungswissenschaft seit dem frühen 20. Jahrhundert deutlicher als Theorieprogramme entwickeln und allmählich über ihre spezifischen Methodenbegriffe unterscheidbar werden. Die fortdauernd enge Bindung dieses Prozesses der Verwissenschaftlichung an die gesellschaftlichen und pädagogischen Ereignisse wird andererseits durch die Tatsache in Erinnerung gerufen, dass in der wissenschaftstheoretischen Diskussion die Theorieprogramme Methodenkonzepte vor allem in ihrer gesellschaftspolitischen Funktion und nach den Handlungsmöglichkeiten, die sie eröffnen oder versperren, bewertet und sehr kontrovers diskutiert werden.“

Es sind die Krisen- und Kriegserfahrungen verbunden mit Zukunftsängsten, die insgesamt das Denken in dieser Epoche prägen. Auch die Entwicklung einer „Kulturpädagogik“ durch Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik muss vor diesem Hintergrund verstanden werden. Denn man sorgte sich darüber, dass die jungen männlichen Kriegsheimkehrer aufgrund der erfahrenen Gewalttätigkeit und Sinnlosigkeit nunmehr jegliches positives Lebensgefühl verloren hätten, sodass sie für einen lehrenden Beruf nicht die richtigen Voraussetzungen mitbrächten. Vor diesem Hintergrund entwickelte man die Vorstellung, durch eine Orientierung an den Werten und Normen, aber auch an den Inhalten eines klassisch-traditionellen Kulturverständnisses diese Sinnentleerung kompensieren zu können.

Die Situation der sich allmählich als Wissenschaft konstituierenden Pädagogik wurde dadurch verbessert, dass nunmehr zahlreiche Lehrstühle für Pädagogik an Universitäten eingerichtet wurden. Tenorth diskutiert in seiner Überblicksdarstellung (Langewiesche/Tenorth 1989, 111 ff.) zunächst die eher zaghaften Versuche, eine empirisch arbeitende Erziehungswissenschaft zu installieren. Diese Versuche kamen über erste Ansätze nicht hinaus. Erfolgreicher waren dagegen solche Ansätze, die sich an lebensphilosophischen Konzeptionen wie etwa der von Wilhelm Dilthey oder an Konzeptionen des Neukantianismus orientierten. Es ging also um erziehungs -und bildungsphilosophische Ansätze, die zumindest in der gemeinsamen Orientierung an „Kultur“ eine Gemeinsamkeit hatten. Aus diesem Grund schlägt Tenorth vor, gerade für die Ansätze einer Geisteswissenschaftlichen Pädagogik im Anschluss an Wilhelm Dilthey, die sich später selbst „Kulturpädagogik“ nannten, eher von einer „kulturphilosophischen Pädagogik“ zu sprechen (120):

„Die deutsche Koppelung von „Bildung“ und „Kultur“ schloss zum Beispiel die Ablehnung des „westlichen“ Verständnisses von „Aufklärung“ und „Zivilisation“ mit ein. Die „Bildungspädagogik“ blieb deshalb belastet mit einem idealisierten Staatsbegriff, sie lebte mit einem theoretisch ungebrochenen, aber historisch überholten Verständnis des Klassischen und Tradierenswerten, des Humanistischen und Wertvollen. Fern der gesellschaftlichen Realität, in der das Berechtigungswesen die öffentliche Erziehung bestimmte, wurden in dieser Pädagogik die Bildungsprobleme definiert und legitimiert. (…) Bildung wurde mit dem überlieferten Selbstverständnis der „hohen Kultur“ verbunden, über Tugendkataloge einer noch selbstgewissen Bürgerlichkeit definiert, individualistisch gedacht und in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung wesentlich auf Eliten hin ausgelegt. In der anti-intellektualistischen und zugleich die Massen diskriminierenden Abgrenzung der volkstümlichen Bildung wurde die interne Hierarchisierung und der sozial-etikettierende Charakter des Bildungsbegriffs unverkennbar ausgedrückt.“ (Langewiesche/Tenorth 1989, 121)

Auch Neukantianer orientierten sich am Kulturbegriff, doch wurde der Neukantianismus aus unterschiedlichen Gründen zurückgedrängt. Hierbei spielten auch antisemitische Ressentiments eine wichtige Rolle. Denn gerade der Marburger Neukantianismus mit Hermann Cohen als Oberhaupt (bei dem auch Ernst Cassirer zeitweise studierte) war nicht gut angesehen, weil Hermann Cohen als Jude zugleich ein Vertreter des Zionismus war. Zudem war Marburg zugleich ein Zentrum des ethischen Sozialismus. Auch Ernst Cassirer war Leidtragender des Antisemitismus, als man ihm Anfang des 20. Jahrhunderts in Berlin die Habilitation zu verweigern drohte (was der alte Dilthey dann schließlich verhindert hat). Cassirer wurde später an der Universität Hamburg der erste jüdische Rektor einer deutschen Universität und zugleich einer der wenigen Intellektuellen, die offensiv für die Erhaltung der demokratischen Republik gegen die stark gewordenen nationalsozialistischen Tendenzen anging (mit denen tragischerweise auch Schüler von Cassirer wie Baeumler sympathisierten). Auch prominente Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik wie Nohl, Spranger oder Weniger gehörten entweder zu den offenen Sympathisanten des Nationalsozialismus oder gingen zumindest nicht in eine Distanz zu ihm:

„Antisemitismus und Rassismus, Sozialdarwinismus und Kulturpessimismus, Gemeinschaftskult und Führerideologien dominierten zwar nicht, waren aber innerhalb des Erziehungsdenkens vor 1933 durchaus vorhanden. (…) Aber nicht nur bei Kritikern der bürgerlichen Gesellschaft wie Krieck, auch im wohletablierten pädagogischen Denken fanden sich Konzepte, die dem nationalsozialistischen Denken affin waren: Ständisch-korporative Gesellschaftsbilder und antiliberales Denken zeigten Reformpädagogen und Schulmänner wie Scharrelmann, B. Otto oder der „Volkskonservative“ B. Stapel; W. Rein rechnete Krieck zu den Völkischen „im guten Sinne“, Spranger teilte die Parlamentarismuskritik von C. Schmitt, Flitner die Kritik von Liberalismus und Kapitalismus, die sich innerhalb der jugendbewegten Gesellschaftstheorie zum Beispiel im Umkreis von H. Freyer entwickelt. (…) Ein weiteres Indiz für die weitverbreitete Affinität zu nationalen, obrigkeitlichen Traditionen und dem nationalsozialistischen Staat lieferte das „Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat“, das 1933 auch von Bollnow, Blättner und sogar von Litt (!) mit unterzeichnet wurde. (…) Gleichzeitig zu diesen Akten politischer Unvernunft finden sich in der (Zeitschrift; M.F.) „Erziehung“ 1933 zwei Beiträge der Herausgeber E. Spranger und W. Flitner, die auch eine weitgehende theoretische Distanzlosigkeit, zumindest Selbstirritation belegen. In führenden Repräsentanten begrüßte hier die geisteswissenschaftliche Pädagogik das Ende des Parteienstaates und die neue Möglichkeit einer nationalen Pädagogik im Konsens der Volksgemeinschaft: „1933“ wurde als eine Situation gedeutet, in der alte Schwierigkeiten für die Erziehung beseitigt sind und neue Hoffnungen blühen. Spranger sprach gar von „Eugenik“, nicht ahnend, welche Realisierung solche Forderungen finden würden.“ (135 f)

Man muss sehen, dass führende Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik nach dem Zweiten Weltkrieg für viele Jahre prominente Professuren innehatten und sich nicht von ihrer politischen Unvernunft in der Weimarer Republik distanzierten. Dies taten erst Ende der 1960er Jahre Schüler und Schülerinnen von ihnen, etwa Herwig Blankertz, Wolfgang Klafki und andere.

Ähnliches gilt auch für viele reformpädagogischen Ansätze, sodass Tenorth (in Langewiesche/Tenorth 1989, 111 f.) es ablehnt, die politische Zäsur von 1933 als *Bruch i*n der Tradition pädagogischen Denkens zu sehen:

„Mit dieser Deutung (als Bruch, M.F.) waren aber die erstaunlichen Ähnlichkeiten nicht mehr zu verstehen, die sich aus dem Fundus von Reformpädagogik, bürgerlicher Kulturkritik und ne idealistischer Schwärmerei, aus Parlamentarismusdistanz und Parteienkritik in institutioneller und ideeller Kontinuität zwischen der Pädagogik vor und nach 1933 ebenfalls auffinden lassen. (...) Die unbestreitbare Anfälligkeit reformpädagogischen Denkens für Gemeinschaftsideologie, Führerkult und Irrationalismus wurde nicht selten bestritten und die Begeisterung von Teilen der akademischen Erziehungswissenschaft in der Übergangsphase von 1933 heruntergespielt.“ (111)

# Teil 4: Kulturmächte der (westlichen) Gegenwartsgesellschaft

Überblick

Mit dem vierten Teil ist die vorliegende Studie in der Gegenwart angekommen. Deutschland hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg – 1989 wieder vereinigt – zu einem ökonomisch prosperierenden Staat entwickelt, bei dem trotz vorhandener rechtsextremer Tendenzen eine stabile demokratische Rechts- und Grundordnung vorhanden ist. Die Pädagogik hat sich ausdifferenziert in unterschiedlichste Schulen und Fachrichtungen. Sie beschäftigt sich mit eigenständigen Forschungsfragen, aber auch mit der Ausbildung der etwa 750.000 Lehrerinnen und Lehrern in Deutschland und einer etwa gleich großen Zahl von Menschen, die in der sozialen Arbeit beschäftigt sind. Es gibt ein dichtes System von akademischen Ausbildungsstätten, und Weiterbildungseinrichtungen und es scheint so zu sein, dass es zumindest zu einer friedlichen Koexistenz zwischen Vertretern der allgemeinen und der beruflichen Bildung gekommen ist. In der pädagogischen Fachorganisation, der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, sind zumindest alle Forschungsfelder und Fachbereiche vertreten. Darauf gehe ich im letzten Kapitel dieses Teils näher ein. In den ersten vier Kapiteln dieses Teils greife ich vertiefend die Entwicklungen in den Subsystem Wirtschaft, Politik, Gemeinschaft und für den Kulturbereich Religion auf.

All diese Überlegungen müssen vor dem Problemkatalog gesehen werden, den Wolfgang Klafki bereits vor 30 Jahren unter der Überschrift „epochaltypische Schlüsselprobleme“ aufgestellt hatte und der bis heute nicht nur seine Aktualität nicht verloren hat, sondern der durch weitere gravierende Problemlagen (wie etwa Rassismus und Kolonialismus) erweitert werden muss.

1. Wirtschaft als Kultur

Problemstellung und Überblick

Vermutlich ruft kaum ein Thema beim ersten Lesen mehr einander widersprechende Positionierungen hervor als die Überschrift dieses Kapitels. Die einen denken sofort an die Globalisierung und hierbei insbesondere an nivellierende Folgen für die Kultur. Trotz eher optimistisch klingender Einschätzungen vor allem aus dem Feld der cultural studies, die oft Vielfalt sehen, wo andere Gleichmacherei vermuten, haben die Skeptiker einen wichtigen internationalen Bündnispartner: So hat die UNESCO eine neue Konvention zur Kulturellen Vielfalt im März 2007 in Kraft gesetzt, deren Gegner (unausgesprochen) die Welthandelsorganisation WTO ist. Kritiker eines Verständnisses von Wirtschaft als Kultur können sich zudem auf die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1971) und hier insbesondere auf das Kapitel zur Kulturindustrie beziehen, wo die verheerenden Folgen eines kapitalistischen Denkens für Kunst und Kultur beschrieben werden.

An dieser Stelle ist jedoch auf eine wichtige Unterscheidung hinzuweisen. Die Kritik an der Vermarktung der Kultur bezieht sich nicht nur auf die Kultur-Wirtschaft. Hinter der Kritik an der Vermarktung von Kultur steckt oft genug eine Kritik an der Wirtschaftsform des Kapitalismus insgesamt. Allerdings weiß man inzwischen, dass es „varieties of capitalism“ (Hall 2004) gibt, dass sich insbesondere ein sozialstaatlich orientierter Kapitalismus deutscher und skandinavischer Provenienz erheblich von einem radikalen Marktliberalismus angelsächsischer Prägung unterscheidet. Der Kapitalismus gilt für viele Menschen als hinderlich für die Entwicklung der Kultur, so dass diese oft im Gegensatz zur Wirtschaft und insbesondere zum Kapitalismus gesehen wird. Unser Titel „Wirtschaft als Kultur“ muss daher irritieren, vielleicht sogar als Provokation gelten. Denn oft genug liegt dem verwendeten Kulturbegriff eine normative Ausrichtung und nicht ein wertfreies (ethnologisches) Kulturverständnis zugrunde. Es geht dabei auch um moralische Wertmaßstäbe, die man etwa durch das (Fehl-)Verhalten von Topmanagern (Esser, Ackermann) verletzt sieht, die einem aber auch dann im Widerspruch zur Logik des Kapitalismus zu stehen scheinen, wenn dieser ohne eklatante Regelverstöße funktioniert. Vor diesem Hintergrund ist es durchaus verwunderlich, dass der Soziologe Dieter Claessens 1973 ein Buch mit dem Titel „Kapitalismus als Kultur“ vorgelegt hat (neue Ausgabe unter dem Titel „Kapitalismus und demokratische Kultur“; 1992). Die Vordenker des klassischen Neoliberalismus (Röpke, Rüstow, von Hayek, Müller-Armack, Eucken) argumentieren in dieser Hinsicht sogar noch offensiver. Denn für sie ist die kapitalistische und hier insbesondere die (neo-)liberale Gesellschafts- oder Wirtschaftsordnung eine Kulturleistung, es ist sogar die Einzige, die für sie *moralphilosophisch* vertretbar ist. Diese Denker bewegen sich dabei in ehrwürdigen Traditionen. Denn der Begründer der Theorie des Kapitalismus, Adam Smith, hat sein Grundlagenbuch über den „Reichtum der Nationen“ weniger als Nationalökonom, sondern vielmehr als Professor für Moralphilosophie geschrieben: Es ging um das edle Ziel einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der die Menschen ihr Projekt des guten Lebens gestalten können. Das Buch versuchte dabei, keinen idealtypischen Gutmenschen zugrunde zu legen, sondern es ging von einem gesunden egoistischen Verhalten jedes Einzelnen aus. Genau dies ist bis heute das Credo der Neoliberalen: Dass nämlich ihr Verständnis eines schwachen Staates, bei dem (fast) alles den Marktkräften überlassen wird, nicht nur das ökonomische Optimum der Volkswirtschaft erbringt und nur wenige Kapitalbesitzer davon profitieren, sondern dass dieses auch das bessere sozialpolitische Modell darstellt und daher – auch moralphilosophisch – höherwertiger gegenüber Modellen des Sozial- und Wohlfahrtstaates ist.

Man wird allerdings sehen, dass es unter den Genannten erhebliche Unterschiede in den gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Vorstellungen gibt, so dass man heute eine kontinentale von einer angelsächsischen Tradition des Neoliberalismus unterscheidet. Als „neoliberal“ bezeichneten sich nämlich auch die Gründerväter der Sozialen Marktwirtschaft, die eine starke staatliche Kontrolle der Wirtschaft durch den Staat (v.a. im Bereich des Wettbewerbs: Kartellverbot) als Konsequenz eines in ihren Augen gescheiterten Laissez-faire-Kapitalismus forderten, die wiederum der angelsächsische – und heute meinungsführende – Neoliberalismus strikt ablehnt.

Im Hinblick auf die Kulturbedeutung wirtschaftlichen Handelns muss man jedoch mit seiner Analyse sehr viel früher und grundlegender beginnen. Geht man von dem allgemeinsten Begriff des Wirtschaftens aus, dann meint dies die systematisch praktizierte Versorgung des Menschen (einzeln oder in einer Gruppe) mit den Dingen seines täglichen Bedarfs. Man muss hierbei noch gar nicht an die üblichen Definitionen denken, dass es immer um knappe Güter und um konkurrierende Entscheidungen über die Verwendung von ebenfalls knappen Ressourcen geht. Diese Prozedur der Ressourcenbesorgung für das Überleben kann man Arbeit nennen. In entwickelten Gesellschaften – die einigen Theorien zufolge durch Arbeitsteilung entstehen – ist diese Arbeitsteilung notwendigerweise mit Tausch verbunden. Zum Prozess der Produktion kommt also der Prozess der Distribution und schließlich des Konsums dazu.

Bei dieser ersten, noch oberflächlichen Annäherung an die Wirtschaft kann man Prozesse und Orte, an denen Güter getauscht werden, Märkte nennen. Sehr bald spielt bei diesem Tausch und auch bei anderen Gelegenheiten des täglichen Lebens Geld eine Rolle. Man tauscht also nicht mehr Ware gegen Ware, sondern hat Geld als ein Medium der Vermittlung, des Vergleichens völlig unterschiedlicher Produkte, als Aufbewahrungsmittel von „Werten“ zur Verfügung.

Bereits diese kurze Skizze führt wesentliche Begriffe ein, die offensichtlich in einem engen Zusammenhang stehen, bei denen man sich jedoch darüber streitet, welche der von ihnen erfassten Erscheinungen zuerst aufgetaucht ist, welcher Begriff im Rahmen eines entstehenden Begriffsgerüstes daher auch eine gewisse Priorität haben muss: Markt, Tausch, Geld, Produktion, Arbeitsteilung, Verteilung, Konsum. Über solche Prioritätsstreitigkeiten kann sich der vorliegende Text hinwegsetzen. Allerdings bietet jeder der genannten Begriffe einen guten Ausgangspunkt im Hinblick auf die Analyse einer möglichen Kulturbedeutung des Wirtschaftsgeschehens.

Ökonomie ist also derjenige Bereich menschlicher Lebenspraxis, in dem sich der Mensch mit den überlebensnotwendigen Ressourcen versieht. In diesen Kontext gehört wie gesehen Arbeit, so dass zum Thema einer Kultur des Wirtschaftens eine Anthropologie der Arbeit gehört. Hannah Arendt, auf die der Slogan von der „Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgeht“ zurückzuführen ist, befasst sich mit Arbeit als einer von drei Tätigkeitsformen (neben Herstellen und politischem Handeln). Damit ist in kulturinteressierter Hinsicht Arbeit als spezifische Tätigkeitsform eingebettet in ein Spektrum weiterer Tätigkeitsformen. Marx und Engels sind natürlich zu nennen, die ihre Gesellschaftsanalyse und -utopie auf einer Theorie der Arbeit und ihres Wertes aufbauen. Die Arbeitswertlehre ist die Basis, auf der sie ihre Theorie des Kapitalismus entwickeln.

Ein weiterer Zugang ist über den Grundmechanismus des Tauschens möglich. Dass Arbeitsteilung zwangsläufig zum Tauschen führt, weil eben jeder Mensch mehr und anderes an Ressourcen braucht, als er selbst herstellen kann, ist ein bekanntes Faktum. Wie subtil auch Urgesellschaften mit einseitigen oder wechselseitigen Gaben umgehen, hat Marcel Mauss (1968) gezeigt. Hierbei wird die Unterscheidung unterschiedlicher Formen des Besitzwechsels von Gütern relevant: Tausch, Gabe, Geschenk, Opfer, Diebstahl. Zwanglos führt diese Überlegung zu einer neuen grundlegenden Kategorie: dem Eigentum. Denn weggeben kann man nur etwas, das einem gehört. Bekanntlich baut J. Locke als Mitbegründer des philosophischen Liberalismus seine Gesellschafts- und Politiklehre auf dem Konzept des Eigentums auf. Andererseits spielt dieses bei der Fundamentalkritik an den negativen Folgen der Zivilisation eine entscheidende Rolle (z.B. bei Rousseau).

Wer von Arbeit spricht, darf Lohnarbeit und auch das Vorenthalten von bezahlter Arbeit nicht unterschlagen. Lohnarbeit setzt die Möglichkeit voraus, seine eigene Arbeitskraft auch verkaufen, also über sich selbst frei verfügen zu können. Vertragsfreiheit und persönliche Integrität – immerhin die ersten menschenrechtlichen Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft – sind notwendige Bedingungen von Lohnarbeit. Arbeitslosigkeit als Ausschluss von der Teilhabe am gesellschaftlichen Produktionsprozess ist dann auch ein kulturelles Problem, da Teilhabe ein Menschenrecht und Ausschluss von Teilhabe somit ein Verstoß gegen das Menschenrecht ist. Dies gilt für alle Formen von Teilhabe: für soziale, politische und kulturelle und natürlich auch für ökonomische Teilhabe. Sind diese Menschenrechte heute anerkannter Teil der politischen Kultur, dann ist Arbeitslosigkeit von erheblicher (ökonomischer und gesellschaftspolitischer, aber eben auch) kultureller Relevanz.

Wirtschaft hat also bereits bei dieser ersten Annäherung auf sehr unterschiedliche Weise mit Kultur zu tun:

Sie liefert die materielle Basis für kulturelle Prozesse, für die Aufrechterhaltung kultureller Institutionen.

Sie braucht ihrerseits kulturelle Grundlagen, damit sie funktionieren kann.

Auch Kultur i.e.S. kann sich der Logik des jeweils vorfindlichen ökonomischen Systems nicht entziehen („Kultur“ ist Wirtschaftsfaktor und in spezifischer Weise ökonomisch verfasst).

Wirtschaft ist aber auch Teil der Gesamtkultur, so dass man eine Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte, sogar unter dem Titel „Kulturkampf“ vorlegen kann (Abelshauser 2003).

Wirtschaft ist eine symbolische Form i.S. von Ernst Cassirer, der sich zumindest in einigen kleineren Schriften (unter Bezug auf W. Rathenau) kritisch mit dem Kapitalismus seiner Zeit befasst.

Wirtschaft wird gerade in den letzten Jahren in der internationalen Debatte in ihrer engen Verflechtung mit kultureller Entwicklung diskutiert. Es war geradezu ein revolutionärer Paradigmenwechsel, als sich im Rahmen der UN-„Weltdekade zur kulturellen Entwicklung“ am Ende des letzen Jahrhunderts die Erkenntnis – etwa bei der Weltbank – durchsetzte, dass man ökonomische, politische und kulturelle Entwicklung gemeinsam beachten muss (Sen 2000).

Nicht zuletzt haben inzwischen auch die Wirtschaftswissenschaften ihren cultural turn hinter sich und betrachten ihre Untersuchungsobjekte mit kulturwissenschaftlichen Methoden (vgl. Kap. 13 in Bd. 3 des Handbuches der Kulturwissenschaften; Jäger/Rüsen 2004).

Eine Facette dieses Themas ist dabei die Frage nach dem Menschenbild, das den verschiedenen ökonomischen Theorien unterliegt („homo oeconomicus; vgl. etwa Fuchs 2001). Denn jede Wirtschaftsform braucht den passenden Menschen, damit sie funktioniert.

Diese hohe Bedeutung der Wirtschaft ist natürlich keine originelle Neuentdeckung. Vielmehr kann man feststellen, dass es in jeder Kultur ein intensives Nachdenken über Wirtschaftsfragen gibt. Schon die Begrifflichkeit (Ökonomie) verweist auf griechische Ursprünge. In der Tat findet man bei den Griechen und erst recht bei den Römern systematische Abhandlungen über Fragen des Wirtschaftens, allerdings stets verbunden mit Fragen des richtigen Verhaltens und einer guten Gesellschaftsordnung.

Diese Tradition findet sich auch – wie erwähnt – bei den Gründungsvätern der Marktwirtschaft, wenn etwa Adam Smith als Moralphilosoph die Frage des Reichtums der Nationen stets in enger Verbindung mit der Frage des Menschenbildes und des richtigen Verhaltens diskutiert. „Politische Ökonomie“ und „Nationalökonomie“ nannte man eine anspruchsvolle Mischdisziplin, die Disziplinen wie Politik-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaft – oft verbunden mit philosophischen Erwägungen – integrierte. Die Soziologie wiederum entstand aus ökonomischen Problemen, die sich aus der (Früh)-Industrialisierung ergaben. Die Gründungsväter der Soziologie versuchten, den Gesetzmäßigkeiten einer geordneten (kapitalistischen) Gesellschaft auf die Spur zu kommen. Daneben – oder als Teil dieses Problems – ging es ihnen darum, die Entwicklungsdynamik des „Kapitalismus“ zu ergründen – dies wiederum ist ein Begriff, den Sombart in seinen entsprechenden Studien über Geschichte und Theorie dieser neuen Gesellschaftsform populär gemacht hat. Keiner dieser Gründungspersönlichkeiten ging es dabei bloß um ein abgegrenztes Wissenschaftsgebiet. Man kann dies an den Biographien der Akteure zeigen. In besonderer Weise repräsentiert Max Weber einen dieser Grenzgänger, denn er konnte gleichermaßen als Rechtswissenschaftler, Nationalökonom oder Soziologe auftreten. Marx war von Hause aus Philosoph, Simmel war Philosoph und Soziologe und schrieb eine „Philosophie des Geldes“. Natürlich differenzierte sich bald eine wirtschaftswissenschaftliche, eine soziologische und sogar eine philosophische Zugangsweise zur kapitalistischen Gesellschaft heraus. Aber man sollte sich an Rüstow, Röpke oder Müller-Armack als Gründungsväter der Sozialen Marktwirtschaft erinnern, die überaus umfangreiche und ambitionierte Schriften zur geistigen, sozialen und ökonomischen Lage verfasst haben und hierbei eindrucksvoll ihre souveräne Beherrschung einer breiten Kulturentwicklung demonstrierten. Es ging hierbei nie bloß um eine spezifische Wirtschaftsordnung, sondern mindestens um eine Gesellschaftsordnung, wenn nicht sogar um einen existentiellen Gesamt-Entwurf des Daseins des Menschen – bis über den Tod hinaus. Bis in jüngste Zeit folgen ausgewiesene Fachökonomen dieser Tradition, wenn sie aus ihrer fachlichen Sicht entweder ihre Art der (ökonomischen) Theorienbildung auf andere Disziplinen übertragen wollen (G. Becker) oder aber aus ihrer ökonomischen Sicht Entwürfe für die Gestaltung der gesamten Gesellschaft anbieten (Hayek, Sen). Die Ökonomie wird heute von vielen – ebenso wie es bereits Marx tat – als Schlüsselbereich für die gesamte Gesellschaft gesehen.

Die Verbindung zwischen Wirtschaft und Geist wurde zudem von den Klassikern der Gesellschaftstheorie als Schlüssel zum Verständnis der Moderne gesehen. Insbesondere hat Max Weber wirkungsmächtig in seiner Theorie der kapitalistischen Modernisierung einen engen Zusammenhang zum Protestantismus gesehen. Bis hin zu aktuellen Studien zur „Kultur der Moderne“ (Münch 1986) wird die These verfolgt und belegt, dass sich die westliche Moderne durch ihre unglaubliche Dynamik von anderen Gesellschaften unterscheidet und diese durch die enge Verbindung („Interpenetration“) von „Welt“ und „Kultur“ zustande gekommen ist. Hierbei ist es die religiöse Ethik, die vom antiken Judentum bis zum asketischen Protestantismus zur Entwicklung des „kulturellen Codes“ geführt hat, der aus den vier Elementen Rationalismus, Aktivismus, Individualismus und Universalismus besteht (ebd., S. 9f.). Bei aller Gleichheit in diesen kulturellen Grundlagen hat sich allerdings – so Münch am Beispiel von Deutschland, Frankreich, England und USA – eine durchaus verschiedene Bedeutung der Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Solidarität ergeben, was jeweils in einem engen Zusammenhang mit den jeweiligen Ausprägungen der Religion (Varianten des Protestantismus, Katholizismus) steht. Bekanntlich hat Max Weber in seinen religionssoziologischen Schriften die Wirtschaftsethik der anderen Weltreligionen (Buddhismus, Hinduismus) und hierbei insbesondere die Frage untersucht, inwieweit die in den entsprechenden Ländern nicht vorhandene gesellschaftliche Dynamik mit den weltanschaulichen Dispositionen dieser Weltreligionen korrespondiert.

Man sieht, dass die Frage nach der „Wirtschaft als Kultur“ nicht nur nicht exotisch ist, sondern sich bei näherem Hinsehen als so ergiebig und auch vielfältig erweist, dass mehr als eine erste Thematisierung verschiedener Facetten in dem vorliegenden Text nicht möglich ist.

Immerhin kann man für einen ersten Überblick folgendes feststellen:

Unstrittig ist, dass für die moderne Gesellschaft Wandel und Bewegung ein charakteristisches Merkmal ist. Viele Begriffsbestimmungen von „Moderne“ nehmen dies sogar als zentrales Bestimmungsmerkmal. Oft genug wird dieser Wandel als „Entwicklung“ oder sogar als „Fortschritt“ gekennzeichnet, was von der Annahme einer Richtung und sogar eines vorgegebenen Zieles ausgeht (Teleologie). Meist wird zudem davon ausgegangen, dass die Entwicklung eine Entwicklung zum Besseren ist. Hier kommt der Begriff des Fortschritts ins Spiel. „Fortschritt“ wird dabei oft als quantitative und qualitative Verbesserung der Lebenssituation des Menschen verstanden. Eine rein ökonomische Sicht hat nur den quantifizierbaren Lebensstandard im Blick. Es werden jedoch – in dem ebenfalls den Entwicklungsprozess der Moderne begleitenden ständigen Selbstreflexionsprozess – Normen und Werte entwickelt, die Maßstäbe für ein gutes Leben liefern, an denen der Fortschritt „gemessen“ werden kann.

Spätestens mit Rousseau tritt der erste Fundamentalkritiker an der modernen Zivilisation in Erscheinung, der generell in Abrede stellt, dass die Mythen und Selbstbeschreibungen der Moderne (z. B. Freiheit, Zivilisation etc.) realisiert wurden, vielleicht sogar noch nicht einmal wünschenswert sind. Fortschritt, Entwicklung, Wachstum, ständige Verbesserung („Perfectibilität“) erfassen eine zentrale Bedeutungsdimension der Moderne. Ein ständiger Reflexionsprozess verbunden mit der Fähigkeit zur Reflexion, also Vernunft, ist ein zweites Schlüsselphänomen. Unterschiedliche Autoren kommen in ihrer Analyse der Moderne zu sehr ähnlichen Katalogen von „Schlüsselbegriffen der Moderne“. So ist es bei Münch (in Anschluss an Max Weber, der für einen Großteil der Autoren die zentrale Referenz ist) Individualität, Aktivität, Universalität und Rationalität. Bei Bröckling u.a. (2004) sind Vernunft, Entwicklung und Leben die Schlüsselbegriffe. Wahl (1988) identifiziert das selbstbewusste autonome Individuum, Fortschritt und die liebesbegründete Familie als entscheidende Leit- und Selbstbilder der Moderne.

In anderen Studien wird darauf hingewiesen, dass zu dem Zweck der Selbstreflexion neue Konzepte einflussreich werden: Geschichte (als systematische Erfassung der Entwicklungsdynamik), „Gesellschaft“ und „Kultur“. Stets geht es dabei um das offenbar zunehmend relevante Problem der Sinnhaftigkeit, der Daseinsdeutung (vgl. etwa Tenbruck 1996, Kap. 4). Dieses Problem verschärft sich dadurch, dass sich die gesellschaftlichen Teilbereiche („Subsysteme“) zunehmend verselbständigen und ausdifferenzieren. Dem Menschen, der in allen Bereichen handlungsfähig bleiben muss, fällt es daher immer schwerer, in einem solchen Leben der Zerrissenheit eine Kohärenz herzustellen. Sinndeutungsangebote, die eine solche Integration in ein sinnhaftes globaleres Ganzes leisten, werden daher existentiell immer notwendiger.

Uneinigkeit besteht nun bei der Frage nach den Kräften, die diese Entwicklung vorantreiben. In marxistischen Ansätzen sind es zum einen Produktivkräfte (also etwa die Technik), deren Weiterentwicklung die jeweils vorhandenen Produktionsverhältnisse, also die Art der Organisation der gesellschaftlichen Ökonomie (also etwa die Eigentumsverhältnisse), sprengen. Es ergeben sich Widersprüche unterschiedlichster Art, die zu Konflikten und Kämpfen zwischen den Klassen führen. Viel Energie wurde aufgewandt, diese materialistische Klassen- und Entwicklungstheorie zu widerlegen. Bei solchen Versuchen, mit denen alle Gründungsväter der modernen Soziologie (Tönnies, A. u. M. Weber, Durkheim, Simmel) befasst waren, spielte immer wieder das Geistige eine zentrale Rolle. Sie gingen von einem interdependenten Geflecht wechselseitiger Beeinflussungen aus, bei denen die Kräfte der Wirtschaft – und diese wieder unterschieden in Produktion, Verteilung und Konsum – und die „Kulturmächte“ Religion, Wissenschaft, Recht und Philosophie, die Politik und das sich ausdifferenzierende Soziale aufeinanderstoßen.

Wirtschaft, so die Erkenntnis, basiert auf Werten und Normen, braucht sie für ihren reibungslosen Ablauf, weil sie das Verhalten der Menschen steuern. Zugleich produziert die Wirtschaft aber auch selbst wirkungsvoll Werte und Normen, weil bestimmte Wirtschaftsabläufe bestimmte Disziplinen und Handlungsweisen erzwingen, wo Verstöße konsequent geahndet werden. Berühmt ist in diesem Zusammenhang die These, dass sowohl der Markt als auch der Staat von Ressourcen leben (etwa entsprechende Werte), die sie nicht nur nicht selbst herstellen, sondern die sie möglicherweise sogar zerstören können. Bei Max Weber spielt die Lebensführung, speziell die methodische und rationale Lebensführung, eine zentrale Rolle, durch die sich der Wirtschaftsbürger des Kapitalismus (als Produzent und Konsument) auszeichnet.

Im Folgenden steht weniger Wirtschaft generell in jeder möglichen Erscheinungsform, sondern vielmehr der Kapitalismus im Mittelpunkt. Willke (2006, S. 12) schlägt die folgende Beziehung zentraler Kategorien vor:



Man kann das Thema „Wirtschaft als Kultur“ dabei aus unterschiedlichen Richtungen betrachten:

aus der Dynamik der Entwicklung der Produktivkräfte, etwa die Entwicklung der Technik in engem Zusammenhang mit der sozialen Entwicklung,

aus der Entwicklung des Arbeitsvermögens, der Bildung der Individuen, etwa als Geschichte des Bildungs- und Erziehungssystems in Abhängigkeit von den Qualifikations- und Kompetenzanforderungen aus der Wirtschaft, aber auch aus Politik und Sozialem,

aus der Entwicklung des Wirtschaftslebens und seinen Bereichen (Produktion, Distribution, Konsum) mit den jeweils notwendigen Handlungskompetenzen und der immanenten logischen Struktur („Marktlogik“).

Zur Anthropologie der Arbeit

In christlicher Perspektive begann das Elend der Menschen mit der Vertreibung aus dem Paradies: Nur noch im Schweiße seines Angesichtes sollte der Mensch in Zukunft seinen Lebensunterhalt sicherstellen können. Arbeit war eine Strafe für den Ungehorsam der beiden Bewohner des Paradieses, der wiederum in einer unersättlichen Neugier – freilich geschürt durch ein anderes raffiniertes Lebewesen – seinen Grund hatte. Dieser negative Bedeutungskontext blieb bis in die sprachliche Bezeichnung erhalten. Denn in vielen europäischen Sprachen ist das jeweilige Wort für Arbeit wortgeschichtlich verbunden mit Mühsal und Plage, z. T. mit Folter oder mit einem Waisenkind, das zu schwerer körperlicher Tätigkeit verdingt ist. Kein Wunder also, wenn die griechische Philosophie diese Tätigkeit den Sklaven überließ. Bis tief in die Neuzeit hielt sich diese ablehnende Haltung: Dass der Adel arbeitete, um Geld zu verdienen, war undenkbar. Dabei lässt sich vieles in der Entwicklung der Menschheit auf die zunehmend ideenreichere Gewinnung der Subsistenzmittel des Menschen schieben. Einige Anthropologen sehen hierin (ebenso wie der historische Materialismus) den entscheidenden Motor der Anthropogenese. Werkzeuggebrauch, vor allem aber die Herstellung von Werkzeugen für einen erst antizipierten zukünftigen Gebrauch spielen eine entscheidende Rolle in diesem Prozess. Arbeit setzt in dieser Perspektive ein höchst bewusstes Verhältnis zu sich und seiner Umwelt voraus und fördert dieses. Es muss eine Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft vorhanden sein. Man muss ein reflektiertes Verhältnis zu seinen Bedürfnissen und Wünschen gewonnen haben. In kognitiver Hinsicht gelten Werkzeuge als „steinerne Begriffe“, weil sie für einen konkreten, allerdings aktual nicht notwendig zu jeder Zeit sichtbaren Anwendungsbereich („Extension“) vorgesehen sind. Werkzeugfunde gehören daher zu den begehrten Funden von Archäologen, da sie Aufschluss über den kognitiven und sozialen Entwicklungsstand, über Fähigkeiten und Fertigkeiten, über den Stand der Kontrolle über die Lebensbedingungen geben können. Werkzeuge sind Schlüssel für das Erkennen dessen, was Relevanz hatte.

Diese frühe Bedeutung von Arbeit hat sich trotz der oben erwähnten ablehnenden Haltung bestimmter gesellschaftlicher Schichten über die Zeiten hinweg erhalten. So kann man es immer wieder erleben, dass Menschen für den Erhalt auch von schlechten Arbeitsplätzen kämpfen. Neben der ökonomischen Dimension spielen dabei nämlich andere Aspekte der Arbeit eine Rolle: Anerkennung, Beleg von Leistungsfähigkeit und von Selbstwirksamkeit, soziale Teilhabe, Selbstwertgefühl etc. Spätestens seit der Studie über die Arbeitslosen von Marienthal weiß man es, dass Arbeitslosigkeit nicht nur das Problem ökonomischer, sondern auch von psychischer und sozialer Verelendung mit sich bringen kann.

Der Mensch muss tätig sein. Ob sich diese Tätigkeit allerdings stets in Form von Lohnarbeit realisieren muss, ist fraglich. Immer wieder gibt es in der Geschichte Utopien, in denen Menschen zwar arbeiten, ihr Lebensunterhalt jedoch losgelöst ist von der Arbeit. Bis hin zu aktuellen Vorschlägen eines von Lohnarbeit unabhängigen Grundeinkommens reichen solche Visionen. Eine „Tätigkeitsgesellschaft“ könnte es geben. Auch Marx und Engels pflegten solche Utopien, in denen jeder die Möglichkeit hat, alle seine Begabungen zu fördern und seinen Tagesablauf nur an Neigungen orientiert.

Mit der Arbeit kommt die Arbeitsteilung, die Spezialisierung, kommt dann notwendigerweise auch der Tausch. Tausch ist von solch grundsätzlicher anthropologischer Bedeutung, dass er aus seiner Vereinnahmung durch Markttheoretiker herausgelöst werden muss. Die Reihe von Theoretikern, die dies bearbeitet haben, hat eine lange Tradition und reicht bis zu Bourdieu, der im Rahmen einer allgemeinen Theorie des Tauschens auch Sprachhandeln in diese Tauschprozesse einordnet. Über den Tausch entstehen organisierte Orte, an denen er stattfindet. Tausch wird zur Tradition an Plätzen, an denen dann Dörfer und Städte entstehen. Handel entsteht. Die erste Form des Kapitalismus war nämlich nicht der Industriekapitalismus, der heute noch die Städte und Landschaften in Deutschland prägt, sondern es war der Handelskapitalismus. Marco Polo ist ein Beispiel dafür, die Fugger und Welser haben ihre Reichtümer durch Handel erworben. Handel heißt Reisen, heißt Verkehr: auf dem Wasser und dem Land. Die Seidenstraße quer durch Asien ist heute Weltkulturerbe.

Vielleicht gab es einmal jenen Frühkommunismus, bei dem es kein Individualeigentum gab. Immerhin hat sich bis heute – quasi als Relikt früherer Zeiten – die Vorstellung eines Landes gehalten, das der Dorfgemeinschaft insgesamt gehört und das als Existenzgrundlage für die Ärmsten dienen kann: die Allmende. Man spricht heute sogar von einer Wissensallmende im Internet, einer Oase, bei der auch weiterhin ein offener und freier Zugang für alle sichergestellt ist. Doch gewinnt dieser Allmende-Gedanke nur deshalb seine Bedeutung, weil mit dem Prozess des Arbeitens, des Tauschens, des Handelns das Eigentum an Land, an Geräten, sogar am Menschen verbunden war.

Hier spalten sich die Geister wie vielleicht bei keinem anderen Thema. Die griechische Philosophie war hier aristokratisch: Natürlich muss der freie Polisbürger reich sein, muss freigestellt sein von der Arbeit. Wie sonst könnte er die Zeit für Politik aufbringen? Für die liberale Philosophie ist bis heute Eigentum Garant für Freiheit. Lange war – als bereits Elemente der Demokratie eingeführt waren – das Wahlrecht an einen hinreichenden Besitz gebunden. „Besitzindividualismus“ (McPherson) nennt man diese Linie. Ideologisch untermauert wurde er durch passende Religionen: Am ökonomischen Erfolg in der Welt lässt sich die Zukunft nach dem Tode ablesen, so Calvin.

Doch gab es immer schon Menschen, die sich dieser Idee verweigert haben, die lieber bedürfnislos in der Tonne lebten. Dies wollte Rousseau zwar nicht. Aber den vehementesten Angriff auf die Institution des Eigentums findet man in seiner Preisschrift über die Ungleichheit. Das Elend des Menschen fing nämlich in dem Moment an, in dem der erste ein Stück Land zu seinem Eigentum erklärte.

Die Legitimation von Eigentum lässt daher der Philosophie keine Ruhe. Zumal die politische Ordnung sehr stark davon abhing. Nur das Schlechte im Menschen – Habgier, Eigennutz, Betrug, Luxusstreben – ist den Kritikern mit Eigentum und dem Wunsch nach seiner Vermehrung verbunden. „Der Mensch wird frei geboren, und überall liegt er in Ketten“, so beginnt Rousseaus Traktat über den Gesellschaftsvertrag. Unversöhnlich stehen sie also einander gegenüber: Diejenigen, die wie Adam Smith aus moralphilosophischen Gründen den Eigennutz, das Eigeninteresse und damit das Privateigentum loben, und diejenigen, die dieses am liebsten abschaffen wollen. Denn alle Grundprinzipien eines zivilisierten Zusammenlebens sind damit verbunden: Gleichheit bzw. Ungleichheit, der Entzug von Freiheit und natürlich die Gerechtigkeitsfrage. Für Brecht war die Sache klar, wie der Mensch denkt und handelt: Erst kommt das Fressen, dann die Moral. Es gibt allerdings heute viele Belege dafür, dass diese Reihenfolge umgedreht werden sollte. Moral, Kultur insgesamt, eine politische Ordnung, die den Menschen höchstmögliche Freiheit gewährt, so Armatya Sen, ist die beste Voraussetzung für ökonomische Prosperität. Er sollte es wissen, als indischer Forscher, der sich Zeit seines Lebens mit der Frage der Armut befasst hat. Und so wird jedes seiner Bücher zu einem Plädoyer, die kulturelle Dimension nicht zu unterschätzen, wenn man Menschen in die Lage versetzen will, ihr Leben zu sichern.

Doch zurück zur Arbeit. Marx beginnt seine Untersuchung mit der Unterscheidung der „einfachen Momente“ der Arbeitstätigkeit, dem Subjekt, den Tätigkeiten selbst und dem Objekt der Arbeit. Jedes dieser Strukturmomente kann Ausgangspunkt einer Analyse sein. Da ist zunächst einmal das Subjekt mit seinen Kompetenzen. Eines der Grundgesetze der Anthropologie ist das Gesetz der Aneignung und Vergegenständlichung: Der Mensch ist in der Lage, seinen jeweiligen Kenntnisstand in gestalteten Dingen seiner Umgebung auf Dauer zu stellen. Die gestalteten Dinge sind Verkörperung seiner Kompetenzen, die wiederum durch tätigen Umgang mit den Dingen durch andere Menschen angeeignet werden können. Auf diese Weise muss nicht jede Generation erneut am Nullpunkt der Kompetenzentwicklung beginnen, sondern kann sich den Kenntnisstand der vorausgegangenen Generation aneignen und auf diesem aufbauen. So entsteht eine kumulative Entwicklung von Wissen, Fertigkeiten und Fähigkeiten. Arbeit als sehr bald arbeitsteiliger Prozess erzwingt soziale Kooperation und Kommunikation. Man kann so die Entwicklung des Menschen in eine enge Korrelation zur Entwicklung der Arbeitstätigkeiten bringen: Zeige mir Deine Werke, so könnte der Slogan der Archäologie lauten, und ich sage Dir, was Du weißt und kannst.

Das mittlere Strukturmoment, die Tätigkeiten selbst, taugen ebenfalls zur Analyse. Hierzu gehören die Arbeitsmittel und Techniken. Der Mensch, so sagt man, ist mittelverwendendes Wesen. Seine Fähigkeit, seine Umwelt nach seinen Bedürfnissen zu gestalten, reicht gerade so weit, wie seine Mittel reichen. Eine Geschichte der Arbeitsmittel gibt daher Aufschluss über die Genese des Menschen. Daher ist eine Technikgeschichte, eine Geschichte der Werkzeuge und Maschinen in anthropologischer Hinsicht so interessant: Die Industrie, so Marx im Kapital, ist das aufgeschlagene Buch menschlicher Wesenskräfte. Die bewusste Herstellung von Werkzeugen – und nicht der vielleicht zufällige Gebrauch von nützlichen Hilfsmitteln – spielt deshalb eine so große Rolle in der Anthropogenese, weil ein erhebliches Abstraktionsvermögen hierbei sichtbar wird: Der Mensch musste zukünftige Bedürfnisse antizipieren, zugleich musste er für diese Zukunft Arbeitsmittel anfertigen. Loslösung aus der Unmittelbarkeit der Gegenwart ist ein wichtiger Schritt zur Herstellung distanzierter Bewusstheit, die Merkmal menschlicher Existenz ist.

Die bearbeiteten Objekte sind ebenfalls „aufgeschlagenes Buch menschlicher Wesenskräfte“. Sie erlauben Aufschluss über die Art und Weise, wie der Mensch die Kompetenz zur Gestaltung seines Lebens entwickelt hat.

Arbeit wird jedoch nicht vollständig über die Identifikation der drei „einfachen Momenten“ erfasst. Sie findet statt unter jeweils konkreten historischen, ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen. Es gibt also eine „Formbestimmtheit“ von Arbeit, die zu der Unterscheidung der großen historischen Etappen der Produktionsweisen und Gesellschaftsformationen führte. Es gibt dabei einige Periodisierungsvorschläge: neben der Unterscheidung der Sklavenhaltergesellschaft, dem Feudalismus und dem Kapitalismus mit seinen verschiedenen Entwicklungsstufen gibt es den Etappenvorschlag einer religiös geprägten Gesellschaft und Wirtschaft, einer politisch geprägten Gesellschaft und – als gegenwärtige Etappe – eine ökonomisch dominierte Gesellschaft.

Im Studium der menschlichen Arbeit finden deshalb so viele Disziplinen ihren Gegenstand, weil Arbeit als grundlegend für die Genese der menschlichen Gesellschaft und Kultur gesehen wird. Machen wir also erneut einen Durchgang durch die Theorie der Arbeit.

„In der Arbeit kreuzen sich Herrschaft und Befreiung, Mühsal und Genuß, Entfremdung und Selbstverwirklichung, Entwicklung und Nichtentwicklung, Notwendigkeit und Freiheit. In der Arbeit gestalten sich sowohl die Verhältnisse der Menschen zur außermenschlichen Natur als auch die untereinander und zum Kapital. Indem Arbeit sich in einem antagonistischen Kräftefeld entfaltet, wird sie aus einer Triebkraft für menschliche Entwicklung zugleich deren Schranke.“ (F. Haug in ihrem Lexikonartikel „Arbeit“ in Haug 1994, 402.)

Auch der Phänomenologe und Theologe Kwant (1964) sieht dieselben Facetten, dieselben Ambivalenzen in seiner Philosophie der Arbeit: sie wirkt moralisierend, schafft sozialen Zusammenhang, sorgt nicht bloß für Lebensunterhalt, sondern bewirkt auch „Kultur“, so dass er schließlich definiert: „Eine Tätigkeit wird zur Arbeit, wenn sie sich nach und nach einfügt in den Rahmen einer institutionell geregelten Zufriedenstellung sozialer Bedürfnisse“ (ebd., 22).

Mittels Arbeit schafft sich der Mensch seine Welt und produziert damit sich selbst als kulturell verfasstes Wesen: „Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren“, so Marx (MEW 1969, S. 21), „produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst“. Damit wird Arbeit als gegenständliche und sozial vermittelte Auseinandersetzung mit der Natur zum Zwecke der Lebensgewinnung zugleich zum „ersten Lebensbedürfnis“, so Marx und Engels in ihrer Anthropologie der Arbeit, wodurch sie gleichzeitig zu wichtigen Autoren, wenn nicht gar zu den Begründern des „Produktionsparadigmas“ in der Sozialphilosophie und Sozialisationsforschung werden.

Arbeit ist jedoch nicht nur gegenständliche Auseinandersetzung mit der Natur, die die Herstellung von Gebrauchswerten zum Ziel hat: Sie geschieht unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen. Und diese haben dazu geführt, dass die Bedeutung körperlicher Arbeit zumindest lange Zeit nicht die Wertschätzung besaß, die sie aufgrund ihrer zentralen anthropologischen Rolle und ihrer Aufgabe innerhalb der gesellschaftlichen und individuellen Reproduktion haben sollte. Die griechische Sklavenhaltergesellschaft war eine Klassengesellschaft, die sehr genau unterschied, wer was zu tun hat, welche Tätigkeit mit welchem gesellschaftlichen Status zu vereinbaren war: Die Aufteilung von Arbeit auf gesellschaftliche Klassen war eine Machtfrage ersten Ranges, und dies war so seit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in geistige und körperliche Arbeit, seit es also die Produktivität erlaubte, einzelne Mitglieder der Gens oder des Stammes für die Erarbeitung von Ideologie und Religion oder für die Leitung freizustellen.

Dies alles gehört jedoch zur zivilisatorischen Vorgeschichte der Arbeit, was man auch daran erkennen kann, dass Standardwerke zur Geschichte der Arbeit erst mit den ägyptischen Hochkulturen beginnen (Schneider 1980; nicht so allerdings Haug 1978). Sehr schnell entwickelt sich neben der Arbeitstätigkeit daher auch die Frage des Eigentums und damit sofort die Notwendigkeit entsprechender Regelungen.

Die gegenständliche Seite, die es mit der Gebrauchswertproduktion, also mit den unmittelbar nützlichen Eigenschaften der Produkte zu tun hat, lässt den Menschen zugleich die Gesetzlichkeit und Notwendigkeit in der Natur spüren. „Gestaltung von Naturprozessen“ ist daher nicht willkürliche Formung oder Unterordnung eines Bereiches, der bloß erobert werden muss, sondern gezieltes Handeln unter Einsicht in dort geltende Notwendigkeiten. Freiheit gewinnt der Mensch daher nicht durch beliebige Intentionalität, sondern in der Dialektik der Anerkennung von Notwendigkeit und Gestaltungsmöglichkeiten. Auch in sozialer und kultureller Hinsicht wird dies ein philosophisches (und praktisches) Grundproblem bleiben: wie die Notwendigkeit von Form und Ordnung als Voraussetzung und Bedingung der Gewinnung von Freiheit gedacht werden kann. Dies wird eines der zentralen Probleme der bürgerlichen Philosophie seit der Renaissance werden, die Gesetzlichkeit natürlicher Abläufe mit der Freiheit des Menschen – der ja auch ein Naturwesen ist – zu vereinbaren. Dies ist daher auch zu Recht eine Grundlage in der Anthropologie und Kulturphilosophie von Ernst Cassirer, der die Vermittlungsleistungen des Menschen mit der Natur, mit anderen Menschen und mit sich selbst über die Entstehung „symbolischer Formen“ (Technik, Sprache, Wirtschaft, Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat) erklärt. Auch dieser idealistische Philosoph erkennt die Rolle der Arbeitsteilung an, findet diese jedoch auch bei Bienen und Ameisen, so dass eine weitere Bestimmung für die Unterscheidung menschlichen Lebens dazukommen muss:

„Beim Menschen treffen wir allerdings, anders als bei den Tieren, auf Gesellschaftlichkeit nicht nur im Handeln, sondern auch im Denken und Fühlen. Sprache und Mythos, Kunst, Religion und Wissenschaft sind die Elemente und konstituieren Bedingungen dieser höheren Formen von Gesellschaft (...), die des gesellschaftlichen Bewußtseins (...). Nur im Medium des gesellschaftlichen Lebens kann sich der Mensch finden, sich seiner Individualität bewußt werden“ (Cassirer 1990, 338).

Arbeit ist also Lebensgewinnung und Entwicklung der Fähigkeiten, Arbeit stiftet sozialen Zusammenhang, aber auch Eigentum, Herrschaft und Macht. Arbeit ist Quelle von Kultur, ebenso wie „Kultur“ zur Bedingung für die je konkreten Arbeitsprozesse wird. Arbeit ist Naturaneignung und Konstitution von Gesellschaftlichkeit, sie steht in einem spannungsvollen Verhältnis zur Freiheit. Arbeit schafft jedoch nicht nur: sie zerstört auch (Thurn 1990).

Damit entfaltet sich philosophisch, was heute ganz handfest das Problem mit der Arbeit als Erwerbsarbeit in kapitalistischen Verhältnissen ausmacht: Sie ist materielle Basis der Existenz, Identitätsstiftung und Sozialisationsbedingung, Quelle von Demütigung und Fähigkeitsentwicklung, von Anerkennung und Unterordnung. Arbeit ist eine Möglichkeit der Teilhabe am ökonomischen und kulturellen Reichtum der Gesellschaft, aber auch Möglichkeit des Ausschlusses von einer solchen Teilhabe. Zugleich entsteht das große Problem des Ausschlusses von Arbeit, die Arbeitslosigkeit.

Die positive Bewertung von Arbeit ist wie oben erwähnt noch nicht alt. Bis in seine etymologischen Wurzeln wird das Wort zurückgeführt auf Mühsal, Plage, Not, auf Feld- und Fronarbeit, sogar auf Folter und Quälerei (so im Französischen „travail“, das auf das lateinische tripalare = Quälen zurückgeht; vgl. Walther in König u.a. 1990, 4 f.). Die erste ausformulierte Philosophie der Arbeit stammt von Aristoteles, der praxis und poiesis unterscheidet: nämlich Handeln und Hervorbringen. Und irgendwo zwischen der unwürdigen Arbeit und dem tugendhaften Handeln liegt dann auch die Kunst (techne; ebd., 6). Die verschiedenen Tätigkeitsformen sind sozial klar unterschieden: der Sklave ist das (sprechende) Werkzeug und Mittel der Hervorbringung seines Herrn. Dieser arbeitet nicht, sondern er „handelt“, setzt seine Zwecke selbst, was zum tugendhaften und glücklichen Leben führen soll (so auch noch Arendt 1960).

Das Mittelalter kennt eine Dreiteilung der Gesellschaft in Priester, Krieger und Arbeitende (Duby 1986). Die mittelalterliche Theologie schwankt zwischen asketischer Arbeitsverachtung und arbeitsamer Frömmigkeit, und zu beiden Positionen entwickeln sich Orden. Bettelmönche dort, fleißige Arbeits-Orden hier.

Mit dem Protestantismus beginnt die Phase der Wertschätzung von Arbeit. Max Weber bringt bekanntlich die Entstehung des Kapitalismus mit der spezifischen Geisteshaltung des Protestantismus in Verbindung. Bei Luther ist diese Umwandlung von Arbeit als Strafe und Buße für den Sündenfall hin zur Arbeit als „Beruf“, also zu einer theologisch-moralischen Überhöhung zu finden. Ab jetzt wird Arbeit als gottgefällige aktive Tat, auch als Möglichkeit, sein späteres Seelenheil bereits auf der Erde zu sichern, fester Bestandteil einer bürgerlichen Weltanschauung, der es nach und nach gelingt, das Ethos der Leistung und eine gesellschaftliche Einordnung gemäß dieser Leistung – im Gegensatz zur Einordnung gemäß Stand und Geburt – durchzusetzen: Arbeit wird so Teil der bürgerlichen Emanzipation und die Durchsetzung der Arbeitsideologie Teil im Kampf um die Gewinnung von Hegemonie.

In der Philosophie gewinnt seit Beginn der Neuzeit ein Operativismus an Einfluss: der Mensch, so Hobbes, entdeckt nur das, was er an Operationen vollziehen kann. Vico dehnt dies später auf die Geschichte aus: Da der Mensch die Geschichte „macht“, kann er sie auch verstehen. Locke formuliert schließlich seine Philosophie des Besitzerbürgertums. Interessant ist in dieser Entwicklung die Umkehrung im Beziehungsverhältnis von Arbeit und Armut. In der aristokratischen Lehre der Griechen waren jene arm, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten mussten. Im Laufe des Mittelalters wird Armut identisch mit Nicht-Arbeit (Kuckbuch/Scholl in König 1990, 41 ff.; vgl. auch Geremek 1988).

Entscheidende Beiträge zur Theorie der Arbeit ergeben sich durch die sich verändernde Empirie der Arbeit im 19. Jahrhundert. Die Entstehung der Industrie als materiell-gegenständlicher Struktur hat zu neuen Qualitäten der Arbeitsbelastung geführt. Dies gilt schon rein zeitlich: so steigt die Wochen-Arbeitszeit von 60–70 Stunden um 1800 auf 80–85 Stunden Mitte des 19. Jahrhunderts. Der Kampf um den 8-Stundentag, der Kampf um Sonntagsruhe stand daher im Mittelpunkt der neu entstehenden Arbeiterbewegung.

Die „Industrielle Revolution“ bedeutet den Übergang zur maschinellen Fertigung von Gütern, was sofort Einfluss auf die gesamte Verfasstheit der gesellschaftlichen Ordnung hat (vgl. Schneider 1980, Kap. IV). Sie nimmt in Großbritannien ihren Ausgang mit großen Textilfabriken, die nur dadurch möglich sind, dass mit der Dampfmaschine eine neue revolutionäre Form der Energiegewinnung zur Verfügung steht. Damit verbunden ist Bergbau- und Stahlindustrie. Die Folgen sind bekannt: Entstehung von Ballungsräumen und Industrieansiedlungen, Veränderung der Arbeits- und Lebensbedingungen, Kinderarbeit, Landflucht.

Die hohe Arbeitszeit und die Monotonie der Arbeitstätigkeit führten zugleich zu vielfältigen Protesten der Arbeiter – und entsprechend brutalen Gegenmaßnahmen. Man spricht davon, dass der Lebensstandard um 1750 in Großbritannien höher war als 100 Jahre später:

„Es war nicht so sehr die Trennung des Arbeitsraumes vom Wohnraum, sondern vielmehr die konkreten Arbeitsbedingungen in den Fabriken und die Wohn- und Lebensbedingungen in den Städten, die für die Masse der Lohnarbeiter, Männer, Frauen und Kinder im Verlauf der Industriellen Revolution eine Verschlechterung brachten. Die streng kontrollierte, überlange Arbeitszeit, der erhöhte Arbeitsrhythmus, die Arbeitsinhalte prägende hohe physische und psychische Anstrengung kamen auf die Arbeiter zum Arbeitsplatz hinzu, ungesunde, ja menschenunwürdige Wohnverhältnisse und Umweltbedingungen in den Städten erwartete die überwältigende Mehrheit nach der Arbeitszeit“ (Schneider 1980, 242).

Natürlich hat sich zumindest in den entwickelten Ländern Dank der Arbeiterbewegung in den letzten 150 Jahren sehr viel geändert: der 8-Stundentag wurde nach dem 1. Weltkrieg eingeführt, eine Sozial- und eine Arbeitsschutzgesetzgebung wurden entwickelt, die Lebensbedingungen wurden ständig verbessert, zumal nach der Sensibilisierung für die Zerstörung der Umwelt. Es gibt ein – inzwischen abgeschlossenes – sozialistisches Experiment, dessen Laufzeit sich mit dem „kurzen 20. Jahrhundert“ (Hobsbawm 1997) deckt und bei dem – freilich bei gleicher Produktivkraftentwicklung wie in den kapitalistischen Ländern – zwar das Privateigentum zumindest an entscheidenden Produktionsmitteln abgeschafft wurde, wo sich jedoch eine zentralistische staatliche Kommandowirtschaft dem Steuerungsproblem von entwickelten Gesellschaften nicht gewachsen zeigte: Weder im Hinblick auf die materiellen, noch im Hinblick auf die Freiheitswünsche der Menschen hat das sozialistische System im Bewusstsein der betroffenen Menschen den Wettbewerb der Systeme gewonnen. Man darf also die Ursache des Scheiterns u. a. in der Vernachlässigung des „subjektiven Faktors“ sehen. Betrachten wir daher die gesellschaftliche und individuelle Reproduktion in einer entwickelten kapitalistischen Gesellschaft.

Die Geschichte der Moderne lässt sich als Geschichte ihrer Kritik erzählen. Die bislang weitestgehende Analyse des Kapitalismus als derjenigen Ordnung des Wirtschaftlichen und des Kulturellen in der sich entwickelnden Moderne (vgl. Claessens 1992) stammt von Karl Marx. Sein Anlass war dabei nicht der Wunsch nach einem neuen philosophischen System, sondern er knüpfte an die Realität der vielfältigen politischen und ökonomischen Unterdrückungsbedingungen an, die er als Journalist beobachtend kommentieren musste. Dazu kam der Geniestreich des jungen Engels, der als Jungunternehmer in England die menschlichen Kosten der sich durchsetzenden Industrialisierung in seinem Buch „Die Lage der arbeitenden Klasse“ detailgetreu bilanziert hat. Und es waren schließlich die Entwürfe der Frühsozialisten, etwa die gesellschaftliche Utopie von Proudhon, die – ausgehend von ähnlichen Erfahrungen wie Marx und Engels – ihre Vorschläge zur Gesellschaftsveränderung unterbreiteten. Man braucht heute viel Phantasie – oder einen Blick in einige Weltregionen und die dort vorherrschenden Arbeits- und Lebensbedingungen –, um sich das „Elend der Welt“ (so neuerdings wieder Bourdieu 1997) zu dieser Zeit vorstellen zu können. Was im Anschluss an Toynbee „Industrielle Revolution“ heißt, war eine umfassende Zerstörung herkömmlicher Lebens- und Kulturformen. Im Hinblick auf die mentale Binnenstruktur des Menschen war es zugleich ein groß angelegtes Erziehungsprogramm, in dem „Disziplinierung“ mit allen Mitteln im Mittelpunkt stand: Das Sich-Eingliedern in einen großen Mechanismus, der Verlust des Überblicks über das Geschehen, die Entleerung der eigenen Handlungen, die Dauer dieser Tätigkeiten, die rechtliche Schutzlosigkeit und das Ausgeliefertsein – aber auch die unglaubliche Dynamik dieses zunächst nur kleinen gesellschaftlichen Teilbereichs der Industrie.

Was auf philosophischer Ebene als Prozess der Entfremdung zunächst einmal bloß den Tatbestand meinte, dass vom Menschen geschaffene Produkte ihm nunmehr scheinbar selbständig gegenüberstehen, wird angesichts der Totalität des Warencharakters in der hocharbeitsteiligen Produktionsweise der Industriegesellschaft zum Warenfetisch, der dem Einzelnen nicht mehr bloß als stoffliche Verlängerung seiner Wesenskräfte erscheint, sondern der sich ihm vielmehr als feindliche Gegebenheit mit undurchsichtigen Wirkmechanismen entgegenstellt, ihn sich sogar unterwirft.

Die Warenform ist es daher, die Marx systematisch zu untersuchen beginnt. Denn diese ist es, was den oben geschilderten Prozess der Entfremdung des Menschen von sich selbst von einem psychologischen zu einem real-objektiven, ökonomischen Sachverhalt werden lässt.

Auf dieser Grundlage erkennt Marx den Doppelcharakter von Tausch- und Gebrauchswert, die stoffliche und Formseite des Arbeitsprozesses, die Rolle von gegenständlicher Tätigkeit und sich entwickelndem Bewusstsein einschließlich einer passenden „Ideologie“, die sich der Mensch ausdenkt, um sich sein Leben verständlich – und erträglich – zu machen. Die Totalität des Warencharakters macht auch vor der menschlichen Arbeitskraft nicht Halt. Im Gegensatz zu den meisten Vorläufern der Politischen Ökonomie, allerdings im Anschluss an D. Ricardo, entdeckt Marx in der Arbeitstätigkeit – in seiner berühmten, aber bis heute umstrittenen Arbeitswertlehre – den Schlüssel zum Verständnis der Entstehung des gesellschaftlichen Reichtums: Denn Arbeitskraft ist jene Ware, die im durchaus fairen Austausch weniger Gegenleistung für eine angemessenen Reproduktion erhält, als sie in ihrem Einsatz an Werten produziert. Arbeit ist die Quelle des Mehrwertes, der notwendig ist, wenn eine dynamische Entwicklung des Wirtschaftssystems stattfinden soll. Und diese Warenförmigkeit als Grundprinzip der kapitalistischen Gesellschaft ist insofern total, als sie sich nicht mehr auf den Produktionsbereich beschränkt, sondern vielmehr – auch als angeeignete psychische Disposition – alle menschlichen Bereiche wie Liebe, Freundschaft, Überzeugung, Wissen etc. erfasst (MEW 23, 69).

Die Schlüsselstellung der Ware Arbeitskraft wird auch daran erkennbar, dass der Platz in der gesellschaftlichen Ordnung sich an dieser Stelle entscheidet: Bin ich gezwungen, meine Arbeitskraft zu verkaufen, dann bin ich Proletarier. Oder gehöre ich zu denen, denen die Produktionsmittel gehören und die daher davon leben können, dass diese – als totes Kapital – von eingekaufter lebendiger Arbeit zum Leben erweckt werden, wobei die Erträge dieses Prozesses aufgrund der Eigentumsverhältnisse mir gehören, dann bin ich „Kapitalist“.

Die Industriegesellschaft entwickelt sich dynamisch weiter. Nicht bloß aufgrund der ständigen wissenschaftlich-technischen Innovation (dies wird schließlich zur zweiten und dritten „Industriellen Revolution“ führen), sondern auch aufgrund entstehender Steuerungsprobleme sowohl in den Fabriken als auch in der Gesellschaft. Nach Marx hat nämlich die notwendige Disziplin der industriellen Produktion zugleich die mentale Grundlage für eine schlagkräftige Arbeiterbewegung gelegt, da die Menschen nunmehr in ihrer Arbeitstätigkeit lernen, gemeinschaftlich koordiniert zu handeln.

Innerhalb des Industriesystems kommt es zudem am Ende des 19. Jahrhunderts zu Auseinandersetzungen zwischen den „modernen“ Industriezweigen Elektrotechnik und Chemie und der herkömmlichen Kohle- und Eisenindustrie. Zudem gibt es in Form des Imperialismus (Hobsbawm 1995) neue Herausforderungen an einen wesentlich erhöhten Qualifikationsbedarf der Industrie: Ein Widerspruch zwischen notwendig werdender erhöhter Bildung im Produktionsbereich und der Aufrechterhaltung der Herrschaft, die man mit weniger Gebildeten leichter glaubte, aufrecht erhalten zu können (Heydorn 1980). Der Streit in Deutschland um die Oberrealschule und die Studienberechtigung ist für diese Problemstellung exemplarisch (vgl. Fuchs 1984a – Didaktische Prinzipien).

Wir sind in der Beobachtung der Arbeit schon etwas über das Ziel hinausgeschossen. Denn die Arbeit in der Moderne lässt sich nicht verstehen, ohne die gleichzeitige Entwicklung des Denkens in Kategorien des Tausches und des Marktes zu berücksichtigen. Dies soll daher im nächsten Abschnitt geschehen.

Ein Zwischenertrag sollte jedoch in Hinblick auf die Kulturbedeutung von Arbeit als zentralem Teil der Wirtschaft festgehalten werden:

Arbeitstätigkeiten erzwingen eine bestimmte soziale Organisationsform und eine Reflexion darüber. Zusammen mit der Arbeit entstehen theoretische (und ideologische) Einbettungen als geistige Flankierungen.

Von der Arbeitstätigkeit nicht zu trennen ist die Genese der Subjekte (besser: der Subjektivität) mit ihren Kompetenzen, Visionen, Phantasien, Sorgen und Nöten.

Die Arbeitstätigkeit produziert die materielle Kultur, die gegenständliche Seite des Lebens.

Die Arbeitstätigkeit trägt zur gesellschaftlichen Entwicklung bei. Sie erfordert Werte und Normen und sie schafft welche.

Der Tausch, der Markt und das Geld

Es gibt in der Wissenschaft erhebliche Auseinandersetzungen darüber, in welchem Zusammenhang die in der Überschrift genannten Kategorien stehen. Aus heutiger Sicht kann man dabei die Frage nach der Priorität kaum verstehen. Denn offensichtlich leben wir in einer Gesellschaft, in der fast alles, was der Mensch tut und herstellt, Warencharakter hat, also für einen Tausch auf einem Markt vorgesehen ist bzw. dort erworben werden kann. Dabei ist es für uns selbstverständlich, dass hierbei Geld das zentrale Vermittlungsinstrument ist, das es gestattet, völlig unterschiedliche Güter und Dienstleistungen miteinander über ihren Preis zu vergleichen. Trotzdem gibt es diese Streitigkeiten. Ein Streit besteht etwa darin, ob die Kategorien des entwickelten Kapitalismus überhaupt tauglich sind, frühere oder andere Gesellschaften zu verstehen. Der Anthropologe und Wissenschaftshistoriker Karl Polanyi etwa hat viel Mühe in den Nachweis investiert, dass es einmal Handel – also systematischen Tausch – auch ohne Märkte gegeben hat (vgl. Polanyi 1979). Dies bedeutet durchaus eine Entmythologisierung des Marktes. Denn bis in die jüngste Zeit gibt man sich nicht mit der Allmacht des Marktes und des Marktdenkens zufrieden, man möchte auch in ihm den Motor einer jeglichen kulturellen Entwicklung sehen.

Ähnlich geheimnisvoll scheint das Geld zu sein. Selbst in aktuellen Lehrbüchern spricht man davon, dass es eine konsistente Theorie des Geldes nicht gäbe. Es werden komplexe Gesellschaftstheorien entworfen, die zeigen wollen, dass unsere Ökonomie nur als Geldwirtschaft verstanden werden kann, wobei die Ökonomie „das Organon unserer Gesellschaft darstellt“ (Paul 2004, 8f.). Andere versuchen den Nachweis einer Wahlverwandtschaft von Geld und Religion (Simmel) oder sogar eines religiösen (und nicht ökonomischen) Ursprunges des Geldes (Deutschmann 2002). Die Nähe der Wirtschaft zur Religion ist dabei ständiges Thema insbesondere eines soziologischen, ethnologischen oder kulturwissenschaftlichen Zugangs zur Wirtschaft, wobei die Fragestellungen weit über Max Webers Problemstellung nach der Wirtschaftsethik der Weltreligionen hinausgeht. Walter Benjamin hat etwa ein Vierseiten-Papier mit der Überschrift „Kapitalismus als Religion“ verfasst, über das neuerdings eine anregende Debatte entbrannt ist (Baecker 2003).

Dass kapitalistische Wirtschaft generell ohne die geistigen Grundlagen der christlich-hellenistischen Philosophie undenkbar ist (also die klassische These von Max Weber), wurde vertieft von den Gründervätern der Sozialen Marktwirtschaft gezeigt. Viele Denkmodelle wie das Denken in Kategorien des Gleichgewichts oder die „unsichtbare Hand“ von Adam Smith kommen aus entsprechenden geistesgeschichtlichen Traditionen.

Schließlich ist der Tausch zu nennen. Man kann unterschiedliche Formen des Besitzwechsels unterscheiden: Das Geschenk, die Gabe, der Tausch, der Raub.

Für die Anthropologie ist es ein selbstverständliches Faktum:

„Fast alles, was Menschen herstellen, wird durch Tausch verteilt (..). Tausch bezeichnet das universell menschliche Verhaltensmuster des Gebens und Empfangens von wertvollen Dingen und Leistungen. Die gemeinsame Versorgung der Kinder durch erwachsene Männer und Frauen ist eine Form des Gebens und Empfangens, die alleine für die Hominiden charakteristisch und wichtig für die Definition des spezifisch Menschlichen ist.“ (Harris 1989, 124)

So sagt es mit aller Autorität der Präsidentschaft der Internationalen Anthropologen-Gesellschaft Marvin Harris in seinem Standardlehrbuch „Kulturanthropologie“. Der Tausch wird hier also zum spezifisch Menschlichen. Er ist auch gleichzeitig – in zeitversetzter Praxis – das Prinzip des Generationenvertrages.

Tausch ist Geben und Nehmen, ist also zum einen eine Handlung. Er ist zudem eine soziale Handlung, die dann notwendig wird, wenn sich nicht mehr jeder selbst autark versorgen kann. Als soziale Praxis ist er reziprok, also wechselseitig, wobei man dem Frühkommunismus dieselbe Strategie unterstellte, wie man sie sich vom Spätkommunismus erhoffte: Jeder gibt, soviel er kann; jeder nimmt sich, was er braucht. Dies nennt Marvin Harris im Anschluss an den Ökonomen Karl Polanyi „reziproken Tausch“. Trotz der Rechenhaftigkeit, die sich offenbar sehr bald nach der frühkommunistischen Phase eingestellt hat und bei der man sehr genau vergleichen musste, was man wofür zurückbekommt, gibt es diese „altruistische Variante“ auch heute noch in allen Kulturen: Hausmänner und -frauen stellen ihre Dienste in der Regel ohne Entgelt zur Verfügung, Kinder und Jugendliche zahlen nicht für ihre Mahlzeiten zu Hause - erwarten jedoch häufig geldliche Gratifikationen für jedes Handanlegen. Wie jedoch großzügige Gaben, die scheinbar nur einseitige Geschenke sind, subtil mit der Aushandlung von Macht verbunden sind, hat schon Marcel Mauss (1968) in seiner klassischen Studie „Die Gabe“ gezeigt. Und natürlich gibt es in jeder Gesellschaft die Kulturerscheinung des Schnorrens - mit entsprechenden Sanktionen.

Tausch ist zugleich Ausdruck von Arbeitsteiligkeit, wiederum ein Spezifikum von Menschsein. Die nächsten Etappen des Tauschens sind rasch erzählt, auch wenn sie sich über lange Zeit bis zur heutigen Form entwickelt haben: Es entstehen organisierte Gelegenheiten zum Tausch: die Märkte. Es ergibt sich die Suche nach akzeptierten Tauschverhältnissen, es entsteht sehr bald als allgemeines Vergleichsmittel das Geld. Dies ist in Kurzfassung die „genetische Geldtheorie“, so wie sie K. Marx rekonstruiert hat. „Geld ist, was Geld macht!“ So retten sich heute noch die Geldtheoretiker über die Frage nach einer Definition von Geld hinweg. Und offenbar gibt es zahlreiche Gegenstände oder Materialien, die als Geld fungieren können: Muscheln, Perlen, Gold und sogar Salz (vgl. Godelier 1973). Doch was macht dieses „Geld“ eigentlich?

An Geldfunktionen werden üblicherweise die folgenden genannt:

Geld ist

allgemeines Tauschmittel,

Wertmesser,

Recheneinheit,

Wertaufbewahrungsmittel.

Bevor ich in der Systematik voranschreite, sei an folgendes erinnert: Tauschen will und muss man deshalb zunächst, weil man Bedürfnisse hat, die mit zur Verfügung stehenden Subsistenzmitteln nicht befriedigt werden können. Bedürfnisbefriedigung ist ein zentraler Nutzen der Dinge und Prozesse des täglichen Lebens. „Gebrauchswert“ heißt diese Dimension von Gütern und Dienstleistungen - nicht nur in der marxistischen Ökonomie. Dieser Gebrauchswert steht jedoch nicht mehr oder nur noch indirekt zur Debatte bei Tauschhandlungen in entwickelten Gesellschaften. Hier dominiert der Tauschwert mit gravierenden Folgen für die Kulturen dieser Gesellschaft. (Vgl. den Artikel „Marktgesellschaft“ von K. Kraemer in Kneer u. a. 1997).

Man kann zeigen (Fuchs 2011 „Die Macht der Symbole“, 2.1.2), wie dieser Prozess des Warentauschs mathematisch über Äquivalenzrelationen formalisiert werden kann. Dies ist keine bloße mathematische Spielerei, sondern wurde häufig kulturgeschichtlich gedeutet. Im Anschluss an Sohn-Rethel hat man etwa die Gleichung „Warenform = Denkform“ zu belegen versucht, die Tatsache nämlich, dass über derartige Tauschprozesse abstrakte Begriffe wie „Identität“ handelnd konstituiert werden, die - mental verinnerlicht - Grundlage für das sozial psychologische Konzept der Identität geworden sind. Die ökonomischen Verhältnisse korrespondieren in dieser Sichtweise unmittelbar mit intellektuellen Strukturen (vgl. Müller 1981).

Die Logik des Tauschens, die Logik des Geldes, die Logik der Distribution, die Logik des Marktes, die Logik des Denkens und Handelns: Alles findet sich plötzlich in Beziehung zueinander. Kritisch wurde angemerkt, dass es sich nur um bestimmte logische Konzepte - eben das der abstrakten Identität - handelt, bei dem jeder sinnliche Bezug, insbesondere der Bezug zu den sinnlich-erlebbaren Gebrauchswerten der Waren, verloren geht. Der Triumph des Tauschwertes, der Triumph des Geldes wird zum Tod des sinnlichen Handelns. Von Marx gibt es zudem die Parallelisierung bestimmter Ethik-Konzeptionen mit diesem Feld der Distribution (s. u.): Hier, im Bereich des freien Äquivalenttausches, wird keiner übers Ohr gehauen. Ein „wahres Eden der Menschenrechte“ scheint hier zu gelten – kontrafaktisch allerdings. Dass sich auf dieser Ebene das Geheimnis des Mehrwertes, dass kumulativ immer mehr erzeugt wird, als zur Produktion benötigt wurde, dass daher Reichtümer angehäuft werden können, die es ermöglichen, dass Menschen von der unmittelbaren Produktion freigestellt werden können – als Soldaten, Philosophen, Bürokraten, Politiker, Lehrer oder Künstler – all dies ist mit einem Äquivalenttausch gerade nicht zu erklären.

Diese Einsicht ist die Grundlage für die Arbeitswertlehre: Denn auf der Suche nach derjenigen Ware, die mehr gibt, als sie kostet, stößt Marx auf die Arbeit. Diese schafft das Mehrprodukt. Sie schafft dadurch gesellschaftlichen Reichtum und Fortschritt, was jedoch durch die Ideologie der einzig gültigen Relevanz der Distributionssphäre verdeckt wird. Spätestens hier wird die ökonomische Lehre politisch. Daher ist es kein Wunder, dass sich an dieser Arbeitswertlehre der seither anhaltende Streit um die politische Ökonomie des Kapitalismus entfacht.

In kulturwissenschaftlicher Hinsicht hat man sich ebenfalls häufig auf diese Theorie bezogen. Einen fulminanten Wurf entwickelt Georg Simmel in seiner Philosophie des Geldes (1900). Er ist dabei nicht als Nationalökonom an Geld interessiert, sondern er befindet sich in einer kulturgeschichtlichen und -philosophischen Tradition, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts viele kluge Köpfe anzieht. Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, der Bezug zwischen Nationalökonomie, moralischer Ordnung und politischer Organisation berührt viele Denker seit der Renaissance. Der „Besitzindividualismus“ (Macpherson 1973) der englischen Empiristen, die auf der Basis individueller Gesellschaftsatome, die in Verträgen ihre politische Gemeinschaft konstituieren, die in der Verfolgung ihres Eigennutzes zugleich ein ökonomisches Optimum der Gesellschaft erreichen: dies ist die ehrenvolle Tradition eines politischen Wirtschaftsliberalismus, dem „Freiheit“ wichtigster Leitbegriff war.

Simmel sieht – ebenso wie Marvin Harries – den Tausch und die damit verbundene Geldwirtschaft als zentral für das Verständnis des Menschen, und er besteht darauf, dass die Nationalökonomie eine zwar legitime, aber mitnichten die einzige Zugangsweise zu diesen Prozessen des Tauschens und Geldverkehrs darstellt (vgl. Simmel 1994, 11 ff.). Für ihn ist der Geldverkehr die Oberfläche, von der aus auch „die letzten Werte und Bedeutsamkeiten alles Menschlichen“ (ebd., 12) zu vermitteln wären: Geld als Oberflächen-Zeichen für (verborgene) Bedeutsamkeiten. Hier ist also explizit die Verbindung zur Zeichentheorie: Geld ist ein Zeichensystem. Geld, so kann man formulieren (Fuchs 2011 „Die Macht der Symbole“), hat dann auch die Dimensionen der Syntax, der Pragmatik, der Semantik und der Sigmatik.

Geld ist sogar ein recht kompliziertes Zeichen, wie die mathematische Explikation im letzten Abschnitt gezeigt hat: Es tritt erst in Erscheinung, als selbst der bereits abstrakte Tauschwert in Äquivalenzklassen geformt ist. Geld ist also ein Abstraktum höheren Grades, wobei die Abstraktheit immer weitergetrieben wird. Münzen und Geldscheine, sinnlich-reale Repräsentanten der Bedeutung von „Geld“ im Sinne der Geldfunktionen werden immer weiter zurückgedrängt in nur noch flüchtig erscheinenden Zahlen auf Bildschirmen. Diese virtuelle Welt von „Geldbewegungen“, die weltweit als Finanzmarkt Regierungen beseitigen, Firmen in den Konkurs treiben und sogar ganze Nationen und Erdteile in Krisen stürzen kann, in dieser virtuellen Geldbewegung entsprechen nur noch vier- bis fünf Prozent einer realen Warenbewegung.

Jean Baudrillard (1982) hat dies einsichtig in seiner Geldtheorie erläutert: Geld entkommt nicht nur dem Gebrauchswert, sondern löst sich sogar als reines Zeichen von allen einsichtigen Tauschprozessen. Es ist ein Simulacrum, ein Zeichen ohne Bedeutung, schon gar nicht mit einer Bedeutung in irgendeiner sinnlich wahrnehmbaren Realität. Es hat nichts mehr mit Referenz, mit Gebrauchswert zu tun, ist also nicht mehr aufgeladen mit der Hitze der Affekte, Emotionen und Bedürfnissen: Es ist „cool“. Das Kapital war schon tote Arbeit, und selbst hiervon löst sich das Geld-Zeichen. Relevant ist einzig die Beziehung zueinander, die Binnen-Struktur des Zeichensystems, also die Syntax, was zu einer totalen Entwertung alles Gegenständlichen, Bedeutungsvollen, Materialen führt: Dies ist die zutiefst depressive und pessimistische Kultur- und Gesellschafts-Analyse von Baudrillard, der somit so gar nicht zur postmodernen Heiterkeit des „anything goes“, zu der Gelassenheit etwa des Ironikers R. Rorty passen will.

So weit geht Simmel in seiner Wert- und Geldtheorie noch nicht. Aber auch bei ihm gibt es die Loslösung von gegenständlicher Bedeutung, vom Gebrauchswert, gibt es die Dominanz der Syntax zulasten der Referenz.

Einen eher metaphorischen, zumindest jedoch stark erweiterten Gebrauch von Ökonomie macht Bourdieu bei der Beschreibung von Mechanismen und Funktionsweisen der Felder. Er definiert:

„Ich glaube, es ist ein kohärentes System von Institutionen und Dispositionen, in welchen es eine Logik gibt. Was ich Ökonomie eines Feldes nenne, ist diese Logik, die gleichzeitig in den Institutionen und Dispositionen, im Kopf der Leute ist.“ (Bourdieu 1997, 80).

Auch in diesem übertragenen Verständnis von „Ökonomie“ gibt es jedoch Kredit und Banken, gibt es Akkumulation und Profit des jeweiligen (ökonomischen, kulturellen oder sozialen) Kapitals.

Dass die heutigen entwickelten Gesellschaften Marktgesellschaften sind, daran besteht kein Zweifel. Dem Markt werden in der Geschichte immer – weit über seine ökonomische Funktion der Preisbildung, der Ressourcenallokation etc. hinaus – kulturelle Funktionen zugeschrieben. Etwa das Ziel der Beherrschung der Triebe und der Friedenssicherung (Hirschmann). An den Markt hat man die Gründung von Städten gebunden. Allerdings gibt es – gerade in jüngster Zeit – auch eine wachsende Marktkritik („Versagen des Marktes“). Auch die Väter der Sozialen Marktwirtschaft haben der uneingeschränkten Markteuphorie des klassischen Liberalismus eine Absage erteilt (vgl. etwa Rüstow 2001). Für die Sozialanalyse ergeben sich aus der Bedeutung des Marktes (in seiner zentralen Rolle für die Konstituierung der modernen Gesellschaft) einige zentrale Fragen (hierzu und im Folgenden siehe Slater/Tonkiss 2001):

1. Wie kommt das moderne autonome Individuum zustande, das der Markt braucht?
2. Wie kann man sich die Entstehung einer sozialen Ordnung vorstellen, wenn die Gesellschaft nur aus solchen autonomen Individuen besteht?
3. Wie rational ist eine solche Ordnung?
4. Welche neuen Formen von Ungleichheit entstehen in einer Marktgesellschaft?
5. In welchem Ausmaß kann die Ökonomie die anderen Gesellschaftsfelder (wie Kultur, Politik und Soziales) dominieren?

Slater/Tonkiss verfolgen die Geschichte dieses Marktdenkens im Liberalismus, der zuerst als philosophischer Liberalismus (Hobbes, Locke), speziell als Besitzindividualismus in Erscheinung tritt. Warum dieser Liberalismus, der die Menschen von Geburt aus für frei hält, „Besitzindividualismus“ genannt wird, erschließt sich sofort aus der berühmten Zweiten Abhandlung über die Regierung von John Locke aus dem Jahre 1690. Dort wird in Abschnitt V über das Eigentum sehr deutlich ausgeführt, dass zum einen der Mensch Eigentum über seine eigene Person hat und zum anderen Eigentum an der von Gott dem Menschen geschenkten Welt nur durch Arbeit erwirbt. Die nachfolgende Generation von Denkern betreibt politische bzw. Nationalökonomie und versucht, diejenige ökonomische Ordnung zu finden, die die Gesellschaft ins Gleichgewicht bringt. Der Gedanke des Gleichgewichts – offenbar ebenfalls religiösen Ursprungs – bleibt der Ökonomie bis heute erhalten. Der Utilitarismus, das Denken in Kategorien des Nutzens und die Kalkulation mit ihm wird nicht nur zur Basis des ökonomischen Denkens: Das „gesunde“ egoistische Handeln, das durch die unsichtbare (Zauber-)Hand alles in der Gesellschaft zum Guten führt, wird auch den anderen Disziplinen außerhalb der Ökonomie als Vorstellung vom Menschen angetragen. Es entsteht der homo oeconomicus, und „Rechenhaftigkeit“ (Sombart) wird zum Grundmodus des Verhaltens des rationalen modernen Menschen (Kirchgässner 1991). Im späten 19. Jahrhundert entsteht mit der Grenznutzenschule die mathematisierte ökonomische Theorie. Grundprinzipien der ausgebildeten Marktwirtschaft sind Arbeitsteilung, das Rechnen und das Geld und dass alles zur Ware wird („Kommodifizierung“). Der Markt in der Marktgesellschaft stellt dabei nicht nur die ökonomische, sondern auch die soziale und politische Ordnung her. Die moderne Gesellschaft, so die einhellige Meinung, wird umfassend durch das Prinzip des Marktes organisiert, weswegen sich auch die Gruppe der ersten Soziologen an die Untersuchung der „Marktvergesellschaftung“ (so Max Weber, 1971, Kap. VI) macht. Es gibt jedoch Abweichler. Karl Marx ist der einflussreichste. Nicht die Sphäre der Zirkulation ist wie oben erwähnt für ihn diejenige, in der das Geheimnis des Mehrwerts steckt, sondern die Produktion. Das vielleicht berühmteste Zitat in diesem Zusammenhang lautet:

„Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitkraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was alleine hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum, und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, zum Beispiel der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den anderen kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge, oder unter den Auspizien einer allpfiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzes, des Gesamtinteresses. Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warentausches, woraus der Feihändler Vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwa die Physiognomie unserer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andere scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigene Haut zum Markt getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die Gerberei.“ (MEW 23, 189f.)

Die wundersame Ware, die der Mehrwert dadurch produziert, dass sie mehr an Werten herstellt, als zu ihrer Reproduktion notwendig ist, ist die Ware Arbeitskraft. Sie ist das Einzige, über das auch der Ärmste verfügt. Allerdings muss sie gerade dieser gegen Geld zur Verfügung stellen, wenn er überleben will. Und dass es genügend solche Menschen gibt, die die aufblühende Industrie nunmehr massenhaft braucht, dafür sorgen die Prozesse, die eindrucksvoll im ersten Band des Kapitals geschildert werden (man lese nur etwa Kapitel 24 über die ursprüngliche Akkumulation).

Wir haben nunmehr die wichtigsten Elemente zusammen, die die Gesellschaft zur Marktgesellschaft machen: die Arbeitsteilung, den Tausch als anthropologisch gut verankerten Grundmodus, das Geld, das das Tauschen enorm vereinfacht, die umfassende Kommodifizierung, die Entstehung der Märkte, die Rechenhaftigkeit. Natürlich gehört noch einiges dazu, damit das europäische Wirtschafts- und Sozialmodell entstehen konnte. Karl Polanyi hat nämlich immer wieder darauf hingewiesen, dass Märkte nur dann funktionieren, wenn sie in eine entsprechende Gesellschaft „eingebettet“ sind. Diese Einbettung bringt dann etwa die Versorgung mit den notwendigen wertemäßigen und kulturellen Grundlagen mit sich. Dass die Religion eine Rolle spielt, vor allem die Mischung des jüdisch-christlichen Denkens mit Elementen der griechisch-hellenistischen Philosophie – die Stoa ist hier vor allem zu nennen – haben nicht bloß Max Weber und sein Freund Ernst Troeltsch herausgearbeitet. Man brauchte Städte, die sich in dieser Form ebenfalls nur in der geographischen Spezifik Europas entwickelt haben. Man profitierte von dem Streit zwischen Papst und Kaiser, so dass man stets mehrere Machtpositionen hatte, die sich Konkurrenz machten: den Kaiser, den Papst, den Adel, das zunehmend selbstbewusst werdende städtische Bürgertum. Man hatte zwei Rechtssysteme, das römische weltliche Recht und das kirchliche Recht, die sich manchmal in Konkurrenz zueinander, manchmal in wechselseitiger Unterstützung entwickelten (Wesel 1997). Hier ist tatsächlich das spezifisch Europäische zu finden, das die Anhänger einer Leitkultur suchen (Seibt 2005; Fuchs 2007). Aus all dem entsteht der Mensch, den der kapitalistische Markt braucht.

„Kapitalismus“ als Begriff ist dabei denkbar jung. Erst die gleichnamige mehrbändige Studie über seine Genese von Werner Sombart hat diesen Begriff endgültig etabliert. Marx schreibt zwar vom Kapital, wie einige vor ihm. Doch von „Kapitalismus“ ist noch nicht die Rede. Braudel (1986, Kap. 3) erläutert die Herkunft dieses Begriffs. Zuerst spricht man von Kapital und meint im 12./13. Jahrhundert den Warenbestand, die Geldmasse und das zinstragende Geld. Allmählich wird daraus das engere Verständnis des produktiven Kapitals, nämlich dasjenige, das – investiert in den Manufakturen und Fabriken – mehr Geld bringt. Der Kapitalismus ändert im Laufe der Geschichte seine Charakteristik. Zuerst gab es die Handelskapitalisten: weltoffene Menschen, die die ganze Welt nach neuen verkaufbaren Gütern durchforsten ließen. Die Kaufleute wurden von den Geldleuten abgelöst. Mit der Industrialisierung wird auch der Kapitalismus industriell mit dem Höhepunkt im Fordismus. Heute haben nicht bloß die Dienstleistungen die industrielle Produktion an Bedeutung abgelöst, das inzwischen globale Finanzkapital hat (erneut) die Macht ergriffen. Damit wird der Blick verstellt, zumindest schwieriger, auf die Prozesse, die sich hinter dem Schleier des Geldes abspielen. Die Produktion etwa, die für eine Befreiung vom Kapitalismus den Sozialisten des 19. Jahrhunderts deshalb als so wichtig galt, weil die notwendige Disziplin in den Fabriken auch den disziplinierten Gewerkschafter und Klassenkämpfer erzieht, so hoffte man es zumindest. Immerhin macht auch diese These deutlich, dass jede Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung bestimmte Typen von Menschen braucht. Marx sprach von „Charaktermaske“, Menschen, die sich aufgrund ihrer Rolle im kapitalistischen System auf eine spezifische Weise verhalten müssen – und dieses Verhalten verinnerlichen. „Individualitätsform“ ist ein weiterer Begriff, die „Rolle“, die man zu spielen hat. Der Prozess der Verinnerlichung äußerer Verhaltenserwartungen wird forciert durch die Erziehung, ist vor allem die zwangsläufige und unkontrollierbare Habitualisierung, die einfach dadurch geschieht, dass man in entsprechenden Kontexten „richtig“ handelt.

Man erinnere sich: Produktion, Zirkulation und Konsum sind die drei großen Etappen des kapitalistischen Warentausches. Die Dominanz der Zirkulation, der Verkauf der Ware Arbeitskraft, der Kauf von lebensnotwendigen Gütern und Dienstleistungen, die Zirkulationssphäre also hat trotz des Verdiktes von Marx immer wieder eine Rehabilitation erfahren. Genauer: Man wollte Marx auch in dieser Frage widerlegen. Nur kurz hatte Alfred Sohn-Rethel, nicht sonderlich erfolgreich im Kontext der emigrierten Frankfurter Schule, eine gewisse Konjunktur. „Warenform = Denkform“ hieß seine Gleichung, die die wenigen Anhänger (Müller 1978) zu einer veritablen Identitätstheorie ausbauten. Durch die Logik des Warentauschs, speziell durch den Äquivalententausch kam die abstrakte Identität in die Welt und setzte sich als fundamentale und universelle Denkform – zu Lasten der Menschen, versteht sich – durch. Von rationaler Lebensführung sprach noch Max Weber. Nicht viel später sprach man – allerdings zunächst wenig gehört (Th. Geiger) – von Lebensstilen. Später arbeitete A. Müller-Armack (zuerst 1944) den Gedanken des Wirtschaftsstils aus. Seine „Genealogie der Wirtschaftsstile“ – das einzige Buch, das er während der Nazi-Zeit veröffentlichte – nutzte das kunstwissenschaftliche Konzept des Stils, will die Gemeinsamkeit in der „Ausdrucksqualität“ unterschiedlicher ökonomischer (und nicht ökonomischer) Handlungen aufzeigen: im Sparverhalten, bei den Tauschbräuchen, in der Risikobereitschaft, im Einsatz neuer Technologien, um so die Einheit einer je vorliegenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, aber auch ihre spezifische Individualität herauszuarbeiten (so Schefold 1994).

In der Soziologie machte am Ende des 20. Jahrhunderts der „Lebensstil“ Furore. Auch dieses Konzept war letztlich gegen Marx gerichtet, hier gegen die Vorstellung einer vorwiegend von antagonistischen Klassen bestimmten Gesellschaftsordnung. Der Lebensstil wollte die vorgebliche Eindimensionalität und die dadurch bewirkte unzureichende Ergiebigkeit des Denkens in Kategorien der Klasse überwinden. Der moderne Lebensstil zeigt sich daher auch nicht in der Produktion, sondern wird vom Konsum gestaltet. Ursula Becher (1990) untersuchte etwa die Bereiche Essen, Wohnen, Freizeit und Reisen. Die moderne Gesellschaft ist eben auch und entschieden eine Konsumgesellschaft, und dies schon alleine aus dem Grund, dass man all das, was man produziert hat, ja schließlich auch loswerden muss. Der Mehrwert muss realisiert werden.

Der Markt ist also inzwischen längst wieder von Nicht-Ökonomen entdeckt worden. Warum? Kraemer (1997) schreibt sein Buch über den Markt als Soziologe, weil die ökonomischen Theorien seiner sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Bedeutung nicht gerecht werden. Es geht um Prozesse der Vergesellschaftung, um Macht, um spezifische Formen von Rationalität. Damit soll eine unselige Arbeitsteilung überwunden werden, bei der der homo oeconomicus als Mensch-Modell der Ökonomen den ökonomisch erfassten Markt zum Leben bringt, wohingegen die Soziologen den homo sociologicus in den Blick nehmen. Ist ersteres zu eng, so blendet letzteres wichtige Lebensbereiche des Menschen aus. Wenn von Markt die Rede ist, sollte man das Marktversagen nicht vergessen. Jens Beckert (1997) bestreitet die universelle Tauglichkeit des Marktes und kann zumindest drei Problemkomplexe identifizieren, bei denen die Marktlogik versagt: Kooperation, Handeln unter Bedingungen von Ungewissheit und Innovation. Die großen Entwürfe einer umfassenden Gesellschaftsanalyse sind seltener geworden. Aber immerhin gibt es den sich rasch entwickelnden Bereich einer Wirtschaftssoziologie, die sich all der Fragen annimmt, die auch in diesem Text angesprochen werden (neben den genannten Büchern siehe Mikl-Harke 1999). Mikl-Harke (ebd., 330ff) geht übrigens unter der Überschrift „Kapitalismus als Kultur“ auf die Ansätze von Sombart, Weber und Simmel ein. In einem anderen Abschnitt (676 ff.) beschreibt sie die Befassung der Kultursoziologen und Ethnologen mit Fragen der Wirtschaft. Unter kultureller Perspektive geht es dabei um die symbolisch-kulturelle Dimension der (ökonomischen) Handlungen und der Dinge und Prozesse, um die symbolisch-kommunikative Konstitution von „Wirtschaft“, „Markt“ oder „Geld“ (677). Es geht aber auch um das spezifische Segment der Kulturwirtschaft:

„Wirtschaft aus der Perspektive der Kultur gesehen beschränkt sich nicht auf die effizientesten Organisationsstrukturen, die letzte Technologie-Generation und auch nicht auf die neueste Managementlehre, sondern umfasst alle Ideen, Werte, Verhaltensweisen und materiellen Ergebnisse aller Individuen und Gruppen in einem bestimmten Raum, die der materiellen Vorteilsgewinnung oder Versorgung dienen.“ (685) … „Die kulturwissenschaftliche Erfassung der Wirtschaft … untersucht die konkreten Gegebenheiten, in ihrer symbolischen Bedeutung und als Schöpfung praktischen Handelns.“ (ebd.). All dies hat insbesondere das Interesse der cultural studies gefunden.

Die Soziale Marktwirtschaft

Die Kritik könnte von Gegnern des kapitalistischen Systems kaum härter sein, so wie sie Alexander Rüstow (2001) geäußert hat: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Wie viele andere Bücher – und wie aktuelle wissenschaftliche Studien es belegen – ist der Ansatz der (von A. Müller-Armack später so genannten) Sozialen Marktwirtschaft schon sehr viel früher entwickelt worden. Der auslösende Schock war die Weltwirtschaftskrise Ende der zwanziger Jahre, die unterschiedliche Theorieanstrengungen zur Folge hatte. Die bekannteste dürfte der Ansatz von J. M. Keynes in Cambridge gewesen sein, der zuletzt erfolgreich von dem Wirtschaftsprofessor Karl Schiller in der sozial-liberalen Koalition angewandt wurde: Eine starke staatliche Wirtschaftspolitik, die Neuverschuldung zur Ankurbelung der Wirtschaft riskiert („deficit spending“), die den Staat nicht bloß regulierend, sondern von Anfang an als Akteur steuernd, investierend, regelnd, kontrollierend in das Geschehen einbringt.

In Deutschland gab es vergleichbare Denkanstrengungen zur gleichen Zeit, als Keynes über eine effektivere Wirtschaftspolitik nachdachte. Man wollte einen starken Staat. Man wollte ein starkes Kartellrecht, da man eine Ursache für das Übel in zu großen Konzernen sah. Einiges liest sich wie aus der Frühzeit der alternativen Umweltbewegung: Keine zu großen Städte, Lob des Handwerks und des Mittelstandes. So weit, so gut. Es gab aber auch harte Kritik am Parteienpluralismus der Weimarer Zeit, sehr ähnlich der harten Kritik des rechtskonservativen Juristen Carl Schmitt. Man vertraute vielmehr einem starken Staat und einer soliden Verwaltung, der autoritär das „Gute“ durchsetzt. Das „Versagen des Wirtschaftsliberalismus“ von Rüstow ist nur eine von vielen Studien zur geistigen Lage der Nation. Sie stellt die „wirtschaftstheologischen“ Grundlagen des klassischen Liberalismus dar bei Smith, Thünen, Ricardo und zeigt, wie sehr auch die Kritiker (etwa Marx) im Grundsatz denselben Prinzipien verpflichtet waren. Fehler werden identifiziert: Passivierung (der Markt und die unsichtbare Hand werden es schon richten), Glückseligkeitsdusel (das große Glück der größten Zahl), Soziologieblindheit (die zur Vernachlässigung der Rahmenbedingungen des Marktgeschehens führe). All dies führt zur Behinderung der Entfaltung von Leistung, zum Größenwahn, zur Vermassung, zum Kollektivismus, zur ‚pluralistischen Entartung des Staates“. Man kämpft gegen das Laissez- faire, gegen die Subventionsgier der Unternehmer. Man zeigt die weltanschauliche Gebundenheit der Vordenker (Stoizismus und Epikuräismus bei Smith): All dies handelt Rüstow in seiner Kampfschrift ab. „Neoliberale“ nennen sich diese Wissenschaftler, so dass man heute, um Verwirrung zu vermeiden, von zwei Linien des Neoliberalismus sprechen muss, dem angelsächsischen, der nach wie vor den Staat aus allem heraushalten will, mit den Exilösterreichern von Mises und von Hayek an der Spitze, und dem deutschen Neoliberalismus, der sich später Soziale Marktwirtschaft nannte. Es war ein durchaus gemischter Kreis von Denkern: Müller-Armack blieb in Nazi-Deutschland, hatte sogar hohe Funktionen in der Kriegswirtschaft inne und wollte nach dem Krieg nur noch ungern an diese Zeit („innere Emigration“) erinnert werden. Andere wie Rüstow verließen – als Konservative – ohne äußere Notwendigkeit Nazi-Deutschland. Istanbul bot ich an, weil kurz vorher die türkische Regierung den weltlichen und westlichen Kurs von Kemal Atatürk mit dem Import angesehener westlicher Wissenschaftler verstärken wollte. Wilhelm Röpke, aktiv im Widerstand gegen die Nazis und daher auch zeitweilig im Istanbuler Exil tätig, ist noch zu nennen und Walter Eucken. Ein Organisationszentrum war Freiburg („Ordoliberalismus“). Im Anschluss an den Staatsrechtler Heller nennt Dieter Haselbach (1991) die bislang gründlichste (kritische) Untersuchung dieser Bewegung „Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft“.

Produktiv waren die Genannten alle. Alle hatten zudem einen weiten geistesgeschichtlichen Horizont, der politische, sozial-, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Entwicklungen mit einbezog. An einer „Ortsbestimmung der Gegenwart“ (so der Titel eines dreibändigen Werkes von Rüstow 1952) arbeiteten alle: Sie wollten ihren Ansatz unter Aufbietung aller Erkenntnisse legitimieren. Eine große Rolle spielte zudem die Kritik an der Vermassung der Gesellschaft und an der Säkularisierung. Eine starke Religiosität wurde daher von einigen gefordert, es gab enge Verbindungen zum Katholizismus und auch personell enge Kontakte zur katholischen Soziallehre.

Bekanntlich hat der Wirtschaftsmanager Ludwig Erhardt Müller-Armack als Staatssekretär ins Wirtschaftsministerium geholt, wo dieser nicht nur für Wirtschaftspolitik, sondern auch für Europapolitik zuständig wurde. Dies entsprach durchaus dem geistigen Horizont, denn die kulturellen Grundlagen der vorgeschlagenen Wirtschafts- und Sozialordnung waren europäisch. Man kann unschwer in all diesen Werken (von Röpke wäre etwa „Civitas humana“ noch zu nennen) dieselben konservativen, letztlich antidemokratischen autoritären Grundtendenzen feststellen. Es ist eine in der Weimarer Zeit allerdings stark verbreitete demokratie-skeptische Haltung, wie sie etwa auch Spranger oder Nohl pflegten, die aristokratisch vor dem „Pöbel“ die Nase rümpft.

Wirtschaftspolitisch halten heute viele die Erfolgszuschreibung („Wirtschaftswunder“) zumindest für übertrieben, da andere Erfolgsbedingungen (Marshal-Plan, Konjunktur der Weltwirtschaft) ausgeklammert werden. Ptak (2004) zeigt zudem, dass man das Label „Soziale Marktwirtschaft“ zudem sehr geschickt in öffentlichen Kampagnen zu nutzen verstand. Obwohl als wirtschafpolitischer Ansatz in dieser Form kaum noch zeitgemäß, hielten etwa die CDU und die heutige Kanzlerin die Zugkraft dieses Labels für genügend groß, um eine „Neue Soziale Marktwirtschaft“ zu propagieren, die jedoch inhaltlich kaum noch etwas mit dem deutschen Vorgänger, dafür aber umso mehr mit der von der von diesem hart bekämpften angelsächsischen Variante der Deregulierung und Markteuphorie zu tun hat.

Zwischenfazit:

Die kulturellen Grundlagen des Wirtschafts- und vor allem des Marktgeschehens sind vielfältig untersucht. Der Markt funktioniert nur, insofern er eingebettet ist in eine lebendige Kultur. Gesellschaftliche Werte und Verhaltensstandards müssen den Menschen gebräuchlich sein. Der Markt, so der britische Ökonom Fred Hirsch, braucht (kulturelle) Ressourcen, die er nicht selbst schaffen kann. Dies heißt jedoch nicht, dass der Markt nicht „kulturproduktiv“ wäre. Die enge Verbindung zur Religion ist ein großes Thema. Dabei ist nicht immer klar zu entscheiden, wie die Reihenfolge hierbei ist. Der Markt schafft Lebensweisen – und ist damit in Hinblick auf den weiten Kulturbegriff konstitutiv für Kultur.

Der Mensch und die Wirtschaft

Jede Wirtschaftstheorie enthält implizit, oft genug auch explizit eine Vorstellung vom Menschen. Gerade die Klassiker der Nationalökonomie haben sogar in der Frage nach einer solchen Wirtschaftsordnung, die eine positive Wirkung auf die betroffenen Menschen hat, eine große Motivation für ihre theoretischen Bemühungen gesehen. Der Markt befriedet die Gesellschaften, der Markt zivilisiert sie, der Markt schafft friedliche Begegnungsmöglichkeiten zwischen Menschen. Wirtschaft unter Bedingungen der Arbeitsteilung funktioniert nur bei einer hohen Kommunikations- und Kooperationskompetenz. Alle Großtheorien über die Wirtschaft führen letztlich zu Vorstellungen über den Menschen. Die Vorstellung vom Menschen als nutzenmaximierendem Wesen – immerhin handelt es sich hier um eine verbreitete Rationalitätsform – liegt dem Utilitarismus und damit dem homo oeconomicus zugrunde. Smith nutzt philosophisch-anthropologische Vorstellungen aus dem Hellenismus. Die Idee eines gesunden Egoismus, den Menschen in seiner Selbstliebe und Selbstsorge durchaus in einer Integration von Altruismus und Egoismus zu sehen, spielt für diesen Moralphilosophen und Ökonomen eine große Rolle. Hobbes, Gassendi und Helvetius bekennen sich zu Epikur, der dem reinen Egoismus eine sehr viel größere Bedeutung zumisst. Noch genauer geht das Erziehungssystem auf die notwendigen gesellschaftlichen Qualifikationsanforderungen ein. Geht man von den gesellschaftlichen Funktionen aus, die die Schule hat (Qualifikation, Legitimation, Sozialisation, Enkulturation), dann wird klar, wie eng die Verbindungen zwischen einer bestimmten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung und dem dazu notwendigen Bild vom Menschen ist. Schule hat geradezu den Auftrag, diesen passfähigen Menschen zu „produzieren“, wobei ein Problem für das Erziehungssystem darin besteht, dass es oft genug Widersprüche zwischen den Anforderungen aus den verschiedenen Gesellschaftsfeldern gibt.

Die Qualifikationsforschung versucht systematisch – auch zur planvollen Gestaltung des Bildungswesens –, Qualifikationsanforderungen zu entwickeln. Eine unbestrittene Aussage in Hinblick auf die Anforderungen an den Menschen besteht darin, dass Wissen sehr schnell veraltet. Richard Sennett hat sich in mehreren Buchpublikationen mit der Frage befasst, welche Anforderungen an den Menschen der gegenwärtige Turbokapitalismus hat. Sein Urteil fällt ausgesprochen negativ aus („Der flexible Mensch“). Auch in seiner letzten Publikation – „Die Kultur des neuen Kapitalismus“, 2005 – kommt er zu einem kritischen Fazit:

„Die Apostel des neuen Kapitalismus behaupten, dass ihre Version der drei Grundthemen – Arbeit, Qualifikation, Konsum – für größere Freiheit in der Gesellschaft sorgen … .. Institutionen, Qualifikationen und Konsummuster haben sich in der Tat verändert. Ich behaupte vielmehr, dass diese Veränderungen den Menschen keine Freiheit gebracht haben.“ (ebd., 15).

Interessant in Hinblick auf das Menschenbild – immerhin geht es hierbei um den zentralen Kulturtopos der Lebensweise – sind Konzepte, die von Gesellschaftstheoretikern entwickelt wurden. Oben habe ich bereits die Begriffe der „Charaktermaske“ (Marx), der Individualitätsform (Sève, Kritische Psychologie), der Rolle erwähnt. In einer vielbändigen Serie („Der Mensch im … Jahrhundert“) werden typische Berufsrollen und Gesellschaftspositionen für bestimmte Zeiten (in der Regel sind es jeweils bestimmte Jahrhunderte) vorgestellt. Der Band zum 20. Jahrhundert (Frevert/Haupt 1999) stellt etwa den Arbeiter, den Wissenschaftler, den Journalisten, den Konsumenten (neben dem Soldaten, dem Rentner oder dem Intellektuellen) vor, Typen, die nur im Zusammenhang mit unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung Sinn machen. Solche Typen wurden auch oft genug in Theaterstücken oder in der Literatur vorgestellt. Gerade die amerikanische Literatur bietet eine große Zahl an Autoren, die vielfach über mehrere Bände hinweg das Schicksal einer Person verfolgen, die an der Erwartungshaltung der Gesellschaft und individuellen Glücksansprüchen zerbricht (Wolfe, Updike etc.). In Deutschland stellt aktuell Ernst-Wilhelm Händler – selbst Unternehmer – oft Unternehmer in den Mittelpunkt. In einer Buchpublikation (Fuchs 2001) habe ich den Prozess der Genese der Subjektivität vor dem Hintergrund unterschiedlicher Einflussfaktoren verfolgt. Ich will daher hier nur ein einziges Problem aufgreifen.

Auf die Widersprüchlichkeit der vom Subjekt – und vom Bildungssystem – zu bewältigenden Anforderungen habe ich schon oben hingewiesen. Hans-Joachim Heydorn hat sich intensiv dieser Frage zwischen dem Widerspruch zwischen Bildung und Herrschaft gewidmet. Denn oft genug – etwa während des deutschen Kaiserreiches – geriet die Wirtschaft dort in Konflikt mit der Politik, wo sie eine bessere Ausbildung der Menschen einforderte, und aus Gründen des Erhaltes der Herrschaft jedoch eher dazu tendierte, den Menschen – vor allem den Arbeiter- und Bauernkindern – keine Bildung zu ermöglichen. Die Geschichte des Bildungswesens ist eben auch eine Geschichte des Bildungsmonopols.

Jeder Bildungsanbieter steht daher vor der Aufgabe, sich mit den widerstreitenden Interessen und Anforderungen auseinander zu setzen. Insbesondere ist vor dem Hintergrund der Kritik von Sennett und anderen die Spannung zu berücksichtigen, die zwischen der Emanzipation des Einzelnen und der Anpassung an das Wirtschaftssystem besteht und – Sennett zufolge – ständig größer wird.

Gelingt es, die Menschen handlungsfähig zu machen in einem System, so dass sie ihren Lebensunterhalt verdienen können, und gleichzeitig die kritische Distanz zu vermitteln, die das autonome Subjekt auszeichnet? Eine Orientierung könnte in dieser Situation aus dem Capability-Ansatz der Philosophin Marta Nussbaum und des Ökonomen Amartya Sen entstehen.

Capabilities (Nussbaum) und Erziehungsinstanzen

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Central Capabilities | Wirkungs-dimensionen | Zuordnung zu Subsystemen | | | |  | Rolle der Erziehungsinstanzen | | | |
|  |  | Politik | Wirtschaft | Soziales | Kultur | Schule | Kindergarten/ Jugendarbeit | Eltern | Medien | Peers |
| 1. Life / Leben 2. Bodily Health Körperliche Gesundheit 3. Bodily Integrity Unversehrtheit des Lebens 4. Senses, Imagination, and Thought  Sinne, Vorstellungs-kraft und Denken; Bildung 5. Emotions Gefühle oder Emotionen 6. Practical Reason Praktische Vernunft („Lebens-klugheit) 7. Affiliation  Dazu Gehören (Zugehörigkeit, Mitgliedschaft, Sozialität)) 8. Other Species Andere Lebewesen 9. Play/ Vergnügen und Erholung 10. Control over One’s Environmet Verfügung und Kontrolle über die eigene Umgebung (Mitwelt und Dingwelt) | private Rückzugsmöglichkeit  Mobilität  Wohnumfeld  Körperpflege  medizinische Versorgung  Ernährung  Sport  Drogenkonsum  Schutz vor Gewalt  Umgang mit Sexualität  Lerninteresse  Neugierde  Vertrauen  Selbstwertgefühl  Selbstwirksamkeits-erleben  Wut und Aggression  Zuneigung/Liebe  Trauer  Stress  Werte und Moral  Ziele  Auseinandersetzung mit der eigenen Biographie  Sinn  Kontakt zu Gleichaltrigen  Familie  Vereine  Religion  Regeln  Fürsorge für Mitmenschen  Konflikte  Legalbewährung  Verhalten gegenüber  Tieren und Pflanzen  Umweltbewusstsein  Freizeitumfang  Freizeittätigkeiten  Fähigkeit zur Selbstsorge  Selbst- und Mitbestimmung  Einstellung zur Politik und Engagement  Arbeitsbedingungen |  |  |  |  |  |  |  |  |  |

Der Kapitalismus als Kultur

Dies vorab: Etwas als Kultur zu begreifen, hat seine Tücken. Für Niklas Luhmann ist der Kulturbegriff einer der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind. Warum ist dies der Fall? In Kategorien von Kultur zu sprechen heißt, Unterscheidungen zu treffen, so Kap. 1. Dies wiederum bedeutet, etwas mit etwas anderem zu vergleichen. Man setzt beides zueinander in Beziehung. Schlimm daran ist, dass mit diesem Vergleichen Eigenständigkeit genommen wird. Dirk Baecker (in Priddat 2000, 11ff.) beschreibt es: Man will Bier trinken, muss sich aber vorhalten lassen, Wein sei vornehmer, man will ins Kino, muss aber ins Theater gehen. Denn der bloße Vergleich der gewünschten „Wonnen der Gewöhnlichkeit“ (Th. Mann) mit „besseren“ Aktivitäten enthält bereits eine Wertung. Und dies – das verstärkt das Schlimme des Kulturbegriffs – wird im Kulturdiskurs nicht aufgedeckt. Bei der Frage nach dem „Kapitalismus als Kultur“ – so wird man sehen – ist der Vergleich unbedingt erwünscht. Gerade die Herausstellung von Kontingenz, dass nämlich alles ganz anders sein könnte, so dass man eine kritikwürdige Realität mit einer – wesentlich besseren – Alternative vergleicht, dies ist gerade in Zeiten der Monopolstellung des Kapitalismus so schlecht nicht. Denn ein großer Teil der politischen Diskussion will einem ständig einreden, dass die jeweilige Lage bzw. die getroffenen Entscheidungen ohne Alternative seien. Daher enthält bereits der Hinweis auf solche ein emanzipatorisches Potential. Nimmt man die Luhmann/Baeckersche Kulturbegrifflichkeit also ernst, dann ist bereits der Ansatz, „Kapitalismus als Kultur“ verstehen zu wollen, eine Kulturleistung, da somit ein Stück Entscheidungsfreiheit gegen eine Ideologie des Unveränderlichen zurückgewonnen wird.

Wer beeinflusst was?

Die Wirtschaft und speziell der Kapitalismus und die Kultur stehen in einer engen Verbindung. Drei Beziehungen sind bei einer solchen Verbindung möglich: Eine spezifische Kultur beeinflusst den Kapitalismus, der Kapitalismus produziert Kultur, oder beide sind in einem gleichberechtigten Beziehungsverhältnis. Alle drei Grundannahmen sind prominent ausgearbeitet worden.

Der Gedanke von einer Kultur (i. S. von Religion, Philosophie etc.), die zu einer bestimmten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung führt, ist am nachhaltigsten in der Tradition von Max Weber mit der Analyse der Wirtschaftsethik der Weltreligionen ausgearbeitet worden. Ein solcher kulturell-politischer Ansatz zur Gestaltung des Wirtschaftlichen wird bis heute vertreten. Dies tut etwa Amartya Sen, der immer wieder betont, dass freiheitliche gesellschaftlich-politische Verhältnisse jeder ökonomischen Verbesserung vorangehen müssen. Er zeigt dabei an konkreten Beispielen der Armutsbekämpfung in Indien, dass und wie ein Mehr an Demokratie aus einer Notlage durch mehr Partizipation zu einer gerechteren Wirtschaftssteuerung geführt hat. Die UNO-Weltdekade für kulturelle Entwicklung am Ende des 20. Jahrhunderts hat im Sinne dieses Gedankens die Relevanz, vielleicht sogar die Ursächlichkeit der kulturellen Entwicklung für andere gesellschaftliche Entwicklungsprozesse hervorgehoben. Die Konjunktur der Kultur und ihrer Untersuchung hat schließlich zu einem cultural turn in (fast) einer jeden Disziplin geführt. Eine Vernachlässigung des Kulturellen kann heute daher nicht mehr beklagt werden. Eher muss man gelegentlich darauf hinweisen, dass es für bestimmte Probleme (Kriege, Gewalt, eine fehllaufende Integration, schlechte PISA-Ergebnisse etc.) auch andere als kulturelle (z. B. religiöse) Ursachen gibt und viele Probleme dagegen mit dem Vorenthalten von politischer, ökonomischer und sozialer Teilhabe zu tun haben.

Eine gemilderte Form der Anerkennung der Relevanz des Kulturellen, die nicht sofort eine monokausale Abhängigkeit unterstellt, ist der Nachweis von notwendigen kulturellen Grundlagen einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Dies kann auf zwei Ebenen geschehen: Auf der Realitätsebene kann man zu zeigen versuchen, dass bestimmte Lebenseinstellungen, wie sie etwa durch (Alltags-)Philosophie oder Religion nahegelegt werden, notwendig sind, damit ein System funktioniert. Ein Beispiel hierfür ist jene Fabrik in Afrika, bei der die Mitarbeiter nach einigen Stunden aufhören zu arbeiten, weil sie genug für ihren täglichen Bedarf verdient hatten. Das Beispiel zeigt, dass Fabrikarbeit voraussetzt, dass entweder die Bedürfnisse nur mit einer ganztägigen Arbeit gestillt werden können (dies erklärt Hungerlöhne – die Menschen müssen zu jeder Bedingung arbeiten), oder man versucht, die Endlosspirale der künstlichen Bedürfnisentwicklung zu drehen, so dass man freiwillig länger arbeitet, nachdem der Zwang zur Arbeit inzwischen weltweit geächtet ist.

Auf der Theorieebene kann man zeigen, welche geistigen Vorstellungen über Mensch, Welt und Prozesse der jeweilige Wirtschafts-Theoretiker aus vorhandenen geistigen Traditionsbeständen übernommen hat. Der Nachweis stoischer oder epikureischer Elemente in der klassischen Nationalökonomie, die theologischen Vorstellungen vom notwendigen Gleichgewicht, der Gedanke einer unsichtbaren Hand, mechanistische Vorstellungen gesellschaftlicher Selbstregulierungen: all dies liegt quasi als Baumaterial im philosophischen Traditionsbauchladen bereit. Das gilt natürlich nicht nur für die Wirtschaftswissenschaften. auch die Naturwissenschaften sind entschieden philosophisch imprägniert (vgl. Fuchs 1984).

Die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft wurden nicht müde, immer wieder auf diese Traditionsbestände hinzuweisen, z. T. mit dem Ziel, wieder zurück zur zu Unrecht vernachlässigten Religion zu kommen, wenn schon religiöses Denken die Grundlage der Wirtschaftsordnung ist.

Die umgekehrte These lautet, dass jede Wirtschaftsform sich die zu ihr passenden geistigen Formen selbst schafft. Dieser Ansatz findet sich in materialistischen Theorien (die auch deshalb so heißen). Ein mechanistischer Marxismus will dabei gleich alles Geistige unmittelbar auf ökonomische Verhältnisse zurückführen: Geist wird hier nur noch als von der Basis abhängiger ideologischer Überbau verständlich. Auch solche Ansätze gab es. Das Problem besteht hierbei darin, dass aufgrund der totalen Eingebundenheit in jeweils vorhandene Denkformen eigentlich nie irgendjemand diese kritisch hinterfragen könnte, so dass alleine die Feststellung der These von einer solchen Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen zeigt, dass sie nicht stimmen kann. Die Empirie zeigt, dass zumindest eine relative Autonomie des Geistig-Kulturellen besteht. Zumindest ist es keinem noch so totalitären System bisher gelungen, nach dem Orwellschen Modell „1984“ die Menschen gleichzuschalten.

Von einer kaum zu durchbrechenden Dominanz des Ökonomischen gehen auch Horkheimer und Adorno (1971) in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ aus. Der Warencharakter, der auch alles Geistige und Kulturelle erfasst (und der schließlich – so etwa Sohn-Rethel – auch die Denkformen und Persönlichkeitsstrukturen prägt), verhindert jedes oppositionelle Denken und damit letztlich die Freiheit. Dass diese Totalität so nicht funktioniert, zeigen sie nicht zuletzt mit der Vorlage ihres kapitalismuskritischen Buches.

Die empirischen Studien von Richard Sennett zeigen, wie stark ökonomische Formen die Lebensweise und wie stark vor allem der moderne globalisierte Kapitalismus die Gesamtheit der Persönlichkeit der Menschen – zu ihren Ungunsten! – prägt. Überschuldung, das gut funktionierende Spiel des Immermehr, des Habens statt des Seins (E. Fromm), der Durchsetzung eines eindimensionalen Charakters (H. Marcuse) ist nicht zu unterschätzen. Daher gibt es eine weltweite Kritik an dieser Lebensweise, nicht zuletzt deshalb, weil sie zu wenig zu dem Projekt des guten, glücklichen und gelingenden Lebens beiträgt. Gerhard Schulz (2003), dem man den einflussreichen Topos der „Erlebnisgesellschaft“ verdankt, beschreibt dieses „Steigerungsspiel“. Den Schlüssel zur Abkehr von diesem Spiel sieht er im Lernen, vor allem im kollektiven Lernen, durch das ein neues Konzept von Modernität entstehen soll.

Kritisches Denken, das gegen die normative Kraft des Faktischen rebelliert, ist also möglich. Daher ist die dritte Variante in den Beziehungen zwischen Kultur und Wirtschaft die realitätsnächste: Der Ansatz, der von einer wechselseitigen Beeinflussung ausgeht. Denn offensichtlich gibt es Fälle, in denen die Ökonomie das Kulturelle bestimmt; es gibt jedoch auch gute Belege für die regulative und sogar konstituierende Kraft des Kulturellen in ökonomischen Kontexten. Es ist also bei jeder Einzelfrage zu untersuchen, wie sich jeweils Kausalitäts- oder Wirkungsverhältnisse gestalten.

Alle skeptischen Bücher, die die Dominanz des Ökonomischen beklagen, gehören letztlich zu dieser Kategorie. Denn ihre Autoren haben sie ja letztlich deshalb geschrieben, um aus der Fatalität des bloßen Hinnehmens des Faktischen herauszukommen. Auch politische Ansätze (und entsprechende politikwissenschaftliche Untersuchungen) müssen geradezu gegen fatalistische Ansätze sein. Denn sonst wäre eine Gestaltbarkeit der Realität überhaupt nicht denkbar. Soziologische Theorien, die von einer grundsätzlichen Gleichberechtigung der gesellschaftlichen Bereiche ausgehen, gibt es einige. Zu diesen zählen etwa diejenigen Theorien, die letztlich auf Talcott Parsons zurückgehen. Dazu gehören so unterschiedliche Ansätze wie die von Münch, Luhmann oder Habermas. Münch führt etwa das Konzept der Interpenetration ein und erfasst so die wechselseitige Beeinflussung der vier Subsysteme Wirtschaft, Politik, Soziales und Kultur. Der „Welt“ (Wirtschaft, Politik und Soziales) steht Kultur als derjenige Bereich gegenüber, der reflexiv über ihre Sinnhaftigkeit verhandelt. Auch Habermas kennt diese Subsysteme, geht allerdings kritisch davon aus, dass das „System“ (Politik und Wirtschaft) die „Lebenswelt“ (Kultur und Soziales) zu kolonialisieren droht. In der Tat darf man aus der grundsätzlichen Gleichberechtigung der Gesellschaftsbereiche in der jeweiligen Theorie nicht schließen, dass ihr Einflusspotential stets gleich groß ist. Ein Zeichen des gesellschaftlichen Wandels ist vielmehr, dass die jeweiligen Subsysteme um Dominanz in der Gesellschaft kämpfen. Und dass heute das Subsystem Wirtschaft nicht nur bei der Gestaltung der Realität, sondern mit seiner Denkweise auch die Köpfe und Herzen der Menschen erobert, daran zweifelt ernsthaft niemand. Diese Dominanz wird zudem noch dadurch verstärkt, dass gut dotierte Ideologen und Institute (Miegel, Henkel, bestimmte Politiker und Publizisten, die immer wieder prominent in den Medien platzierten, „Chefvolkswirte“ der großen Banken) erhebliche Anstrengungen unternehmen, ihr spezifisches Verständnis von Wirtschaft zu verankern. Immerhin geht auch diese Praxis davon aus, dass bei aller Macht des vorhandenen Wirtschaftssystems ein Querdenken in der Bevölkerung noch möglich ist, so dass man erhebliche Energien und Mittel auch in die geistig-kulturelle Überzeugungsarbeit steckt, damit niemand auf den dummen Gedanken kommt, es verändern zu wollen.

Kapitalismus als Kultur

Auch im Selbstverständnis wichtiger Akteure in der Gegenwart ist der Kapitalismus – gerade auch der Kapitalismus der Globalisierung – weitaus mehr als eine beliebige Organisationsform bloß der Wirtschaft. Jürgen Schrempp, seinerzeit Chef von Daimler-Chrysler, trug auf dem internationalen Fachforum der Alfred-Herrhausen-Gesellschaft (1999) „Der Kapitalismus im 21. Jahrhundert“ die folgenden zehn Thesen vor:

1. Globalisierung ist nicht nur ein Wettbewerb um Märkte, sondern auch um Werte.
2. Globalisierung schafft keine neuen Konflikte, sondern ist ein Schlüssel zum Frieden.
3. Globalisierung bedeutet nicht Abbau sozialer Standards, sondern Aufbau von weltweitem Wohlstand.
4. Die weltweiten Kapitalmärkte sind nicht Ursache von Krisen, sondern Katalysator für Transparenz, unternehmerische Effizienz und demokratische Kontrolle.
5. Nicht der begrenzte Vorrat an Rohstoffen, sondern der unbegrenzte Vorrat an Wissen ist die entscheidende Ressource im Wettstreit der globalen Märkte.
6. Globalisierung erzeugt nicht Bindungslosigkeit, sondern die Internationalisierung der Kommunikation schafft neue Formen der Verbindung.
7. Globales unternehmerisches Handeln baut nicht nationale Verantwortung ab, sondern stärkt die regionale Verankerung.
8. Globalisierung reduziert nicht die Freiheit des Einzelnen, sondern bietet neue Spielräume für eigenes Handeln.
9. Globalisierung entmachtet nicht Nationalstaaten, sondern führt zu einer neuen Partnerschaft von Wirtschaft und Politik.
10. Unseren zukünftigen Wohlstand gewinnen wir nicht durch Wahrung unseres Besitzstandes, sondern nur durch eine weitere Öffnung der Märkte (ebd., 67 ff.).

Hier ist er also wieder: Der klassische Traum von Frieden und vom Wohlergehen der Menschen, der durch Kapitalismus zur Realität werden kann. Diese Überzeugung führt dazu, dass man am liebsten die Marktwirtschaft neben Prinzipien des Rechtsstaates und der Menschen- und Bürgerrechte als verfassungsmäßig vorgeschriebene Wirtschaftsordnung in das Grundgesetz hineinlesen (ohne Erfolg) der im EU-Verfassungsvertrag festschreiben wollte (mit Erfolg). Wirtschaft gilt als Garant für Freiheit, Wachstum, Demokratie, Teilhabe. All dies ist empirisch nicht nur nicht zu belegen, sondern kann vielmehr widerlegt werden. Denn es hat sich gezeigt, dass der Kapitalismus sehr wohl kompatibel mit bislang jedem Terrorregime war und die verantwortlichen Wirtschaftsmenschen sich bislang stets gerne haben in die jeweiligen Machenschaften einbinden lassen.

Ein ähnliches Phänomen eines hochgradig moralisch aufgeladenen Selbstverständnisses zeigt sich an dem Thema „Ethik der Wirtschaft“. Alleine die Konjunktur dieses Themas in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts, also in Zeiten der Systemkonkurrenz zum Sozialismus, zeigt die Notwendigkeit, den Kapitalismus auch moralisch (und nicht nur im Hinblick auf seine Effizienz) zu legitimieren. Dass diese Ansätze nicht bloß historisch interessant, sondern nach wie vor aktuell sind, zeigt ein aus der Perspektive der katholischen Soziallehre geschriebener Artikel in der FAZ vom 23.06.2007 (K. Homann/M. Ungethüm: Ethik des Wettbewerbs, 11). Die Argumente in Kürze:

Marktwirtschaft ist das bislang beste System zur Verwirklichung von Solidarität.

Wettbewerb ist der Kern.

Eigeninteresse hat „Wohlstand für alle“ zur Folge.

Gewinnerzielung ist nicht unsittlich, sondern Pflicht.

Markt ist die beste Form von Caritas.

Markt ist demokratisch.

Entlassungen müssen manchmal sein, sonst wird der Wettbewerb zerstört.

Sozial ist, was Arbeit schafft.

Deregulierte Märkte schaffen Arbeit.

Markt und Wettbewerb sind praktizierte Nächstenliebe.

Es ist allerdings notwendig, eine Differenzierung vorzunehmen. Denn es gibt nicht eine Form des Kapitalismus, sondern „Varieties of capitalism“ (Hall/Soskice 2001), wie eine vergleichende Politische Ökonomie festgestellt hat. Das erwähnte Buch ordnet seine Fall-Studien ein in die Unterscheidung von „liberalen Marktwirtschaften“ und „koordinierten Marktwirtschaften“. Kriterien der Unterscheidung sind etwa Umfang des Schutzes und der Reglementierung des Arbeitsmarktes, Managementstile, Arbeitnehmerrechte, Sozialsysteme. Ähnliche Unterscheidungen sind etwa im Vergleich der unterschiedlichen Sozialstaatsmodelle relevant. Diese Unterscheidungen sind heute relevanter als im letzten Jahrhundert. Denn nachdem der Kapitalismus „den Jahrhundertkampf mit dem Kommunismus … gewonnen hat“ (so der Klappendeckel des Buches der Alfred-Herrhausen-Gesellschaft (1999) bleibt nur noch die Wahl zwischen unterschiedlichen Kapitalismusmodellen. Und es scheint so zu sein, dass der Legitimationsbedarf des Kapitalismus trotz seiner jetzigen Monopolstellung keineswegs geringer geworden ist. In dieser Situation scheint der Kulturansatz viel versprechend zu sein.

Dass Kapitalismus als Kultur verstanden werden kann, scheint nach den bisherigen Ausführungen klar zu sein. Betrachten wir daher einige Vorschläge, die bereits im Titel mit einem Kulturanspruch an das kapitalistische System herangehen.

Das Buch von Sennett (2005) wurde bereits erwähnt. Mit „Kultur“ ist hier die alltägliche Lebensweise gemeint, wobei gezeigt wird, wie sich Prinzipien in Institutionen verfestigen und welche Folgen dies für das Leben des Einzelnen hat. Messlatte ist die Übersichtlichkeit der Einflussfaktoren auf das individuelle Leben, ist die Möglichkeit, Kontrolle ausüben zu können. Zur Erinnerung: die „erweiterte Handlungsfähigkeit“ als Ziel einer vollständigen menschlichen Entwicklung in der Kritischen Psychologie (K. Holzkamp) ist eng verbunden mit der Kontrolle über und der Gestaltungsmöglichkeit der Lebensbedingungen. Sennett konstatiert einen zunehmenden Kontrollverlust als Kennzeichen der „Kultur des neuen Kapitalismus“.

Udo di Fabio (2005) ist sich hinsichtlich des Kulturbegriffs einig mit Sennett: „Kultur ist das grundlegende soziale Zeichen- und Orientierungssystem einer Gemeinschaft, die erst durch den gleichsinnigen Gebrauch eines solchen Sinnsystems zur Gemeinschaft wird. Kultur ist vor allem anderen eine gemeinsame Lebenspraxis; es geht um Maßstäbe für die Art, wie wir sehen, fühlen, urteilen und handeln.“ (a.a.O., 21f.).

Auch hier ist Kultur wesentlich Lebensweise, ist Kultur dasjenige, das nicht nur wertfrei beobachtet, sondern das Maßstäbe zur Bewertung und Orientierung des Alltagshandelns mitliefert. Vor diesem Hintergrund beschreibt di Fabio die westliche Kultur, diskutiert, inwieweit sie universell sein kann und zeigt insbesondere Probleme und Krisen auf: „Die typischen Sinngehalte menschlicher Existenz scheinen verschüttet oder an den Rand gedrängt: die Suche nach Liebe und Intimität, die Geborgenheit einer Familie, die Erkenntnis, dass nur Kinder Zukunft bedeuten, das Verliebtsein in den Erfolg, Streben nach Anerkennung, die Entschiedenheit etwas zu leisten und auch dann weiter zu kämpfen, wenn der Erfolg einmal ausbleibt, die Achtung vor dem Anderen, die Bereitschaft zu helfen, wo Not herrscht, der Sinn für das religiöse Bekenntnis, selbst wenn man es nicht teilt.“ All dies sieht di Fabio als heute gefährdete Grundlage des Lebens. Diese Einschätzung würde vermutlich von der Tendenz her Sennett teilen. Doch wird die Ursache bei di Fabio nicht in einer ökonomisch induzierten Zerrüttung sozialer Beziehungen gesehen, sondern verbleibt im Geistig-Kulturellen: Wir brauchen andere Werte, weniger Kritik an der Gesellschaft, ein anderes Verständnis von Freiheit. Er spricht sich sogar gegen eine Überschätzung der Wirtschaft aus („kann nicht Quellcode der Gesellschaft sein“; 122).

Ein umfassender Versuch, Wirtschaft (gemeint ist das vorhandene Wirtschaftssystem, also der Kapitalismus) als Kultur darzustellen, stammt von Peter Koslowski (1989, siehe auch 1988, IV.2). „Kultur ist das, was die Menschen aus sich, aus ihren Beziehungen und aus der Welt machen“, so führt Koslowski (1988, 8) seinen Kulturbegriff ein. Kultur umfasst Ordnungsformen wie Verfassung, Institutionen, Sitten und Gewohnheiten und die sprachlichen und symbolischen Deutungsformen der Menschen von der mündlichen Überlieferung bis zu geschriebenen Rechtssatzungen und den freien Künsten (S.9). In der Rede von Kultur stecken auch immer Steigerungsformen. Insofern Wirtschaft, die stets in einer bestimmten Ordnungsform realisiert wird, zu Sitten und Gebräuchen führt bzw. für diese die notwendigen Ressourcen bereitstellt, gehört sie zweifellos zur Kultur, ist Teil davon. Die Frage ist also nicht, ob Wirtschaft zu einer so verstandenen Kultur gehört, sondern wie eine bestimmte Wirtschaftsform diese Kulturmerkmale ausformt. Insbesondere ist Koslowski an Fragen der Wirtschaftsethik interessiert. Wenn „reine Marktwirtschaft“ durch die Strukturmerkmale Privateigentum, Gewinn- und Nutzenmaximierung und Koordination der Wirtschaftsaktivitäten (1988, 101) bestimmt ist, dann ist in kultureller Hinsicht zu fragen: wie viel moralische, kulturelle und soziale Neutralität dieser Strukturmerkmale kann gerechtfertigt werden? (ebd.). Wie viel Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft ist wünschenswert bzw. vertretbar? Koslowski stellt (kritisch) fest, dass zunehmend die Logik der Produktion (strenge Disziplin, Arbeitsethik) und die Konsumsphäre (Hedonismus) auseinanderfallen, so dass er eine Kluft zwischen der „Wirtschaft“ (die er offenbar mit der Produktion identifiziert) und dem Konsum bzw. dem Alltag der Menschen diagnostiziert. Dies ist für ihn ein drohender Verlust der Einheit der Kultur, dem zu begegnen sei. Konsequent fordert er eine stärkere Berücksichtigung des Faktors Mensch in der Produktion, was etwa eine stärkere Betonung wie Identifikationsmöglichkeiten und eine Verstärkung der Sinnhaftigkeit der Arbeitswelt („corporate identity“) bedeutet. Es geht also

um eine entsprechende Veränderung der Arbeitswelt, aber auch

um eine Berücksichtigung der Veränderung der Bedürfnisstrukturen im Konsum (etwa mehr ökologische Produkte).

Wirtschaft als Kultur

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | modern | postmodern |
| Ontologie der Wirtschaft | naturwissenschaftlich: Mechanik der Güter- und Faktorenbewegung | geistes- *und* naturwissenschaftlich |
| Wirtschaftsethik | durch Mechanik der Wirtschaft überflüssig | notwendig |
| Stellung der Wirtschaft in der Kultur | Autonomie | Einbettung |
| Kultur der Wirtschaft | industrieorientiert, Massenproduktion | dienstleistungsorientiert, geringe *economies of scale* |
| Stellung zur Arbeit | Erwerbsgesellschaft | Kulturgesellschaft |
| Kunst und Wirtschaft | Ausgrenzung | Durchdringung |

Quelle: Koslowski 1988, 118

In seiner Monographie „Wirtschaft als Kultur“ (1988) führt Koslowski diese Überlegungen weiter aus. Er plädiert für eine Abkehr von der Wachstumskultur“, will Wirtschaft als dritten Hauptbereich der Kultur neben Wissenschaft und Kunst als „kulturschöpferisch“ herausstellen. Dies erfordert eine veränderte Vorstellung von Unternehmen (ein Mehr an ästhetischer und ökologischer Qualität; Kap. 4); eine stärkere Berücksichtigung des Gemeinwohls (Kap. 5), gravierende Veränderungen in der Sozialvorsorge hin zu einer Grundrente. „Kultur“ heißt hier also – durchaus vergleichbar dem Buch von di Fabio – eine konservative Kritik an den Auswüchsen des Kapitalismus, eine Reduzierung des Wohlfahrtsstaates, eine Konzentration auf Fragen der Ethik – durchaus mit Folgen für ein entsprechendes verantwortungsvolles Handeln der Unternehmen. Das Buch ordnet sich daher ein in eine Reihe kritischer Zeitdiagnosen, die – aus wertkonservativer Sicht vorgetragen – kaum für den neuen Turbokapitalismus und auch nicht für eine neoliberale Neue Marktwirtschaft verwendet werden können.

Ein Fazit

Max Weber hatte recht, wenn er in seinen Studien von „Kulturmächten“ sprach und dabei geradezu eine Wirtschaftssoziologie geschrieben hat: Soziologie war im wesentlichen Wirtschafts- als Kultursoziologie. Das jeweilige Wirtschaftssystem und das (ideologische und wissenschaftliche) Denken darüber ist entscheidend für die Lebensweise der Menschen (weiter Kulturbegriff). Es kann zudem als Verkörperung bestimmter Werte betrachtet werden. Die kulturalistische Wende, die es auch in den Wirtschaftswissenschaften gegeben hat, thematisiert all dies ausführlich, wenn etwa wirtschaftliche Prozesse und Institutionen unter dem Aspekt der symbolisch vermittelten Sinnhaftigkeit (z. B. „Unternehmenskultur“) untersucht werden.

Auch in der Soziologie hat man in den letzten Jahrzehnten nicht bloß die Wirtschaft und einzelne Elemente (Markt, Geld) entdeckt. Im Zuge der Globalisierung ist es inzwischen sogar schon wieder (fast) Mainstream, die globalisierte Wirtschaft – und hier vor allem den globalisierten Finanzmarkt – selbst als Kultur, aber auch in ihrem Einfluss auf die anderen gesellschaftlichen Subsysteme zu untersuchen.

Systemtheoretische Ansätze in Anschluss an Parsons (Münch, Luhmann) hatten hiermit ohnehin noch nie Probleme. Nicht nur dass die Wirtschaft als (relativ autonomes) Subsystem Gegenstand von Untersuchungen wurde, man versuchte gerade in diesem Theorieansatz eine strukturelle Ähnlichkeit der verschiedenen Subsysteme aufzuzeigen, etwa dadurch, dass man den Oberbegriff des allgemeinen Kommunikationsmediums für die einzelnen Subsysteme konkretisiert hat (für die Politik ist dies Macht, für die Wirtschaft ist es Geld, für Kultur ist es Sinn). Dabei hat man zu zeigen versucht, wie bestimmte Institutionen und Anlässe aus dem Geldsystem (etwa die Institution einer Zentralbank) und wie bestimmte Geldprozesse (z. B. Inflation) sinnvoll auf die anderen Medien angewandt werden können (vgl. etwa Münch 1991).

Insbesondere hat die kultur- und sozialwissenschaftliche Untersuchung des Geldes eine neue Attraktivität gewonnen, so dass man nicht nur die „Philosophie des Geldes“ von Simmel wieder entdeckt, sondern auch die entsprechenden Ausführungen von Marx – etwa über den religiösen Charakter des Geldes in seinen Frühschriften oder über den Fetischcharakter von Waren – zu neuen Ehren kommen lässt (vgl. etwa Deutschmann 1999, Paul 2004). Man unterstützt inzwischen die These, dass Geld – anders als es in der Ökonomie diskutiert wird – historisch eben nicht mit der Genese des Marktes entsteht, sondern vielmehr religiösen Ursprung hat: als Symbolisierung von Opfergaben. Auch der Kapitalismus mit seinem zentralen Prinzip der Gewinnmaximierung – was heißt: sich an zukünftigen, also gegenwärtig noch gar nicht realisierbaren – Konsummöglichkeiten zu orientieren, führt zu einer „Herrschaft des Imaginären“ (Deutschmann 1999, S.180 f). Gerade der internationale Finanzkapitalismus schafft dabei – unterstützt von einer entsprechenden „Wissenschaft“ – scheinrationale Mythen, etwa die utopischen Entwicklungsprinzipien des absoluten Reichtums und der individuellen Verfügung über die Totalität menschlicher Möglichkeiten (ebd., 179). Es geht hier nicht mehr um Wissenschaft, sondern um Heilsbotschaften, so dass man durchaus von Religion sprechen kann (wie es Walter Benjamin bereits getan hat). Der Kapitalismus braucht also nicht nur kulturelle Grundlagen, wie sie von Weber bis Müller-Armack untersucht wurden: Er schafft auch eine spezifische Kultur, natürlich eine solche, die ihn in der Mentalität der Menschen unterstützen soll. Kapitalismusforschung als Mythen- und Kulturforschung wird daher geradezu zu einem emanzipatorischen Projekt.

Eine aktuelle Intervention zur Entwicklung des Kapitalismus

*Bildung und digitaler Kapitalismus — ein Positionspapier  
der Initiative Bildung und digitaler Kapitalismus (Stand 4/2023)*

*Dieses Papier formuliert grundlegende Positionen der Initiative Bildung und digitaler   
Kapitalismus im genannten Themenkontext. In Abschnitt 1 wird das Verhältnis von   
Kapitalismus und digitalen Technologien beschrieben und kritisch betrachtet. Abschnitt  
2 skizziert das Verhältnis von Bildung und digitalem Kapitalismus, und zwar auf vier   
Ebenen:  
(1) Begriffe, Subjekte und Ziele von Bildung   
(2) Bildungspolitische Programmatiken  
(3) Digitale Infrastrukturen der Bildung  
(4) Didaktiken und Bildungsmaterialien  
Daran schließen in Abschnitt 3 pointierte bildungspolitische Forderungen und   
Empfehlungen an.*

*1. Wir als Initiative Bildung und digitaler Kapitalismus möchten einen Beitrag leisten, um   
digital-kapitalistische Formationsprozesse in kritischer Perspektive zu thematisieren und  
gleichzeitig alternative, nachhaltige Entwicklungspfade in wissenschaftlichen Kontexten,  
pädagogischen Handlungsfeldern und bildungspolitischen Öffentlichkeiten zu fördern.   
Hierzu gehört wesentlich, den aktiven, selbstbewussten und kompetenten Umgang mit   
digitalen und anderen Medientechnologien im Kontext eines umfassenden   
Verständnisses von Bildung und Medienbildung zu unterstützen.  
Dies bedarf einer inter- und transdisziplinären Zusammenarbeit zwischen   
verschiedenen Bildungsbereichen, wie etwa Medienbildung, kultureller und politischer   
Bildung, gewerkschaftlicher Bildungsarbeit, einem kritischen Journalismus, Initiativen im  
Bereich freies Wissen, informatischer und ökonomischer Bildung sowie von Bildung für   
eine Nachhaltige Entwicklung (BNE), auf nationaler wie auch auf internationaler   
Ebene.   
Der folgende Text bezieht sich auf diverse Analysen und Aussagen, die Mitglieder der Initiative und weitere Autor\*innen bereits in Publikationen machten. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf die Webseite der Initiative: https://bildung-und-digitaler-kapitalismus.de/.*

*1. Kritik am digitalen Kapitalismus  
Krisendynamiken und gesellschaftliche Transformationsprozesse werden auf vielen   
Ebenen beschrieben und kritisiert: eine spekulative Finanzwirtschaft, ein globales   
Erstarken von rechtspopulistischen und -terroristischen Bewegungen, imperiale   
Interventionen und Kriege, Krisen der Sozial- und Gesundheitssysteme, die   
allgegenwärtige Klimakrise und viele mehr. Zudem durchdringen digitale Technologien   
sehr viele alltäglichen und gesellschaftlichen Bereiche: etwa Wirtschaftsbereiche,   
politische Öffentlichkeiten, Pandemiemanagement und mobile Kommunikation. Sie   
betreffen in vielfältiger Form den Umgang mit dem Planeten Erde, kulturellen Gütern   
und menschlicher Arbeitskraft. Vielfach erweist sich ‚die Digitalisierung‘ als Verstärker   
für Krisendynamiken und für sozio-ökonomische Ungleichheiten. Gleichzeitig   
ermöglichen digitale Technologien die Organisation zivilgesellschaftlicher Kräfte im   
Sinne von Gegenöffentlichkeiten und Gegenhegemonien. Digitalisierung durchzieht   
nahezu alle Dimensionen von Gesellschaft sowie die Vorstellung einer jeden Person   
von sich selbst und der Lebenswelt. Wir sind davon überzeugt, dass die spezifischen   
Ausformungen der genannten Phänomene grundlegend durch kapitalistisches   
Wirtschaften geprägt sind Kapitalistische Wirtschaftsmodelle gibt es weltweit in verschiedenen Formen. Zum digitalen Kapitalismus liegen inzwischen zahlreiche Analysen vor. Generell sind einige grundlegende Strukturprinzipien zu nennen. Dazu gehören das Prinzip der Kapitalakkumulation (Profitstreben) und der Monopolbildung, die Ausbeutung von   
Lohnarbeitenden und der Natur, das Prinzip der Reduktion von Kosten für menschliche   
Arbeitskräfte durch den Einsatz neuer Technologien, oder auch das Prinzip der   
Ökonomisierung und Kommerzialisierung möglichst vieler gesellschaftlicher Bereiche,   
um für die Kapitalakkumulation stets neue Areale zu erschließen.   
   
Kapitalistische Wirtschaftsformen erhalten durch die Nutzung digitaler Technologien   
einen gewaltigen Schub. Dabei korrespondiert die Messbarkeit von Prozessen,   
Kostenfaktoren, Tauschwerten und Profitraten eng mit der numerischen Repräsentation   
von Daten unterschiedlicher Art. Die Miniaturisierung und Modularisierung digitaler   
Bausteine tragen entscheidend dazu bei, Arbeitsaufwand zu reduzieren,   
Fertigungstechniken und Logistik bei der Maschine-zu-Maschine-Kommunikation zu   
informatisieren. Mensch und Leben werden zunehmend den Logiken und Rhythmen von  
digital-kapitalistischen Infrastrukturen und dem Ausbau von Künstlichen Intelligenzen   
untergeordnet. Schließlich ermöglicht digitale Interaktivität eine ständige Verfügbarkeit   
von Menschen und Maschinen. Hinzu kommen neuartige Formen der   
Marktkontrolle und die Aushöhlung demokratischer Strukturen auf vielen Ebenen – auch  
in Verbindung mit der Nutzung kommerzieller digitaler Plattformen durch   
demokratiegefährdende Akteur\*innen und Strukturen.*

*Die Zusammenhänge zwischen den genannten Krisendynamiken und   
Transformationsprozessen werden wissenschaftlich und politisch unterschiedlich   
gedeutet. So betonen manche positive Wirkkräfte der Digitalisierung, um die Effizienz   
des Wirtschaftens ressourcenschonend zu steigern. Andere verweisen auf wachsende   
ökologische und gesellschaftliche Schäden fortschreitender Digitalisierung. Andere   
sehen gerade im historischen Argument des technischen Fortschritts die Lösung von   
bspw. dem Klimawandel oder der Einlösung partizipativer Teilhabeprozesse. Manche   
setzen politisch auf eine Reform kapitalistischen Wirtschaftens, um es vom   
‚Wachstumszwang‘ zu befreien. Andere halten den Kapitalismus für unreformierbar und   
fordern seine Überwindung. Und natürlich gibt es in diesen Debattensträngen mehr als   
zwei Positionen.  
Dies gilt in ähnlicher Form für Dimensionen von ‘Bildung’ im Zusammenhang mit digital-  
kapitalistischen Formationen. Trotzdem bündelt Abschnitt 2 einige Kritikpunkte an   
aktuellen Auffassungen und Entwicklungen. Es ist notwendig, sich differenziert und   
kritisch mit Fragen der Digitalisierung auseinanderzusetzen. Dazu gehört – gerade im   
Bildungsbereich – ein Hinterfragen von Interessen und Strukturen, die Gewährleistung   
einer pädagogischen Professionalität und demokratischer und transparenter Prozesse.*

*2. Bildung und digitaler Kapitalismus  
Bezogen auf Bildungskontexte wird deutlich, dass digital-kapitalistische   
Wirkungsweisen sich auf verschiedenen Ebenen einschreiben.: So prägen digital-  
kapitalistische Akteur\*innen und Logiken mit zunehmender Vehemenz und   
Durchschlagskraft auch den Bildungsbereich.  
Akteur\*innen im deutschen Bildungssystem wird vorgeworfen, sich im Vergleich zu   
anderen Ländern zu spät und unzureichend mit Fragen der Digitalisierung befasst zu   
haben. Die private digitale Bildungsindustrie nutzt diese Situation, um nicht nur mit   
Digitaltechnologien, also Geräte, Programme und Plattformen, Einfluss zu nehmen,   
sondern auch mit dem massiven Einwirken auf bildungspolitische   
Entscheidungsträger\*innen sowie auf curriculare Entwicklungen. Dies führte dazu, dass   
Privatisierung und Kommerzialisierung der sogenannten „digitalen Bildung“ im   
öffentlichen Bildungswesen inzwischen weit fortgeschritten sind. Größere Teile der   
Bildungspolitik unterstützen den Vormarsch der IT-Industrie im Bildungssystem und   
treiben diesen mit passförmigen Leitlinien und Förderprogrammen aktiv voran.*

*2.1 Begriffe, Subjekte und Ziele von Bildung  
Bildung wird von digital-kapitalistischen Akteur\*innen und Logiken zunehmend auf ein   
operationalisier-, mess- und steuerbares Konzept anwendungsorientierten Wissens*

*verkürzt und mit einem psychologischen Verständnis von Lernen gleichgesetzt. Mit am   
deutlichsten offenbart sich dies in den Diskussionen um „digitale Bildung“: Der Begriff   
setzt einen dezidierten Schwerpunkt auf technisches Anwendungswissen und reduziert   
Formen der Selbstbildung auf ein instrumentell-funktionales Verständnis dieses   
Wissens. Lernenden Subjekten wird dabei einerseits ebenenübergreifend Fähigkeit und   
Bereitschaft zugesprochen, Verantwortung für das eigene Handeln und Leben zu haben  
und zu übernehmen („digitale Souveränität“). Andererseits manifestiert sich etwa in   
curricularen Bildungszielen, aber auch in zahlreichen digitalen Technologien in Bildung   
und Alltag die Aufforderung zu einer zu bewältigenden Anpassungsleistung an   
gegenwärtige gesellschaftliche Verhältnisse, wodurch wiederum Verantwortung   
entzogen wird. Orientierungswissen, medienkritische Reflexionen, Formen des kreativ-  
ästhetischen Ausdrucks sowie die soziale, technische und politische Gestaltbarkeit   
dieser Verhältnisse rücken demgegenüber in den Hintergrund. Die weitgehende   
Reduktion von (‚digitaler‘) Bildung auf digitalisierungsbezogene Kompetenzen geht mit   
einer Absage an ein umfassendes Verständnis von Bildung und Medienbildung einher,   
welches eine Persönlichkeitsbildung im Kontext gemeinschaftlicher und sozial-  
kommunikativer Bildungs- und Lernprozesse anstrebt. Beiläufig genannte Leitziele   
wie Kritik, Reflexivität, Selbstbestimmung und soziale Verantwortlichkeit werden anhand   
der instrumentellen Verkürzungen letztlich wirtschaftlichen Interessen untergeordnet.   
‚Bildung für alle‘ verkommt zu einem neoliberalen Slogan.*

*2.2 Bildungspolitische Programmatiken  
Bildungspolitische Programmatiken und Entscheidungen der letzten Jahre zeigen   
deutlich, dass politische Entscheider\*innen die unter 2.1 kritisierten Deutungsweisen und  
Instrumentalisierungen von ‚Bildung‘ offensiv vorantreiben. Durch die Wahl von   
Begriffen oder Buzzwords, von Expertisen und Modellen, von Bezugstheorien und -disziplinen werden solche Deutungsweisen auf allen Ebenen des Bildungssystems   
dominant in Stellung gebracht. Dies betrifft z.B. Steuerungsentscheidungen,   
Bildungsberatung, Kompetenzfestlegungen und Bildungsmaterialien. Diese Bereiche   
werden seit geraumer Zeit systematisch für Angebote der EdTech-Industrie und   
wirtschaftsnaher Organisationen und Stiftungen geöffnet. Es geht vor allem um eine   
Überbetonung informatischer Inhalte. Eine umfassende Medienbildung und eine Kritik   
an bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen werden an den Rand curricularer   
Rahmenpapiere gedrängt.  
So sind auch im Bildungsbereich ein konsequenter Datenschutz und das Recht auf   
informationelle Selbstbestimmung zu gewährleisten. Es ist nicht akzeptabel, dass durch   
die Verarbeitung von personenbezogenen Daten durch offene und versteckte Werbung   
für kommerzielle Anbieter\*innen und durch die Nutzung bestimmter Software   
Profitlogiken kapitalistischen Wirtschaftens unterstützt werden. Notwendig ist eine klare*

*Abgrenzung von Bestrebungen eines bildungsindustriellen Komplexes. Innerhalb enger   
Grenzen sind Kreativität, Diversität und Flexibilität in einem instrumentell verkürzten   
Bildungsverständnis als Wertschöpfungsfaktoren erwünscht. Die Vorstellung anderer   
Ziele und Strukturen von Bildung, Gesellschaft und Wirtschaft überschreiten jedoch den   
gewünschten Rahmen.*

*2.3 Didaktiken und (digitale) Bildungsmaterialien  
Die Digitalität der Kultur wirft auf neue Weise die Frage nach didaktischen Prämissen für  
Bildungsangebote zur Vermittlung der Komplexität der digital-vernetzten Welt auf. Wie   
kann in institutionellen und informellen Bildungsangeboten ein Verständnis digital-  
kapitalistischer Strukturen eröffnet, über Alternativen nachgedacht und eine kritische   
Position gefördert werden? Zur Medienkritik gibt es eine Vielzahl medienpädagogischer   
Vorschläge, die durch didaktische Überlegungen z.B. aus dem Bereich einer politischen  
und kulturellen Bildung, Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE),   
Naturwissenschaftsdidaktik, Wirtschaftspädagogik, informatische Bildung erweitert   
werden. Im Zentrum steht dabei insbesondere die Anforderung, eine medienkritische   
Position mit Blick auf digital-kapitalistische Strukturen zu entwickeln und gleichzeitig   
eine - subversive, kreative - Teilhabe an medialen Gemeinschaften zu ermöglichen.  
Digitale Infrastrukturen sind nicht nur Arbeitsplätze und Werkzeuge für Bildung und   
Lernen. Die Architektur und das Design von Hard- und Software prägen informelle und   
institutionelle Bildungsräume und die Zusammenarbeit aller Akteur\*innen. Sie implizieren  
didaktische Setzungen, etwa in den Bereichen Wissen (durch Speicherlogiken,   
automatisierte Designvorschläge u.v.m.), Zeit (Rhythmisierung durch Zeitlimits,   
Zeitmessungen u.v.m.) und Raum (etwa im Spannungsfeld von Mobilität und Ubiquität   
digitaler Medien). Dies nimmt Einfluss auf die Gestaltung der kleinsten pädagogischen   
Einheit: des Verhältnisses von Lehrenden und Lernenden in Hochschule, Schule und   
außerschulischen Bildungseinrichtungen. Die nur teilweise selbstbestimmte Wahl einer   
bestimmten Infrastruktur und bestimmter Bildungsmaterialien legt die Stoßrichtung von   
Bildungsangeboten fest und limitiert die Ausgestaltung einer pädagogischen Beziehung.  
2.4 Digitale Infrastrukturen in der Bildung  
Innerhalb des Diskurses um eine ‚Digitalisierung von Bildung‘ liegt der Fokus häufig auf   
Ausstattungsfragen statt auf pädagogischen Aspekten. Im Sinne eines umfassenden   
Verständnisses von Bildung und Medienbildung geht es jedoch in erster Linie um Lern-   
und Bildungsprozesse in, über, mit und durch (digitale/n) Medien sowie um das kreative   
Zusammenspiel von vielfältigen Ausdrucks- und Darstellungsformen. Fragt man nach   
Medien, die das Erreichen von Lern- und Bildungszielen unterstützen können, sollten   
alle Medienformen in Betracht gezogen und nach ihrem pädagogisch-didaktischen*

*Gehalt eingeschätzt werden. Auch digitale Medien werden im Hinblick auf ihre   
didaktischen Möglichkeiten beurteilt und entweder gezielt eingesetzt oder ein   
adäquateres unterstützendes Medium gewählt. In konsequenter Umsetzung fördert   
dies eine Differenzierung und Heterogenisierung von Medien-/Didaktiken,   
Medienbildungsangeboten und -ausstattungen, statt einer Standardisierung und   
Normierung Vorschub zu leisten, die häufig mit einer Engführung von IT-Anwendungen   
verbunden ist. Eine Konzentration auf wenige IT-Angebote – hard- und softwareseitig –   
widerspricht dem pädagogischen Selbstverständnis von ergebnisoffenen Bildungs- und   
Lernprozessen und interpersonalen Interaktionen.*

*3. Perspektiven & Forderungen  
Für die Initiative Bildung und digitaler Kapitalismus sind folgende Anliegen   
besonders wichtig:  
• Gesellschaftliche Bedingungen von Bildung und Digitalität: Die   
persönliche Entwicklung und das Zusammenleben der Menschen sind   
abhängig von der Ermöglichung und Begrenzung durch   
Lebensbedingungen. Bildung und Medienbildung können nicht unabhängig  
von technologischen, ökologischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen   
und politischen Rahmenbedingungen betrachtet werden.  
• Umfassender Begriff von Bildung: Notwendig ist ein Verständnis von   
Bildung und Medienbildung, das über eine Reduktion auf   
„digitalisierungsbezogene Kompetenzen“ und „digitale Bildung“ weit   
hinausgeht. Medienbildung sowie ein kritisch-reflexiver Umgang mit   
digitalen Bildungstechnologien lassen sich nicht auf Skills und   
Anwendungskompetenzen reduzieren. Es braucht eine differenzierte Sicht  
auf Chancen und Problemfelder von digitalen Technologien in der Bildung.   
Der Ausbau einer Vermessung von Bildung ist kein Konsens!  
• Bildungsziele: Kinder, Jugendliche und Erwachsene sind darin zu   
unterstützen, Medien aktiv, reflektiert und selbstbewusst zu nutzen.   
Hierzu gehört auch die Thematisierung normativer Fragen (u.a. Grund-   
und Menschenrechte, Menschen- und Gesellschaftsbilder, ethische   
Reflexionen, Macht- und Herrschaftskritik) sowie die Förderung   
demokratischer und partizipativer Denk- und Handlungsweisen. Die   
Zielperspektive von Bildung ist also in der Relation einer   
Persönlichkeitsbildung mit einer gemeinwohlorientierten gesellschaftlichen  
Bildung in und mit Communities zu denken.*

*• Gestaltungskraft, Ambivalenzen und inklusive Perspektiven von   
Bildung: Gestalterische Potenziale insbesondere digitaler Medien sind für   
eine lebensweltnahe Bildung und eine anschauliche Daten- und   
Medienkritik zu nutzen. Dies umfasst die Thematisierung von   
Spannungsfeldern, Widersprüchen und Dilemma-Situationen in der   
Nutzung von (digitalen) Medien. Ebenso wichtig ist die Förderung einer   
inklusiven und zielgruppensensiblen Bildung, gerade für Menschen aus   
bildungsbenachteiligenden Verhältnissen.  
• Institutionalisierung von Medienbildung: Eine Grundbildung   
Medien für alle pädagogischen Fachkräfte ist in der Aus-, Fort- und   
Weiterbildung zu verankern. Eine solche Grundbildung Medien fördert   
nicht nur digitalisierungsbezogene Kompetenzen, sondern orientiert sich   
an einem umfassenden Verständnis von Medienbildung. Bereits   
vorhandene Erfahrungen und Modelle einer Grundbildung Medien sind   
auszuwerten und allen Interessierten zugänglich zu machen. Bildungs-   
und Wissenschaftsministerien sowie Hochschulen haben entsprechende   
Personal- und Sachmittel für eine Grundbildung Medien und auch für   
vertiefende, medienbezogene (Wahlpflicht-)Studiengänge dauerhaft zur   
Verfügung zu stellen.  
• Offene Infrastrukturen für Bildung: Alle Bildungsbereiche benötigen   
gemeinwohlorientierte digitale Infrastrukturen und Plattformen, die   
unabhängig von kommerziellen Konzernen und IT-Firmen sind. Es geht   
um die Entwicklung und den Ausbau von Alternativen zu   
herstellergebundener, interoperabler und nachhaltiger Software; es geht   
um die Förderung von Freier und Open Source Software (FOSS), von frei   
lizenzierten Bildungsmaterialien (OER) und um die Umsetzung   
weitreichenden Schrankenregelungen im Urheberrecht für   
Bildungszwecke; es geht insgesamt um staatlich geförderte, demokratisch   
kontrollierte digitale Infrastrukturen, die z.B. Rückkanäle für Datentracking   
ausschließen und somit Datenschutz und informationelle   
Selbstbestimmung möglichst umfassend, technisch stabil und   
nutzungsfreundlich ermöglichen.  
• Wider Kapitalinteressen in der Bildung: Die Rolle und der wachsende   
Einfluss der IT-Wirtschaft im Bildungsbereich sind kritisch zu   
reflektieren und transparent zu machen. Werbung für kommerzielle   
Produkte gehört nicht in öffentliche Bildungseinrichtungen. Notwendig ist   
eine verbesserte Qualitätssicherung von Bildungsmedien und -materialien   
unter Einbeziehung verschiedener Akteur\*innen, darunter auch Initiativen*

*und Organisationen im Bereich freies/offenes Wissen.  
• Bildung für gesellschaftliche Alternativen: Fragen nach Alternativen   
zu (digital-)kapitalistischen Formationen sind verstärkt zum Thema von   
Bildungsprozessen zu machen, z.B. in Form von Zukunftswerkstätten.   
Hierzu gehören Kooperationen mit kritischen Tech-Initiativen,   
gemeinwohlorientierten IT-Firmen und weiteren Organisationen, z.B. im   
Bereich der nachhaltigen Bildung und der ökonomischen Bildung. Hierzu   
bedarf es zugleich gesellschafts- und wirtschaftspolitisch der Stärkung   
alternativer, gemeinwohlorientierter Wirtschaftsstrukturen jenseits einer   
Konzentration auf Profite.  
   
Die Initiative Bildung und digitaler Kapitalismus ist an einer breiten Kooperation mit   
anderen Initiativen, Organisationen und Netzwerken interessiert, um gemeinsame   
Schnittmengen zu finden und auf dieser Grundlage gemeinsam in bildungs-, medien-,   
wissenschafts- und professionspolitischen Öffentlichkeiten auf diese wichtigen Anliegen   
und Ziele aufmerksam zu machen.*

2. Politik als Kultur

„Kultur“ in der weitestmöglichen Form – also in philosophisch-anthropologischer Hinsicht –erfasst alles vom Menschen Gemachte: Der Mensch gestaltet die Welt, er hinterlässt Spuren – als Einzelner, als Gruppe und als Gattung – und gestaltet hierbei sich selbst. Der Freiheitsgewinn, der mit seinem Ausbruch aus der Naturgesetzlichkeit der Evolution verbunden war, geht einher mit dem Zwang zur bewussten Lebensgestaltung. Der Mensch ist auf dieser Entwicklungsstufe unter keinen Umständen als unteilbares Atom, als autarke Insel vorstellbar. Vielmehr ist Lebenssicherung nur im Kollektiv denkbar. Nur im Kollektiv stellt sich die kumulative Entwicklung seiner Kompetenzen und Gestaltungsfähigkeiten ein, nur im Kollektiv entsteht Arbeitsteiligkeit als hocheffektiver Entwicklungsmotor in der Anthropogenese und in der weiteren, vom Menschen „gemachten“ Geschichte. Arbeitsteilung heißt jedoch Kooperation, Koordination, Organisation. Basis dieser sozialen Prozesse ist die Fähigkeit des Menschen, nicht nur sich selbst als intentionales Wesen zu sehen, als jemanden also, der Ziele und Absichten verfolgt und zu diesen auch bewusst Stellung nimmt, er sieht auch sein Gegenüber als intentionales Wesen an. Dies ist ein Teil dessen, was bei Charles Taylor wesentlich Menschsein bestimmt: Ein reflexives Verhältnis zu seinen Wünschen haben zu können, was auch heißt, ein selbstinterpretatives Wesen zu sein. Der soziale Prozess gelingt, weil der Mensch auch in seinem menschlichen Gegenüber ein intentionales Wesen erkennen kann. Dies ist es, was Tomasello (2006) als Motor menschlicher Entwicklung beschreibt. Die moderne Sozialisationstheorie, etwa die von G. H. Mead in Chicago entwickelte, hat dies systematisch in ihrer Sozialphilosophie ausgearbeitet. Perspektivverschränkung, Empathie und Ambiguitätstoleranz sind individuellen Dispositionen, die zur Entwicklung der Persönlichkeit, zu ihrer Sozialisation (!) dazu gehören und die ein Zusammenleben in der Gemeinschaft erst ermöglichen. Der Mensch der Frühgeschichte hat all dies – zumindest in Ansätzen – entwickelt. Er wird jedoch recht schnell festgestellt haben, dass sich die notwendige Organisation der Jagd, der Suche nach Nahrungsmitteln und Unterkunft, der Abwehr von Feinden nicht im Selbstlauf herstellt. Auch ist leicht nachvollziehbar, wie im Mythos und später in der Religion als weiteren symbolischen Formen der Selbst- und Weltgestaltung sich Spezialisten im Umgang mit dem Außersinnlichen entwickeln. In jeder Hinsicht zeigt sich dabei die Notwendigkeit sozialer Ordnung, ergeben sich Prozeduren der Entscheidungsfindung, ergeben sich erfahrungsgesättigte (Über-)Lebensregeln, auf deren Einhaltung geachtet und bei denen Verstöße geahndet werden, weil sie das Überleben der Gruppe gefährden. Es entsteht all dies, was man als denjenigen Teil des Sozialen, der sich mit Prozessen der Gestaltung des Gemeinsamen befasst, „Politik“ nennen kann.

Selbst diese einfache Rekonstruktion gibt einen ersten Aufschluss über eine Erfassung dessen, was man Politik oder das Politische nennt:

Es gibt offenbar *soziale* Grundlagen der Möglichkeit von „Politik“, quasi transzendentale gesellschaftliche und individuelle Grundlagen, auf denen politisches Handeln aufbaut.

Es gibt auf Seiten des Einzelnen Dispositionen, die vorhanden sein müssen, damit Politik als Gestaltung des Gemeinsamen funktioniert. Politik hat also von Anfang an als notwendige komplementäre Ergänzung den Aspekt der notwendigen Kompetenzen der beteiligten Einzelnen, ist also entschieden auch ein Bildungsprojekt.

Politik beginnt dort, wo sich eine Gemeinschaft auf gemeinsame Strategien einigen muss. Gerhardt (2007, S. 295) formuliert dies so, dass wir „die zentrale Aufgabe der Politik in der Schaffung, Sicherung und Lenkung einer zentralen Organisation zur Erhaltung und Entfaltung einer bestehenden Gesellschaft erkennen.“ (Sperrungen entfernt).

Politik ist Handeln in der Gemeinschaft, ja mehr noch: ist gemeinschaftliches Handeln. Beide Aspekte sind dabei wichtig: Es ist Handeln, und dieses geschieht gemeinschaftlich oder in Bezug auf eine Gemeinschaft.

Politik ist überlebensnotwendig. Politik und die Institutionen, die sich der Mensch hierbei schafft (rechtliche Regelungen, Ämter, Prozeduren etc.), gehören von Anfang an zur bewussten Lebensführung dazu. Politik gehört zum Menschsein, ist (bei Cassirer) eine der symbolischen Formen, ist Teil der Kultur.

Politik als bewusste Gestaltung von Gemeinschaftsanliegen wird sogar zu einem Motor der menschlichen Entwicklung.

Zur Politik als Gemeinschaftshandeln gehören dann allerdings schwierige Prozesse der Entscheidungsfindung dazu. Denn es werden individuelle Schicksale auf eine Weise mit dem Gruppenschicksal verwoben, dass jeder Einzelne sich in getroffenen Entscheidungen wieder finden muss: Er muss nicht nur die Folgen tragen, er muss sich auch an der Umsetzung beteiligen.

Der Einzelne muss sich als Teil („pars“) eines Ganzen verstehen. Dies macht es einsichtig, dass Volker Gerhardt (2007) in seiner politischen Philosophie in der Partizipation das Prinzip der Politik (so der Titel des Buches) erkennt.

Ist somit die Aufgabe dieses Textes erledigt? Wenn Kultur all das ist, was den Menschen zu dem hat werden lassen, was ihn als Gattung von allen anderen Lebensformen in der Natur unterscheidet, dann ist es doch kaum zu bezweifeln, dass Politik im hier beschriebenen Sinne als Gestaltung gemeinsamer Angelegenheiten zu einer so verstandenen Kultur gehört. Diese Ansicht wird auch noch dadurch gestärkt, dass viele prominente Ikonen deutscher Kultur Politik zu ihrem Beruf gemacht haben: Goethe war hauptberuflich sein Leben lang Berufspolitiker, Schiller hat sich als Geschichtsprofessor in Jena professionell mit politischer Geschichte befasst und überwiegend politische Dramen verfasst. Selbst eher esoterische Künstler wie George haben gezielt politische Strippen gezogen, um ihre „Schule“ dauerhaft zu etablieren. Künstler mischen sich ein in Debatten und beteiligen sich an Wahlkämpfen. Und doch gibt es erhebliche Vorbehalte gerade unter Künstlern, gerade im Kulturbetrieb gegenüber der Politik. Und diese Vorbehalte werden prominent vertreten. Es gehört sogar zur deutschen Geschichte, dass man eine a- und sogar antipolitische Haltung ostentativ zeigte. Dieser Entwicklungszug in der deutschen Geschichte macht Goethe und Co. durchaus zu Ausnahmen, er verstärkte sich im 19. Jahrhundert, was durchaus zur problematischen Entwicklung der deutschen Politik beitrug (Dahrendorf 1971, Plessner 1974). Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“, am Ende des ersten Weltkrieges publiziert, waren sicherlich ein wirkungsmächtiges Signal in eine falsche Richtung. Selbst wenn er in der Folgezeit zunehmend in Distanz zu dieser Position ging: Als er zwanzig Jahre später formell widerrief, war es zu spät. Die Ansichten zur Politik sind auch schon politisch, weil sie Einfluss auf die politische Kultur haben, weil sie die Wertschätzung oder Ablehnung von Politikerhandeln beeinflussen. Wenn der Rückzug aus der Politik als eigentlich edle Haltung des Kulturmenschen propagiert wird, überlässt man nicht bloß kampflos ein Entscheidungsfeld anderen: man gestaltet – wenngleich auch indirekt – mit. Die Watzlawicksche These lässt sich nämlich übertragen: Man kann nicht nicht politisch sein. Und dies übersehen zu haben, ist ein wichtiger Grundzug deutscher Kultur (Lepenies 2006). Es lohnt sich also, die Frage nach der Politik als Kultur zu vertiefen.

Eine erste Ausmessung des Feldes des Politischen

Nicht jedes soziale Handeln ist politisches Handeln, selbst wenn es politische Folgen haben sollte. Wirtschaftshandeln wird etwa als weitere Form sozialen Handelns zu untersuchen sein. Technik, Wissenschaft, Religion: all diese wohl zu unterscheidenden symbolischen Formen setzen die grundsätzliche soziale Natur des Menschen voraus. Wenn jedoch all dies (auch) Soziales konstituiert, zu dem Soziales dazu gehört: Was sind dann die Besonderheiten des politischen Handelns?

Man stelle sich wieder eine einfache Situation aus der Frühzeit der Menschheit vor. Eine Gruppe von Menschen ist des Wanderns müde geworden. Sie findet eine Stelle in geschützter Lage, es ist ein gutes Jagdgebiet in der Nähe, der Boden trägt zudem auch ohne weitere Behandlung reichlich Essbares. Die Frage wird gestellt: Soll man bleiben? Falls Ja, wie werden Unterkünfte hergestellt und angeordnet? Wie soll dies geschehen? Man wird davon ausgehen können, dass es in dieser Gruppe bereits Führungsstrukturen gibt: Durch Alter, Erfolg, Verwandtschaftsbeziehungen. Doch diese neue, geradezu revolutionäre Entscheidung sprengt bislang bekannte Entscheidungssituationen. Man tritt also zusammen, trägt Ansichten, Bewertungen, Argumente vor. Es ist also nicht bloß Kommunikation, sondern ergebnisorientierte Kommunikation, bei der es um eine existentielle Entscheidung geht. Diese zu treffende Entscheidung geht alle an. Es ergeben sich Mehrheiten, es bildet sich vielleicht eine kleine Gruppe, die unbedingt weiterziehen will. Diese Gruppe hat ihren Wortführer, der sich an ihre Spitze stellt. Sie zieht weiter, der Rest bleibt. Entscheidungen können also zur Sprengung der Gemeinschaft führen. Jedes einzelne Mitglied jeder der beiden Gruppen muss die Entscheidung treffen, muss sich dann den jeweiligen Willen der Gruppe zu eigen machen. *Politik ist Willensbildung, bei der am Ende Individual- und Kollektivwille verschmelzen*. Jeder Einzelne repräsentiert dann mit seiner getroffenen Entscheidung die gesamte (Teil)-Gruppe. Politik ist also ein Prozess einer Vergemeinschaftung, wobei die gegebene Ungleichheit der Beteiligten nicht aufgehoben wird: Herstellung von Gemeinsamkeit bei Aufrechterhalten der Verschiedenheit.

Man erkennt an diesem einfachen Beispiel bereits das idealtypische Modell des politischen Handelns der griechischen Polis, nämlich ein vierstufiges Rückkopplungsmodell:

alle beraten

sie treffen eine Entscheidung

sie setzen diese gemeinsam um

sie „evaluieren“ den (Miss-)Erfolg ihres Handelns

in einer gemeinsamen Beratung.

Bleiben wir bei unserem einfachen Beispiel der frühmenschlichen Horde und reichern es ein wenig an, um es näher an die Realität heranzuführen.

Gerade weil es um lebensentscheidende Beschlüsse geht, wird das Temperament in der Debatte hochkochen. Man wird daher selbst schnell die Notwendigkeit von Regeln erkennen, Regeln der Kommunikation und Entscheidungsfindung. Auch hier wieder: Politik als Herbeiführung (und die spätere Umsetzung und Bewertung) von Entscheidungen beginnt nicht im luftleeren Raum. Sie ist (bislang) eine spezifische Form sozialer Kommunikation, sozialen Handelns, das sich vom Herstellen von Dingen oder von Arbeit wesentlich unterscheidet. Diese Dreigliedrigkeit von Tätigkeit hat Hannah Arendt (1960) ihrem Buch „Vita activa“ im Anschluss an Aristoteles zugrunde gelegt. Bekanntlich war für die Griechen diese politische Handlungsform sogar die Edelste. Sie braucht Regeln, damit die Akzeptanz der zu treffenden Entscheidung nicht bezweifelt werden kann: Die „Rechtmäßigkeit“ des politischen Prozederes ist essentiell, ist so wichtig, dass man später sogar in dem regelrechten Entscheidungshandeln die einzige Quelle der Legitimation gesehen hat (Luhmann: Legitimation durch Verfahren). Von der Qualität der Beteiligung („Partizipation“) an der Entscheidung, in der Akzeptanz des Regelsystems also, das die Art der Beteiligung ordnet, hängt die spätere Akzeptanz der Entscheidung ab.

Diesen Prozess des Austauschs von Argumenten kann man durchaus „Rhetorik“ nennen. Idealtypisch bringt man gute Gründe für seine Position vor. Diese erhalten sicherlich ihr besonderes Gewicht durch die Autorität der vortragenden Person, haben also neben der erkennbaren Qualität in der aktuellen Redesituation einen Vorlauf. Denn Autorität ist in einem anspruchsvollen Entwicklungsprozess entstanden, in dem der Träger von Autorität seine Kompetenz hat belegen müssen.

Das Vortragen von Gründen bedeutet, an die Vernunft der Beteiligten zu appellieren: Vernunft ist – immer noch idealtypisch gesehen – Basis politischen Handelns. Nun mag man zurecht einwenden, dass „Rhetorik“ ihren schlechten Ruf durchaus verdient hat. Denn menschliche Kommunikation ist stets mehr als vernunftgeleitete Argumentation mit nachvollziehbaren Gründen. Der Mensch ist eben auch ein emotionales Wesen, er reagiert auf nichtrationale Reize, ist manipulierbar und verführbar. Auch dies ist also Politik: Nicht bloß ein Wettstreit guter Gründe, sondern oft auch ein Wettstreit zwischen Verstand und Gefühl.

Wird die Entscheidung getroffen, dann muss sie bindend für alle sein. Leben in der Gemeinschaft heißt daher: Verlust an individueller Freiheit. Alle menschlichen Gemeinschaften haben Systeme sozialer Regeln. Recht und Gesetz sind offensichtlich entscheidende Ordnungsmächte, sind also spezifische Kulturleistungen, die Überleben sichern. Dabei besteht zwischen Politik und Rechtssystem ein Wechselverhältnis: Das Recht sichert die regelgeleiteten politischen Entscheidungsprozesse, Politik wiederum gestaltet das Regelsystem, das für den eigenen Bereich, aber auch für alle anderen Lebensbereiche Gültigkeit hat.

Der Abstimmungsprozess unserer frühmenschlichen Gruppe (Bleiben oder Weiterziehen?) kann zur Abspaltung führen. Aber auch unterhalb dieser letzten Konsequenz wird man nicht erwarten können, dass sich Einstimmigkeit einstellt. Zwar hört man immer wieder bewundernd als Europäer Geschichten von afrikanischem Palaver, wo man ohne Zeitdruck solange alle Position hin- und her wälzt, bis sich Einigkeit ergibt; auch scheinen in den Marathonsitzungen in Brüssel, bei Tarifverhandlungen oder Papstwahlen vergleichbare Prozeduren zu finden zu sein. Doch gelingt dies in modernen Gesellschaften nur in Ausnahmefällen. Man hat es vielmehr mit Mehrheiten und Minderheiten zu tun. Damit ist sofort ein entscheidendes Problem benannt: Wie geht die Mehrheit mit Minderheiten um? „The winner takes all“ ist eine Möglichkeit, die sich sehr stark in der angelsächsischen Mentalität findet. Diese alltagspraktische Regel aus dem angelsächsischen Raum scheint dort gut zu funktionieren. Grundlage des Funktionierens ist vermutlich die Hoffnung der Verlierer, das nächste Mal Gewinner sein zu dürfen, wobei man Vertrauen in das Verfahren haben muss: Es muss mit rechten Dingen zugegangen sein. „Fairness“ wäre hier das gerade im politischen Kontext wichtige Qualitätsmerkmal.

Doch bleibt das Problem der Minderheit. Denn es wird erwartet, dass auch die unterlegene Gruppe die Entscheidung mitträgt. Man kann die Behandlung dieser Frage durchaus als roten Faden für eine Darstellung der unterschiedlichen Konzeptionen von Politik nehmen. Wie schwierig ihre Beantwortung ist, zeigt sich daran, dass sie bis heute ungelöst ist. Immerhin gibt es einige Konsenspunkte. Minderheitenschutz ist eine Möglichkeit, die Akzeptanz der unterlegenen Gruppe aufrechtzuerhalten. Die Entwicklung unterschiedlicher Auswertungsmodalitäten von Entscheidungsverfahren ist eine weitere Konsequenz (Mehrheitswahlrecht, Verhältniswahlrecht, d’Hondtsches Prinzip etc.). Die vielleicht wichtigste Regel ist die zeitliche Befristung getroffener Entscheidungen. Dies betrifft so unterschiedliche Bereiche wie das Intendantenprinzip (hohe Entscheidungsgewalt auf Zeit), das in Rom bis hin zu befristeten Diktaturen reichte. Es betrifft vor allem die Befristung der Legislaturperioden. Viele – etwa Karl Popper – sehen hierin sogar das entscheidende Prinzip der Demokratie: Dass Macht auf Zeit verliehen wird, dass ein Machtwechsel auf friedlichem Wege als Teil eines politischen Automatismus vorgesehen ist. Damit sind entscheidende Elemente politischen Handeln benannt: Macht und Gewalt.

Von Marshall (1992) stammt der häufig zitierte Vorschlag, die Entwicklung des politischen Denkens in einer Stufenfolge zu sehen: Zunächst ging es (in der europäisch-westlichen Geschichte) um die Sicherstellung der körperlichen Integrität, um Frieden und um den Schutz des Körpers vor dem Staat (Freiheit), dann kamen im 19. Jahrhundert politische Rechte dazu, insbesondere die Idee der (politischen) Gleichheit aller Bürger (Männer/Frauen; Klerus/Adel/Bürgertum; Dritter Stand) und schließlich war die Herstellung von sozialer Gerechtigkeit das Ziel (20. Jahrhundert). Macht, im klassischen Verständnis (Max Weber) als die Möglichkeit, den eigenen Willen durchsetzen zu können, ist Bestimmungsmerkmal von Politik. In der systemtheoretischen Soziologie ist „Macht“ die Sprache des Subsystems Politik, das wiederum gesamtgesellschaftlich die Aufgabe hat, kollektiv bindende Entscheidungen herbeizuführen. Man sieht, dass klassische Bestimmungsmerkmale des Politischen – es geht um das gemeinsame Handeln und die angemessenen Wege, zu entsprechenden Entscheidungen zu kommen – über die Jahrtausende Bestand haben.

Macht, so Michael Mann (1994) in seiner mehrbändigen „Geschichte der Macht“, hat vier Quellen bzw. Erscheinungsformen: nämlich als ökonomische, militärische, ideologische (= kulturelle) und politische Macht. Ohne das hier vertiefen zu können, zeigt dieses Werk, wie sehr sich Machtgeschichte als Kulturgeschichte (und umgekehrt) darstellen lässt, sogar: dargestellt werden muss.

Von Macht zu unterscheiden ist Gewalt. Gewalt ist die Form des menschlichen Handelns, „das menschliches Leben unmittelbar verletzt, bedroht oder mittelbar gefährdet“ (Höffe 2002, 92), ist zum einen zentrales Problem politischen Handelns (etwa mit dem Ziel der Herstellung körperlicher Integrität), gelegentlich aber auch Mittel der Politik. Krieg als höchste und systematischste Form der gewaltsamen Durchsetzung politischer Ziele in der Auseinandersetzung von Staaten wird dabei gemäß dem missverständlichen Diktums Clausewitz’ als „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ beschrieben.

Die Legitimität von Gewalt ist von Anfang des politischen Denkens an zentrales Thema. Unterscheidungen sind auch hierbei hilfreich. So unterscheidet man etwa Gewalt gegen Menschen und Gewalt gegen Sachen. Ein zentraler Vorwurf gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft besteht darin, dass letztere Gewalt schärfer bestraft, wird als erstere. Philosophisch begründet wird die Relevanz einer Gewalt gegen Sachen durch die hohe Bedeutung des Eigentums im philosophischen Liberalismus (u. a. J. Locke). Härteste Kritik an dieser Eigentumsideologie formulierte bereits Rousseau. Unmittelbare und strukturelle Gewalt ist ebenfalls eine wichtige Unterscheidung. Insbesondere kulturelle Gewalt, die der norwegische Friedensforscher Galtung immer wieder thematisiert hat, spielt in den letzten Jahren eine wichtige Rolle. Denn gerade im Kulturellen spielen Fragen der Anerkennung von Vielfalt eine zentrale Rolle: Das Vorenthalten von Anerkennung wird durchaus in Kategorien eines Verstoßes gegen die Menschenwürde diskutiert (Margalit 1997). Die Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt betrifft nicht nur die – ebenfalls in den letzten 15 Jahren erneut virulent gewordene – Frage nach einem „gerechten Krieg“ (etwa im Kontext der Irak-Kriege). Sie spielt auch eine entscheidende innenpolitische Rolle bei der Frage des Gewaltmonopols. Wie sehr die Meinungen hierzu auch bei vergleichbaren politischen Systemen auseinander gehen können, erkennt man am Beispiel der Waffenfrage mit den USA. In der Tradition der bürgerlichen Demokratie ist es Konsens, dass die Aufrechterhaltung des inneren Friedens – der entscheidende Impuls für alle neuzeitlichen politischen Philosophien – nur durch ein staatliches Gewaltmonopol erreicht werden kann. Vor dem Hintergrund unserer eher grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Politik wird die Brisanz dieser Frage deutlich: Wenn Gewalt – wie in der eingangs zitierten Definition von O. Höffe formuliert – die Verletzung und Gefährdung des Lebens bedeutet, also des unhintergehbaren höchsten Gutes, über das der Mensch verfügt, dann ist die Akzeptanz von Gewaltanwendung durch den Staat von höchster Bedeutung. Der Einzelne willigt nämlich ein, dass eine von ihm nicht mehr zu beeinflussende Instanz das Verfügungsrecht über die eigene Person erhält. Wenn man bedenkt, dass es eine Kernthese einer jeglichen Moralphilosophie ist, von der Unverfügbarkeit des Menschen als Person auszugehen (Der Mensch sei niemals Mittel zu einem anderen Zweck, sondern stets Zweck für sich, so Kant), kann es kaum eine bedeutsamere Frage in der Beziehung Einzelner/Gemeinschaft geben. Von daher ist es einleuchtend, dass die ersten menschenrechtlichen Regelungen genau diese Frage der Disponibilität des Menschen betrafen (habeas corpus act; magna charta). Das zentrale Gut, das hier angesprochen ist, ist das der Freiheit, die bis heute in vielen politischen Philosophien das zentrale politische Ziel (z. B. Arendt) ist, aber auch in der Anthropologie an die oberste Stelle gesetzt wird. Ernst Cassirer formuliert etwa, dass Kultur das Ziel habe, zu einer zunehmenden Selbstbefreiung des Menschen zu führen.

Freiheit heißt in erster Linie Selbstbestimmung, und dieses „Selbst“ ist zunächst einmal das Individuum. Zwar ist die Unterscheidung von negativer Freiheit (Abwehr von Angriffen, Freiheit wovon?) und positiver Freiheit (Freiheit wofür?) sinnvoll und wichtig. Doch ist die Möglichkeit der Selbstbestimmung – einschließlich der Sicherstellung der dazu notwendigen Ressourcen – der Angelpunkt von Politik, von Leben generell. Ist bewusste Lebensführung gemäß Helmut Plessner das Unterscheidungsmerkmal eines spezifisch menschlichen Lebens, so schließt dies die Fähigkeit zum Erkennen und Beurteilen ein. Bewusste Lebensführung heißt aber vor allem, einen Willen zu haben. Dies macht letztlich den Menschen als *Person* aus, und eine gute politische Ordnung bringt genau dies zustande: Die Einzelwillen der vielen zumindest punktuell zu einem von allen akzeptierten Gesamtwillen zu formen, also ein Gemeinsames unter Beibehaltung der Individualität des Einzelnen herzustellen. Es ist kein Zufall, dass vor diesem Hintergrund das Beziehungsverhältnis Einzelner/Gemeinschaft zu einem zentralen Diskussionspunkt in der politischen und Sozialphilosophie in den letzten 20 Jahren geworden ist.

In der Gemeinschaft scheint alles noch einfach zu sein. Jeder kennt jeden von klein auf, es gibt nicht nur nüchterne Arbeitsbeziehungen, sondern vielfältige emotionale Bindekräfte. Politik scheint daher in diesem Kontext einfach zu sein, da jeder jeden mit seinen Stärken und Schwächen kennt. Möglicherweise ist dieses intime Kennen sogar ein Schutz vor rhetorischer Manipulation. Denn man weiß verführerische Worte auf eine gut bekannte Person zu beziehen, deren Handeln bislang so ganz anders war, als in einer gelungenen Rede zu erkennen ist. Eine solche Gemeinschaft findet sich auch heute noch in den anonymen Großgesellschaften. Es sind die Dörfer, die Klein- und Mittelstädte, die immer wieder trotz allen Globalisierungsgeredes als Kern der deutschen Wirtschaft vorgestellt werden. Die Kommune, vom Wort her schon das Gemeinschaftliche betonend, ist immer noch ein emotionaler Bezugspunkt im Leben der Bürger. Der Soziologe Dieter Claessens hatte diesen Gedanken seinerzeit daher zu einem Grundprinzip auch des politischen Handelns machen wollen. Er betonte nämlich die Notwendigkeit einer auch emotionalen Bindung an das Gemeinsame, soll Politik funktionieren. Und er wies darauf hin, dass diese emotionale Bindefähigkeit ihre Grenzen hat: Nämlich dort, wo die politischen Einheiten zu groß werden. Vielleicht ist vieles, was an der Europäischen Union nicht funktioniert, dieser Erkenntnis geschuldet: zu groß, zu abstrakt, zu bürokratisch, zu anonym, zu wenig steuerbar, zu unsinnlich.

Aber bevor die Lobpreisung des Kleinen und Überschaubaren zu weit geht, soll man sich daran erinnern, dass wechselseitiges Kennen auch wechselseitige Kontrolle bedeutet. Das kleine Gemeinsame ist außerdem sehr abweisend gegenüber Fremdem. Es wird völlig zurecht als zivilisatorische Errungenschaft der (größeren) Städte gepriesen, dass sich dort Fremde begegnen können, ohne dass die Begegnung gewaltförmig verläuft. Helmut Plessner hatte sich daher schon in einer Jugendschrift aus dem Jahre 1924 in der Nachfolge von F. Tönnies mit den „Grenzen der Gemeinschaft“ (Plessner 2003, S. 7 – 135) auseinandergesetzt und dem „politischen Radikalismus“, der ein Zuviel an emotionaler Selbstaufgabe von seinen Anhängern fordert, die Leviten gelesen. Klug war also seine Vorahnung des Kommenden, leider blieb sie ohne Wirkung auf die seinerzeitige Entwicklung. Man hat ihm vielmehr – bis heute – eine Philosophie der Kälte vorgeworfen.

Interessanterweise wurde diese Debatte über Gemeinschaft versus Gesellschaft ein halbes Jahrhundert später zu einem Topthema der Philosophie. Nachdem nämlich von den USA ausgehend und bei wachsender Akzeptanz im Rest der Welt das Ende der politischen Philosophie (zugunsten einer eher analytisch und empirisch vorgehenden Politikwissenschaft) erklärt wurde, legte J. Rawls im Jahre 1971 sein Buch über „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ (Rawls 1975) vor, in der er eine neue Variante der Vertragstheorie vorschlug, sich also bewusst in die Tradition der klassischen politischen Philosophie stellte.

Gemäß der Grundüberzeugung des philosophischen Liberalismus steht im Mittelpunkt das autonome Individuum. Ein Grundproblem bei diesem Ausgangpunkt ist, wie Soziales zustande kommt, was also den Einzelnen motiviert und dann auch befähigt, sich mit anderen Einzelnen zusammenzuschließen und wie dies überhaupt funktionieren kann. Es ist zudem zu klären, wie es zu einem politisch gestalteten Gemeinwesen kommen kann, bei dem nicht nur die Selbstbestimmung und Freiheit des Einzelnen höchstmöglich erhalten bleiben, sondern wo auch Grundsätze der Gerechtigkeit eingehalten werden. Denn wenn auch in der Stufenfolge von Marshall Gerechtigkeit das letzte große Leitziel im politischen Denken war, das erst im Sozial- und Wohlfahrtsstaat des 20. Jahrhundert eine politische Umsetzung erfuhr, so ist es heute gleichberechtigt neben den älteren politischen Grundprinzipien des Friedens, der Freiheit und der Gleichheit ein zentrales Ziel.

Selbst wenn dieser Entwurf von Rawls nur das Verdienst gehabt hätte, eine inzwischen mehr als 30 Jahre andauernde Debatte über die angemessene politische Philosophie initiiert zu haben, wäre seine Einordnung in die Reihe bedeutendster politischer Werke (von Platon, Aristoteles, Augustinus, Hobbes, Locke, Kant, Hegel etc.) gerechtfertigt. Ein solches Werk trägt natürlich durch die Qualität seiner Argumentation. Aber sicherlich ist auch die Qualität des Protestes, den es hervorruft, ein Indikator für seine Relevanz. Die bedeutsamste Protestwelle bekam den Kollektivnamen „Kommunitarismus“. Es ist schon häufig gesagt worden – und jede noch so oberflächliche Lektüre zeigt dies: Es werden sehr unterschiedliche Autoren unter dieser Bezeichnung geführt, die neben einer mehr oder weniger kritischen Haltung gegenüber Rawls (und seinen Anhängern) wenig gemeinsam haben. So gibt es eine konservativ-katholische Position mit einer kulturpessimistischen Haltung (Bellah); es gibt eine linkssozialdemokratische Position (Taylor; Nussbaum); es gibt unterschiedliche Rückbezüge auf Hegel und/oder Aristoteles, beide jeweils in sehr unterschiedlicher politischer Deutung, für die durchaus das Links-/Rechtsschema tauglich ist. Es geht zudem bei den einzelnen Autoren um unterschiedliche Schwerpunkte: um Begründungsfragen in der Moralphilosophie, um soziologische Zeitdiagnosen, um politische Handlungsanweisungen.

Man kann in dieser Debatte weitere philosophische Topoi identifizieren: Universalismus vs. Partikularismus; Dekontextualisierung vs. Kontextualisierung; Kulturuniversalismus vs. Kulturrelativismus; das Rechte vs. das Gute etc.. Der deutsche Rawls-Anhänger Wolfgang Kersting (2000; S. 37 ff.) kommt zu einem sehr kritischen Urteil über die Kommunitaristen. Neben Taylor lässt er kaum einen Parteigänger aus dieser Gruppe philosophisch gelten: Der Kommunitarismus sei sekundär und reaktionär, ein Reaktionsphänomen, vom Liberalismus ins Leben gerufen und am Leben gehalten, ohne ihn bedeutungslos; er manifestierte sich theoretisch nur als Kritik, nicht als Konstruktion, nur als Korrektur, nicht als Konzept.

Kersting weist allerdings auch auf erhebliche Schulstreitigkeiten innerhalb der dem Liberalismus zugerechneten Autoren hin. Immerhin verdeutlicht er, dass diese Auseinandersetzung ein notwendiger Teil innerhalb der *Selbstreflexion der Moderne* ist. Es geht um ihre normativen Grundlagen angesichts der Erosion bisheriger weltanschaulicher Fundamente (z. B. der Religion), angesichts der Entwicklung der Wissenschaften und der sich daraus ergebenden Orientierungsprobleme. Die Moderne muss ihre eigene normative Grundlage schaffen, die in Einklang mit der Vernunft steht und Akzeptanz bei den Menschen findet. Und in dieser Ordnung spielt das Gerechtigkeitsproblem die zentrale Rolle.

Dies war – um auf unser Eingangsszenario zurückzukommen – sicherlich auch schon ein Problem bei der Entscheidung unserer Horde zwischen Weiterziehen oder Niederlassen. Spätestens bei dem Problem, welche Vorräte die weiterziehende Splittergruppe mitnehmen darf, stellt sich nämlich die Frage nach dem gerechten Anteil.

Die Veränderung der Lebensform (etwa vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit oder vom Jäger zum Bauern) brachte die Notwendigkeit neuer Regulierungsformen mit sich. Gehlen hat in seiner Anthropologie zu verstehen gelehrt, dass die Wirksamkeit menschlichen Handelns von Institutionen abhängt. Institutionen stellen soziale Regulierungsweisen auf Dauer, schaffen Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit. Politisches Handeln ist nämlich nicht nur eine spontane Entscheidung eines aktuellen Problems, sondern nachhaltige Entscheidungssicherheit.

Dolf Sternberger hat eine berühmt gewordene Typologie politisch-philosophischer Denkansätze vorgeschlagen, die zugleich Etappen des historischen Ablaufs markieren:

Politik als das Staatliche sah er bei Aristoteles ausgearbeitet, bei der die Frage nach der guten Ordnung und den geeigneten Institutionen im Mittelpunkt steht.

Politik als subjektives Kalkül unter der Perspektive der Gewinnung und Erhaltung von Macht sah er bei Machiavelli zuerst und nachdrücklich ausformuliert.

Politik als gesellschaftliche Veränderung, als zielorientiertes Handeln wird bei ihm durch Augustinus repräsentiert.

Diese Sichtweisen des Politischen schließen einander natürlich nicht aus. Sie genügen noch nicht einmal, um vollständig das Politische zu erfassen.

Im nächsten Abschnitt will ich mich mit einer weiteren Dimension des Politischen, nämlich der Fundierung politischen Handelns in den dazu notwendigen Dispositionen des Einzelnen, wenn man so will: mit Fragen der notwendigen politischen Bildung befassen. Denn wenn Politik kein Selbstzweck, sondern vielmehr Teil der Welt- und Selbstverhältnisse des Menschen ist, dann spielt diese Frage eine entscheidende Rolle: „Man muss wissen, wer und was der Mensch ist, um zu wissen, welche Ordnung, welche Politik ihm bekömmlich ist.“ (Kersting 2000, S. 123).

Ein Zwischenfazit in Hinblick auf unsere Fragestellung, ob und in welcher Weise Politik als Kultur verstanden werden kann, sei gezogen:

1. Der Mensch lebt zwar sein Leben in Individualität, doch dies ist kein Gegensatz zum Sozialen. Vielmehr entwickelt er seine Individualität erst durch das Soziale.
2. Ordnung ist ein Leitprinzip menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse. Dies gilt auch in Hinblick auf die Entwicklung einer sozialen Ordnung.
3. Politik ist menschliches Handeln, das die Herstellung von Gemeinsamem bei Beibehaltung individueller Pluralität zum Ziele hat: „Politik ist das auf Einheit zielende Handeln der sich als Einheit verstehenden gesellschaftlichen Organisation.“ (Gerhardt 2007, S. 370).
4. Politik ist anthropologisch gesehen notwendig: Leben ist stets Leben mit Politik.
5. Politik hat soziale und individuelle Grundlagen und Voraussetzungen in Kommunikation, Organisation und Koordination und stellt diese sicher.
6. Zu den Grundlagen von Politik gehört die Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen, als Person, gehört die Anerkennung der Notwendigkeit von Normen und Regeln und somit die Anerkennung der Notwendigkeit des Rechts.
7. Politik beginnt bei dem Menschen und seinem Wunsch nach bewusster Lebensführung. Sie sollte hierin auch ihr zentrales Ziel haben.
8. Politik ist kollektive Selbststeuerung des Gemeinwesens unter Beteiligung jedes Einzelnen: „Der Begriff des Bürgers schlechthin wird aber durch kein Merkmal zutreffender bestimmt als durch das der Teilnahme an dem Gerichte und der Regierung.“ (Aristoteles, Politik, 1275a).

Es geht hier nicht darum, Entwicklungsetappen des politischen Denkens nachzeichnen zu wollen. Es scheint mir jedoch, dass es gute Gründe dafür gibt, bestimmte Erkenntnisse dieses Denkens gegen kulturrelativistische Einschränkungsversuche als Standards für die Gegenwart und Zukunft hochzuhalten: die Lehre von der Souveränität, den Vertragsgedanken, die Gewaltenteilung, die Menschenrechte, die Toleranz, die Rolle des Rechtes, die Demokratie, die Verfassung, die Unvermeidbarkeit von Konflikten und die sich daraus ergebende Notwendigkeit von Konfliktregelungsmechanismen.

Der Mensch im Mittelpunkt

Die Entdeckung, manche sprechen sogar von der „Erfindung“ des Individuums, wird normalerweise der Neuzeit zugerechnet (Fuchs 2001). Obwohl die Thematisierung des Einzelnen in der Tat eine neue Schubkraft in der Renaissance erhält, geschieht es in der Geschichte nur selten, dass neue Akzentsetzungen ohne Vorlauf in Erscheinung treten. So gibt es auch in Hinblick auf die Rolle des Einzelnen Vorläufer. So bestreiten etwa Historiker des Mittelalters vehement, dass Individualität erst mit der Renaissance zum Thema wird. Petrarca, als dessen zentrale kulturgeschichtliche Tat die Übernahme der Verantwortung für die Gestaltung des eigenen Lebens gilt, hat seinen legendären Aufstieg auf den Gipfel des Mont Ventoux bereits am 26.4.1335 begangen (Ritter 2003, 407). Augustinus hat seine berühmten Bekenntnisse, immerhin als Autobiographie ein starker Beleg für die Bedeutung des Einzelnen, am Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben. Und eine Aufmerksamkeit für den Einzelnen und seine Entwicklung, so wie sie die Pädagogik interessiert, gibt es bereits bei den Griechen. Selbst das Wort „Pädagogik“ hat einen griechischen Ursprung.

Immerhin sieht man im Werk Platons zwei Schwerpunkte: Politeia und Paideia, und beides verhält sich komplementär zueinander. Denn die klassische doppelte Aufgabenstellung für ein erfülltes Leben besteht in beidem: der wohlgeordneten Gesellschaft und dem Projekt des guten Lebens. Und um beides dreht sich auch das philosophische Denken seit seiner Frühzeit. So lassen sich pädagogische Schriften auf ihre politische Relevanz analysieren und politische Schriften lassen sich danach untersuchen, welche Aussage über die Kompetenzen des Einzelnen zu finden sind. Und diese finden sich nicht nur implizit, wenn man sich etwa fragt, was der Einzelne alles haben, können, wissen und wollen muss, damit die jeweiligen Konstruktionen der idealen Staatsform auch funktionieren. Es gibt zudem ausführliche explizite Darstellungen dessen, was der Einzelne für eine politische Partizipation mitbringen muss. Dies war den frühen Philosophen so selbstverständlich, dass ihr Menschenbild die politische Dimension enthielt, mehr noch: dass das Interesse an Politik sogar Kern des Lebens war. Der Mensch, so Aristoteles, ist zoon politikon. Das Leben in der Polis war nur als Leben als aktiver Stadtbürger menschgemäß. Politisches Handeln war jene Tätigkeitsform, die dem freien (und reichen, männlichen) Griechen als einzige angemessen ist. Arbeit, tätige Produktion von Dingen und Lebenssicherung durch Lohnarbeit blieben den Unfreien vorbehalten.

Man hat sogar die These aufgestellt, dass sich alle Kontroversen in der politischen Philosophie darum drehen, welches Bild vom Menschen man unterstellt. Am aktuellen Streit zwischen Liberalismus und Kommunitarismus kann man dies sehr klar belegen: So werfen die Kommunitaristen den Liberalen die Vorstellung eines atomisierten Individuums vor, das gar nicht in der Lage ist, soziale Beziehungen einzugehen. Das vielleicht ambitionierteste Werk aus diesem Kreis ist vermutlich die umfangreiche Studie „Quellen des Selbst“ von Charles Taylor (1994), der in detaillierten historischen Studien Belege für den Ansatz finden will, dass die Gemeinschaft eine starke Rolle bei der Genese der Person spielt, der Liberalismus mit seiner Grundlegung von Politik auf der Basis des Individuums also die Reihenfolge vertauscht, wenn er mit dem Einzelnen beginnt. Eine falsche Anthropologie, falsche Vorstellungen über Prozesse der politischen Sozialisation, falsche Vorstellungen über die Hierarchie ethisch-moralischer Grundwerte (das Gute vs. das Rechte) und eine gravierende Vernachlässigung der kulturellen Grundlagen des Zusammenlebens sind die Vorhaltungen. Natürlich blieben diese nicht unwidersprochen. Aber immerhin gesteht selbst ein Anhänger des Liberalismus, Wolfgang Kersting (2000), zu, dass der Kommunitarismus mit dem Hinweis auf eine ethisch-moralische Fundierung der politischen Philosophie seine Schwachstelle im Liberalismus aufgedeckt hat. Sein Beitrag besteht daher (u.a.) darin, eine „tugendethische Neuvermessung“ des Liberalismus vorzunehmen (ebd., 57). Dabei kommt für ihn – anders als bei den Neo-Aristotelikern wie McIntyre oder Nussbaum Aristoteles eben nicht als Gewährsmann in Frage, eben weil es zum einen „kein zeitlos gültiges Tugendrepertoire der politischen Existenzform“ (ebd.) gibt und der liberale Bürger vom republikanischen Bürger der aristotelischen Tradition ohnehin nichts lernen könne: Das Leben in der Moderne sei doch erheblich riskanter als das Leben in der sozial homogenen, stark wertintegrierten Traditionswelt der Polis (ebd.). Aber immerhin: Die Politik (und somit auch die politische Philosophie) braucht eine pädagogische Grundlage, denn Bürger müssen hier wie dort erzogen werden. Ebenso wie bei den Klassikern des politischen Denkens enthalten daher auch seine Ausführungen umfangreiche Beiträge zur Bildung und Erziehung des Bürgers. Sein Überblick über Korrespondenzen zwischen der jeweiligen politischen Philosophie und dem dazugehörigen Menschenbild sind interessant für uns.

„Wird der Mensch mit einer normativen Verfassung ausgestattet, wird er mit unveräußerlichen Rechten versehen, besitzt er einen normativ verpflichtenden Kern der Würde, dann ist eine ganz andere politische Ordnung erforderlich, als wenn wir uns dafür entscheiden, ihn als *homo oeconomicus*, gar als ‚globally maximizing machine’ zu betrachten. Erblicken wir in der Menschennatur ein Bündel wesentlicher Fähigkeiten, die durch ein ‚Human-flourishing’-Programm zu fördern sind, dann müssen wir eine andere Gesellschaft aufbauen, als wenn wir uns mit der politisch-rechtlichen Implementierung von Chancengleichheit begnügen. Betrachten wir den Menschen als lebensweltlich festgestelltes Wesen, bis in seine Vernünftigkeit hinein durch ethisch-kulturelle Partikularität geprägt, dann werden wir den Staat mit der Aufgabe der kulturellen Homogenitätssicherung betrauen und eine Politik der Differenz, Integration und Kohärenz befürworten; ist der Mensch für uns aber ein autonomes Wesen, das seine persönliche Konzeption des guten Lebens entwirft, das zu einem eigenen Unternehmer wird, sich eine Biographie ‚zusammenbastelt’ und dabei dann möglicherweise auch da Bedürfnis nach intensiven ethisch-religiösen Beziehungen entwickeln mag, dann werden wir eine Politik der Indifferenz favorisieren, die sich auf die Gewährleistung der Koexistenz unterschiedlicher ethischer Lebensentwürfe und Lebensformen beschränkt und selbst in ethischer Äquidistanz verbleibt: die autonomiestolzen ‚Kinder der Freiheit’, die sich in der ‚Multioptionsgesellschaft’ vertragen, verlangen nach anderen ordnungspolitischen Konzepten als die integrationsängstlichen und lebensweltlich verwurzelten Kinder der Gemeinschaft. Und, um ein letztes Beispiel zu geben, auch die Demokratietheorie entfaltet sich in personentheoretischer Dependenz. Denn die Gestalt der Demokratie hängt ab von dem sich in ihr engagierenden Bürger: Ist dieser vom Stamm des homo oeconomicus, dann gibt es eine Interessendemokratie, die sich mit der Etablierung wahrheitsabstinenter Entscheidungsregeln begnügt; ist der Bürger hingegen aus dem Holz der Diskursethik geschnitzt, dann wird die Demokratie als wahrheitszieliges Erkenntnisverfahren entwickelt; ist der Bürger aber republikanischer Provenienz, dann wird die Demokratie als erlebbares und affektiv involvierendes Unternehmen verstanden, als kollektive und sinnstiftende Praxis, als gemeinsames und identitätsverleihendes Projekt.“ (Kersting 2000, 123 f.)

All dies kann hier im Einzelnen nicht entfaltet werden. Hier genügt der Hinweis darauf, dass gute politische Theorie ebenso wenig blind ist in Bezug auf den Einzelnen wie gute pädagogische Theorie blind sein darf in politischer Hinsicht. Pädagogik und Politik bleiben zwei Seiten derselben Medaille, und diese Medaille heißt: Wie ist gutes, glückliches und gelingendes Leben des Einzelnen möglich? Ein Blick in die politische Anthropologie ist daher unvermeidbar, allerdings an dieser Stelle verzichtbar, da eine entsprechende Vorarbeit an anderer Stelle (Fuchs 1998a, Kap. 2.3: Das Menschenbild im historischen Wandel: Zur Anthropologie des Politischen) geleistet wurde. Dieser Text enthält neben dem Hinweis auf anthropologische und kulturphilosophische Grundlagen eine Darstellung der Kulturgeschichte des politischen Menschen bis zur politischen Soziologie der Gegenwart am Beispiel von Pierre Bourdieu, dessen Forschung quasi als soziologische Empirie zur philosophischen Symboltheorie von Ernst Cassirer gelten kann. Volker Gerhardt, der sich in seiner aktuellen politischen Philosophie (Gerhardt 2007) ebenfalls stets zustimmend auf Cassirer bezieht und dessen Buch zudem geradezu als pädagogisches Buch gelesen werden kann, weil er das Individuum in den Mittelpunkt stellt (vgl. auch Gerhardt 2000 und 1999), fasst Cassirers Werk in Hinblick auf eine politische Philosophie wie folgt zusammen (in Braun/Holzhey/Orth 1988, 220 ff.): 1. Politik hängt von Naturbedingungen ab. 2. Politik geht fast vollständig in Geschichte auf. 3. Der Mensch lebt in gesellschaftlichen Beziehungen. 4. Politik ist Teil der menschlichen Kultur. 5. Es gibt eine Strukturgleichheit zwischen Mythos und Politik. 6. Vernunft ist die Grundlage von Politik. 7. Individuelle Freiheit, die Person steht im Mittelpunkt. 8. Politik ist situationsgebunden. 10. Der Mensch ist Grundlage und Ziel von Politik.

Politische Philosophie differenziert daher eine wichtige Dimension des Menschseins aus, ist Teil der begrifflichen Selbstauslegung des Menschen. All dies war der klassischen politischen Philosophie noch selbstverständlich. Erkennbar ist dies an den ausführlichen Überlegungen bei Platon und Aristoteles darüber, was den Bürger als aktiven Mitgestalter der Polis auszeichnet. Diese Überlegungen stehen z. T. unter der Überschrift von „Tugenden“, einem Begriff, der lange Zeit eher verpönt war. Zu sehr war er mit verknöcherten, unzeitgemäßen Vorschriften und Verhaltensregeln in Verbindung gebracht („Tugendbold“) und eher den Witzblättern freigegeben. Dazu hat sicherlich die Pflichtethik von Kant mit beigetragen, wobei aber der Kant der „Anthropologie in pragmatischer Absicht“, der Kant, der Pädagogikvorlesungen hielt und publikumswirksam und nachhaltig politisch publizierte (Zum ewigen Frieden u.a.; alle Texte in Bde. XI und XII der Weischedel-Ausgabe), alles andere als weltfremder Theoretiker ist.

Aus der Fülle der Beschreibungen und anthropologischen Annäherungen will ich nur wenige Ansätze herausgreifen. Denn mit der erneuten Konjunktur der praktischen Philosophie, vor allem der Ethik und Moralphilosophie in den letzten Jahren haben Fragen der angemessenen Lebensgestaltung erheblich an Interesse gewonnen. Im Kontext der kulturellen Bildungsarbeit hat insbesondere das mehrjährige Projekt rund um Lebenskunst (BKJ 1998, 1999, 2000) eine starke Annäherung an diese Debatte mit sich gebracht.

Das vielleicht ambitionierteste Buch in der Tradition Kants ist dabei Höffe 2007, das den Begriff der Tugend sogar im Untertitel führt. Über „Tugend“ kann also wieder gesprochen werden, wobei bereits philologisch eine Nähe von Aristoteles und aktuellen Diskursen hergestellt werden kann. Das deutsche Wort „Tugend“ ist die Übersetzung des griechischen „aretê“, das gleichbedeutende lateinische „virtus“ hebt die Vortrefflichkeit des Mannes (vir) hervor. Diese Bedeutung hat auch der griechische Begriff: Tüchtigkeit, Tauglichkeit, Kraft: „Und in der Ethik bedeutet der Ausdruck die zur Haltung gewordene Fähigkeit und Bereitschaft, als ein hervorragender Mensch zu leben.“ (Höffe 2007, 128). Diese Fähigkeiten und Tüchtigkeiten werden heute mit dem Begriff der *Kompetenz* erfasst, als individuelle Disposition, bestimmte (Lebens-)Aufgaben gut zu lösen. Kompetenzen und Fähigkeiten sind im Englischen „capabilities“. Und hier schließt sich der Kreis: Die Neo-Aristotelikerin Martha Nussbaum und der eher dem philosophischen Liberalismus zuneigende Ökonom und Philosoph Amartya Sen haben gemeinsam im Kontext des UN-Instituts für Weltentwicklungshilfepolitik in Helsinki (WIDER) eine Schwache Anthropologie entwickelt, die im Folgenden skizziert wird:

*Eine „Schwache Anthropologie“ (Martha Nussbaum)*

*„Sterblichkeit: Alle Menschen haben den Tod vor sich und wissen nach einem bestimmten Alter auch, daß sie ihn vor sich haben. Dieses Faktum überformt mehr oder weniger jedes andere Element des menschlichen Lebens. Außerdem haben alle Menschen eine Abneigung gegen den Tod. Auch wenn unter bestimmten Umständen der Tod gegenüber verfügbaren Alternativen vorgezogen wird, ist der Tod eines geliebten Menschen oder die Aussicht auf den eigenen Tod ein Anlaß zu Kummer und/oder Angst.*

*Der menschliche Körper: Wir alle leben unser Leben in Körpern einer bestimmten Art, deren Möglichkeiten und Verletzbarkeiten als solche keiner einzigen menschlichen Gesellschaft mehr angehören als einer anderen. Die Körper, die (angesichts des enormen Spektrums von Möglichkeiten) weitaus ähnlicher als unähnlich sind, sind gewissermaßen unsere Heimstatt, indem sie uns bestimmte Optionen zugänglich machen und andere verwehren, und indem sie uns nicht nur bestimmte Bedürfnisse, sondern auch bestimmte Möglichkeiten zu außergewöhnlichen Leistungen verschaffen. Die Tatsache, daß jeder Mensch irgendwo hätte leben und jeder Kultur hätte angehören können, macht einen großen Teil dessen aus, was unsere wechselseitige Anerkennung begründet: diese Tatsache hängt wiederum in hohem Maße mit der allgemeinen Menschlichkeit des Körpers, mit seiner großen Verschiedenheit gegenüber anderen Körpern zusammen. Die Körpererfahrung ist sicherlich kulturell geprägt, aber der Körper selbst, der in seinen Anforderungen der Ernährung und anderen damit zusammenhängenden Anforderungen kulturell invariant ist, legt Grenzen für das Erfahrbare fest und garantiert eine weitgehende Überschneidung.*

*Unter „Körper“ lassen sich mehrere weitere Eigenschaften aufzählen, die ich hier nicht weiter erörtern kann: Hunger und Durst, das Bedürfnis nach fester und flüssiger Nahrung; ein Bedürfnis nach Behausung; sexuelles Bedürfnis und Begehren; die Fähigkeit, sich zu bewegen, und die Lust an der Mobilität; die Fähigkeit zur Lust und die Abneigung gegen Schmerz.*

*Kognitive Fähigkeit: Wahrnehmen, Vorstellen, Denken: Alle Menschen haben diese Fähigkeit, zumindest in einer gewissen Form, und sie wird als überaus wichtig angesehen.*

*Frühkindliche Entwicklung: Alle Menschen fangen ihr Leben als hungrige Säuglinge an, die sich ihrer Hilflosigkeit bewußt sind und ihre wechselnde Nähe und Distanz sowohl davon als auch von denjenigen erleben, von denen sie abhängig sind. Diese gemeinsame Struktur des Lebensanfangs, so verschieden sie durch unterschiedliche gesellschaftliche Gegebenheiten auch gestaltet sein mag, gewährt eine Gemeinsamkeit der Erfahrung im Bereich von Gefühlen wie Kummer, Liebe und Zorn. Und dies ist wiederum eine Hauptquelle unserer Fähigkeit, uns in den Leben anderer wiederzuerkennen, die sich von uns in mannigfacher Hinsicht unterscheiden.*

*Praktische Vernunft: Alle Menschen beteiligen sich (oder versuchen es) an der Planung und Führung ihres eigenen Lebens, indem sie bewerten und diese Bewertungen dann in ihrem Leben zu verwirklichen versuchen.*

*Zugehörigkeit zu anderen Menschen: (Affiliation; soziale Bewegung): Alle Menschen anerkennen und verspüren ein gewisses Gefühl der Zugehörigkeit oder der sozialen Bindung zu anderen Menschen und ein Gefühl der Anteilnahme ihnen gegenüber. Außerdem wertschätzen wir die Lebensform, die durch diese Anerkennung und Zugehörigkeit gebildet wird.*

*Bezug zu Spezies und zur Natur: Die Menschen erkennen, daß sie nicht die einzigen lebenden Wesen in ihrer Welt sind: daß sie Tiere neben anderen Tieren und auch neben Pflanzen sind, in einem Universum, das als komplexe Verkettungsordnung sie sowohl unterstützt als auch begrenzt. Von dieser Ordnung sind wir in zahllosen Hinsichten abhängig, und wir empfinden auch, daß wir dieser Ordnung eine gewisse Anerkennung und Anteilnahme schulden, so sehr wir uns auch darin unterscheiden mögen, was genau wir schulden, wem gegenüber und auf welcher Basis.*

*Humor und Spiel: Menschliches Leben räumt überall, wo es gelebt wird, Platz zur Erholung für das Lachen ein. Die Formen, die das Spiel annimmt, sind zwar überaus vielfältig, trotzdem erkennen wir andere Menschen über kulturelle Schranken hinweg als Lebewesen, die lachen.*

*Vereinzelung: So sehr wir auch in Bezug zu anderen leben, so sind wir, ist jeder von uns „der Zahl nach einer“, der von Geburt an bis zum Tod die Welt auf einem separaten Weg durchläuft. Jede Person empfindet ihren eigenen Schmerz und nicht den einer anderen. Selbst die intensivsten Formen menschlicher Interaktion in Erfahrungen des wechselseitigen Reagierens oder Antwortens (responsiveness) und nicht die Verschmelzung. Diese offenkundigen Tatsachen müssen erwähnt werden, besonders dann, wenn wir von einem Fehlen des „Individualismus“ in anderen Gesellschaften hören.*

*Starke Vereinzelung: Aufgrund der Vereinzelung hat jedes menschliche Leben sozusagen seinen eigenen Kontext und seine Umgebung - Gegenstände, Orte, eine Geschichte, besondere Freundschaften, Standorte, sexuelle Bindungen -, die nicht genau die gleichen sind wie die von jemand anderem und aufgrund derer die Person sich in einem gewissen Maß selbst identifiziert. Auch wenn die Gesellschaften sich in Grad und Art der strengen Vereinzelung unterscheiden, die sie jeweils zulassen und fördern, ist bisher noch kein Leben bekannt, das es tatsächlich (wie Platon es wünschte) unterläßt, die Wörter „mein“ und „nicht mein“ in einem persönlichen und ungeteilten Sinne verwenden.“*

Daraus hat vor allem Martha Nussbaum einen Katalog von „capabilities“ entwickelt, der aus 11 (inzwischen 10) Punkten besteht:

1. *„Fähig zu sein, bis zum Ende eines vollständigen menschlichen Lebens zu leben, soweit, wie es möglich ist; nicht frühzeitig zu sterben, bevor das Leben so vermindert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.*
2. *Fähig zu sein, eine gute Gesundheit zu haben; angemessen ernährt zu werden, angemessene Unterkunft zu haben; Gelegenheit zur sexuellen Befriedigung zu haben; fähig zu sein zu Ortsveränderung.*
3. *Fähig zu sein, unnötigen und unnützen Schmerz zu vermeiden und lustvolle Erlebnisse zu haben.*
4. *Fähig zu sein, die fünf Sinne zu benutzen; fähig zu sein, zu phantasieren, zu denken und zu schlussfolgern.*
5. *Fähig zu sein, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst zu unterhalten; diejenigen zu lieben, die uns lieben und sich um uns kümmern, über ihre Abwesenheit zu trauern, in einem allgemeinen Sinne lieben und trauern sowie Sehnsucht und Dankbarkeit empfinden zu können.*
6. *Fähig zu sein, sich eine Auffassung des Guten zu bilden und sich auf kritische Überlegungen zur Planung des eigenen Lebens einzulassen.*
7. *Fähig zu sein, für und mit anderen leben zu können, Interesse für andere Menschen zu zeigen, sich auf verschiedene Formen familialer und gesellschaftlicher Interaktionen einzulassen.*
8. *Fähig zu sein, in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben.*
9. *Fähig zu sein, zu lachen, zu spielen und erholsame Tätigkeiten zu genießen.*
10. *Fähig zu sein, das eigene Leben und nicht das von irgendjemand anderem zu leben.*
11. *Fähig zu sein, das eigene Leben in seiner eigenen Umwelt und in seinem eigenen Kontext zu leben.“*

Vergleichen wir diesen in starker Anlehnung an die Tugendlehre von Aristoteles entwickelten Katalog mit den Überlegungen des Kantianers Höffe. Natürlich stellt dieser seine Ausführungen in die Tradition der griechischen Philosophie (etwa in Bezug auf die vier platonischen Kardinalstugenden Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Klugheit) und er kann durchaus erfolgreich vier aktuelle, seiner Meinung nach universell gültige Lebensziele (Lust, Wohlstand, Macht und Ansehen) darauf beziehen.

Kersting (2000, 127 ff.) entwickelt sein Konzept von Person unter Bezug auf dieselben philosophischen Quellen und identifiziert drei Gruppen von Eigenschaften (capabilities):

Sterblichkeit, Verletzlichkeit, Bedürftigkeit

das rationaltheoretische Profil des Menschen; Vernunft

„hermeneutische Eigenschaften“, also all das, was mit Fragen der Selbstauslegung des Menschen zu tun hat: Selbstverständnis, Lebenspläne, Selbstdeutung.

In der Philosophie von Rawls werden ähnliche Fragen unter der Perspektive der notwendig vorhanden sein müssenden „Grundgüter“ diskutiert. Auch Nussbaum hat ihre Kataloge unter Bezug auf Rawls Grundgüter-Konzept erarbeitet. Man kann daher davon ausgehen, dass bei aller Betonung von schulbezogenen Differenzen eine starke wechselseitige Beziehung und Kompatibilität zwischen den hier vorgestellten Ansätzen besteht, so dass es auch nicht weiter verwundert, dass Nussbaum ihren Ansatz in Berlin bei einer Veranstaltung des SPD-Kulturforums in Gegenwart von Vertretern der Analytischen Philosophie, von Anhängern Kants und anderer Schul-Zugehörigkeiten mit einhelliger Zustimmung hat vorstellen können (vgl. auch Kalkhof 2001).

Es lohnt sich also, im weiteren Fortgang der Untersuchungen den oben wiedergegebenen Referenzkatalog für weitgehend konsensfähig zu halten.

Die Unmöglichkeit, aristotelischer Ansätze auf die Moderne zu übertragen, wurde oben mit der vollständigen Andersartigkeit der Moderne, mit völlig anderen Anforderungsprofilen an den Einzelnen begründet. Moderne Gesellschaften sind gegenüber früheren Gesellschaften funktional ausdifferenziert, d. h., es gibt gesellschaftliche Subsysteme (üblicherweise Wirtschaft, Politik, Soziales, Kultur; Luhmann unterscheidet – jeweils in eigenen Monographien abgehandelt – Religion, Recht, Erziehung, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft) mit je eigenen Kommunikationsmedien. Der gesellschaftlich souverän handelnde Mensch hat dabei die notwendigen Kompetenzen im Umgang mit den einzelnen Medien („literacy“).

In einer neueren Publikation prüft Otfried Höffe (2004) eine klassische Aufteilung der Gesellschaft auf. Bereits Kant hatte richtungsweisend die nationale Ebene von der Ebene der „Welt“ unterschieden und bis heute diskutierte Vorschläge für eine Welt(friedens)ordnung entwickelt, wobei der Staatsbürger sich ebenfalls zu einem Weltbürger entwickelt. Hegel hat sich in seiner Rechtsphilosophie mit unterschiedlichen Dimensionen der Gesellschaft befasst und hat dabei nachdrücklich den Bürger als Citoyen (als Mitgestalter des Politischen) und als Bourgeois (als Mitwirkender am Wirtschaftsleben) als klassische politische Typen beschrieben. Höffe beschreibt nun den Wirtschaftsbürger, den Staatsbürger und den Weltbürger. Auf den Wirtschaftsbürger komme ich an anderer Stelle zurück. Ziel ist es, die ethisch-moralische Basis einer liberalen Gesellschaft – und die Notwendigkeit der Vermittlung entsprechender Werte im Bildungswesen – zu beschreiben. Er unterscheidet fünf Dimensionen von Werten (141 ff.)

Die erste Dimension erfasst die eher pragmatischen Werte des bloßen Überlebens (Arbeitswille, Leistungsbereitschaft, die so genannten Sekundärtugenden wie Pünktlichkeit, Ordnungsliebe etc.).

Die zweite Dimension erfasst die Eindämmung von Gewalt, die Sicherung von Leib und Leben, von Hab und Gut, den Schutz persönlicher Lebensführung.

Die dritte Dimension erfasst pragmatische bzw. eudaimonische Werte, solche Werte also, die das Handeln anleiten, das zur Umsetzung persönlicher Glücksansprüche führt.

Die vierte Dimension bezieht sich auf solche Werte, die Gemeinschaften stiften und erhalten. Sie konzentrieren sich auf Sprache, auf die philosophische, literarische, soziale und Rechtskultur, auf Musik, Kunst und Architektur, die alle auf ihre jeweils spezifische Art dabei helfen, Gemeinschaftlichkeit und Gemeinsinn herzustellen.

Die fünfte Dimension ist der Globalisierung geschuldet, erfasst also kosmopolitische und Weltbürgertugenden.

Der Weltbürger in der globalisierten Welt bewegt sich souverän im multikulturellen Raum, denkt über die Grenzen seines eigenen Gemeinwesens hinaus.

Ein kurzes Fazit

Wenn „Kultur“ die vom Menschen gemachte Welt (einschließlich des „Machens“ des Menschen selbst) erfasst, dann ist Politik zweifellos ein Element der Kultur, ganz so, wie es die philosophische Anthropologie – z. T. sogar umfassend und explizit – ausführt. Aber auch bei anderen Konzepten von Kultur kommt man zu keinem anderen Ergebnis: Politik hat entscheidenden Einfluss auf die Lebensweise in der Gesellschaft und sogar auf die Lebensführung des Einzelnen (ethnologischer Kulturbegriff). Politik enthält notwendigerweise eine systematische Selbstbeobachtung der Gesellschaft, ist also Teil des Selbstreflexionsprozesses als integralem Bestandteil einer Kultur der Moderne. Politik hat es zudem entschieden mit Werten zu tun. Nicht eingegangen werden soll auf das Arbeitsfeld, das sich rund um den Begriff der „Politischen Kultur“ als politikwissenschaftlicher Teildisziplin entwickelt hat. Hier liegt der zu belegende Zusammenhang ohnehin auf der Hand. Ähnliches gilt für das Politikfeld Kulturpolitik (vgl. Fuchs 1998a und 2007).

3. Religion als Kultur

Zur Relevanz des Religiösen

Man kann sich durchaus fragen, welches der versprochenen vollmundigen Ziele in der Moderne überhaupt erreicht worden ist. Jede der „Versprechungen der Moderne“ (Wahl 1989) ist vielmehr nicht erfüllt, einige sind sogar in ihr Gegenteil verkehrt worden bzw. haben in ihrer Realisierung erhebliche Nachteile mit sich gebracht. Man denke etwa an den Kult des Fortschritts, der erhebliche Nebenkosten oder „Kollateralschäden“ zeigt, bei denen es noch nicht sicher ist, ob die Menschheit sie überlebt. Die Dialektik der Aufklärung ist also zugleich eine Dialektik der Moderne. Vernunft war dabei die Hoffnungsträgerin für humanere Gesellschaftsverhältnisse, für die Durchsetzung von Freiheit und Wohlstand. Spätestens seit dem Kult der Vernunft von Robespierre konnte man jedoch wissen, dass auch im Namen der Vernunft eine erhebliche Unvernunft und Unmenschlichkeit regieren kann.

Mit Vernunft wollte man gegen eine Unterdrückung von Körper und Geist angehen. Bei beiden spielten die Kirchen eine erhebliche Rolle, so dass viele Vernunft-Anhänger in den (christlichen) Kirchen den Hauptgegner sahen. Man muss dabei nicht nur an die harten Auseinandersetzungen eines Voltaire („écrasez l’infâme“) denken. Auch in der deutschen Vernunftphilosophie von Kant wurde der Zuständigkeitsbereich der Religion erheblich eingegrenzt. Doch gekommen ist es ganz anders. Jeder hat vermutlich schon einmal das Graffiti gesehen, bei dem ein Witzbold unter die berühmte Zeile „Gott ist tot, Nietzsche“, die Zeile angefügt hat: „Nietzsche ist tot!, Gott“. Zwischenzeitlich sah es zwar so aus, als ob zumindest die Kirchen an Einfluss verlieren. Die Austrittsraten waren zumindest groß. Inzwischen hat sich jedoch auch dieser Trend verändert. Zumindest steigen die Wachstumsraten nicht mehr. Doch die offiziellen Kirchen sind ohnehin seit geraumer Zeit nicht mehr die wichtigsten Orte, an denen die Menschen ihre Religiosität, ihren Wunsch nach Spiritualität ausleben. So wird dieser Text in Wuppertal geschrieben, mitten im Bergischen Land, wo man durchaus den Eindruck gewinnen kann, dass jede Straße ihre eigene Religionsgemeinschaft mit dazugehöriger Kirche hat. „Pluralität“ ist das Zauberwort. Und diese Pluralität gibt es bereits innerhalb des Christentums. Der Religionssoziologe Peter L. Berger (1994) gibt in einem seiner Bücher nicht nur im Titel den Grund für die nicht verschwindende Religiosität der Menschen in der Moderne an, nämlich eine „Sehnsucht nach Sinn“, er beschreibt auch den (religiösen) Pluralismus als eine zentrale Herausforderung für den Westen. Im Hinblick auf die Ausdifferenzierung des Protestantismus benennt er dabei nicht nur die verschiedenen Sekten, er beschreibt auch die soziologische Einordnung ihrer Anhänger: Episkopalkirche und Unitarier als Sekten der Oberklassen, der Mittelstand wird den Kongregationalisten und Presbyterianern zugeordnet, die große Masse dagegen organisiert sich bei den Baptisten und Methodisten. Er beschreibt, dass sozialer Aufstieg oft mit dem Wechsel der Religionsgemeinschaft verbunden ist, weil die Kirchen als „Schulen“ in Hinblick auf das jeweils angemessene Verhalten und Benehmen gelten. Religion und Klassenstruktur, so Berger, gehen eine enge Symbiose ein (a.a.O., 62ff). Damit wären wir jedoch schon bei möglichen Gründen für die offensichtlich nicht versiegende Religiosität: Glaubensbekenntnisse erfüllen bestimmte notwendige soziale Funktionen. Dabei ist natürlich zu unterscheiden: Das persönliche Bekenntnis und die individuell ausgelebte Spiritualität von der sozialen Organisation vieler Menschen mit ähnlichen Glaubens-Vorstellungen in einer Kirche oder Religionsgemeinschaft. Von Ernst Troeltsch stammt die Stufenfolge, nach der das Christentum zuerst eine freie personalistische Religiosität ohne Kult war. Erst später haben sich dann verschiedene Stufen der Vergesellschaftung entwickelt. Er unterscheidet dabei die Kirche (als Heils- und Gnadenanstalt mit Massenaufnahme von Gläubigen), die Sekte (kleiner Kreis frei vereinigter bewusster Christen mit einer strengen Lebensordnung) und Mystik (Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der im Kult und in der Lebenswelt verfestigten Ideenwelt zu rein persönlich-innerlichem Gemütsbesitz). Man muss also zumindest diese zwei Ebenen unterscheiden: die individuelle Ausprägung und die sozialen Organisationsformen. Dabei wird der Zwiespalt deutlich: Je mehr man den Wunsch hat, eigene Glaubensdispositionen mit anderen zu teilen, umso eher entstehen soziale Organisationsformen, die wiederum bestimmte Regeln zu ihrer Aufrechterhaltung nötig machen. Welt, Hierarchie, Verwaltung, Regelungen, Normen, Entwicklung von Kirchenämtern: Es waren immer wieder die notwendig mit der Organisation dieser Gemeinschaften verbundenen Notwendigkeiten, die im Widerstreit mit dem individuell empfundenen Glauben gerieten. Denn natürlich entstanden sofort Streitigkeiten über „richtigen“ und „falschen“ Glauben, ergeben sich Erörterungen über Gottesvorstellungen, ergibt sich – zumindest im Christentum – eine besondere Art der Reflexion über Glaubensfragen: die Theologie. Die Kirche wird so gelegentlich für Gläubige fast ebenso zur Feindin des Glaubens wie der Kunstbetrieb in den Augen von Künstlern zum Gegner der Künste wird.

Bei beiden Aspekten, dem individuumsbezogenen Aspekt des persönlichen Glaubens und dem sozialen Aspekt der Organisationsform kann man nach der jeweiligen Funktion fragen. Für Freud hatte Religion drei Funktionen: Trost, Wirklichkeitserklärung und die Vorgabe moralischer Vorschriften. Der Mensch braucht – als „erster Freigelassener der Natur“ – offenbar doch noch mehr Unterstützungsleistungen als eine vorschnelle Rede einer Autonomie (wörtlich: Selbstgesetzgebung) suggeriert. Vernunft wurde als Machtmittel gefunden. Aber gerade die Reflexionstätigkeit der Vernunft ließ den Menschen erkennen: Sein Leben ist endlich, die Erde als seine Heimat ist ein recht bedeutungsloser Flecken am Rande des Universums, die Gestaltbarkeit der Natur und seines Lebens ist sehr begrenzt, die nicht kontrollierbaren Einflussfaktoren auf sein Leben führen zur Erkenntnis von Kontingenz: Es könnte ebenso gut alles ganz anders sein als es ist.

Der Bedarf an Sinnstiftung, an Antworten auf die Frage nach dem Wozu, an einer Einordnung in eine übergeordnete Ordnung mit Zielen und Werten, eine größere Verbindlichkeit von Orientierungen für das eigene Leben, vielleicht sogar ein Glaube daran, dass die Sinnlosigkeit der Welt nicht das letzte Wort sein kann, dass es vielmehr eine übergeordnete Macht gebe, die letztlich dafür sorgt, dass es gut ausgehen möge: All dies ist mit der Moderne nicht nur nicht verschwunden, sondern in seiner Relevanz offenbar geradezu sichtbar gemacht worden. Der Mensch erkennt sich und die Natur mit Hilfe der Vernunft, er erkennt damit zugleich Dinge und Prozesse, für deren Bewältigung er offenbar schlecht gerüstet ist. Gerade die Vernunft zeigt, wie schwach sie eigentlich ist. Dieser Gedanke ist natürlich nicht neu. Der protestantische Theologe Paul Tillich hat ein Etappen-Modell der Entwicklung des Christentums vorgeschlagen, bei dem in der ersten Etappe des Früh-Christentums die Reaktion auf die Erkenntnis des Todes und der Vergänglichkeit das Versprechen einer Teilhabe am ewigen Leben das zentrale Thema war. In der zweiten Etappe war Schuld und Sühne das Problem und Rechtfertigung und Versöhnung die Antwort. In der dritten Etappe geht es um Entfremdung und Sinnlosigkeit, denen durch einen sinnstiftenden Glauben begegnet wird.

Religion reagiert also auf unterschiedliche, im Zeitablauf sich verändernde Problemlagen und Existenznöte, die mit Vergänglichkeit, Krankheit, Tod und der Armseligkeit der eigenen Gedanken und Überzeugungen zu tun haben (vgl. etwa Barth 2003). Doch ist die Konkurrenz auf diesem „Markt“ der Sinnstiftungs- und Tröstungsangebote groß. Das „Alleinstellungsmerkmal“ von (christlicher) Religion wird dann in der Tiefendimension von Sinn und dem Aspekt der Unendlichkeit, Ganzheit und Transzendenz der Basis gesehen. Dies, so die theologische Auseinandersetzung mit der Erlebnisgesellschaft (z. B. Höhn 1998, Traupe 1999), leisten Therapien, Sport, die Künste, die Entertainmentindustrie etc. eben nicht.

Wer sich als neugieriger kulturwissenschaftlich interessierter Leser der theologischen Literatur zuwendet, wird in jedem Fall reichhaltig belohnt. So findet er – nach den obigen Ausführungen folgerichtig – viele substantielle Auseinandersetzungen mit der Moderne, mit der Aufklärung und mit der Situation des modernen Menschen. Die Herausforderung der Religion durch die Moderne wird angenommen. Die Theologie hat allerdings nicht das Monopol auf die Deutung der Rolle der Religion, der Kirche und des Glaubens. Da es sich um persönlichkeitsformende und soziale Gegebenheiten handelt, teilt sie ihre Erkenntnisbemühungen gleich mit einer ganzen Reihe von Disziplinen.

Falk Wagner (1986) gliedert sein Buch („Was ist Religion?“) in ein historisches Kapitel (Religionsgeschichte), in einen Teil „Außenansicht“ (Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie) und in einen Teil „Innenansicht“ (Theologie).

Man lernt, dass es nicht nur erhebliche Meinungsstreitigkeiten zwischen theologischen Schulen gibt, sondern auch eine Spannung zwischen Amtskirche und Theologie. Überrascht ist man von Ansätzen, die jeweils den Begriff der Religion, der Kirche oder sogar „Gott“ in Frage stellen bzw. in den einzelnen Ansätzen das Fehlen oder ungenügende Berücksichtigen jeweils einer der genannten Größen bemängeln. Es gibt Ansätze mit einer Konzentration auf das religiöse Erleben des Einzelnen oder auch eher „objektivistische“ Ansätze, die von Gott bzw. der Kirche als zentralem Fokus ausgehen. Es gibt Ansätze, die die Religion als Teil der Kultur, als spezifische Kulturmacht verstehen, und es gibt solche, die Religion im Gegensatz zur Kultur sehen. Insbesondere spielt der Religionsbegriff eine wichtige Rolle: In seiner immer wieder benannten doppelten etymologischen Erklärung (als spezifische Bindung bzw. als System sorgfältig durchgeführter Handlungen). Man liest mit Erstaunen von der These, Religion sei Häresie und Unglaube (K. Barth; vgl. Wagner 1995, 47ff.), von einer Entgegensetzung von Glaube und individueller Frömmigkeit auf der einen Seite und Gott auf der anderen Seite, so wie er etwa in den Evangelien in Erscheinung tritt.

All dies ist durchaus verwirrend, allerdings auch wieder sehr ähnlich den Ansätzen etwa in der Kunsttheorie und Ästhetik, wo man auch etwa die ästhetische Erfahrung des Subjekts im Gegensatz zu der Objektivität des Werkes in Stellung bringen kann (vgl. Fuchs 2011b). Dieser Hinweis führt dazu, zwei Sortiermöglichkeiten, die sich in jenem Feld bewährt haben, auch hier vorzuschlagen. Das erste ist ein tätigkeitstheoretisches Vorgehen, das Religion als Handlung bzw. Tätigkeit versteht, so dass man nach den „einfachen Strukturmomenten“

Subjekt – Tätigkeit – Objekt

fragen kann. Bei dem „Subjekt“ wären dann z. B. religionspsychologische Ansätze, Ansätze, die die Frömmigkeit und den individuellen Glauben in den Mittelpunkt stellen, einzuordnen. Diese Wende zum Subjekt und dessen Praxen, dessen religiöse Bewusstseins- und Erfahrungsformen ist mit dem Namen Schleiermacher verbunden.

„Tätigkeit“ wäre dann die Rubrik, in der solche Ansätze ihren Platz finden, die sich mit Aspekten des Kults, der religiösen Praxen und ihren Organisationsformen (z. B. die Kirche) auseinandersetzen. Zu dem „Objekt“ gehören dann solche Ansätze, die Gott in den Mittelpunkt stellen. Eine Rückkehr zu Gott und der geoffenbarten Lehre war zentrales Thema der „dialektischen Theologie“ (u.a. K. Barth), einer Gegenbewegung zum liberalen Protestantismus, der Religion als Kulturmacht historisch und systematisch durchdeklinierte (z. B. Ernst Troeltsch). Offensichtlich spielen in jeder gelebten Religion alle drei Aspekte eine Rolle. Die Unterschiede ergeben sich daraus, was als zentral und ursprünglich gesehen wird: Der Mensch oder Gott.

Ein zweiter systematischer Ansatz ist ein semiotischer (vgl. auch Petzold in Dalferth/Grosshans 2006, v.a. 330ff.):

Semiotische Dimensionen von Religion



Unter dem sigmatischen Aspekt, also dem Gegenstandsbezug ließe sich für jede Religion nach dem jeweiligen Gott/den Göttern fragen. Die Semantik als Ebene der Bedeutung und des Sinns thematisiert die Ebene des Glaubens der (individuellen oder sozialen) religiösen Erzählungen. Pragmatik erfasst die Praxis der gelebten Religiosität, das soziale Handeln etwa in der Kirche und im Gottesdienst. Die Syntax-Dimension erfasst die logische Struktur des Redens über Gott, könnte also die Theologie erfassen. Im Hinblick auf Disziplinen ergibt sich somit das folgende Bild

Religionswissenschaften und ihre Forschungsfragen



Im Folgenden will ich einige Überlegungen skizzieren, wie Religion als Kulturmacht in eine allgemeine Kulturtheorie eingeordnet werden kann. Insbesondere interessiert mich die Frage einer Vergleichbarkeit von Kunst und Religion („funktionale Äquivalente“). Dieser Ansatz beansprucht keine Originalität. Es kann vielmehr gezeigt werden, dass und wie – auch: wie unterschiedlich – sich die Religionen und Kirchen mit dem Problem ihrer Beziehung zur jeweiligen Gesellschaft auseinandersetzen. Dabei treten alle möglichen Positionierungen auf: von kritischer Distanz bis zur Absicht, die Gesellschaft gezielt nach eigenen Vorstellungen gestalten zu wollen. Religionen und Kirchen sind oft alles andere als politisch abstinent. Auch die zugehörigen Theologien ringen in dieser Hinsicht um ihren Status. Aktuell ist es die Frage, ob sie sich – wie etwa die Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte als Kulturwissenschaft verstehen wollen. Kirchen verfassen Denkschriften zur Kultur und führen entsprechende Konsultationsprozesse durch. (Vgl. etwa Stegemann 2003, v.a. die Einleitung und den Beitrag von Chr. Strecker, in der die Relevanz des cultural turn für ein kulturelles Verständnis der Religionen aufgezeigt wird.)

Terminologische Klärungen: Ein Blick auf verschiedene Disziplinen

Lange Zeit hatte die christliche Religion, das katholische Christentum, geradezu das Monopol für die Deutung der Welt und die Anleitung zu einem richtigen Leben. Philosophie als Magd der Theologie war ebenso religiös geprägt und keine Alternative, sondern bestenfalls ebenso eine intellektuelle Ausdifferenzierung des Religiösen wie die Literatur. Dieses Monopol wurde zu Beginn der Neuzeit gleich zweifach gebrochen: Zum einen durch die neuen Naturwissenschaften, die dafür sorgten, dass der „Zuständigkeitsbereich“ der Kirche sich ständig verkleinerte – ein Gott war selbst den gläubigen Naturforschern keine Notwendigkeit mehr bei ihren Theorien der Natur –; zum anderen gab es nach der Reformation ein zweites christliches Weltdeutungsangebot. Dauerte die erste Monopoletappe eineinhalb Jahrtausende, dann waren es nunmehr bestenfalls gerade mal drei Jahrhunderte, bis neue Mitbewerber auf Weltdeutung auf dem Plan erschienen: Die Philosophie emanzipierte sich schließlich vollends von der Theologie, wobei nach ersten zaghaften, durchaus lebensbedrohenden Ansätzen (Descartes etwa verschloss nach der Verurteilung von Bruno sein neuestes Buch lieber in der Schublade, anstatt es zu veröffentlichen) man im Vorfeld der Französischen Revolution in Frankreich gleich eine ganze Reihe materialistischer Philosophen hatte (Helvetius, La Mettrie, d’Holbach). Einflussreich war auch der „Alleszermalmer“ Kant, der 1793 nach der Vorlage der drei Kritiken mit seiner Schrift über die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zumindest einen Platz für die Religion in der Ethik fand, also dort, wo es um vernunftgemäßes und moralisches Handeln geht, nachdem alle bislang vorgeschlagenen Gottesbeweise als falsch nachgewiesen worden sind (Übrigens durfte Kant danach durch königlichen Erlass nicht mehr über Religion publizieren). Derselbe Kant hat allerdings bereits in seiner Kritik der reinen Vernunft sehr sorgfältig meinen, wissen und glauben unterschieden (II. Transzendentale Methodenlehre, 2. Hauptstück, 3. Abschnitt) und ist im Abschlusskapitel dieses Werkes auf die praktische Relevanz – und auch die Grenzen – seiner Vernunft-Theorie zurückgekommen. Plötzlich klingt sein Anspruch sehr bescheiden: Es geht darum, Irrtümer zu vermeiden (670). Mit guten Gründen fügt der Theologe E. Jüngel (in Gerhardt 2005) daher den klassischen Fragen Kants, die er in diesem Abschlusskapitel formuliert (677; Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun?) eine vierte Frage hinzu: Was soll ich glauben? Kant selbst hat bekanntlich in seiner Logik später seine drei Fragen zu der vierten Frage, in der alles münde, zusammengefasst: Was ist der Mensch?

Gott hatte also durchaus eine schwere Zeit, nicht nur wegen der Bedrängnis, durch die er durch Naturwissenschaft und eine nicht mehr religiös kontrollierte Philosophie gekommen ist: Die durch die Industrialisierung veränderte Lebensweise, aber auch das nach wie vor vorhandene Elend der Welt schufen Zweifel an seiner Existenz. Auf das erstere werde ich später zurückkommen. Immerhin ist an die lakonische Aussage zu erinnern, dass im Zuge der Industrialisierung durch die Landflucht streng katholische Bauern ihr Land verlassen mussten und bei ihrer Ankunft in der Stadt ihrer zukünftigen Beschäftigung als Industriearbeiter als Heiden angekommen sind.

Die problematisch gewordene Theodizee, die Frage also danach, was für ein Gott das sein muss, der all das Elend der Welt zulässt, stellte sich mit großer Resonanz nach der Zerstörung Lissabons durch ein Erdbeben im Jahre 1755. Die schönste aller Welten hatte noch der fromme Leibniz angepriesen – und voller Hohn und Spott kam Voltaire später immer wieder auf diese Aussage zurück.

Konkurrenz wuchs auch bei dem Kampf um die Köpfe und Herzen der Menschen heran. In der Politik war es das Vernunftrecht und der Wunsch der Menschen, selbst über ihre eigenen Dinge zu entscheiden. Die politische Philosophie ahmte erfolgreich die Naturphilosophie nach, indem sie das politische Gemeinwesen als Mechanismus konstruierte, das ebenso wie die Natur ohne außerirdische Kräfte auskam. Und den gewachsenen Bedarf an Deutung und Lebensorientierung wollte seit Beginn des 19. Jahrhunderts neben der Literatur, der Philosophie und der Religion nunmehr auch noch die neugeschaffene Soziologie stillen: als „dritte Kultur“ (Lepenies 1985) neben den Angeboten der literarischen und naturwissenschaftlichen Intelligenz (Religion taucht bei Lepenies schon gar nicht mehr auf).

Soziologie ist als modernes Deutungsangebot der Moderne geradezu als Kultursoziologie entstanden, die sich schwerpunktmäßig mit Religion und ihrer integrativen Rolle in der Gesellschaft befasst. Alle großen Theoretiker von Comte über St. Simon, Marx, Durkheim, bis zu Max Weber und W. James stellen Theorien zur Religion auf. Und immer wieder ist es das Sinnproblem, das Verzweifeln daran, wie sich das Leben der Menschen generell eben nicht zum Guten gewendet hat. Denn die Moderne hat auch als kulturelle Moderne immer mehr Probleme geschaffen als gelöst. Genauer muss man also sagen: Soziologie ist als Religionssoziologie entstanden. Bis heute lässt es sich kaum ein bedeutender (oder auch unbedeutender) Soziologe nehmen, sich zu religionssoziologischen Fragen zu äußern, selbst wenn sich zwischenzeitlich die einschlägig spezialisierten Fachleute über eine zu geringe Aufmerksamkeit in ihrer soziologischen scientific community beklagt haben. Im 19. Jahrhundert bis weit ins 20. Jahrhundert haben jedoch alle Klassiker über religionssoziologische Fragen geforscht. Religionskritik, so Knoblauch 1999, Kap. II, war der Geburtshelfer der Religionssoziologie. Und eine solche hatte eine lange Tradition. Die Aufklärung, Feuerbach, Marx, Nietzsche und natürlich der „Erfinder“ der Soziologie: August Comte. Durkheim untersucht „die elementaren Formen religiösen Lebens“, doch der Höhepunkt ist schließlich die 1905 publizierte Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ von Max Weber.

„Säkularisierung“ war zu dieser Zeit schon der eingeführte Begriff, der quasi das Deutungsergebnis über die Relevanz der Religion in der Industriegesellschaft vorgab. Ursprünglich bezog er sich auf die Auflösung des Kirchenbesitzes, etwa im Zuge der Französischen Revolution, aber im Kern bedeutet er die Behauptung der wachsenden Irrelevanz von Religion bei der Lebensführung der Menschen.

Religionskritik war dabei – wie man zuerst meinen könnte – nicht nur eine Domäne atheistischer Intellektueller: Vermutlich kam die wirkungsvollste Religionskritik aus den religiösen Kreisen selbst. Man kann fast sagen, dass alle wichtigen Religionslehrer oder sogar Religionsschöpfer die härtesten Kritiker der jeweils praktizierten Religion waren: Moses Verurteilung des Tanzes um das Goldene Kalb, Jesus Austreibung der Händler aus dem Tempel, alle Briefe des Paulus, in denen er das Christentum von einer kleinen Sekte in eine überregionale Kirche umwandelte, die gerade außerhalb Israels immer weitere Niederlassungen gründete. Martin Luthers Religionskritik führte folgenreich zu einer neuen Kirche.

Zurück zu Max Weber. Er ist bis heute der Stichwortgeber nicht nur in der Religionssoziologie, sondern auch bei dem Verständnis der kapitalistischen Moderne: Innerweltliche oder außerweltliche Askese, Entzauberung der Welt, das stahlharte Gehäuse, die Frage nach einer für den Kapitalismus passenden Wirtschaftethik, die rationale Lebensführung. Es ist die „Kulturbedeutung“ der Religion. Am Anfang steht die Beobachtung, dass sich der Kapitalismus nicht nur im Okzident, sondern dort in den protestantischen Ländern herausgebildet hat. In seiner im Jahre 1919 seinen religionssoziologischen Schriften vorausgestellten Vorbemerkung hebt er die Unterschiede hervor: Nur hier entsteht der massenhafte Buchdruck, nur hier das geschulte Fachmenschentum, nur hier die spezifische Musik- und Baukultur. Kern dieser Entwicklung ist die rationale Lebensführung auf der Grundlage der Berufsidee – geboren aus dem Geiste der christlichen Askese (202).

Betrachten wir einige weitere Begriffsbestimmungen. Äußerst einflussreich – wie bereits in der Kulturtheorie – ist der Ethnologe Clifford Geertz. Sein Grundlagenbuch „Dichte Beschreibung“ (1987) enthält ein langes Kapitel über „Religion als kulturelles System“. Zunächst einmal ist – ganz in der Tradition der großen Soziologen des 19. Jahrhunderts – Religion eine Kulturmacht neben Kunst, Ideologie, Wissenschaft, Gesetz, Ethik, Common Sense (S. 43). Er zählt sie zu den symbolischen Dimensionen sozialen Handelns, ebenso wie sie eine „symbolische Form“ in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers ist, auf die sich Geertz in seiner semiotischen Kulturtheorie gelegentlich bezieht. Seine Kulturdefinition:

„Der Kulturbegriff … bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen von Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“ (46).

Und Religion ist

„(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (48).

Einige Soziologien arbeiten mit Aufteilungen der Gesellschaft in Subsysteme, etwa im Anschluss an T. Parsons, der die Subsysteme Wirtschaft, Politik, Soziales und Kultur unterscheidet. Religion gehört hierbei zu dem Subsystem Kultur. Jedes der Subsysteme kommuniziert dabei mit einem spezifischen Medium: Wirtschaft mit Geld, Politik mit Macht, Soziales mit Solidarität und Kultur mit Sinn. Dieser funktionalistischen Auffassung von Gesellschaft schließen sich auch zahlreiche Theologen an (U. Barth, F. Wagner, Gräb etc.). Auch die hier interessierende Denkschrift der EKD „Gestaltung und Kritik“ aus dem Jahre 1999 versteht unter „Kultur“ denjenigen gesellschaftlichen Bereich, bei dem „Sprache und Ausdruckshandeln die Leitmedien sind“ (Abschnitt 3).

„Religion“ wird bestimmt als „Verhalten des endlichen Menschen zum transzendenten Grund seiner Existenz. Religion ist eine elementare Dimension jeder Kultur (Ziffer 1 in Abschnitt II). Ausführlicher:

„Als religiös bezeichnen wir Erfahrungen und Überzeugungen von letztgültiger lebensbestimmender Relevanz. Religion manifestiert sich in symbolischer Deutung und ritueller Darstellung. Unter den verschiedenen Funktionen von Religion seien drei hervorgehoben:

Religiöse Deutungen ermöglichen es, eine Beziehung zur Unverfügbarkeit menschlichen Lebens aufzubauen. Religion antwortet auf Kontingenzerfahrungen: Ihr Stoff ist das unvorstellbare Glück, die unausweichliche Schuld, die schockierende Gewalt, der plötzliche Tod, das sinnlose Leid.

Religiöse Symbole, Riten, Feste usw. haben eine soziale Integrationsfunktion, sie sind bedeutsam für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Legitimation bzw. Rechtfertigung bestehender Gemeinschaftsformen.

Religiöse Erfahrung ist Transzendenzerfahrung, sie übersteigt die Grenze des Profanen zum Heiligen. Im Kontakt mit dem Heiligen wird die vorhandene Wirklichkeit ekstatisch überschritten, die alltägliche Langeweile durchbrochen.

Dabei läßt sich Religion von Ersatzreligion dadurch unterscheiden, daß sie erstens mehrere solcher Funktionen zugleich erfüllt und daß sie zweitens den Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz, Heiligem und Profanem nicht aufhebt, sondern vermittelt.“

ebd.).

Dieser Text, der einen umfassenden Konsultationsprozess ausgelöst hat, dekliniert im Folgenden soziologisch und psychologisch identifizierte Bedarfslagen des modernen Menschen daraufhin durch, inwieweit der Protestantismus mit seinen Sinn- und Deutungsangeboten diese nicht nur erfüllt, sondern sie auch noch besser erfüllt als profane Alternativangebote der Erlebnisgesellschaft: die Prägung des Lebens, das Bedürfnis nach Selbsterfahrung, die Unterstützung der politischen Legitimation der freiheitlichen Demokratie.

Die spezifische christliche Perspektive wird im ersten Abschnitt (Ziffer 2) mit den Stichworten, Glaube, Hoffnung und Liebe eingeholt:

„„Glaube“, „Hoffnung“ und „Liebe“ sind Grundhaltungen, die Weltumgang und Weltgestaltung durch Christen prägen. Mit ihnen ist eine Tiefendimension menschlicher Erfahrung angesprochen, in der noch vor allen bewußten Akten der Lebensführung über deren Sinn und Bestimmung entschieden wird. Das Christentum legt diese Basiserfahrung als Befreiung und als Erhebung des Lebens über seine alltäglichen Grenzen aus.“ (ebd.).

Die präzisierenden Erläuterungen dieses Abschnittes dürften den theologischen Kern des Protestantismus im Verständnis dieses Papiers enthalten. Sie präzisieren diese abstrakten Leitwerte im Hinblick auf aktuelle Problemlagen (Menschenwürde, Lebensbejahung, Ethik, Lebensrisiken, Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Natur).

In der Entwicklung des Christentums und vor allem des Protestantismus gibt es erhebliche Strömungen und Gegenströmungen. Ernst Troeltsch etwa, lange Jahre nicht nur Wegbegleiter Max Webers, sondern mit wuchtigen Studien zur Kulturbedeutung des Protestantismus quasi Ko-Autor der Weberschen Protestantismus Studie, hat sich für eine offensive Annäherung des Protestantismus an die Kultur der modernen Gesellschaft eingesetzt. Dies hat in den zwanziger Jahren die Gegenbewegung der „dialektischen Theologie“ von Karl Barth provoziert. Nicht mehr die Beziehung des Menschen zu Gott oder zueinander (was der Begriff „Religion“ zum Ausdruck bringt, weswegen er von Barth nicht akzeptiert wird), sondern das Ausgehen von dem geoffenbarten Unbedingten, von Gott, ist seine Forderung. Seine paradox klingende These von der Häresie, die mit der Rede von der Religion (also vom Menschen) verbunden ist, erhält Sinn durch die Überlegung, dass somit zwangsläufig die jeweiligen Gottesbilder als menschliche Konstrukte verstanden werden müssten. Religion als Teil der Kultur hat – in Anlehnung an die soziologische Systemtheorie – die Aufgabe der Sinn-Kommunikation. Bei U. Barth (2003, S. 36) wird sie somit zu einer Grundform der menschlichen Deutungskultur:

„Ihre Symbolwelten und Ritualpraktiken gehen aus hochstufigen Deutungsoperationen hervor, die sich in komplexen Sinngebilden und Sinnvollzügen ablagern. Immer liegt das elementare Bedürfnis nach Welt- und Selbstdeutung zugrunde. …Auf kaum einen anderen Bereich der humanen Lebenswelt passt sein deutungs- und bedeutungstheoretischer Kulturbegriff genauer als auf die Sphäre der Religion. Religiöse Sinnbildungen sind Deutungswelten im eminenten Sinn.“ (ebd., 36; zur Kritik an dieser Lesart von Religion siehe Kleffmann in Dalferth/Grosshans 2006, 285 ff.).

Es kann hier nicht darum gehen, die Vielfalt einzelwissenschaftlicher Religionstheorien zu sichten. Immerhin stellen Drehsen u.a. (2005) 30 Religionstheorien von Schleiermacher über die genannten soziologischen und theologischen Klassiker, über Philsoph\*innen wie Cassirer und S. Langer, Psychologen wie W. James bis zu Soziolog\*innen und Kulturtheoretiker\*innen (Bourdieu und Luhmann; Assmann und Bolz) vor. Vielleicht noch ein Blick in die katholische Theologie (wobei die Dominanz der evangelischen Theologen auch dadurch zustande kommt, dass – oftmals kritisiert – der Protestantismus die intellektuellere und gelegentlich als Theologenreligion geschmähte Religion erscheint).

Einen aktuellen theologischen Entwurf, der aus katholischer Sicht auf diagnostizierte Existenzbedingungen der Moderne antwortet, ist das Buch „Zerstreuungen“ von H.-J. Höhn (1998). Die moderne Gesellschaft wird als Erlebnisgesellschaft beschrieben mit den Stichworten Ästhetisierung, Lebensstil, Pluralisierung, Marktorientierung.

Die Leistung des christlichen Glaubens wird an aktuellen Überlegungen zu einer neuen Lebenskunst, einem gelingenden und glücklichen Leben aufgezeigt. Immer wieder geht es um die Fakten der Endlichkeit, Verletzlichkeit, Bedrohtheit, Belanglosigkeit. Dagegen wird die Aufgehobenheit, die Sinnhaftigkeit auch der befristeten Existenz im Rahmen des katholischen Glaubens bekannt. „Sinn“ ist also auch hier der zentrale Begriff. Daher noch ein Blick in die Philosophie. Kanitscheider (1995) definiert:

„Unter einem sinnerfüllten Leben versteht man gewöhnlich eines, bei dem ein Mensch alle seine inneren Freiheitsgrade, seine Anlagen und Dispositionen in der Welt einsetzen konnte. Wenn man im lebensweltlichen Kontext von Sinn spricht, meint man, dass Ideale, Pläne und Träume nicht ausschließlich Wunschvorstellungen sind.“ (a.a.O., 11).

Der oben zitiert Tillich hat die Sinnfrage zur zentralen Frage der Theologie der Moderne erklärt. Insgesamt kann man sagen, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens als Lebensproblem mit der Entwicklung der Moderne entsteht oder sich zumindest erheblich verschärft: Als Problem der Selbstdeutung. Charles Taylor spricht von dem Menschen als sich selbst interpretierenden Tier. All diese Prozesse haben etwas mit der Reflexion der eigenen Lage – durchaus im Horizont des Kosmos – zu tun. Sie mögen eine anthropologische Konstante sein, also über Orte und Zeiten hinweg ähnlich auftreten. Doch entsteht der Bedarf zur verstärkten Selbstreflexion erst in dem Augenblick, in dem sich das Ich nicht mehr selbstverständlich ist. All diese Prozesse: das selbstbewusste, sich selbst erklärungsbedürftige Ich, das seinen Sinn in der ebenfalls erklärungsbedürftigen (und nach Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton und Co. auch erklärbaren) Welt sucht, stehen in Verbindung mit der Moderne. Der Protestantismus, so die These von Troeltsch nach umfassenden Studien zu dieser Frage, mag vielleicht all die mit der modernen Gesellschaft und vor allem mit dem Kapitalismus verbundenen Auffassungen und Werthaltungen nicht erfunden haben (methodische Lebensführung, Individualismus, nüchterne Rechenhaftigkeit des sozialen Zusammenlebens, kühle Sachlichkeit, Innerweltlichkeit, Leistungsstreben etc.), aber er hat „die Hemmungen beseitigt, die das katholische System trotz allen Glanzes doch wesensnotwendig dem Werden der Neuen Welt entgegen gesetzt hat …“. (Die Bedeutung des Protestantismus, 1911, 86). Der Protestantismus, so sein Fazit, ist daher die Religion der Moderne.

Troeltsch gibt folgende knappe Charakterisierung der Kultur der Moderne:

Grundpfeiler sind Staat/Staatsidee, Rationalismus, Individualisierung, Kapitalismus, Recht, Diesseitigkeit, Humanität, Naturwissenschaften, Kunst, Philosophie, Moral und Religion. Zudem unterscheidet er vier Grundgewalten: die griechische Antike/Hellenismus, die hebräische Bibel, den antiken Imperialismus und das abendländische Mittelalter.

Die oben vorgestellten Zitate von Kanitscheider haben zudem eine große Nähe zur Definition von glücklichem und gelingendem Leben (Seel 1995). Glück ist – eben weil die Verantwortlichkeit für die Lebensführung dem Einzelnen gegeben wird – auch ein Stück weit in dessen Verantwortung, ganz so, wie es das Sprichwort sagt: Jeder ist seines Glückes Schmied.

Halten wir fest:

Religion hat unterschiedliche Facetten: der Glaube an Überirdisches, die Macht sozialer Integration, der Bezug auf gemeinsame Werte, die Produktion von Welt- und Selbsterklärung und von Sinnhaftigkeit des Lebens. In der Moderne verschwindet die Religion nicht, es werden vielmehr neue „Bedarfslagen“ produziert, auf die sie Antworten geben kann und muss (Bewusstwerden der Endlichkeit des Seins, des Unbedeutenden des einzelnen Lebens, der Kontingenz, der Größe des Kosmos etc.). Religion hat individuelle und soziale Funktionen. Sie ist vielfältig verquickt mit gesellschaftlichen Entwicklungen. Religion führt sofort zu Fragen ihrer sozialen Organisation mit all den dazu gehörigen Problemen. Neben anderen Kulturmächten, die möglicherweise ähnliche Funktionen erfüllen („strukturelle Äquivalente“, siehe u.), hat sie als mögliches Alleinstellungsmerkmal den Verweis auf das Unbedingte und die Transzendenz. Die moderne Gesellschaft ist durch eine Trennung von Staat und Religion oder zumindest Kirche geprägt, so hört man es oft. Man hört es sogar heute häufiger als früher, da man in der Auseinandersetzung mit dem Islam (Gottesstaat, Sharia) dies als Besonderheit der westlichen parlamentarischen Demokratie versteht. Auf einer gewissen formalen Ebene scheint diese These auch zuzutreffen (laizistischer Staat – etwa in Frankreich oder den USA). Doch sollte man nicht übersehen, wie präsent Religiosität auch im politischen Kontext ist: Die Eidesformel, die politische Rolle der Kirchen, das offensichtliche religiöse Bekenntnis politischer Führer (Bush, Blair etc.), eine religiös imprägnierte politische Sprache und Denkweise („Reich des Bösen“), die Debatte über den Gottesbezug in der EU-Verfassung. All dies bezieht sich auf etablierte Religionen. Hinzu kommen unzählige Sekten und Religionen, die quasi wie ein Supermarkt Heilsversprechen und Antworten auf die individuelle Sinnsuche im Angebot haben. Es kommt eine große Präsenz religiöser Anspielungen in der Pop-Kultur dazu (Das Sakrileg, religiöse Themen der Erlösung in Spielfilmen und Romanen, quasi-religiöse Inszenierungen von Pop-Konzerten bis zu gewollten religiösen Aussagen etwa bei Xavier Naidoo). Das Handbuch „Panorama der neuen Religiosität“, hg. von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Hempelmann u.a. 2001) liefert nicht nur eine Fülle von Beispielen einer religiösen Imprägnierung der Alltagskultur, sondern dekliniert auch systematisch die Psychoszene, die Esoterik, die Relevanz fernöstlicher Religionen, aber auch die Fülle christlicher Sekten und Bewegungen durch. Dass etwa George W. Bush ein „wiedergeborener Christ“ ist und dies ihm geholfen hat, seine Alkoholprobleme zu lösen, ist wahrlich kein Geheimnis. Die Kirchen müssen sich mit diesen Bewegungen auseinandersetzen, weil sie im Rahmen der Sinnsuche genau auf das bisherige „Alleinstellungsmerkmal“ Transzendenz und Unbedingtheit zielen.

Religion als Kultur

Wir haben weder an Religions- noch an Kulturtheorien einen Mangel. Eher ist es ein Problem, den Überblick zu bewahren (vgl. Fuchs 2008). Im Folgenden kann daher nur in groben Stücken die Kontur eines Kulturbegriffs gezeichnet werden, gerade ausreichend, um über die Beziehung einer allgemeinen Kulturtheorie zu der spezifischen Kulturmacht Religion einige Überlegungen anstellen zu können.

Auf der allgemeinsten philosophischen Ebene ist Kultur all das, was Menschenwerk ist: Der Mensch ist ein kulturell verfasstes Wesen, was heißt, dass er die Bedingungen seines Lebens – und damit sein Leben und sich selbst – selbst gestalten kann und muss. Kultur ist also menschliche Tätigkeit, wobei die Ergebnisse seiner Tätigkeit, die Artefakte, ein Wissensspeicher menschlicher Gestaltungsfähigkeiten sind („materielle Kultur“).

Die Ethnologie verwendet einen Kulturbegriff, der sich auf die komplette Lebensweise bestimmter Menschengruppen bezieht. Auch hier kann „Leben“ als Handeln verstanden werden, so dass es zumindest eine Möglichkeit ist, sich über eine Tätigkeits- oder Handlungstheorie dem Phänomen Kultur anzunähern. Auf einer abstrakten Stufe kann man

Subjekt – Tätigkeiten – Objekt

unterscheiden und bestimmte Themen der Kulturtheorie bzw. bestimmte kulturtheoretische Ansätze jeweils dem Subjekt (Fragen der Sozialisation und Enkulturation, der Sozialcharaktere etc.), dem Aspekt Tätigkeiten (kulturelle Praxen und Handlungen) oder dem Objekt (als Ergebnisse kultureller Tätigkeiten, als Artefakte) zuordnen, je nach der jeweiligen Schwerpunktsetzung der Themen und Perspektive.

In soziologischer Hinsicht bieten sich ebenfalls verschiedene, gut ausgearbeitete Großtheorien an. Zu nennen sind etwa Ansätze in Anschluss an Talcott Parsons (Münch, Luhmann) oder die Soziologie von Pierre Bourdieu (soziologische Feldtheorie). In systemtheoretischen Ansätzen ist „Kultur“ das Subsystem, in dem man wiederum Recht, Kunst, Religion etc. als Teilbereiche unterscheiden kann. Damit ist aber zugleich unterstellt, dass es bei aller Verschiedenheit der einzelnen Kulturmächte Gemeinsamkeiten gibt, die das Kultursystem als Ganzes auszeichnen. Ein Zugang solcher Gemeinsamkeiten ist der Weg über Funktionen, die jedes der Subsysteme in der Gesellschaft zu erfüllen hat. Die Funktion des Subsystems Wirtschaft ist dabei die Versorgung mit Gütern und Dienstleistungen, das politische (Sub)-System „versorgt“ die Gesellschaft mit den notwendigen Entscheidungen zur Steuerung des Gesamtsystems, das Soziale thematisiert die unterschiedlichen Gesellungsformen und „Kultur“ befasst sich mit Sinnfragen. In den an Parsons angelehnten soziologischen Theorien (z. B. R. Münch) steht „der Welt“ (also Politik, Wirtschaft und Soziales) das Subsystem Kultur gegenüber als diejenige Instanz, die ständig die Entscheidungen und Prozesse der „Welt“ deutet und bewertet und so (De-)Legitimation erzeugt.

Man kann auf dieser allgemeinen Ebene also spezifische Funktionen unterscheiden, die das Kultursystem insgesamt für die Gesellschaft leistet; Sinndiskurs, (De-)Legitimation, Identitätsbildung, Integration, Kontingenzbewältigung, kulturelles Gedächtnis, Selbstbeobachtung, Entwicklung von Zeit- und Raumbewusstsein, Angebot von Deutungsmustern, Angstbewältigung, Bewahren und Aushalten von Pluralität, Angebote von Selbstbildern.

Dieser funktionale Zugang beansprucht nicht, die Gesamtheit des Komplexes „Kultur“ zu erfassen. Er ist jedoch eine Konsequenz aus dem Scheitern von all den Versuchen, sich an „Kultur“ über Bestimmungen des „Wesens“ annähern zu wollen. Denn die Gefahr, auf diese Weise zu Vorstellungen des Monolithischen und Statischen im Kulturkontext zu kommen, ist sehr groß. Kultur, so die UNESCO, ist weder Ding noch Mosaik, sondern ein Fluss.

In einem weiteren Schritt wäre nunmehr zu zeigen, wie die unterschiedlichen Kulturmächte diese Kulturfunktionen erfüllen. Die oben vorgestellte Problematik über den Wandel der Relevanz von Religion lässt sich in diesem Theorierahmen so beschreiben, dass es offenbar Konjunkturen und Konkurrenzen im Kulturbereich gibt. Die lange Zeit unbestrittene Kulturmacht Religion verliert ihr Monopol. Nunmehr machen sich die Künste, die Wissenschaften, die Philosophie anheischig, *dieselben (!)* Kulturfunktionen wie Religion zu erfüllen, nur auf eine „modernere“ Weise. Denn natürlich bringt das Sicheinlassen auf Religion einige Belastungen, andere sprechen von Zumutungen, mit sich: eine Organisation mit all den Organisationsproblemen (Kirche), bestimmte Glaubensleistungen, die sich der Überprüfung des Einzelnen entziehen (Gott, Offenbarung, jungfräuliche Geburt, Unfehlbarkeit, Wunder etc.). Es ließe sich aber jetzt für die Religion nicht nur für jede andere Kulturmacht die Spezifizierung der allgemeinen Kulturfunktionen beschreiben (vgl. die Texte von Wagner, Graf, Barth, Höhn, Trampe u.a.), man könnte in einem Vergleich die Religion jeweils zu Kunst, Wissenschaft, Recht etc. in Beziehung setzen. Das kann und soll hier nicht geleistet werden. Ich will lediglich einige Hinweise zu der Beziehung Religion/Kunst geben.

In Thesen:

1. Religion und Kirche haben eine ästhetische Dimension.
2. Religion und Kirche produzieren und gestalten bewusst Kunst und fördern Künstler.
3. Kunst hat – z. T. offen angestrebt – eine religiöse Dimension.
4. Es gibt von ihrem Selbstverständnis her eine religiöse Kunst.
5. Kunst und Religion erfüllen z. T. in einer „Koalition“ gemeinsam Kulturfunktionen.
6. Kunst und Religion konkurrieren gelegentlich darum, wer welche Kulturfunktionen am besten erfüllt.

Die Thesen sind unterschiedlich erklärungsbedürftig. Dass Kunst und Mythos/Religion beide gleichermaßen an der „Wiege der Menschheit“ standen, ist unbestritten. Die Trennung der Handlungssphären Recht, Kult, Kunst etc. ist sehr viel späteren Datums. Daher scheint mir die Frage müßig zu sein, was zuerst war. Klar ist, dass es sehr früh kultische Formen gegeben hat, die tänzerisch, musikalisch und bildnerisch gestaltet waren: Kunst und Religion sind also insofern Kulturmächte, als sie Anteil an der „kulturellen Verfasstheit der Menschen“ haben (Faulstich 1997). Dass Religion und Kirchenleben auch heute noch eine ästhetische Dimension haben, ist nicht zu leugnen. Architektur, Liturgie bis hin zur Förderung von Kunst sind integraler Bestandteil religiöser Praxis. Die Kirchen waren über die Zeiten hinweg Auftraggeber von religiöser Kunst und religiöse Kunst war die einzige vorstellbare Form von Kunst. Man denke an Musik, Dichtung oder Architektur. Das gesamte Erscheinungsbild Europas wird dadurch ebenso geprägt, wie Moscheen das Stadtbild islamischer Städte prägen. Auch im Selbstverständnis vieler Künstler war die Kunstausübung Dienst an Gott, Gottesdienst im wörtlichen Sinne. Soweit scheint alles offensichtlich zu sein. Interessanter wird das Problem des Zusammenhangs bzw. der möglichen Konkurrenz, wenn man zum einen nach dem Verhältnis zwischen ästhetischem und religiösem Bewusstsein fragt (individuelle Ebene) und zum anderen die gesellschaftlichen Auswirkungen und Funktionen jeweils von Kunst und Religion betrachtet.

Im Hinblick auf die individuelle Seite des Ästhetischen ist der Kernbegriff „ästhetische Erfahrung“ (Fuchs 2011b). Kant hat hier das Stichwort geliefert: Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Im Modus der ästhetischen Erfahrung bin ich handlungsentlastet, muss mich nicht in äußeren Zwecken der Alltagswelt bewegen, kann mich auf Formen, Farben, Stimmen und Bewegungen einlassen und diese in ihrem immanenten Bezug (quasi die ästhetische Zweckmäßigkeit, das Werk als geordneter Kosmos) wahrnehmen, bewerten und genießen. Diesen Wahrnehmungsmodus kann ich gegenüber jedem beliebigen Gegenstand oder Prozess einnehmen. Bei der Betrachtung eines Kunstwerkes kommt die Neugierde auf die gestaltete Botschaft dazu: Ich weiß, dass das wahrgenommene Gegenüber ein Produkt eines bewussten (ästhetischen) Gestaltungsvorganges ist, so dass die Frage lohnt: Was soll das „bedeuten“, was hat sich der „Schöpfer“ dabei gedacht? In der ästhetischen Kunstrezeption bin ich auch bei dieser Frage alltagsunüblich davon entlastet, eine eindeutige und eine richtige Antwort bekommen zu müssen: Alleine die Möglichkeit, sich mit einer Frage ohne Zwang zur Antwort auseinandersetzen zu können, trägt seinen Sinn in sich. Zugegeben: Dieses Konzept der ästhetischen Erfahrung gilt möglicherweise nur für die Entwicklung der Kunst und des Menschen der Moderne. Denn erst hier entsteht das deutungsoffene Kunstwerk, an dem man den Verlust der Eindeutigkeit seiner Bedeutung nicht als Inkompetenz oder Mangel erleben muss.

Religiöse Erfahrung richtet – ebenso wie ästhetische Erfahrung – den Blick auf das Subjekt (und wird daher von einigen theologischen Strömungen als primäre theologische Kategorie auch abgelehnt). Gräb (1998, Kap. 5) beschreibt sie analog zur ästhetischen Erfahrung im Zusammenspiel zwischen Verstand, Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Einbildungskraft als ebenso zweckfreies Zusammenspiel der subjektiven Erkenntnisfunktionen. Der Unterschied ist Gräb zufolge folgender:

„Was ästhetische und religiöse Erfahrung von einander unterscheidet, ist nicht ihr sinnlich-ideeller Gehalt, sondern das Woraufhin der Deutung, die ihnen in der Reflexion des Subjekts zuteil wird. Die vorzügliche ästhetische Gestimmtheit ist die des Gefallens. Den sie auslösenden Motiven wird deshalb die ästhetische Deutungs- und Bewertungskategorie des Schönen, des Erhabenen, des Gewaltigen, Erschütternden beigelegt. Sie verlangt allgemeine Zustimmung, erlangt diese aber nur dann, wenn auch die entsprechende Gemütsgestimmtheit sich subjektiv einstellt. Die vorzügliche religiöse Gestimmtheit ist die des Ergriffenseins. Den sie auslösenden Motiven wird die religiöse Deutungs- und Bewertungskategorie des Heiligen und Numinosen beigelegt. Auch sie verlangt allgemeine Zustimmung, erlangt diese aber ebenfalls nur dann, wenn die entsprechende Gemütsstimmung sich subjektiv einstellt.“ (ebd., 111 f.).

Man kann nunmehr fragen, ob die Ergriffenheit als Unterscheidungsmerkmal zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung taugt. Denn natürlich ist dies auch eine im ästhetischen Diskurs gebrauchte Dimension: Einer Kunst, die nicht innerlich berührt, fehlt etwas Entscheidendes.

Diese Schwierigkeit findet sich auch in den Erläuterungen Gräbs zum Religiösen in der Kunst. Entsprechend aktueller Kunsttheorien wird die Erfahrung von Kontingenz als Merkmal hervorgehoben (115). Genau dies wird von Gräb nunmehr als genuin religiöse Erfahrungsweise gedeutet. Kunst steigert die Kontingenz in einer Welt scheinbarer Eindeutigkeiten, dies ist nicht nur eine individuumsbezogene, sondern zugleich eine wichtige soziale Funktion. Religion, so Gräb, müsse im Alltagsverständnis Komplexität reduzieren, wäre also an dieser Stelle das Gegenteil dessen, was Kunst bewirkt. Doch wandelt er trickreich (S. 116) die Kontingenzvermehrung durch Kunst in eine religiöse Erfahrung um, nämlich dadurch, dass durch die ästhetische Provokation am Ende das Subjekt umso tiefer „zur eigenen Wahrheit“ gebracht wird. Es ist letztlich eine nur halbherzige Kontingenzerfahrung, da das Ziel einer umso stabileren Selbstgewissheit vorgegeben wird. So gesehen schafft Religion in der Tat wiederum Eindeutigkeit dort, wo Kunst Vieldeutigkeit erzeugt – wobei zweifellos ein vorhandener Bedarf an Sicherheit bedient wird.

*Als Fazit: Letztlich kann sich die Kirche dann doch nicht mit letzter Konsequenz auf (moderne) Kunst einlassen, da sich an einer entscheidenden Stelle, nämlich im Umgang mit Kontingenz und Pluralität, dann doch der „Zwang zur Eindeutigkeit“ durchsetzt.*

Wenden wir uns nunmehr der gesellschaftlichen Seite zu.

Als Einstieg ist (erneut) an die umfangreichen und bis heute hochgeschätzten Studien von E. Troeltsch zur Kulturbedeutsamkeit des Protestantismus zu erinnern:

1. Die außerweltliche Askese der Mönche, also der Rückzug in ein Kloster, wird durch eine innerweltliche Askese ersetzt: „Christliche Lebensführung muß sich im Alltag durch ein konsequentes Leben nach Gottes Geboten beweisen“ (Münch 1986, Bd. 1, 128). Bei Luther bleibt es jedoch bei der Anerkennung der weltlichen und göttlichen Autorität, so daß seine Theologie in dieser Hinsicht keine Verstärkung des bereits existierenden (mittelalterlichen) Stadtbürgertums mit seinen individualistischen, methodisch-rationalen und altruistischen Elementen bedeutet (ebd., S. 129). Die *deutsche* Reformation, so Weber und Troeltsch, beschreitet also nicht den Weg zur individualistischen und rationalistisch-altruistischen Ethik. „Der moderne Individualismus, die Humanität, Freiheit der Erziehung, die Selbständigkeit der Form fehlen ihm“ (Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt; hier zitiert nach dem Abschnitt aus Fürstenberg 1964, S. 309). Diese Richtung schlagen vielmehr Calvin und die ihm folgenden Niederlande, England und USA ein.
2. Dies führt zur methodisch-rationalen Lebensführung bei Calvin, in der *Arbeit* eine zentrale Rolle spielt. Arbeit ist die einzig legitime Quelle von Einkommen und somit Kern der bürgerlichen Leistungsgesellschaft (134 f.). Dieser Gedanke wird von John Locke zur einflußreichen Konzeption des Liberalismus weiterentwickelt: „Die nicht über die Welt hinausgreifende, sondern in der Welt arbeitende Berufsgesinnung erzielt eine rastlose, systematische, disziplinierte Arbeitsamkeit, in der die Arbeit um der Arbeit willen, um der Mortifikation des Fleisches willen gemacht wird, und in der der Arbeitsertrag nicht zu Genuß und Konsumation, sondern zur beständigen Ausweitung der Arbeit, zum immer neuen Umschlag des Kapitals dient“ (Troeltsch a.a.O., 326).
3. Regeln des Geschäftsverkehrs sind bei dem Stadtbürger und Juristen Calvin identisch mit den ethischen Lebensregeln: Rechtmäßigkeit, Redlichkeit, Billigkeit, Gerechtigkeit. Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen verlangt Kontrolle der Wünsche und Leidenschaften (Münch a.a.O., 139).
4. Kühle Sachlichkeit prägt alle sozialen Kontakte. Strenge gegenüber Schwachen, Abschaffung der Caritas – als planloses Geben von Almosen – ist daher ebenso ethisch vorgegeben, wie soziale Ungleichheit als gottgewollt interpretiert wird (Troeltsch a.a.O., 332).
5. Rationale Gestaltung des Lebens und der Welt, empirische Überprüfbarkeit der Wirkungen: all dies ist das glatte Gegenteil von Mystik und Kontemplation. Die Welt hat keinen Zauber mehr. Sie ist erkennbarer Kosmos und nicht Chaos. Insbesondere ist die Zukunft, ist das Leben nach dem Tod am Erfolg des Lebens erkennbar (Prädestinationslehre).

Interessant in den Länderstudien von Münch (Deutschland, Frankreich, England, USA) ist nun, dass die gemeinsamen kulturellen Grundlagen (Aktivismus, Rationalität, Individualität, Universalismus) sich völlig unterschiedlich entfalten und so bedeutsame Unterschiede zwischen den genannten Ländern erklärt werden können.

Kulturelle Unterschiede gibt es jedoch nicht nur zwischen diesen Ländern, sondern – wie angedeutet – zwischen den verschiedenen Protestantismen und zwischen Protestantismus und Katholizismus:

„Der protestantische Gläubige lebt nicht mehr in einer Welt, die beständig von heiligen Wesen und Mächten durchdrungen ist; seine Wirklichkeit ist polarisiert in eine radikal transzendente Göttlichkeit und eine radikal „gefallene“ Menschlichkeit, d.h. sie ist ipso facto bar alles Heiligen“. (Berger 1983, 108)

„Säkularisierung“ ist also ein Prozess, der bereits im Rahmen der christlichen Kirchen – und sogar bereits im Judentum – begonnen hat (ebd., 109).

Diese These wurde insbesondere von Troeltsch aufgegriffen und weiterentwickelt: „Die moderne Kultur“, so deutet Lübbe (1965, 74 f.) Ernst Troeltschs Ansatz, „ist das Produkt einer auch gegenwärtig noch fortschreitenden Emanzipation aus den geistlichen Bindungen des Glaubens und aus den institutionellen Bindungen der Kirche.“ Die moderne Kultur wird so als „säkularisierter Protestantismus“ erkennbar, eine Position also, die sowohl die Distanz zum Luthertum erkennen und zugleich Troeltschs Probleme mit der Kirche in Deutschland verstehen lässt. Troeltsch ist ein Vertreter des so genannten „Kulturprotestantismus“ und der „liberalen Theologie“, die die Kulturleistung des Protestantismus feiert, die jedoch zugleich den Preis dafür benennt: eine nachlassende „Religiosität“ und damit ein Verschwinden der entscheidenden Basis der kulturellen Moderne, nämlich das im Einzelnen verankerte „religiös-metaphysische Prinzip der Freiheit“ (ebd., 84 f.; vgl. auch Hübinger 1994).

Troeltsch benennt ein zentrales Problem, indem die „Ambivalenzen der Moderne“ als Ambivalenzen des Protestantismus erkennbar werden: Die erste Phase des Protestantismus ist mit seiner Autoritäts- und Staatsgläubigkeit stark dem Mittelalter zugewandt und eröffnet somit gerade keinen Weg in die Moderne:

„Wenn eine Gesamtumwälzung der Kultur in Veränderungen des Rechtsbewußtseins und in neuen rechtlichen Fassungen der praktischen Lebensbeziehungen zum Ausdruck kommt, so war der Protestantismus keine neue Kultur. Er setzte im wesentlichen die mittelalterlichen Bestände fort.“ (Troeltsch in Fürstenberg 1965, 312)

Allerdings förderte er die Idee des Staates schlechthin, „er hat insbesondere das sich ausbildende staatliche Beamtentum mit dem Charakter eines gottverordneten Berufes bekleidet, der teil hat an der Ausübung des göttlichen Willens“ (ebd., 315). Je mehr dieser Weg später jedoch eröffnet wird, entzieht sich der Protestantismus selbst seine Glaubensgrundlagen. Die problematische Beziehung eines konservativen Protestantismus zum (jeweils vorfindlichen) Staat entspricht daher folgerichtig tendenziell einer (vormodernen) Skepsis gegenüber Demokratie, wohingegen die liberale Theologie offen für die Demokratie kämpft. Troeltsch selbst war etwa viele Jahre politisch aktiv und Mitglied der (sozialliberal orientierten) Deutschen Demokratischen Partei (DDP).

Die Grundidee der modernen bürgerlichen Gesellschaft wurde schon früh (Jellinek) auf protestantische Quellen zurückgeführt: die Menschenrechte und die Gewissensfreiheit. Man führte sie auf die puritanisch-religiösen Prinzipien in den nordamerikanischen Staaten zurück,

„die sich nicht bloß mit der alten praktischen Geltung der englischen Freiheit begnügten, sondern die Freiheit der Person und vor allem der religiösen Überzeugungen als ein von Gott und Natur prinzipiell verliehenes Recht betrachteten, das seinem Wesen nach keine Staatsgewalt antasten darf“ (ebd., 319).

Im Einzelnen benennt Troeltsch die folgenden Auswirkungen bzw. *Leistungen des Protestantismus*:

1. Er hat mit der Zerbrechung der Alleinherrschaft der katholischen Kirche die Kraft der kirchlichen Kultur überhaupt gebrochen.
2. Er hat durch Aufhebung des Sakraments der Ehe die Familie flexibler und das Geschlechtsleben zu einer moralisch-persönlichen Frage gemacht.
3. Mittelalterliches Strafrecht und Zivilrecht bleiben im Wesentlichen erhalten. Es kommt lediglich zu einer größeren Akzeptanz des römischen (Vernunfts-)Rechts. Nur das Kirchenrecht wurde radikal erneuert.
4. Hinsichtlich des Staates hat der Protestantismus zwar nicht die moderne Staatsidee oder eine selbständige Ethik der Politik geschaffen, aber er hat den Staat selbständig gemacht gegenüber anderen Kräften; zudem werden staatliche „Berufe“ religiös aufgewertet.
5. Speziell der Calvinismus hat einen entscheidenden Beitrag zur Modernisierung des Staates geleistet, insofern er sich den Staat – nach dem Muster einer demokratieähnlichen Verfassung einer Gemeinde – als repräsentativ aufgebaute und kollegial durch die – in Wahlen bestätigten – „Besten“ gesteuert vorstellte.
6. Hinsichtlich der Menschenrechte und der Gewissensfreiheit hat Jellinek die – allerdings umstrittene – These von ihrer ursprünglichen puritanischen Herkunft aufgestellt.
7. Hinsichtlich des Wirtschaftslebens wertet Troeltsch den Beitrag des Luthertums gering. Hier ist es wieder der Calvinismus, der – wie beschrieben – ökonomische Leistungsfähigkeit religiös untermauert.
8. Die größte soziale Bedeutung sieht Troeltsch bei der Durchsetzung der Idee des Individualismus, der Individualisierung des Gewissens und der Persönlichkeit.
9. Auf der Ebene des Geistigen sieht Troeltsch ohnehin die größte Wirkungsmächtigkeit, nämlich

• eine Beförderung der (rationalen) Wissenschaften,

• positive Entwicklungsimpulse für die „abstrakten Künste“ der Musik und Lyrik

(nicht jedoch für das Bildkünstlerische).

Die stärkste Bedeutung, so Troeltsch (ebd., 92), hat der Protestantismus jedoch als *Religion der modernen Welt* erzielt.

Es geht also – so der historische Rückblick – um *allgemeine Kulturfunktionen*, die in einer Gesellschaft erfüllt sein müssen, will sie nicht auseinander fallen. Man muss nun unterscheiden, was die Religion und was die Kirche als ihre Organisationsform gesellschaftlich leisten (wobei bei den großen christlichen Religionen beides nicht zu trennen ist, zumal die Gemeinde nicht bloß organisatorisch, sondern auch theologisch relevant ist). Soziologisch betrachtet ist die Kirche eine *soziale Institution*, der man die folgenden Funktionen zuspricht:

Formierung von Kerngemeinden durch Ritus und Kultur, Bilden eines Forums und eines organisatorischen Rahmens bei Gruppenaktivitäten, religiöse Grundversorgung, Sicherung der Wertegrundlagen der Gesellschaft, Erhaltung des (spezifischen) kulturellen Erbes. Dass die Kirche eine weitaus größere Fülle auch von politischen Funktionen einmal hatte und zusätzlich mit Machtmitteln versehen war, diese auch – zur Not auch gegen den Willen der Beteiligten – durchzusetzen: daran ist deshalb zu erinnern, weil man dann fragen muss, unter welchen Umständen dieser Machtverlust eingetreten ist. Ich will dies hier nur sehr reduziert ansprechen und mich auf die Darstellungen des Historikers Thomas Nipperdey zur Geschichte des 19. Jahrhunderts beziehen (Nipperdey 1990, Bd. I; zur Entwicklung der Künste: 692 ff., zur Entwicklung der Religion; 428 ff.). Künste können verschiedene Funktionen haben: Dasein überhöhen, verklären, festlich repräsentieren; Anschauung präsentieren, Gegen-Welten darstellen: Natur gegen Zivilisation, das Heroische gegen das Alltägliche, das Freie gegen das Gebundene ausspielen. Kunst wurde so neben Religion und Wissenschaft zu einer (Deutungs-)Macht (ebd., 695). Somit wird aber auch Kunst zum *Gottesdienst* (!), sie will die großen Aufgaben der Gegenwart in ihrer Weise sagen und spiegeln (696). Es entsteht damit auch das Bild eines Künstlers, der zum einen das Ideal bürgerlicher Subjektivität und Individualität steigert, der aber zugleich die Bohème, also das ganz Andere der bürgerlichen Existenz, repräsentiert. Kunst ist in dieser Sichtweise nicht von dieser Welt, und der Künstler ist es ebenso wenig. Die Rede von einer „Kunstreligion“ entsteht. Und in der Tat gibt es viele Gemeinsamkeiten: Die Kunsthäuser haben eine ähnlich hervorstechende Architektur wie die Kathedralen – Opernhaus und Kirche wetteifern darum, Zentrum der Stadt zu sein. Die Verhaltensweisen der Nutzer sind vorgeschrieben, denn natürlich gibt es auch eine „Liturgie“ des Kunstbesuches. Kunst schmiedet Geschmacksgemeinschaften, und es gibt in bestimmten Milieus einen ebensolchen sozialen Zwang, bestimmte Aufführungen oder Ausstellungen gesehen zu haben wie man in anderen Milieus beim Gottesdienst gesehen werden muss.

Kunst und Religion werden zu „funktionalen Äquivalenten“, d. h., sie erfüllen jeweils gleiche Funktionen und können sich daher in bestimmten Bereichen ersetzen. Das geht so weit, dass es im Kunstbereich nicht bloß zu Konfessionen kommt (Stile und Schulen lösen einander ab, bekämpfen sich erbittert). Es gibt geradezu Sektengründungen, man denke etwa an den George-Kreis oder die Wagnerianer. Ich gebe einmal versuchsweise tabellarisch einen Vergleich beider Bereiche:

|  |  |
| --- | --- |
| Religion | Kunst |
| Gott als Schöpfer | Der schöpferische Künstler |
| Theologen (als Reflexionsinstanz) | Kunstkritiker, Kunstwissenschaftler |
| Gläubige | Kunstbeflissene |
| Kirche | Kulturbetrieb |
| Priester/Pfarrer | Intendanten, Ausstellungsmacher |
| Kultus | Rituale des Kunst-Besuchs (Vernissage, Opernbesuch) |
| religiöses Bewusstsein | ästhetisches Bewusstsein |
| Sinn | Sinn |
| religiöse Überzeugung | ästhetische Überzeugung |
| Frömmigkeit | Geschmack |

Diese Parallelisierung ließe sich durchaus noch weitertreiben. Der Theologe U. Barth (2003, S. 256 ff.) diskutiert die Gemeinsamkeiten von Religion und Kunst im Hinblick auf zentrale theologische Kategorien: Sinnerfüllungscharakter, Transzendierungscharakter, Widerfahrnischarakter, Unterbrechungscharakter. Sein Ergebnis: Ein Unterschied besteht in der sinnlichen Bindung des Ästhetischen, wohingegen das religiöse Bewusstsein sehr viel stärker an Transzendenz orientiert ist. Er zitiert Nietzsche: „Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen.“

Was könnte ein *Fazit* dieses angedeuteten Vergleichs sein?

Dass es Konkurrenzen zur Religion sowohl im Hinblick auf individuumsbezogene als auch bei sozialen Funktionen gibt, diskutiert die christliche Theologie intensiv. Insbesondere liegt die Parallelisierung von Kunst und Religion nahe. Der oben vorgestellte Versuch von Gräb, Unterschiede herauszufinden, bewegt sich – salopp gesagt – auf dünnem Eis. Auch hier leben wir also in einer Moderne, die zumindest vom Protestantismus unterstützt wurde: Jeder muss sein Sinnfindungsprojekt selbst aussuchen. Bei einer vergleichbaren Funktionalität hat man daher u.a. die Auswahl zwischen Kunst und Religion. Welches man auswählt, hängt davon ab, wie groß der Bedarf an Eindeutigkeit und wie belastbar man in Hinblick auf weitergehende weltanschauliche Zumutungen ist. Spiritualität ist sicherlich eine Notwendigkeit menschlichen Lebens. Wie man sie auslebt, ist die eigene Entscheidung. Ein Happy-End ist also nicht zu bieten. Gerade bei der größten Not der Menschen der Moderne, die durch Pluralisierung entstandene Orientierungsproblematik, kann der Einzelne nicht aus der Logik der Kultur der Moderne aussteigen. Genauer: Er kann zwar aussteigen, indem er seine individuellen Persönlichkeitsrechte etwa einer Sekte preisgibt. Die Frage ist, ob er auf Dauer wirklich diesen Verlust leben kann.

Einzige Möglichkeit in dieser Misere, in der es keine einfachen und eindeutigen Lösungen gibt, ist m. E. die Notwendigkeit, aber auch die Chance, die innere Stärke, ein begründetes Selbstvertrauen zu entwickeln, quasi eine kulturelle Grundkompetenz, mit Pluralität umzugehen. Die UNESCO propagiert den Slogan, dass Vielfalt Reichtum bedeutet. Vielfalt, so haben wir gesehen, kann aber auch als Bedrohung erlebt werden. Die Forderung ist: Rahmenbedingungen für die Entwicklung souveräner Persönlichkeiten zu schaffen, die Vielfalt als Reichtum erleben können. Kulturelle Bildungsarbeit hat hier ihre vielleicht wichtigste Aufgabe: bei der Entwicklung entsprechender kultureller Kompetenzen, die unter den Bedingungen der Moderne das individuelle Projekt des guten Lebens zu realisieren gestalten. „Lebenskunst“ ist daher eine hochaktuelle Beschreibung dessen, was kulturelle Bildung leisten sollte.

Nachbemerkung

Es ist nicht nur für einen religiösen Menschen, sondern auch aus einem kulturwissenschaftlichen Interesse heraus ergiebig, sich mit der Kulturmacht Religion, vor allem aber mit den enormen Deutungsleistungen der Religionswissenschaft und der Theologie zu befassen. Denn es ist gerade die Herausforderung der Moderne für Religiosität und Religion, die eine spannende Annäherung an die Spiritualität des Menschen aus philosophischer, psychologischer, soziologischer und theologischer Sicht provoziert. Selbst dieser kurze Überblickstext zeigt zudem, dass es vielleicht so explizit wie bei keiner anderen Kulturmacht (wie Recht, Kunst, Wissenschaft etc.) um die existentielle Befindlichkeit des Menschen unter der Perspektive der Sinnhaftigkeit des Lebens geht. Selbst wenn man die Antworten einzelner Religionen oder der Religion schlechthin sich nicht zu eigen machen will (weil man – wie Habermas es in Anschluss an Max Weber gesagt hat – religiös „unmusikalisch“ ist), so führt dieser Zugriff doch dazu, sich mit fundamentalen Existenzproblemen des Menschen zu befassen.

Dies ist auch und gerade für alle praktischen Kulturdisziplinen, etwa für Kulturpolitik und Kulturpädagogik, hochrelevant. So liegt es nahe, als weiteren Versuch, den oft als unzugänglich empfundenen Begriff der Kulturellen Bildung unter Nutzung der Kategorie des Lebens transparenter zu machen und dabei zu einer möglichen systematischen „Grammatik“ der Kulturpädagogik zu gelangen. Wem dieser Vorschlag zunächst fremd erscheint, möge sich daran erinnern, dass von Remscheid aus vor einigen Jahren mit durchaus beachtlicher Akzeptanz das Konzept der Lebenskunst – sogar noch vor der Erfolgsgeschichte des gleichnamigen philosophischen Bestsellers von Wilhelm Schmid – als Leitkategorie für die kulturelle Bildungsarbeit in die Debatte (und Praxis) eingebracht wurde. Zu der Erläuterung dieser Kategorie gehörte eine offensive Umgangsweise mit der Frage des sinnerfüllten Lebens, mit der Frage von Glücksansprüchen und des Gelingens (vgl. BKJ 1999, 2000 und 2001). Seither hat in der Philosophie die Frage nach dem Glück eine neue Relevanz erhalten. Die Rede von einem „Projekt des guten Lebens“ und einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ konnte durchaus als Formulierung grundlegender Ziele der praktischen Philosophie und der Politik ins Gespräch gebracht werden (Fuchs 2019), obwohl es sich geradezu um „archaische“ Zielformulierungen handelt, die man bereits bei Plato und Aristoteles finden kann.

Der Versuch, „Leben“ als Grundkategorie für die Theorienbildung und vielleicht sogar zur Orientierung der praktischen Arbeit zu erproben, ist also nicht so verwunderlich, wie es zunächst erscheinen mag. Immerhin gab es schon einmal eine veritable „Lebensphilosophie“ (sehr stark im 19. Jahrhundert: Romantik, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, später Simmel, Scheler, in Frankreich vor allem Bergson), die allerdings – bei einzelnen Vertretern unterschiedlich ausgeprägt – stark antirationalistische Züge hatte, weil sie gegen den naturwissenschaftlich geprägten Positivismus in Stellung gebracht worden ist.

Heute gilt es, die durchaus relevanten Erkenntnisse gerade der nichtrationalen Zugangsweise des Menschen zu sich und zur Welt zu nutzen, ohne sich das radikale Verdikt der Vernunft – und damit die Halbierung des Menschen – zu eigen zu machen. Leben, so Gerhardt (2000), ist die allgemeinste Kategorie, die der Mensch selbst unmittelbar nachvollziehen kann. Allgemeine Kategorien wie Sein sind zu abstrakt. Leicht lassen sich unter Bezug auf Leben und Lebendigkeit die naturgeschichtliche Gewordenheit des Menschen, aber auch Unterschiede zu anderen Formen des Lebens erfassen. Es lassen sich zudem zentrale Kategorien wie Kultur, Politik, Moral etc. als Spezifizierungen der Qualität des menschlichen Lebens in einen systematischen Zusammenhang bringen. Natürlich hat ein solcher Zugang eine große Überschneidung mit einem anthropologisch-kulturphilosophischen Ansatz (Fuchs 1998). Möglicherweise bietet die Orientierung an „Leben“ ein systematischeres theoretisches Gerüst, zumal sich eine Beziehung zu den „Lebenswissenschaften“ quasi von selbst ergibt. Gerhardt (ebd.) hat einen ersten Vorschlag unterbreitet, der nicht nur ein Ordnungsvorschlag innerhalb der praktischen Philosophie ist, sondern der auch eine Systematik der Philosophie insgesamt darstellt, bei der das praktische Anliegen die theoretischen Disziplinen eher als notwendige Vorklärungen einordnet – ganz so, wie es in den Systemen bedeutender Klassiker geschieht. Kant spricht am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“ (672 ff.) von der „Endabsicht“ der Spekulation der Vernunft, und diese betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes.

Leben, genauer: *mein* Leben ist letztlich Ziel, Motivation und zentraler Gegenstand in allem, was ich tue. Es geht also um eine radikale Konzentration auf den Einzelnen, die Hervorhebung von Individualität – was auch heißt, die Zugangsweise auf die Welt unter der Perspektive des Subjekts. Dass damit nicht einem Atomismus, einer Geringschätzung des Sozialen das Wort geredet wird, lässt sich an vorliegenden Versuchen (neben V. Gerhardt ist etwa auf Hasted 1998 oder Sturma 1997 zu verweisen; vgl. auch Fuchs 2001) erkennen.

Es dürfte sich lohnen, einigen systematischen Aufwand in das Ausloten dieses Ansatzes zu investieren.

1. Kulturmacht Gemeinschaft

Vorbemerkung

Neben Religion, Politik und Wirtschaft lassen sich noch weitere Kulturmächte unterscheiden. Ernst Cassirer kennt neben den drei genannten noch die Sprache, den Mythos, die Wissenschaft, die Kunst. Mit guten Gründen wären das Recht und die Technik noch zu nennen. All dies soll und kann hier nicht untersucht werden. Ich will lediglich zur „Gemeinschaft“ einige wenige Anmerkungen machen, zumal ich mich in anderen Publikationen ausführlich mit anderen Kulturmächten auseinandergesetzt habe (für Kunst siehe insbesondere Fuchs 2011b, für Wissenschaft Fuchs 1984 und 1984a).

Zur Kunst ist in unserem Zusammenhang zu bemerken, dass – entgegen einer immer noch häufig vorfindlichen Gleichsetzung mit Kultur, etwa in der Kulturpolitik (vgl. Fuchs 2007) – die gesellschaftlich relevanten Diskurse über Kunst bzw. Kultur zunächst völlig unabhängig voneinander bestanden. Der Kulturdiskurs begann mit Herder, dessen Leistung darin bestand, zum einen Kultur im ethnologischen Sinne als Lebensweise einer bestimmten Menschengruppe bestimmt zu haben. Dabei ist er davon ausgegangen, dass es zahlreiche, im Grundsatz gleichwertige Lebensweisen – und nicht bloß die in Europa entwickelten – gibt. „Kultur“ wird so als Begriff der Unterscheidung und als Pluralitätsbegriff eingeführt (vgl. Kap. 1). Später hat man festgestellt, dass sein Kulturverständnis von einer zu starken Homogenität ausgegangen ist, die man auch in der Ethnologie nicht mehr vorgefunden hat.

Der Kunstbegriff wurde – etwa zur gleichen Zeit – von Alexander Baumgarten eingeführt. Das Ziel seiner umfangreichen „Aesthetica“ bestand zum einen darin, sinnliche Erkenntnis neben der Rationalität als legitime Erkenntnisweise zu rehabilitieren. Er führte zum anderen einen einheitlichen Kunstbegriff – quasi als Dach für die bis dahin nicht in ihrer Gemeinsamkeit gesehenen künstlerischen Praxen der Musik, der Literatur oder der Bildenden Kunst – ein. „Kunst“ und „Kultur“ stammen also aus sehr unterschiedlichen Diskursen und hatten zunächst nichts miteinander zu tun. Erst in der Weimarer Klassik und vor allem bei Schiller wurde Kunst als Teil einer emanzipatorischen Praxis gedeutet und mit einem normativ gesättigten Begriff von Kultur (Kultur als Humanisierung des Menschen) in Verbindung gebracht.

Seither wird Kunst als Teil der Lebensweise zur Kultur gehörig betrachtet. Sie ist aber auch „Kultur“, wenn sich diese auf – symbolisch kommunizierte – Werte in der Gesellschaft bezieht. Kunst als Kultur zu verstehen heißt in jedem Fall, von einer gesellschaftlichen Relevanz von Kunst auszugehen. Damit ist man auf die Frage verwiesen, was denn „Gesellschaft“ hier bedeutet. Auch hierzu will ich nur einige Anmerkungen machen. Dies allerdings nicht, weil es nur wenig dazu zu sagen gäbe. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Denn zum einen ist die Frage danach, was denn Gesellschaft eigentlich ist und was diese zusammenhält, geradezu die Grundfrage der Soziologie. Zum anderen gibt es in der Soziologie über Jahrzehnte einen Grundlagenstreit darüber, ob „Soziales“ oder „Kultur“ ihr zentraler Grundbegriff sein müsste.

Gemeinschaft, Gesellschaft und Integration

Man kann als eine, vermutlich die zentrale Frage, der im 19. Jahrhundert entstehenden Soziologie die Frage nach dem Zusammenhalt von Gesellschaften betrachten. Es entstand mit der Industrialisierung und dem Elend, das diese mit sich gebracht hat, die „soziale Frage“. Was so harmlos klingt, hat ein großes Bewusstsein in der Gesellschaft hervorgerufen, dass es wenig gerecht zugeht. Dies war umso bedeutsamer, als man die Versprechungen der Moderne (u. a. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit) noch gut im Ohr hatte: Die soziale Frage führt zu verschiedenen sozialphilosophischen Alternativentwürfen und auf der praktischen Ebene zu sozialen Protestbewegungen. In beiden spielten Marx und Engels eine wichtige Rolle.

Zweifel am sozialen Zusammenhang hatten alle großen Soziologen der ersten Stunde. Durkheim diskutiert die Möglichkeit von Integration vor dem Hintergrund des Selbstmordes und der Anomie in der französischen Gesellschaft. Tönnies schrieb über den Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, wobei er – bis heute gültig – in der Gemeinschaft besondere (emotional getragene) Bindekräfte am Werk sah. Max Weber untersuchte unterschiedliche Formen und Modi der Vergesellschaftung. Die Sorge um den Zusammenhalt der Gesellschaft ist bis heute geblieben. In zwei Bänden hat W. Heitmeyer (1997) zusammengetragen, was eine Gesellschaft zusammenhält und was sie auseinandertreibt. Er greift dabei auf das Durkheimsche Anomie-Konzept zurück. Nicht uninteressant ist, dass der Band, der die Desintegrationstendenzen beschreibt, fast um 50% dicker ist als der Integrationsband.

Eine erste Antwort auf die Frage nach der kulturellen Bedeutung von Gesellschaft/Gemeinschaft ergibt sich dabei bereits aus der Auflistung der Risikofaktoren und -felder: Modernisierung der Ökonomie, Armut, Unzufriedenheit mit der Demokratie, Medien, Zerfall des Urbanen, Destabilisierung der Familie, schlechte Schulen, Entgrenzung des Konsums, Verfall der Religion. Teilt man diese Krisenerscheinungen auf, dann findet man leicht jeweils Zuordnungsmöglichkeiten zu den Subsystemen Kultur, Politik und Ökonomie. Da in diesen Feldern offensichtlich Ursachen für eine sich verschlechternde Lebensweise gefunden werden, ist – wenn auch in negativer Hinsicht – deren Charakter als Kulturmächte erneut bestätigt. Es geht um das Alltagsleben, um Werte, um Formen des Zusammenlebens, um symbolisch vermittelte Bilder. Es geht um Vorstellungen vom guten Leben und seinen Realisierungsmöglichkeiten.

Doch inwieweit wird Gesellschaft bzw. Gemeinschaft selbst zu einer Kulturmacht? Dazu einige Begriffsklärungen. Margaret Thatcher hat es seinerzeit verdeutlicht, dass die Rede von „Gesellschaft“ nicht von allen akzeptiert wird. Sie stellte nämlich fest, dass sie kein solches Ding namens „Gesellschaft“ kenne, sie kenne nur Individuen.

Gesellschaft besteht zwar aus solchen Individuen, doch ist sie mehr: sie ist das Beziehungsnetz zwischen den Menschen, das durch deren soziales Handeln entsteht. Dieses Handeln kann ökonomisches oder politisches Handeln sein, es kann sich um unverbindliche Konversation oder um folgenreiche Liebeserklärungen handeln. Es liegt auf der Hand, dass die Art des Handelns zu unterschiedliche starken Formen des Zusammenhalts führt. Wie oben angedeutet, spricht man von Gemeinschaften, wenn der Zusammenhalt stärker ist als bei bloßen Gesellschaften. Der Prozess der Bildung solcher Zusammenschlüsse heißt Integration. Es lohnt sich also, die unterschiedlichen Formen von Integration anzuschauen.

So macht es Sinn, kulturelle Integration (wie sie etwa über gemeinsame Lebensstile in den jeweiligen Milieus geschehen kann) von sozialer Integration (etwa über moralische Normen) zu unterscheiden. Peters (1993, 96 ff.) unterscheidet drei Dimensionen bzw. Formen der Integration: funktionale Koordinierung, moralische Integrität und expressive Gemeinschaft.

„Funktionale Koordinierung“ geschieht in Kategorien der Effizienz und Zweckmäßigkeit, Misserfolg führt hier zu Desorganisation.

„Moralische Integrität“ geschieht in Kategorien der Moral, der Solidarität und des Vertrauens. Misserfolge führen hier zu Anomie, Gewalt und Entsolidarisierung.

Die „expressive Gemeinschaft“ hat es mit Selbstverwirklichung und Authentizität zu tun. Misserfolge führen hier zu Sinnverlust, Identitätsstörungen und Orientierungslosigkeit.

Mir scheint diese Unterteilung auch insofern nützlich zu sein, als man einige der oben erwähnten Probleme moderner Gesellschaften, die zum Teil mit Überforderungssyndromen zu tun haben, in einem ersten Schritt damit ordnen kann. Außerdem kann man den unterschiedlichen Integrationsformen politische Zuständigkeiten zuordnen. Während Sozialpolitik sehr stark nicht nur in das (herkömmlich bestimmte) Sozialgefüge eingreift und innerhalb der sozialen Integration der Kategorie „moralische Integrität“ subsumiert werden kann (und letztlich auch Rahmenbedingungen für die mögliche Lebensstilrealisierungen schafft), hat es Kulturpolitik mit der Dimension der „expressiven Gemeinschaft“ zu tun. Beide unterscheiden sich deutlich im Hinblick auf die Homogenitätsforderungen: Während krasse Inhomogenitäten im Bereich „moralischer Integrität“ massive gesellschaftliche Folgen haben, die letztlich den Bestand von Gesellschaften gefährden können (vgl. etwa Moore 1982), sieht dies bei kultureller Integration anders aus: „Typisch für die Entwicklung der Moderne ist ein Nebeneinander von Tendenzen kultureller Homogenisierung mit Formen der Spezialisierung und des kulturellen Pluralismus“ (Peters 1993, 117ff., hier: 124). Kulturelle Differenzierung gibt es bereits bei den verschiedenen (kulturellen) Subsystemen Wissenschaft, Kunst, Religion in Form von (wachsender) Ausdifferenzierung. Eine andere Form der Differenzierung ist der Pluralismus, bei dem gegenseitige Toleranz beziehungsweise Überlappen von Mitgliedschaften charakteristisch ist: „Eine wesentliche Voraussetzung für toleranten Pluralismus ist die interne Differenzierung der modernen Kultur: insbesondere die Ausgrenzung moralischer Fragen von anderen Dimensionen kollektiver Identität. Das ermöglicht Formen der moralischen Übereinstimmung und Integration, die einhergehen mit Differenz und Pluralisierung in der Lebensführung von Individuen und Gemeinschaften. Kultureller Pluralismus impliziert nicht notwendig moralischen Partikularismus oder Relativismus“ (ebd., 127).

Formen der Integration

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | Funktionale Koordination | moralische Integrität | expressive Gemeinschaft |
| Problemdimension | Zweckmäßige Koordination von Aktivitäten und Koordinierung in der objektiven Welt | Ausgleich konfligierender Ansprüche, solidarischer Beistand, Wahrung der Integrität von Personen und Beziehungen, Vertrauen | Bedürfnisinterpretation und -befriedigung, individuelle und kollektive Identität, Selbstverwirklichung |
| Bewertungsstandards | Zweckmäßigkeit, Effizienz (ökonomische Rationalität, kognitiv-instrumentelle Rationalität | Gerechtigkeit, Solidarität, moralische Anerkennung (moralische Rationalität) | Glück, Authentizität, gelungene Identität (evaluative, expressive Rationalität) |
| Negative Merkmale  (Beispiele) | Desorganisation | Anomie, anomische Konflikte, Gewalt, Ungerechtigkeit, Entsolidarisierung | Entfremdung, Indifferenz, emotionale Deprivationen, Identitätsstörung, Sinnverlust, Orientierungslosigkeit, Inauthentizität |

Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass ein Nichtfunktionieren einer der Integrationsweisen nicht (sofort) zur Auflösung des Gesellschaftsgebildes führt. Man muss vielmehr konstatieren, dass von der Familie, in der alles schief läuft und in der sich die Mitglieder nur noch hassen, bis zu Staaten, in denen jegliche Ordnung verloren gegangen ist („failing states“) durchaus eine Existenz über Jahre hinweg möglich ist. Nur will keiner mehr so richtig darin leben, weil entscheidende Funktionen der Gemeinschaft nicht mehr erfüllt werden (Orientierung, Identifikation und Identität, soziale Abstimmung über individuelle Wünsche etc.). Man muss sogar konstatieren, dass auch verhasste Gesellschaftsordnungen offenbar Funktionen für ihre Mitglieder erfüllt haben, die diese vermissen, wenn die Gesellschaftsordnung verändert worden ist (dies ist etwa in nachsozialistischen Staaten wie Russland oder Jugoslawien zu beobachten, in denen immerhin interne Konflikte, die es sicherlich auch schon früher gegeben hat, nicht zum Ausbruch gekommen sind).

Gesellschaft und Gemeinschaft erfüllen also bestimmte (je unterschiedliche) Funktionen durch die Qualität der möglichen sozialen Beziehungen.

Was ist durch diese ersten Überlegungen erreicht? Der Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft macht nach wie vor Sinn. Viele Sozialtheorien fassen „Gesellschaft“ als den allgemeinsten Rahmen auf, in dem sich soziale Beziehungen entwickeln. Unter diesem „Dach“ lassen sich dann bestimmte Funktionsbereiche (wie etwa Wirtschaft, Politik, Kultur und Gemeinschaft) identifizieren mit je eigenen Spielregeln und Modi der Vergesellschaftung. Es macht also Sinn, von ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Sozialisation zu sprechen.

Die Art der Beziehungen in den Subsystemen ist verschieden. Man geht davon aus, dass in Politik und Wirtschaft eher nüchtern-rationale Formen der Vergesellschaftung vorzufinden sind, wohingegen in Gemeinschaft und Kultur starke emotionale Bindekräfte vorherrschen. Habermas kommt daher zu seiner berühmten Unterscheidung von System (Politik und Wirtschaft) und Lebenswelt. Letztere wird durch das Dreieck Persönlichkeit, Kultur und Gemeinschaft geformt.

Interessant ist, dass sich – wie oben bereits angedeutet – die unterschiedlichen Formen der Vergesellschaftung (und Integration) auch etwa in Hinblick auf die Anforderungen an Gleichheit unterscheiden. Während in der Politik und im Recht es eine zivilisatorische Errungenschaft gibt, dass jeder Bürger gleich ist (etwa vor Gericht oder bei der politischen Steuerung), hat der Markt zwar grundsätzliche „demokratische“ Zugangsrechte für jeden (jeder darf mitmachen), die allerdings stark von den jeweiligen Ressourcen abhängen. Im Kulturbereich besteht nun die Möglichkeit, seine individuelle Verschiedenheit gegenüber anderen auszuleben, ohne das Ganze zu gefährden. Vermutlich ist „Kultur“ sogar dasjenige Subsystem, bei dem nachdrücklich Hilfestellung für den Einzelnen zum Ausleben seiner Individualität gegeben wird.

Dies bedeutet, dass der Ausgangspunkt eines Redens über Kultur bei Herder, dass „Kultur“ nämlich einen Begriff der Unterscheidung, des Vergleichens und der Vielfalt ist, bis heute in der Realität gültig geblieben ist und sogar von gesellschaftlichen Institutionen unterstützt wird.

*Vor diesem Hintergrund muss ebenso eine Ungleichheit in der Politik (etwa das Vorenthaltens des Wahlrechtes) kritisiert werden wie man kritisieren muss, wenn im Kulturbereich zu starke Vorstellungen von Gleichheit bzw. Anpassung an ein Vorgegebenes durchgesetzt werden sollen („Leitkultur“).*

Interessant ist weiterhin, dass sich bei durchaus vergleichbaren Gesellschaftsformen (etwa modernen kapitalistischen Gesellschaften) die gleichen zivilisatorischen Grundwerte (etwa Freiheit, Gleichheit, Rationalität, Solidarität) in sehr verschiedener Ausprägung zeigen. So zeigt Münch (1986) am Beispiel von Deutschland, Frankreich, England und den USA, wie – nachvollziehbar an der jeweiligen Geschichte – dieselben Grundwerte eine unterschiedliche Ausprägung erhalten haben. Dies zu berücksichtigen ist angesichts der Globalisierung – hier: der verstärkten internationalen Zusammenarbeit der Staaten – wichtig, wenn sehr verschiedene Vorstellungen darüber vorherrschen, welche Aufgaben der Staat etwa in der Sozial- oder Kulturpolitik haben sollte. Im Hinblick auf die Rolle der Gemeinschaft in der Gesellschaft ist es daher wichtig, die unterschiedlichen Aufgaben und Funktionen jeweils von „Staat“ (als Teil des Subsystems Politik) und „Markt“ in ihrer je unterschiedlichen historischen Entwicklung miteinander im Hinblick auf die Auswirkungen auf den sozialen Zusammenhalt zu vergleichen (vgl. auch die Kapitel 5 und 6). Es zeigt sich dabei, dass es wesentlich die (gemeinsame) Motivation zur Herstellung eines zwischenstaatlichen und eines innergesellschaftlichen Friedens war, die Motor der Entwicklung des modernen Staates bzw. der Marktgesellschaft war.

Betrachten wir zunächst den *Markt*. Man erinnere sich, dass der erste Systematiker des Marktdenkens, der Schotte Adam Smith, von Hause aus Moralphilosoph war, der darüber nachdachte, wie eine gute gesellschaftliche Ordnung aussehen könnte. Nachdem Gott oder der König als „natürliche“ Ordnungsprinzipien obsolet geworden waren, ging nunmehr das aufstrebende Bürgertum daran, sich selbst eine soziale und politische Ordnung zu schaffen, die ein gutes Leben des Einzelnen in erträglichen sozialen und politischen Verhältnissen ermöglichte. Der Wirtschaftshistoriker Albert O. Hirschmann (1987) hat dabei gezeigt, wie groß die zivilisatorische Wirkung war, die man sich durch die Kanalisierung und Zügelung wilder Leidenschaften zu Gunsten eines sozialverträglichen Egoismus versprachen. Die Ökonomie schien dabei das geeignete Feld zu sein, in dem sich die bislang ungezügelten Emotionen, die oft genug zu Gewalt und Krieg geführt haben, ertragreich austoben konnten – und dies sogar zu Gunsten der Allgemeinheit. Offensichtlich hat dies der Markt auch geleistet. Denn Sigmund Freud konnte in seiner Kulturtheorie sein „Unbehagen an der Kultur“ vor allem an der Triebunterdrückung – also der Zähmung der wilden Leidenschaften – festmachen, die das kapitalistische System mit sich gebracht habe. Der Markt, so setzte Adam Smith folgerichtig seine Studien zur Theorie der Emotionen fort, ist der geeignete Ort, an dem sich ein wohlverstandener Egoismus durch das Wirken einer „unsichtbaren Hand“ in Gemeinwohl verwandelt: Die Politische Ökonomie des (Früh-)Kapitalismus war die erfolgreiche praktische Fort- und Umsetzung seiner Moralphilosophie. Der Markt war der Ort der Freiheit des Einzelnen, er kultivierte und erzog die Marktteilnehmer, er weckte das Gute im Menschen. Er bringt als „doux commerce“ Friede zwischen den Völkern. Der politische Liberalismus, der für die Freiheitsrechte der Menschen kämpft, findet so seine kanonische Ergänzung folgerichtig im Wirtschaftsliberalismus. Dies ist bis heute die Botschaft der Liberalen. Dabei sei diese Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung auch noch ausgesprochen sozial. Denn die ungenierte Verfolgung individueller Ziele führe sogar in Hinblick auf die Wohlfahrt der Schwächsten zu einem volkswirtschaftlichen Optimum. Über Jahre hatten Theoretiker dieser Position den Wirtschaftsnobelpreis für sich abonniert, da in immer neuen mathematischen Modellrechnungen gezeigt wurde, dass es – auch und gerade in Hinblick auf die Sozialpolitik – keine bessere Alternative zu diesem Ansatz gebe.

Allerdings gab es auch schon früh *Kritiker*. Selbst Adam Smith identifiziert bereits Bereiche, in denen das Marktprinzip tunlichst nicht angewandt werden sollte. Er entwickelt eine Theorie öffentlicher Güter, bei deren Produktion und Verteilung der Staat dafür sorgen müsse, dass eine Form von Verteilungsgerechtigkeit entsteht: Bildung etwa gehört ausdrücklich dazu.

Mit der Ausbreitung des kapitalistischen Systems wurde die Kritik härter. Neben der Radikalkritik durch Sozialisten und Kommunisten gab es zunehmend eine Kapitalismuskritik von Konservativen bzw. eine immanente liberale (Selbst-)Kritik: Der Markt zerstöre die moralischen Grundlagen, die er zu seiner Funktionsweise benötige, zumindest sei er nicht in der Lage, sie zu erzeugen, so etwa der britische Ökonomie-Theoretiker Fred Hirsch. Der Markt führe zu Tugend- und Moralzerstörung, zur Zerstörung alter Ordnungen und Traditionen, zur Entwurzelung der Menschen und schließlich: Es gäbe einen quasi gesetzmäßigen Drang des Marktes zum Krieg, weil anders Rohstoff-, Absatz- oder Arbeitsmärkte nicht zu bekommen seien.

Krieg, so liest man andererseits in Darstellungen zur Genese des *Sozialstaates*, war ebenfalls eine wichtige Ursache für die Sozialgesetzgebung. Es ging nämlich bei ihrer Etablierung zum einen um den Erhalt der Wehrbereitschaft, es ging zudem um den Erhalt von Massenloyalität angesichts einer erstarkenden Arbeiterbewegung, die recht schnell die zurückkehrenden Soldaten für ihre Zwecke hätten vereinnahmen können (Bismarck, Beveridge) – kurz: Es ging in dieser frühen Phase der sozialen Absicherung durch staatliche Systeme weniger oder gar nicht um Menschenliebe, Altruismus, Barmherzigkeit, sondern um harte Fragen des Machterhalts. Der Staat sorgte daher nicht mehr länger nur für Ordnung und Ruhe, sondern auch für individuelles Wohlbefinden, freilich um den Preis eines Verzichts auf individuelle Freiheitsrechte.

Hier haben wir also ein geistes- und realgeschichtliches Spektrum, das sich zwischen zwei Polaritäten bewegt: Zum einen gibt es eine liberale Marktrhetorik, die die individuelle Freiheit des Einzelnen gegen staatliche Gewalt schützt und die im Markt das ideale Ordnungsinstrument sieht, um diesen Wert zu realisieren. Dabei wird im Namen individueller Freiheit gerne auch zu Feuer und Schwert gegriffen, um der eigenen „liberalen“ Überzeugung gegenüber Andersgläubigen Nachdruck verleihen. Zweifellos: Diese Position, der Markt werde es schon richten, ist erheblich auf dem Vormarsch, und das schon alleine deshalb, weil der Sozialstaat als nicht mehr finanzierbar gilt. Ob allerdings das kalifornische Modell, bei dem mehr öffentliche Gelder für Gefängnisse als für Schulen ausgegeben werden, letztlich wirklich preiswerter ist, wird sich noch zeigen müssen. Es fehlen zudem der neoliberalen Denkweise die großen Intellektuellen, deren Einfluss auf Wahrnehmung und auf Denk- und Bewertungsformen der Menschen man nicht unterschätzen sollte. Von Habermas bis Rorty, von Rawls bis Bourdieu sind die einflussreichen Sozialtheoretiker der letzten Jahre alle mehr oder weniger stark sozialstaatlich orientiert, während von Hayek, Röpke oder Eucken bislang keine angemessene Nachfolger als Gesellschaftstheoretiker gefunden haben.

Auf der anderen Seite findet sich eine Sozialrhetorik, die die Gemeinschaft in der Verantwortung gegenüber dem Einzelnen sieht, bei der jedoch oft genug die „Gemeinschaft“ die menschenverachtende Form eines totalitären Staates annimmt. So findet man sich in einer auch in Deutschland verbreiteten Polemik gegen antiliberales Denken (Holmes, 1996) als braver Sozialstaatsbefürworter plötzlich in einer Reihe, die von gemeinwohlorientierten Kommunitariern über verängstigte Konservative („Wertezerfall“) bis hin zu handfesten Faschisten reicht. Die Polemik dieser Zusammenstellung von Holmes ist durchaus lehrreich, weil sie verdeutlicht, dass die liberale Position Kernelemente und Werte erfasst – etwa das Leben in Freiheit –, auf die der demokratische Sozialstaatler kaum wird verzichten wollen.

Neben diesen theoretischen bzw. ideologischen Positionen findet sich auf der Realitätsebene ein breites Spektrum unterschiedlicher Kapitalismusmodelle. Eine eher in den USA verbreitete, empirisch vorgehende vergleichende Kapitalismusforschung studiert solche nationalen Modelle, bei denen deutlich wird, dass der Kapitalismus mit sehr unterschiedlichen politischen Ordnungsformen verträglich ist. Und noch eines zeigt eine solche Kapitalismusforschung: Bei aller (neo-)liberalen Rhetorik eines sich bei Wirtschaftsdingen zurückhaltenden Staates hat es bislang keine nachhaltige ökonomische Wachstumsphase gegeben, bei der nicht kräftige staatliche Investitionsprogramme die Initialzündung gegeben hätten. Letztlich ist auch Cancun daran gescheitert, dass die reichen Staaten ihre Deregulierungsforderung nur bei den Armen und nicht bei dem eigenen Agrarmarkt anwenden wollten.

Man hat also zwei theoretisch-philosophische Konzeptionen von Staat, Gesellschaft und Einzelnem, die man beide durchaus als humanistische Quintessenz der (westlichen) politischen Philosophie betrachten kann. Beide Ansätze finden sich so auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die mit dieser Integration von individuellen Schutz- und sozialen Teilhaberechten durchaus einen „Dritten Weg“ eines gesellschaftlichen Leitbildes zwischen liberalem Kapitalismus und Staatssozialismus formulieren wollten: Die liberale Position dort, wo es um die Abwehrrechte, um den Schutz des Einzelnen geht; die sozialorientierte Position dort, wo es um eine gezielte Herstellung von sozialer Gerechtigkeit durch Umverteilung geht.

Beide Positionen haben allerdings auch gemeinsam, dass sie immer wieder als Ideologien zur Beschönigung einer Praxis herhalten müssen, bei der es im ersten Fall um rigorose ökonomische Ausbeutung, im zweiten Fall um eine politische Herrschaft durch eine Minderheit geht, die im Namen eines vorgeblichen Gemeinwohls die Freiheitsrechte des Einzelnen unterdrücken. Dabei ist der Weg von der humanistischen philosophischen Theorie zur inhumanen verschleiernden Ideologie oft nur kurz.

Was bedeuten diese Überlegungen für die *Kulturpolitik*, die sich zurzeit in einem erheblichen Begründungsnotstand befindet? Der Hinweis auf die Menschenrechte als wichtigster internationaler normativer Grundlage politischen Handelns ist hochrelevant angesichts der zunehmenden Internationalisierung nationaler Kulturpolitiken. Es ist – etwa im Zuge der Entwicklung einer Konvention zur kulturellen Vielfalt – eine Einigung zwischen sehr unterschiedlichen politischen Kulturen zu erzielen. Im Bereich der Sozialpolitik gibt es inzwischen profunde vergleichende Studien zwischen nationalen Politikkonzeptionen, die zeigen, wie nationale Werte-Traditionen bei durchaus vergleichbaren Problemlagen in ähnlichen Staaten zu einer großen Verschiedenheit der jeweiligen politischen Strategien führen (vgl. F. X. Kaufmann, 2003). Diese Verschiedenheit der politischen Konzepte dürfte in der Kulturpolitik eher noch größer sein als in der Sozialpolitik.

In Hinblick auf die hier vorgenommene, zugegeben grobe Unterscheidung zweier politischer Ordnungsmodelle findet sich die Politik in Deutschland zur Zeit in einer Phase des Wandels: In allen Parteien gibt es zur Zeit Richtungskämpfe zwischen Anhängern des Wohlfahrtsstaates und des Neoliberalismus, wobei in allen Parteiprogrammatiken die zweite Ausrichtung eindeutig auf dem Vormarsch ist. Ob die Bevölkerung diesen „Wertewandel“ der Parteien nachvollzieht, ist derzeit noch offen. Allerdings hat diese Debatte erheblichen Einfluss auf die Akzeptanz kulturpolitischer Strategien, insbesondere wenn es um Fragen der Umverteilung und der öffentlichen Finanzierung von Dienstleistungen geht. Parallel zu dieser Werteverschiebung findet zudem eine erneute Diskussion über die jeweiligen Zuständigkeiten und Möglichkeiten von Bund, Ländern und Gemeinden statt – ebenfalls mit durchaus erheblichen Auswirkungen auf eine zukünftige Kulturpolitik.

Die Skizze zweier gesellschaftspolitischer Denkansätze und ihre Übertragung auf die Kulturpolitik zeigt, dass man dabei durchaus Paradoxes oder sogar Widersprüchliches erreichen möchte: Eine Kulturpolitik der Freiheit und Liberalität, die jedoch das Soziale und den Gemeinsinn nicht vernachlässigt; ein staatsfernes kulturelles Leben, für das der Staat jedoch nicht nur die Rahmenbedingungen optimieren soll, sondern für das auch Mittel in erheblichem Umfang bereitgestellt werden sollen. Wir pflegen eine Rhetorik der Kunstautonomie und wollen gleichzeitig ein System von Kunstbetrieben erhalten, die in ihrer großen Mehrzahl im 19. Jahrhundert eine klare politische oder zumindest soziale Aufgabe für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe, das Bürgertum, zu erfüllen hatten. Wir vertreten die These, dass „Kunst“ im emphatischen Sinn unserer Weimarer Klassik und unseres großen Königsberger Denkers mit der Zweckfreiheit ihrer spielerischen Ausübung eine menschgemäße, ja sogar überlebensnotwendige und daher unbedingt zu unterstützende Praxisform ist, und sind nach wie vor relativ blind gegenüber der Erkenntnis, wie gering der Bevölkerungsanteil ist, der an dieser allgemeinmenschlichen Segnung teilhat. Denn die Fähigkeit und Bereitschaft zu einem derart anspruchsvollen Umgang mit Kunst ist äußerst voraussetzungsvoll: Muße; zumindest die zeitweilige Abwesenheit des Zwanges, die eigene Existenz sichern zu müssen – also sich die „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ auch leisten zu können; die Fähigkeit und Möglichkeit einer Distanz zu sich selbst (vgl. Bourdieu 2001). Neben materiellen Ressourcen ist es zudem auch eine Frage der Bildung, ob und wie man die Möglichkeiten einer solchen Kunstpraxis nutzen kann.

Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Entwicklungspfade der USA auf der einen und der (kontinental-)europäischen Länder auf der anderen Seite wird auch der bereits mehrfach angesprochene, in den letzten Jahren philosophisch sicherlich ergiebigste Streit verständlich: nämlich die Auseinandersetzung zwischen philosophischem Liberalismus (vor allem Rawls) und dem Kommunitarismus (vgl. Brumlik/Brunkhorst 1993, Honneth 1994). Bereits im Begriff „Kommunitarismus“ steckt das Wort community, wird die Nähe zum Gemeinschaftsbegriff gesucht. In der frühen amerikanischen Gesellschaft war die Zentralgewalt in Washington sehr weit weg. Man war auf sich gestellt und konnte nur in der Gemeinschaft die Anforderungen der rauen Landschaft und die Angriffe der Ureinwohner, deren Land man in Besitz genommen hat, überleben. Bis heute spielt selbst in den größten Metropolen wie New York die „neighbourhood”, eine gut funktionierende nachbarschaftliche Hilfsgemeinschaft, eine wichtige Rolle. Es ist also kein Wunder, wenn man daher auch bei der philosophischen Grundsatzfrage (was ist ursprünglicher: die Gemeinschaft oder der Einzelne) zu der Überzeugung gelangen kann, dass es die Gemeinschaft ist, also die vorhandenen Traditionen, Sitten und Gebräuche (eben die mores bzw. der ethos, die der entsprechenden Sparte der Philosophie auch den Namen gegeben haben). Ausgelöst wurde diese philosophische Welle einer Neubesinnung auf die Gemeinschaft durch Defizitfeststellungen über ihren Niedergang: Es betraf den Niedergang der Religion und der Religionsgemeinschaften, eine Zerrüttung der Bürgertugenden, ein Nachlassen der Solidarität. Später kommen Feststellungen einer zunehmenden Individualisierung dazu („Bowling alone“, Robert Putnam).

Vor diesem Kontext wird es verständlich, dass eine Neubesinnung auf individualistische Vertragstheorien, wie sie John Rawls 1971 vorgelegt hat, auf Widerstand stieß, da man hier offenbar gerade das isolierte Individuum zum unhintergehbaren Ausgangspunkt von Gesellschaft, Recht und Politik geadelt hat. Der Streit hat dabei mehrere Dimensionen: grundlagentheoretische Fragen in der politischen und Moralphilosophie, aber auch ganz praktische politische Fragen über die Rolle des Sozialstaates zwischen einer Marktorientierung, einer bürgerschaftlichen Selbsthilfe und einem öffentlichen Wohlfahrtsprogrammen. Immerhin sind die Themen und Probleme heute – wie am Beispiel von Heitmeyer (1998) gezeigt – akzeptiert: Man sieht die „soziale Kohäsion“ in Gefahr, Sennett (2005/1998) fürchtet zudem schlimme Folgen für die Entwicklung der Persönlichkeit. Die Schuldzuschreibungen an der Misere sind dabei unterschiedlich. Für die einen ist es ein bloßer Werteverfall, dem durch entsprechende Kampagnen und pädagogische Werteerziehungsprogramme begegnet werden soll. Für andere ist es der Turbokapitalismus, der nur das Schlechte im Menschen fördert.

Diese Diskurs-Kontexte machen allerdings auch die Schwierigkeit des Gemeinschaftskonzeptes deutlich. Wenn es sowohl eine Kategorie einer nüchternen theoretischen Sozialanalyse sein soll, wenn es gleichzeitig aber auch dazu genutzt wird, eine Kapitalismus- und Kulturkritik von rechts (wie in den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts), aus konservativer Sicht (wie bei Kommunitaristen wie Bellah) oder aus linker Sicht (wie bei Taylor) formulieren helfen soll, dann ist sowohl sein wissenschaftstheoretischer Status, aber auch seine politische Bedeutung mehr als diffus. Die zurzeit gründlichste Analyse und Rehabilitation als theoretischer Begriff hat Opielka (2006) unternommen, der sorgfältig alle Schwächen im Umgang mit diesem Konzept in klassischen und aktuellen Theorie-Entwürfen untersucht. Für ihn ist „Gemeinschaft“ unterschätzt und fehldefiniert, wenn es lediglich um eine stark emotional besetzte soziale Integration geht. Für ihn geschieht Gemeinschaftsbildung durch kommunikatives Handeln im weiteren Sinne: „Gemeinschaft ist damit nicht nur Terrain des Affektiven, sondern der gesellschaftliche Handlungsraum des expressiven Individualismus von Sprache und Kunst, des kommunikativen Selbstausdrucks des modernen Menschen.“ (ebd., S. 386). Er zeigt in seiner Arbeit theoretische Möglichkeiten von Gemeinschaftstheorien: ökonomisch-tausch-theoretische Ansätze, strategische Kalküle des rational-choice-Lagers, kommunikationstheoretische Deutungen unter dem Label der Lebenswelt, sinntheoretische Soziologieangebote (ebd.).

In den systemtheoretischen Ansätzen der Sozialtheorie ist Gemeinschaft dasjenige Subsystem, dessen Kommunikationsmedium Solidarität ist. Solidarität ist in der Marshallschen Genealogie der modernen bürgerlichen Gesellschaft dasjenige Ziel, das im 20. Jahrhundert als letztes angestrebt wurde. Aus der Liste der Grundwerte (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Sicherheit, Subsidiarität – so die Zusammenstellung in Lessenich 2003) korrespondiert dies mit Gerechtigkeit. Eine institutionalisierte Form der politischen Umsetzung von Solidarität und Gerechtigkeit ist der Sozialstaat. Damit kann man ohne Bedenken feststellen, dass es sich um die vermutlich schwierigste Problematik sowohl in der Philosophie als auch der Politik der Moderne handelt. „Das Phänomen der Solidarität liegt wie ein erratischer Block in der moralischen Landschaft der Moderne“, so beginnt Bayertz (1998) das Vorwort zu seiner Textsammlung. Solidarität ist zwar unter den moralischen und politischen Begriffen einer der jüngsten. Doch gehört er zu einem Bedeutungsfeld mit einer beachtlichen Tradition: Menschenliebe, Sympathie, Wohlwollen, Gemeinsinn, Loyalität (ebd.,11). Der Ursprung des Wortes liegt im Französischen und bezeichnet dort Mitglieder eines Verbandes („Solidaires“), wenn diese wechselseitig für ihre Verbindlichkeiten einstehen.

Die Bedeutung innerhalb der Moderne ist schillernd: Zum einen geht es um einen Sachverhalt, der für traditionelle Gemeinschaften selbstverständlich ist. Erst mit der modernen Gesellschaft wird offenbar die Intensität des Zusammenschlusses in einer Gemeinschaft, die auch durch solidarisches Verhalten gekennzeichnet ist, zu einem Problem: Der Begriff entsteht, weil seine Empirie zweifelhaft wird. Zum anderen entsteht durch die neue Form der industriellen Arbeitsorganisation auch eine neue Form der Disziplin im Zusammenschluss, so schon Marx: In einer Gesellschaft, die traditionelle Formen der „organischen“ Solidarität zerstört, entstehen zugleich neue Formen von Solidarität, wird „Solidarität“ zum Kampfbegriff (ebd.).

Die Gemeinschaft bildet – wie erwähnt – zusammen mit Kultur und Persönlichkeit die Lebenswelt, die in einem natürlichen Spannungsverhältnis zum „System“ (bei Habermas), nämlich zu Politik und Wirtschaft, gesehen wird. In der Tat ist die Herstellung von Gerechtigkeit auch im philosophischen Liberalismus das zentrale Problem, mit dem sich Rawls befasst hat. Der Sozialstaat ist zudem traditionell das zentrale Problem des Marktliberalismus.

*Wie* Solidarität – und dann auch noch *zwischen wem* – hergestellt wird, ist die entscheidende Frage der Sozialpolitik. Die kontinentaleuropäische und die skandinavische Lösung besteht im Ausbau staatlicher Leistungen. Der Staat – als Teil des Systembereichs Politik – wird jedoch von vielen als ausgesprochen ungeeignet zur Herstellung von Solidarität gesehen, da seine nüchterne Handlungslogik der emotional imprägnierten Vorstellung von solidarischer Gemeinschaft geradezu entgegensteht. Auch unter den Menschenrechten spielen die sozialen Grundrechte eine besondere Rolle, denn bei der Umsetzung der Menschen- und politischen Bürgerrechte geht es zunächst um Schutz gegenüber dem Staat (Abwehrrechte), geht es um Regeln des Zusammenlebens. Bei den sozialen Rechten geht es jedoch um mehr: nämlich um Umverteilung. Wenn man sich erinnert, welche Rolle das Eigentum im Liberalismus spielt (vgl. etwa die Schriften von J. Locke), wird verstehen, dass damit der Kern dieser politischen Philosophie berührt wird. Entsprechend haben Theoretiker des Neoliberalismus wie von Hayek sich vehement gegen eine staatliche Organisation des Sozialstaates ausgesprochen. Der Sozialstaat wird als Bedrohung der Freiheit gesehen, das Prinzip der politischen Gleichheit zu Unrecht auf das in dieser Sichtweise ungeeignete Feld des Sozialen ausgedehnt. Es geht um ein vermeintlich falsches Verständnis von Gerechtigkeit.

Bei aller Vergleichbarkeit westlicher Staaten – alle entsprechenden Zusammenschlüsse wie NATO, WTO, EU, OECD etc. verstehen sich neben ihren pragmatischen Kernaufgaben immer auch als Wertegemeinschaften – ist die Ausprägung der zentralen Grundwerte sehr unterschiedlich. So zeigt Kaufmann (2003), dass sich die Sozialpolitik in Großbritannien um die Armutsfrage als Leitproblem dreht, in Schweden ist es Gleichheit, in Frankreich die Krise der Familie und in Deutschland schließlich die „Arbeiterfrage“.

Die Gemeinschaft ist also im Vergleich zu Politik und Wirtschaft etwas Besonderes. Der Solidaritäts- und Gerechtigkeitsdiskurs, die besondere Rolle emotional geprägter sozialer Beziehungen, die große Rolle einer wertebezogenen Integration macht dieses Feld zu einem höchst anspruchsvollen. „Pathologien des Sozialen“ (Honneth 1994) werden daher sehr häufig in diesem Feld aufgrund von diagnostiziertem Wertezerfall und der Erosion traditioneller Gesellungsformen festgestellt (siehe die Auflistung in Heitmeyer 1997).

Die Nähe zur Kultur – sofern man die systemtheoretische Ansicht teilt, dass Legitimation die zentrale gesellschaftliche Aufgabe des Kultursystems ist – wird deutlich. Denn Werte sind in der Moderne nicht bloß einfach vorhanden oder sie fehlen: sie sind zudem Gegenstand vielfältiger Reflexionen in den Medien, den Religionen, der Kunst, den Wissenschaften. Zudem wird die Spannung zur Globalisierung deutlich.

„Solidarisch ist man mit Menschen in eigenem Umfeld: Man kennt sie, man teilt ihre Vorlieben, man kann ihre Verhaltensweisen entschlüsseln, man hat eine gemeinsame Geschichte … . Meistens reicht es uns nicht als Begründung für solidarisches Handeln anzuführen, dass der andere ein Mensch sei.“ (Prischning in Lessenich 2003, 189).

Teilhabe, Identität und die Kultur

Die meisten Konjunkturen an Themen und den Begriffen, mit denen man sie behandelt, haben damit zu tun, dass ihr Gegenstand zum Problem geworden ist oder man dies zumindest meint. Eines der zentralen Probleme – das allerdings wie gesehen die moderne Gesellschaft von Beginn an begleitet – ist die Frage danach, was sie überhaupt zusammenhält. In der politischen und Sozialphilosophie sind zahlreiche Überlegungen angestellt worden, was der Kitt der Gesellschaft ist und wie man es sich vorstellen kann, dass viele Einzelindividuen ein Stück weit auf ihre Freiheit zugunsten eines Gemeinsamen verzichten, so dass „Gesellschaft“ und dann auch „Staat“ entstehen können. Eine Überlegung bestand darin, einen Vertrag zu unterstellen. Andere dachten an gemeinsame Werte. Äußere Feinde schmieden Menschen zusammen ebenso wie gemeinsam erlebte Herausforderungen.

Heute ist dieses Thema wieder aktuell, weil man auch in konservativen Kreisen akzeptieren musste, dass viele Menschen aus anderen Ländern auf Dauer in Deutschland bleiben, hier eine Familie gründen, Kinder bekommen, die hier aufwachsen. Wieder einmal stellt sich die Frage nach Integration, weil die Befürchtung besteht, diese Gruppen von „Neu-Deutschen“ könnten sich in irgendeiner Weise nicht einordnen. Doch was heißt dieses „einordnen“. Hier gehen die Vorstellungen weit auseinander. Die konservative Position macht sich Sorge über „das Deutsche“, das in Zukunft keine genügend große Rolle spielen könnte. Die Idee der Einordnung, die hier entwickelt wird, ist daher folgerichtig die der Anpassung, der Assimilation. Es soll so viel wie möglich von einer offenbar genau beschreibbaren „deutschen Kultur“ diesen Menschen verabreicht werden. Das Problem besteht darin, dass „Kultur“ so nicht funktioniert, noch nie funktioniert hat. Kultur ist immer in Bewegung, nimmt ständig Einflüsse von außen auf, würde sich auch ohne äußere Einflüsse aufgrund einer immanenten Dynamik ständig verändern. Auch eine (deutsche) „Identität“, die man gerne für alle Zeiten gesichert hätte, also ein stabiles Selbstbild, das aus der Identifikation mit etwas Gemeinsamem (etwa der erwähnten „deutschen Kultur“) entsteht, gibt es in dieser Form nicht. Ebenso wenig wie das Identifikationsobjekt (die „deutsche Kultur“) ist auch die Identität kein „Ding“, kein Container, der feste Grenzen hat, der stabil über alle Zeiten ist und den man daher bloß weiterzugeben braucht. Obwohl man also die Ängste vielleicht nachvollziehen kann, werden Menschen, die solche Vorstellungen von Kultur, Integration und Identität haben, eine Enttäuschung erleben. Sie haben zudem vergessen, dass unsere heutige „deutsche“ Kultur sehr viele Einflüsse von außen – auch von großen Einwanderergruppen – übernommen hat. In England, sicherlich ein traditionsbewusstes Land, ist heute das Nationalgericht schon längst nicht mehr Pudding oder Fish and Chips, sondern es ist Curry. Pizza und Döner dürften in Deutschland längst der Bratwurst den Rang abgelaufen haben. Auch Fritten sind ein kulinarischer Import. Die Kultur – hier am Beispiel der Esskultur gezeigt – ändert sich also ständig. Wenn man dies allerdings nicht wahrnimmt und akzeptiert, kann man politisch auf falsche Gedanken kommen und in Fragebögen bei der Vergabe der Staatsbürgerschaft ein angebliches deutsches Kernwissen abfragen wollen. Doch funktioniert es so nicht.

Allerdings scheint das Gegenmodell, ein Verständnis von Multikulturalität, bei dem viele Menschengruppen – alle mit ihrer je eigenen Kultur, die vielleicht sogar unter einem besonderen Schutz zu stehen hat – auch nicht zu funktionieren. Zum einem gilt in Hinblick auf die Entwicklung dieser Gruppenkulturen dasselbe, das oben für Kultur gesagt wurde: Auch diese ändern sich, bleiben nicht in dem Sinne „authentisch“, dass die „Ursprungskultur“ (ebenfalls hoch problematisch) in ihnen erhalten bliebe. So haben Menschen mit einem familiären Hintergrund in der Türkei und türkische Gemeinschaften in Deutschland eine eigene Entwicklung, die sie von der Entwicklung in der Türkei abkoppelt, die sich aber auch in Deutschland weiter ausdifferenziert. Dies gilt insbesondere für die türkische Sprache („Deutschländer“). Man sollte zudem hierbei bedenken, dass es kleine Länder (wie die Schweiz) oder große Länder (wie Indien oder China) gibt, in denen es eine Vielfalt von Sprachen, sogar mehrere anerkannte Amtssprachen gibt mit der Folge, dass je zwei beliebige Staatsbürger sich mitnichten immer miteinander verständigen können. Dies gilt sogar inzwischen für die Schweiz, wo man in den Kantonen als erste Fremdsprache eben nicht eine andere Kantonssprache (im deutschsprachigen Teil etwa das Französische) wählt, sondern Englisch.

Multikulturalismus im obigen Sinn hat dabei idealtypisch zwei Ausprägungen: Eine bewusst tolerante Position, die stark kulturrelativistisch ist, und eine rechtskonservative. Letztere besteht darin, dass mit dem Argument, „den Menschen ihre Kultur lassen zu wollen“, Ghettos befürwortet werden, in denen ethnische Gruppen zusammen leben sollen („Identitätspolitik“). Viele, die eine solche Position vertreten, haben keine Probleme damit, gleichzeitig die Entstehung von „Parallelgesellschaften“ und eine angeblich mangelnde Integrationsbereitschaft zu beklagen. Es ist also ein schwieriges Terrain, diese Problematik mit der Integration. Wie viel an Gemeinsamkeit ist notwendig, wie viel Vielfalt darf sein, muss vielleicht sogar sein? Offenbar haben wir schon das Problem, die Sachlage angemessen zu beschreiben. Denn unsere Begrifflichkeiten scheinen immer wieder nur Festes und Statisches beschreiben zu können, wo eigentlich Beziehungen und Entwicklungen vorliegen.

Auch gut gemeinte Vorschläge können leicht in die Irre gehen. Eine Schwierigkeit entsteht etwa dort, wo man von „Eigenem“ und „Fremdem“ spricht. Man müsse das Eigene kennen, um offen für das Fremde zu sein, so formuliert es der Deutsche Musikrat. Das ist gut gemeint, will offenbar die Hand ausstrecken, und es ist trotzdem falsch. Vielleicht kann ich für mich selbst noch angeben, was mir „eigen“ und was fremd ist (doch ist vieles, was heute zu mir gehört, mir gestern noch fremd gewesen). Völlig schief wird es, wenn sich das „Eigene“ und das „Fremde“ auf Gruppen von Menschen oder sogar die (deutsche) Gesellschaft als Ganzes bezieht. Hier von „fremd“ und „eigen“ zu sprechen, bedeutet dann nämlich, innerhalb derselben Gesellschaft, vielleicht sogar bei Menschen, die die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen, die also auch formell „Deutsche“ sind, Gruppen auszugrenzen. Die Annahme, man könnte in der Gesellschaft in Deutschland „die Deutschen“ eindeutig identifizieren, funktioniert nicht. Dort, wo man es versucht, produziert man Unmenschlichkeit. Zu erinnern ist an die Rassen-“Theorie“ der Nazis und den Arier-Nachweis.

So schwierig dieses Feld jedoch ist: Man darf auch nicht so tun, als ob es keine Probleme gäbe. „Problem“ heißt dabei oft genug: Menschen werden von Teilhabe ausgeschlossen. Teilhabe ist jedoch ein Menschenrecht, hat allerdings viele Gesichter und Erscheinungsformen. So kann man politische, soziale, ökonomische und kulturelle Teilhabe unterscheiden. Man ist Teil eines Ganzen (vgl. die Ausführungen zur Partizipation in Kapitel 6). Die Sicherstellung von Teilhabe ist nicht bloß ein Menschenrecht, das durch viele Einzelpakte gesichert ist, sie ist auch voraussetzungsvoll. So kann man ökonomische, juristische, geographische und bildungsmäßige Voraussetzungen unterscheiden, die erfüllt sein müssen, damit soziale etc. Teilhabe überhaupt gelingen kann. Um etwa teilzuhaben an einem Kulturangebot, muss dieses erreichbar sein, es muss erschwinglich sein und letztlich bedarf es auch einer gewissen Bildung, damit ich einen Nutzen davon habe. Teilhabe ist also ein sehr geeigneter Begriff, um das Problem mit der Integration besser zu verstehen.

Zum einem muss man feststellen, wo Menschen oder Gruppen von Menschen von einer Teilhabe ausgeschlossen werden. Politisch wäre hier das Wahlrecht von Menschen, die auf Dauer in Deutschland leben, zu berücksichtigen. Mittlerweile ist das Einbürgerungsrecht verändert worden und nimmt genau diesen Tatbestand – „lebt auf Dauer in Deutschland“ – als zentrales Kriterium und nicht mehr die Abstammung. Ein anderes Problem ist die hohe Arbeitslosigkeit. Denn auch diese bedeutet Ausschluss von Teilhabe. Wenn Zuwanderergruppen kaum in Kultureinrichtungen zu treffen sind, bedeutet auch dies Ausschluss von Teilhabe. Nicht zuletzt hat PISA gezeigt, dass insbesondere Jugendliche mit Migrationshintergrund zu denjenigen gehören, die noch nicht einmal die unterste Kompetenzstufe erreichen. Dies ist Ausschluss von Bildung, was besonders gravierend ist, da Bildung – wie oben erwähnt – eine wichtige Voraussetzung für alle Formen von Teilhabe ist. Misslingende Teilhabe ist also auf alle Fälle zugleich misslingende Integration. Die Menschen, denen eine solche Teilhabe verweigert wird, reagieren sicherlich ganz verschieden. Vermutlich kann „die Gesellschaft“ es hinnehmen, wenn individuelles Leiden die Verarbeitungsform der Ausgrenzung ist. Allerdings wehren sich immer mehr ausgegrenzte Gruppen gegen ihren gesellschaftlichen Ausschluss, wenn etwa die Vorstädte französischer Großstädte brennen, weil dort die „Beurs“, die Jugendlichen aus Familien, die ursprünglich aus Nordafrika stammen, gegen ihre Perspektivlosigkeit protestieren.

Ein interessantes, auf Dauer angelegtes Forschungsprojekt hat Wilhelm Heitmeyer (2002 ff.) an der Universität Bielefeld installiert. Das Konzept „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ untersucht systematisch Desintegrationserscheinungen in der deutschen Gesellschaft, untersucht Formen von Ausgrenzung und mögliche Folgen (Fremdenfeindlichkeit, Islamismus, Rechtsextremismus etc.). Immerhin ist das Problem der Integration, ist die Komplexität möglicher Ursachen von Desintegration erkannt, werden die Stimmen seltener, die von Zuwanderern eine bedingungslose Assimilation fordern. Man weiß um die Notwendigkeit von Förderung und von Anerkennung. Es ist sogar eine Abkehr von falschen Konzepten von „Identität“ festzustellen. Zunehmend setzt sich die Erkenntnis durch, dass „Identität“ ebenfalls nichts Stabiles und Unveränderliches ist, sondern in Prozessen der Konstruktion, der Identitätsarbeit immer wieder erworben werden muss (Keupp 1997).

Man entwickelt nunmehr (oder man weiß zumindest, dass man es tun sollte) auf allen Ebenen unseres Gemeinwesens (Bund, Ländern, Kommunen, aber auch in den Kirchen und Verbänden bis hin zu einzelnen Einrichtungen) Aktionspläne wie etwa der Nationale Integrationsplan der Bundesregierung. Und man entwickelt diese Pläne unter Einbeziehung vieler gesellschaftlicher Gruppen, versucht also eine Abkehr von einem paternalistischen Politikstil. Natürlich sind all diese Vorschläge kritikwürdig, denn auch hier gilt, dass der Fortschritt eine Schnecke ist. Es gibt Rückfälle in frühere Positionen, wenn etwa erneut unter dem Motto der Leitkultur zwar die einen (B. Tibi) an die europäische Menschenrechtstradition erinnern wollen, andere dagegen die „deutsche Schicksalsgemeinschaft“ (Kauder) bemühen. Immerhin ist das Problem erkannt, wenn Norbert Lammert (2006) als Untertitel seines Buches über „Verfassung – Patriotismus – Leitkultur“ den Satz wählt: „Was unsere Gesellschaft zusammenhält“ und in seinem eigenen Beitrag etwa auf das Gespräch zwischen J. Habermas und J. Ratzinger über „die vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ hinweist. Sicher gehen die Meinungen auseinander: Ist es die Religion und der christliche Glaube, sind es Normen, die die Kommunikationsgemeinschaft entwickelt hat, ist es der (verfassungspatriotische) Bezug auf das Grundgesetz, was letztlich die Basis für das Zusammenleben liefert?

Auch hier gilt: Alleine die Tatsache des gewaltfreien Diskurses ist eine kulturelle Leistung, die allerdings ständig gegen autoritäre Setzungen durch den Staat verteidigt werden muss.

5. Zum pädagogischen Denken

Die Erziehungswissenschaft ist heute in Theorie und Praxis gut etabliert und bis hin zur Unübersichtlichkeit ausdifferenziert. Es gibt an jeder Hochschule Institute und Lehrstühle und es gibt eine pädagogische Praxis mit großem Bedarf an ausgebildetem Personal. Für einige Kritiker gibt es sogar zu viel an Pädagogik, wenn etwa von einer „Pädagogisierung der Gesellschaft“ gesprochen wird. Dies ist in der Tat etwa dann ein Problem, weil man – gerade in Deutschland – dazu neigt, *gesellschaftliche* Problemlagen wie Gewaltbereitschaft in der Jugend, Rechtsextremismus, Bewegungsarmut oder falsche Ernährung an die Pädagogik und vor allen Dingen an die Schule zu delegieren.

Man muss sehen, dass die Pädagogik nach dem Zweiten Weltkrieg immer wieder auf gesellschaftliche Problemlagen bzw. Aufforderungen aus der Politik reagiert hat. Das betraf vor allem die Rolle der Bildung im internationalen ökonomischen Wettbewerb, so wie sie in der Politik und auch in Teilen der Erziehungswissenschaft häufig hervorgehoben wird. Auch internationale Zusammenschlüsse wie die Europäische Union, die OECD oder auch die Vereinten Nationen weisen immer darauf hin, welche Rolle Bildung im Hinblick auf die ökonomische Prosperität eines Landes spielt.

Wichtig im Hinblick auf die Entwicklung der Pädagogik und Erziehungswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg waren auch immer skandalträchtige Mängelanzeigen. So sprach der Philosoph Georg Picht schon 1964 von einem „Bildungsnotstand“, es gab ein erstes Ländergutachten der OECD unter der Überschrift „Bildung mangelhaft“, was eine wesentliche Motivation für die Bildungsreformanstrengungen war, so wie sie insbesondere von der sozial-liberalen Koalition Ende der 1960er Jahre betrieben wurde. Es wurde mit der Gesamtschule eine neue Schulform entwickelt, die die bisherige Dreigliedrigkeit des Schulsystems – zumindest in Grenzen – überwinden sollte.

Die OECD (als wirtschaftspolitische Organisation) ist mit ihrem einflussreichen früheren Gutachten bereits erwähnt worden. Im neuen Jahrtausend waren es die von der OECD durchgeführten PISA-Studien, die einen großen Einfluss nicht bloß auf die Bildungspolitik, sondern auf auch auf die Theorien der Erziehungswissenschaft hatte. Denn spätestens mit diesen internationalen Vergleichsstudien (Vorläufer gab es bereits im Bereich der Mathematik und Naturwissenschaften, des Lesens und Schreibens sowie im Bereich der Demokratieerziehung) bekam die empirische Bildungsforschung eine starke Unterstützung. Dies war allerdings nicht der erste Anlass, sich stärker auf empirische Untersuchungen zu stützen. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren es Vertreter der großen pädagogischen Strömungen aus der Weimarer Republik, die die wichtigsten Lehrstühle im Bereich der Pädagogik besetzten. Insbesondere waren es Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik (Nohl, Weniger, Spranger etc.), die die Pädagogik in Westdeutschland nach dem Zweiten Weltkrieg dominierten. Eine kritische Aufarbeitung über deren Verhalten während der nationalsozialistischen Zeit hat zunächst einmal nicht stattgefunden. Dies begann erst in den späten 1960er Jahren, zu einem großen Teil von Schülern und Enkelschülern dieser Weimarer Generation, wobei die Rezeption der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule eine wichtige Rolle spielte.

Im Hinblick auf die ideologische Überfrachtung dieser herkömmlichen Theorieansätze spielt Heinrich Roth eine Rolle, der bereits in den 1960er Jahren eine „realistische Wende“ in der Pädagogik forderte. In der Folgezeit rezipierte man in der Pädagogik verstärkt die empirischen soziologischen Studien und Theoriekonzepte aus den Vereinigten Staaten, wobei es sich im Hinblick auf deren theoretische Grundlegung oft genug zu einem Re-Import ursprünglich deutscher Theoriekonzeptionen aus den Anfangsjahren des 20. Jahrhunderts handelt, deren Urheber vor den Nationalsozialisten fliehen mussten.

Über viele Jahre spielte auch das im Wesentlichen von Wolfgang Klafki konzipierte und mitgestaltete „Funkkolleg Erziehungswissenschaft“ (als verbreitetstes Lehrbuch) eine wichtige Rolle, in dem Klafki seine Konzeption einer kritisch-konstruktiven Erziehungswissenschaft (zusammen mit vielen Kolleginnen und Kollegen) ausformulierte und dabei eine Synthese der Tradition der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule versuchte.

In der erziehungswissenschaftlichen Theorienbildung waren über viele Jahre (und sind es bis heute noch) die Ansätze relevant, die sich auf bedeutende philosophische Großtheorien bezogen. Neben der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik (mit Wilhelm Dilthey als Urvater) findet sich eine transzendentalphilosophische Pädagogik (unter Bezug auf Kant), es gibt Theorie-Ansätze, die sich auf Hegel, auf Marx, den symbolischen Interaktionismus (amerikanischer Provenienz), auf die Systemtheorie im Anschluss an Luhmann, auf die Psychoanalyse im Anschluss an Freud beziehen. Nach wie vor sind reformpädagogische Ansätze mit unterschiedlichen Bezugspersonen und Basistheorien (Anthroposophie und Rudolf Steiner, Maria Montessori etc.) relevant. Weniger präsent sind die bedeutenden Vertreter einer sozialistischen Pädagogik, so wie sie bereits während der Weimarer Republik vorhanden waren, die aber auch dort nur eine Nebenrolle spielten. Man rezipierte zudem die erziehungsphilosophischen Ansätze von John Dewey oder die erziehungspsychologischen Ansätze von Piaget.

Eine wichtige Auseinandersetzung in der Erziehungswissenschaft der letzten Jahre und Jahrzehnte ist der Streit zwischen Vertretern einer quantitativen, qualitativen, historischen und theoretischen Pädagogik. Insbesondere ist es der Gegensatz zwischen qualitativer und quantitativer Forschung, wobei durch eine „evidenzbasierte Bildungspolitik“ in den letzten Jahren die quantitative Forschung einen deutlichen Vorsprung erzielen konnte.

Man entwickelte neue pädagogische Disziplinen wie etwa Umweltpädagogik, Demokratiepädagogik, Kulturpädagogik und den früheren Jahren Freizeitpädagogik. Man überwandt die Konzentration auf Kinder und Jugendliche durch die Entwicklung erwachsenen- und seniorenpädagogischer Konzeptionen. In den letzten Jahren und Jahrzehnten spielen zudem poststrukturalistische Theorieangebote aus Frankreich (Foucault, Deleuze, Derrida und andere) eine wichtige Rolle, und dies vor allem in der Allgemeinen Pädagogik und in der Bildungsphilosophie.

Aktuell ist es die Auseinandersetzung mit der dynamischen Entwicklung neuer Medien, wobei inzwischen nicht mehr die Problematik einer zu umfassenden Medienrezeption im Vordergrund steht, sondern vielmehr die Frage, wie man im pädagogischen Kontext mit Angeboten im Bereich der künstlichen Intelligenz umgehen solle. Ein Problem wird dabei darin gesehen, dass es starke Affinitäten zwischen Strukturen des aktuellen Kapitalismus und den digitalen Medien gibt. Auch aus diesem Grund hat sich eine „Initiative Bildung und digitaler Kapitalismus“ gegründet.

Diese Debatte über die Rolle moderner Medien in der Pädagogik (und insbesondere in der Schule) ist nicht neu. Immer schon war die Entwicklung von Medien (in der Frühzeit Kino, Jugend-Zeitschriften und Radio, später das Fernsehen und in den letzten 25 Jahren die zunehmende Bereitstellung von Medienangeboten über das Internet) eine Herausforderung für die Pädagogik. Dabei gab es neben einer rigiden Abwehr einer jeglichen Mediennutzung bereits in den 1960er Jahren Ansätze etwa zu „programmiertem Unterricht“ (Robert Mager und andere). Im Wesentlichen handelte es sich um die Übernahme amerikanischer Ansätze auf der Basis der Verhaltenspsychologie von Skinner.

In konzeptioneller Hinsicht spielt die Denkschrift der von dem damaligen Ministerpräsidenten Johannes Rau einberufenen Bildungskommission NRW (1995) eine gewisse Rolle. Auf der Basis identifizierter „Zeitsignaturen“ wollte man ein zeitgemäßes Konzept von Bildung und Schule entwickeln. Man nannte die folgenden Zeitsignaturen:

• Pluralisierung der Lebensformen und der sozialen Beziehungen

• Veränderung der Welt durch neue Technologien und Medien

• die ökologische Frage

• Bevölkerungsentwicklung und Migration

• Internationalisierung der Lebensverhältnisse

• Wandel der Werte.

Man erkennt leicht eine Überschneidung mit der Liste „epochaltypischen Schlüsselprobleme“ von Wolfgang Klafki, der ebenfalls Mitglied dieser Kommission war:

„Bildung ist in erster Linie ein Können, kein bloßes Sich-auskennen in Bildungsbeständen. Wilhelm von Humboldt hat noch immer recht. Für ihn ist der Gebildete derjenige, der „so viel Welt als möglich zu ergreifen, und so eng, als er nur kann, mit sich zu verbinden“ sucht. Daher verbindet sich der Begriff der Bildung weiterhin mit dem Begriff der Orientierung. Beides gehört zusammen: als Lebensform oder in der Form eines Könnens, das Welt in sich zieht und Welt durch sich selbst ausdrückt.“ (30 f.)

Es geht um Selbstbestimmung, die Anerkennung der Selbstbestimmung von anderen, um die Übernahme einer Mitverantwortung für die Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und um das Ziel, eigene Ansprüche, die Ansprüche von Mitmenschen und der Gesellschaft in eine vertretbare Relation zu bringen (31).

Ich werde in dem abschließenden Teil darauf eingehen, warum aus meiner Sicht dieser Ansatz, zu einem zeitgemäßen Konzept von Bildung zu gelangen, nicht veraltet ist.

Teil 5: Konstitutionsbedingungen der Pädagogik und Erziehungswissenschaft – Anmerkungen

* + - 1. Einige Entwicklungstendenzen

In diesem abschließenden Teil will ich keine „Theorie der Entwicklung pädagogischer Konzeptionen“ vorlegen, sondern lediglich einige Anmerkungen zu der eingangs erwähnten Fragestellung machen, inwieweit die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereiche die pädagogische Theorienentwicklung beeinflussen oder sogar steuern, welche Rückwirkungen es von pädagogischen Konzepten und der pädagogischen Praxis auf diese gesellschaftlichen Bereiche gibt und dies alles unter der Berücksichtigung der Tatsache, dass auch in der Pädagogik und Erziehungswissenschaft immanente Entwicklungsprozesse wirksam sind.

Für die gesellschaftliche (vor allem ökonomische und politische) Praxis ist es nicht unwichtig, in welcher Weise das Praxisfeld der Pädagogik mit seinen verschiedenen Institutionen und der Vielzahl handelnder Personen funktioniert, an welchen Zielen es sich orientiert, welche Inhalte vermittelt werden und welche Zielgruppen mit welchen Bildungsangeboten angesprochen werden. Dies alles kann man schon daran erkennen, dass die Versuche, das pädagogische Praxisfeld zu beeinflussen, im Laufe der Jahrhunderte immer intensiver werden.

Zugleich mit dem sich entwickelnden modernen Staat in der Neuzeit intensivieren sich auch dessen Anstrengungen, das entstehende Bildungssystem zu steuern. Waren Schulen bis zu dieser Zeit Einrichtungen, die entweder von der Kirche oder kirchlichen Orden (vor allem den Jesuiten), den Kommunen oder dem an Einfluss gewinnenden Bürgertum getragen wurden, so artikuliert spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Staat seinen Anspruch auf die Regulation des Bildungswesens.

Interessant ist, dass der Staat allerdings in Deutschland nur begrenzt eine umfassende finanzielle Verantwortung übernimmt. So finanzieren die Länder (neben der Bundesebene die zweite Ebene von Staatlichkeit in Deutschland) zwar das Lehrpersonal, überlassen aber den Kommunen die Bereitstellung der räumlichen Strukturen und die Finanzierung des für die Erhaltung und Betreibung von Schulen notwendigen Personals. Dabei ist in Erinnerung zu rufen, dass die kommunale Ebene gemäß unserer Verfassung keine dritte staatliche Ebene ist.

Der Staat oder insgesamt die politische Ebene agiert dabei entsprechend der Feststellung, die Ernst Cassirer einmal getroffen hat, dass nämlich kein Staat es dem Zufall überlässt, in welcher Weise die Subjekte geformt werden, die zu seiner Aufrechterhaltung notwendig sind. Auch dies ist Grund dafür, dass der pädagogische Bereich heute zu denjenigen Gesellschaftsbereichen gehört, die am dichtesten mit gesetzlichen Regelungen, Verordnungen und Erlassen erfasst werden. Es ist daher auch kein Zufall, dass in Deutschland (anders als in anderen, vor allem angelsächsischen Ländern) das Lehrpersonal öffentlicher Schulen einen Beamtenstatus hat, der zu besonderer Treuepflicht dem Staat gegenüber verpflichtet.

All dies weist darauf hin, dass Bildungsfragen und insbesondere die Frage der Organisation des Bildungswesens wesentlich Machtfragen sind. Dies kann man auch schon daran erkennen, dass es erhebliche Beeinflussungsversuche der Bildungspolitik durch Lobbyorganisationen aus den unterschiedlichsten Bereichen, aus der Wirtschaft, aus dem Feld zivilgesellschaftlicher Organisationen und aus der Kultur gibt. Auch die Erziehungswissenschaften mit ihren Organisationen spielen hierbei eine wichtige Rolle. Das bedeutet allerdings nicht, dass theoretische Konzeptionen, so wie sie in großer Zahl in der Erziehungswissenschaft entwickelt werden, auch in der Politik umstandslos umgesetzt werden: Das Feld der pädagogischen Praxis mit den Bildungseinrichtungen, die Erziehungswissenschaft, die ausgesprochen heterogen strukturiert ist, und das weite Feld politischer Aushandlungsprozesse einschließlich der Ebene des Staates und der Parteien haben bei aller wechselseitigen Beeinflussung auch ihre immanenten Abläufe, Logiken und Regeln. In der aktuellen Politikwissenschaft diskutiert man dies als „Governance“, dass es nämlich nicht nur unterschiedliche Ebenen politischer Aushandlungsprozesse, sondern auch eine Vielzahl unterschiedlichster Akteure mit je verschiedenen Einflussmöglichkeiten gibt, die an der politischen Willensbildung beteiligt sind.

Dass die pädagogische Praxis Einfluss auf die Gesellschaft hat, kann man schon daran erkennen, dass es aus allen gesellschaftlichen Subsystemen erhebliche Anstrengungen gibt, die pädagogische Praxis nach den eigenen Zielen und Wünschen zu formen. Dies ist auch deshalb legitim, weil das pädagogische Praxisfeld, zumindest der Bereich, der mit Steuergeldern finanziert wird, gesellschaftliche Funktionen erfüllen muss. Helmut Fend (2006) hat diesen Aspekt in seiner Theorie der gesellschaftlichen Funktionen von Schule für die moderne Gesellschaft ausformuliert, insofern er die vier Subsysteme Wirtschaft, Politik, Gemeinschaft und Kultur unterschied und der Schule im Hinblick auf jedes dieser Subsysteme eine spezifische Funktion zuordnet:

Wirtschaft: Qualifikation

Politik: Legitimation

Gemeinschaft: Selektion und Allokation

Kultur: Enkulturation.

Obwohl dieser Vorschlag für die moderne Gesellschaft und ihr Bildungssystem entwickelt wurde, kann man ihn zumindest als heuristisches Instrument auch auf frühere Zeiten anwenden.

Der Erziehungswissenschaftler Hermann Veith (2003) hat in seiner Studie sorgfältig nachgezeichnet, welche Bildungs- und Erziehungsziele zu unterschiedlichen Zeiten in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen formuliert wurden, wobei die Gründe für die jeweiligen Zielformulierungen sowohl weltanschauliche Überzeugungen, gesellschaftliche oder politische Visionen oder auch reale Bedürfnisse der sich entwickelnden Praxis (etwa in der Wirtschaft) sein konnten. Spätestens mit dem Beginn der Neuzeit und dem nunmehr beschleunigten gesellschaftlichen Wandel findet eine Pluralisierung solcher Anforderungen und Zielkataloge statt. Wenn der kanadische Philosoph Charles Taylor davon spricht, dass bis zum Jahr 1500 es sich kaum jemand in Europa leisten konnte, nicht katholisch zu sein, dann bedeutet dies auch, dass der Katholizismus Ziele und Inhalte des (allerdings nur begrenzt vorhandenen) Bildungswesens vorgegeben hat. Immerhin hat die Kirche in dieser Zeit begabten Heranwachsenden aus Schichten, für die keine Bildungsangebote vorgesehen waren, Bildungsmöglichkeiten angeboten, um dadurch Nachwuchs für das eigene Personal zu rekrutieren. Auch das in Städten bereits im Mittelalter vorhandene und selbstbewusster werdende Bürgertum benötigte unterschiedliche Qualifikationen für seine ökonomischen Aktivitäten (Sprachen, Materialkunde, Rechnungswesen etc.).

Die Neuzeit kann unter der Perspektive betrachtet werden, dass das Bürgertum politisch, ökonomisch, gesellschaftlich und kulturell Machtansprüche anmeldet und Schritt für Schritt auch durchsetzt. Das Bildungswesen spielt hierbei eine wichtige Rolle. Zum einen gibt es einen anwachsenden Qualifikationsbedarf, zudem benötigen die verschiedenen Instanzen der Macht zunehmend eine Legitimation, also eine Akzeptanz unter der Bevölkerung, die von der ebenfalls größer werdenden Schicht akademisch gebildeter Intellektueller geliefert werden musste.

Ein wichtiges Strukturprinzip der Neuzeit und der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft findet sich in der Durchsetzung einer quantifizierenden, messenden, vergleichenden und bewertenden Rationalität. Dies ist nicht nur die Basis für die sich entwickelnde Naturwissenschaft und Technik, sondern auch zunehmend für die Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse. Michel Foucault (u. a.) untersucht diese Durchsetzung einer messenden Rationalität im Hinblick auf ihre Nutzung bei der Überwachung und Disziplinierung und nicht zuletzt auch bei der Formung der Subjekte. In dieser Hinsicht sind die aktuell propagierte „evidenzbasierte Politik“, die Durchsetzung des „Neuen Steuerungsmodells“ seit den späten 1980 er Jahren und die zahlenbasierten internationalen Vergleichsstudien wie PISA eine Fortsetzung einer kognitiven Tradition, die es bereits seit einigen 100 Jahren gibt.

Im Folgenden will ich einige Überlegungen dazu anstellen, wie es zu einem „Paradigmenwechsel“ in der Erziehungswissenschaft kommen kann. Ich will dies am Beispiel der Kulturpädagogik zeigen, wobei bereits die Einführung einer „Kulturpädagogik“ in den 1920er Jahren ein Versuch war, einen Paradigmenwechsel in der Pädagogik am Anfang des 20. Jahrhunderts zu realisieren (der folgende Abschnitt wurde für die Wissensplattform kubi-online.de geschrieben und dort veröffentlicht).

2. Entwicklungen und Paradigmenwechsel in der kulturellen Bildung

Einordnungen in den erziehungswissenschaftlichen Diskurs – ein Überblick

Das Problem bei der Bearbeitung des Themas des vorliegenden Textes beginnt bereits bei der Frage, wie es angemessen beschrieben werden soll. So gibt es eine erste Unsicherheit bei der Begrifflichkeit: Soll man von „Kulturpädagogik“ oder von „Kultureller Bildung“ sprechen? Eine Weile sah es so aus, als ob der letztere Begriff den erstgenannten verdrängen könnte. Doch gibt es inzwischen immer mehr Professuren und Studiengänge (vor allem an Hochschulen), die den Begriff in ihrer Bezeichnung führen. Entscheidet man sich für den Begriff der Kulturpädagogik, dann wird man zumindest eine ältere Kulturpädagogik, die man zeitlich in den 1920er Jahren verorten kann, von einer jüngeren Kulturpädagogik unterscheiden müssen, deren Beginn man in die 1970er Jahre legen kann (siehe Zirfas in Braun/Fuchs/Zacharias 2015, 20-43). Bei einem Vergleich wird man dabei feststellen, dass man es mit sehr unterschiedliche Verständnisweisen von „Kultur“ und „Bildung“ zu tun hat (siehe auch Fuchs 2013). In der ersten Version von Kulturpädagogik geht es um den Leitbegriff der „musischen Bildung“, wohingegen bei der zweiten Version der Begriff der „Kulturellen Bildung“ zentral wird. Immerhin scheint sich die undurchsichtige Komplexität des Themas ein wenig aufzulösen, da es eine zeitliche Eingrenzung gibt: Es geht offenbar um Entwicklungen, die im 20. Jahrhundert stattgefunden haben.

Bei näherer Betrachtung wird man allerdings feststellen müssen, dass der Begriff der Kulturellen Bildung zu einer größeren Begriffsfamilie gehört, sodass sich die Komplexität wieder erhöht. Man spricht nämlich auch von sozial-kultureller Bildung und von Soziokultur, von Jugendkulturarbeit, von musischer oder musisch-kultureller Bildung, von ästhetisch-kultureller Bildung von künstlerischer und nicht zuletzt von ästhetischer Bildung. Zur Verwirrung trägt zudem bei, dass sich hinter unterschiedlichen Begriffen durchaus ähnliche Praxen ebenso befinden können, wie mit demselben Begriff sehr Unterschiedliches bezeichnet werden kann. Bei der Entscheidung für eine bestimmte Begrifflichkeit spielen dabei Traditionen der in dem Feld agierenden Trägerorganisationen eine Rolle. Nicht unwichtig sind zudem administrativ-politische Aspekte. So ist es gelungen, dass der Begriff der „Kulturellen Bildung“ in Stellungnahmen, Positionspapieren, Gesetzestexten (Kinder- und Jugendhilfegesetz, Weiterbildungsgesetz etc.) und Haushaltstiteln mit großer Selbstverständlichkeit verwendet wird, wohingegen „Kulturpädagogik“ eher ein Begriff des erziehungswissenschaftlichen Binnendiskurses ist.

So legt eine Autorengruppe rund um den Kölner Erziehungswissenschaftler Jörg Zirfas eine „Geschichte der ästhetischen Bildung“ (2009-2021) vor, die in fünf Bänden die Zeit von der (europäischen) Antike bis zum 20. Jahrhundert erfasst und somit die oben genannte zeitliche Beschränkung auf das 20. Jahrhundert deutlich sprengt.

Man kann am Beispiel unterschiedlicher Bestandsaufnahmen des Feldes der Kulturellen Bildung zeigen, dass sich unter den Begriff der „Kulturellen Bildung“ die verschiedenen künstlerischen Schulfächer (also etwa Musik, Kunsterziehung, Theater, Tanz) einordnen lassen, die auf sehr unterschiedliche Entwicklungslinien und Traditionen zurückblicken können. Man wird zudem eine Unterscheidung treffen müssen, ob man eine Geistes- und Ideengeschichte in den Blick nimmt, so wie es die Autor\*innengruppe um Jörg Zirfas tut, ob man sozialgeschichtlich vorgeht oder man die Entwicklung entsprechender Praxisfelder mit den dazugehörigen Institutionen und Professionalitäten betrachtet. Man kann sich zudem auf die Verwissenschaftlichungs- und Akademisierungsprozesse in den verschiedenen Bereichen konzentrieren. Insbesondere rücken dann die Beziehungen zwischen der jeweiligen Praxis, den gesellschaftlichen, also den sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen und den sie begleitenden geistigen Verarbeitungsprozessen (und dies zudem in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und in der Philosophie) in den Fokus. In dieser Hinsicht ist das Handbuch der Bildungsgeschichte (Berg u.a. 1987) zu empfehlen, das in jedem der Bände die politische, kulturelle und soziale Situation ausführlich beschreibt, in der das vorgestellte pädagogische Denken stattfindet und seine Begründung findet. Zudem werden das jeweilige Bildungssystem, die Situation der Fachkräfte und der Stand der Medienentwicklung dargestellt, sodass sich eine integrierte politische, Sozial-, Kultur- und Ideengeschichte – auch als Rahmen für die Entwicklung des ästhetischen Denkens in dem Zirfas-Projekt – ergibt.

Will man sich mit „Entwicklungen“ befassen, dann hat man es mit einer Pluralität von Forschungsgegenständen zu tun, aber auch mit unterschiedlichen Ansätzen von Geschichtsschreibung, nämlich einer Ideengeschichte, einer politischen, Sozial- und Kulturgeschichte, einer Geschichte der Institutionen und Professionalitäten, einer Geschichte der Verwissenschaftlichung und der Ausdifferenzierung.

Man muss zudem sehen, dass ästhetische (oder kulturpädagogische) Praxis nicht nur in spezialisierten Kultur- und Bildungseinrichtungen stattfindet, sondern dass auch in anderen Arbeitsfeldern wie etwa der Jugend- und Sozialarbeit, der Erwachsenenbildung, dem Bereich der beruflichen Bildung und der interkulturellen Bildungsarbeit die Möglichkeiten einer solchen ästhetischen Praxis genutzt wird. Man hat es zudem mit einer Vielzahl unterschiedlichster Professionalitäten zu tun, die eine solche Arbeit anleiten. Geht man zudem davon aus, dass auch der Bereich des Informellen, also der Begegnung mit dem Ästhetischen in der alltäglichen Praxis, erhebliche Bildungswirkungen entfaltet, dann erhöht sich die Komplexität der Fragestellungen deutlich. Es ist also plausibel, den Begriff der Kulturellen Bildung als „Containerbegriff“ zu bezeichnen, weil er Vieles und zudem viel Unterschiedliches erfasst.

Bereits die Beschreibung der kulturpädagogischen Topographie ist also eine Herausforderung, die allerdings dadurch erleichtert wird, dass aufgrund des deutlich gestiegenen Interesses an diesem Feld eine Reihe von Versuchen einer Feldbeschreibung unternommen wurde. Zu nennen sind etwa die unterschiedlichen Ausgaben der „Konzeption Kulturelle Bildung“ des Deutschen Kulturrates (etwa 2004), der Bericht der Kulturenquete-Kommission des Deutschen Bundestages (2007) oder Bestandsaufnahmen im Rahmen der seit einigen Jahren intensiver betriebenen Bildungsberichterstattung (z.B. Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2012). Auch die Vielzahl der Artikel auf der Wissensplattform *Kulturelle Bildung Online*zu den unterschiedlichsten Arbeitsfeldern geben einen Überblick über Theorie und Praxis in diesem Bereich.

Bei der Suche nach Darstellungen der historischen Entwicklung einzelner Arbeitsfelder wird man ebenfalls fündig. So findet man historische Darstellungen der Entwicklung unterschiedlicher künstlerischer Schulfächer bzw. außerschulischer kulturpädagogischer Institutionen und Praxisfelder. Es gibt die oben genannte ambitionierte mehrbändige Ideengeschichte der ästhetischen Bildung sowie Studien zur Rolle der ästhetischen Bildung etwa in der Jugend- und Sozialarbeit (siehe etwa die Beiträge von Burkhard Hill und Ralf Kuckherrmann in Braun/Fuchs/Zacharias 2015) sowie erste Arbeiten zur Geschichte der Kulturpädagogik im 20. Jahrhundert (Zirfas a.a.O. sowie Zirfas u.a. 2021, 323ff). Auch die historische Bildungsforschung befasst sich immer wieder mit der Rolle des Ästhetischen im Nachdenken über Bildungsprozesse (siehe etwa Benner/Oelkers 2010).

Im Zuge der Postmoderne hat sich dieses Interesse im Bereich der Allgemeinen Pädagogik deutlich verstärkt. Man findet historische und vor allem kulturgeschichtliche Darstellungen, die auf die Rolle einer ästhetischen Praxis eingehen (etwa Nipperdey 1990). Soziolog\*innen befassen sich traditionell mit dem Ästhetischen und seiner Rolle bei der Konstitution von Gesellschaftlichkeit (zunächst Georg Simmel als einer der Gründungsväter der Soziologie, später etwa Pierre Bourdieu oder – mit dem Fokus auf die Entwicklung von Subjekten – Andreas Reckwitz 2006), Politikwissenschaftler\*innen thematisieren die Nutzung des Ästhetischen für politische Zwecke (Stichwort: Ästhetisierung der Politik, etwa im Anschluss an Walter Benjamin). Nicht zuletzt ist auf die Konjunktur des Ästhetischen (zusammen mit der „Wiederentdeckung des Körpers“, siehe etwa die Publikationen aus dem Bereich der Historischen Anthropologie, z.B. Wulf 1992) im Zuge der Postmodernediskussion hinzuweisen (ein wichtiger Autor in Deutschland ist der Philosoph Wolfgang Welsch). Die Frage ist nun, ob in diesen historischen Darstellungen solche Veränderungen identifiziert werden können, die man als „Paradigmenwechsel“ bezeichnen kann. Doch was ist ein „Paradigma“ und was ist ein „Paradigmenwechsel“?

Begriffliche Klärungen: Paradigma und Paradigmenwechsel

Der Begriff des Paradigmas findet sich bereits in der griechischen Philosophie, etwa als „*Urbild*seiner Abbilder im *ontologischen* Sinne“ (Ritter/Gründer 1989:73). Im Zusammenhang mit der Entwicklung von Wissenschaften bezeichnet er eine „*dominierende wissenschaftliche Orientierung*“ (ebd.). Dieses Verständnis geht auf das Buch des Physikers und Wissenschaftshistorikers Thomas Kuhn über „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ (Kuhn 1989, zuerst 1962) zurück. Insbesondere geht es Kuhn um die Analyse der wissenschaftlich-technischen Revolution in der Physik im Übergang zur Neuzeit. Ein Paradigmenwechsel, bei dem bisherige Standards der Forschung und der Theorienbildung aufgegeben werden, kommt durch wissenschaftliche Entdeckungen zustande, die mit den bislang vorhandenen Denkmodellen nicht in Einklang gebracht werden können, dadurch eine Krise verursachen und daher einen Wechsel des Paradigmas geradezu erzwingen. Eine „normale Wissenschaft“ im Sinne von Kuhn ist „eine Forschung, die fest auf einer oder mehreren wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit beruht, Leistungen, die von einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft eine Zeitlang als Grundlagen für ihre weitere Arbeit anerkannt werden“ (ebd., 25). Die Praxis einer in diesem Sinne „normalen Wissenschaft“ ist kumulativ (ebd., 65).

Kuhn nennt in seinem Buch eine Vielzahl physikalischer Entdeckungen, die – wie man heute weiß – bereits in der Endphase des Mittelalters vorbereitet wurden, welche mit den philosophisch-spekulativen Theorien, die man vor allem aus der griechischen Antike (Aristoteles, Platon) übernommen hat, nicht mehr erklärt werden konnten. Dies erzwang geradezu einen Wechsel in den Erklärungsmustern und Denkmodellen, also einen Wechsel des Paradigmas. Eine wichtige Erkenntnis dieser Forschungen besteht darin, dass wissenschaftliche Entwicklung kein linearer und kumulativer Prozess einer ständigen Vermehrung des Wissens ist, sondern dass mit Fehlentwicklungen, Irrtümern und vor allen Dingen mit Brüchen zu rechnen ist.

Im Hinblick auf unsere erziehungswissenschaftliche Fragestellung und insbesondere vor dem Hintergrund der wachsenden Popularität der Theorie einer „transformatorischen Bildung“ (Rainer Kokemohr; siehe Koller 2018) ist es interessant, dass der Gedanke einer nichtlinearen und nichtkumulativen Entwicklungstheorie auch in der Psychologie etwa von Jean Piaget oder Lew Wygotski vertreten wurde. Piaget selbst hat in einer seiner letzten Arbeiten seine Entwicklungstheorie zur Beschreibung der Entwicklung in den Naturwissenschaften und der Mathematik angewandt (Piaget/Garcia 1989), was später von der von Jürgen Habermas geleiteten Arbeitsgruppe in dem damaligen Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg übernommen wurde (Böhme/van den Daele/Krohn 1977; siehe auch die Arbeiten von Günter Dux oder Georg Oesterdiekhoff). Der Grundgedanke dieser wissenschaftshistorischen Entwicklungstheorie ist derselbe, den Thomas Kuhn (inspiriert von den Arbeiten des polnischen Wissenschaftsforschers Ludwig Fleck) formuliert: Neue Wahrnehmungen und Forschungsergebnisse werden so lange in vorhandene Theorien integriert („Assimilation“), wie es nicht zu eklatanten Widersprüchen kommt. Kann man diese Widersprüche nicht mehr ignorieren, ist man gezwungen, die bisherigen kognitiven Verarbeitungsschemata zu verändern („Akkomodation“), bei Piaget mit dem Ziel, zu einem neuen Gleichgewicht zu kommen („Äquilibrationstheorie“).

Man muss allerdings sehen, dass es sich bei dieser Konzeption von Entwicklung um einen idealtypischen und abstrakten Entwurf handelt. Denn in der Realität des Wissenschaftsbetriebes spielen auch andere Faktoren eine Rolle, die die Entwicklung beeinflussen. So geht es auch um Macht und Einfluss, um Stellen, Stellenbesetzungen und Fördermittel, bei denen das Ziel der Erhaltung des Deutungsrechtes zentral ist. In diesem Sinne sprach ein prominenter Naturforscher einmal davon, dass auch widerlegte Theorien so lange vertreten werden, bis ihr letzter Anhänger gestorben ist. Bei der Untersuchung wissenschaftlicher Entwicklungen wird man also neben wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Fragen auch soziologische und psychologische Aspekte berücksichtigen müssen.

Ein wichtiger Streitpunkt in diesem Kontext ist die Frage danach, ob die Entwicklungsimpulse für die Entwicklung von Wissenschaften eher wissenschaftsimmanent sind oder ob sie eher von außen kommen. Beides lässt sich finden, denn zum einen sind es gesellschaftliche Wandlungsprozesse, die mit vorhandenen Theorien nicht bewältigt und erklärt werden können, zum anderen muss man allerdings auch die Eigenlogik wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung als Antriebskraft respektieren. In jedem Fall geht es darum, dass der Prozess der „normalen Wissenschaft“ gestört wird. Es taucht etwas Neues auf, wobei das Neue Unterschiedliches sein kann: neue Problemstellungen, neue Methoden, etwa aufgrund von Möglichkeiten, die sich aufgrund von neuen technischen Geräten ergeben, neue Interessenlagen und Sichtweisen, ein gesellschaftlich wirksames Auftauchen oder relevant werden neuer Weltanschauungen oder philosophischer Konzeptionen. Im Bereich der Kultur-, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften spielen – gerade in den letzten Jahrzehnten – in immer kürzeren Zeitabständen erfolgende „turns“ eine Rolle, die zu veränderten Auffassungen, Methoden und theoretischen Konzeptionen führen und die auch in der Erziehungswissenschaft rezipiert wurden (performative, cultural, postcolonial, iconic, linguistic, spatial etc. turn; vgl. Medick-Bachmann 2018).

Paradigmen in der Erziehungswissenschaft generell

Bevor ich nunmehr auf die Frage eingehe, inwieweit es Paradigmenwechsel im Bereich der Kulturellen Bildung und ihrer wissenschaftlichen Erforschung gibt, kann man die Frage stellen, inwieweit es solche Paradigmen und Paradigmenwechsel generell in der Erziehungswissenschaft gegeben hat. So unterscheidet man unterschiedliche Konzeptionen von Erziehungswissenschaft, bei denen man fragen kann, inwieweit sie auch in der Kulturpädagogik eine Rolle spielen, etwa eine kritische, normative, phänomenologische, soziologische, philosophische, hermeneutische, psychoanalytische, systemtheoretische etc. Erziehungswissenschaft, die untereinander nur begrenzt und zum Teil überhaupt nicht miteinander kompatibel sind und die sich gelegentlich sogar wechselseitig den Wissenschaftscharakter absprechen.

Seit einigen Jahren gibt es zudem in der Sektion Allgemeine Erziehungswissenschaft und Bildungsphilosophie in der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft eine Kommission Wissenschaftsforschung, die sich intensiv mit dem Selbstverständnis der gesamten Disziplin und insbesondere mit der Rolle Allgemeiner Pädagogik auseinandersetzt:

„Seit den 1990er-Jahren wird in wissenschaftshistorischer, -soziologischer und theoretischer Perspektive kontrovers diskutiert (…), ob und in welcher Weise die Wissenschaft einem tiefgreifenden methodischen und institutionellen Wandel unterliegt, der gar die Rede von einem Epochenumbruch rechtfertigt. Im Zentrum der Diskussion stehen Überlegungen, in denen das Verhältnis der Universität zu ihren relevanten Umwelten Politik, Wirtschaft und Medien untersucht und vor dem Hintergrund der Unterscheidung von anwendungs- und grundlagenorientierter Forschung neu bewertet wird (…). Auch in der Erziehungswissenschaft sind solche Wandlungsprozesse rund um das Thema „unscharfe Grenzen“ in jüngerer Zeit Gegenstand der disziplinären Selbstvergewisserung (…).“ (Meseth in Binder/Meseth 2020, 7)

Meseth zieht als Mitherausgeber eines bilanzierenden Bandes zu dieser Fragestellung das folgende Fazit:

„In der Gesamtschau auf die Beiträge des Bandes fällt dreierlei auf. Erstens zeigt sich, dass die Heterogenität in der Produktion erziehungswissenschaftlichen Wissens in fast allen Beiträgen thematisch wird und hierbei kaum unter dem Aspekt des (Struktur-)Wandels, sondern unter dem der Kontinuität eines besonderen Merkmals der Erziehungswissenschaft diskutiert wird. Gleiches gilt, zweitens, auch für die Differenz von anwendungs- und grundlagenorientiertem Forschungswissen, das unter dem Stichwort des „Theorie-Praxis-Problems“ einen relevanten und dauerhaften Bezugspunkt in der disziplinären Kommunikation bildet. Drittens zeigt der Blick auf die Beiträge, dass Indikatoren für einen möglichen Strukturwandel – neben dem Thema der Digitalisierung – vor allem in den Veränderungen der Organisation von Forschung und Lehre identifiziert werden, welche sich im Zuge des Bologna-Prozesses und der Etablierung des *New Public Managements* eingestellt haben.“ (ebd., 12)

Hans-Christoph Koller (2008) thematisiert als mögliche Grundbegriffe, von denen die Erziehungswissenschaft ihren Ausgangspunkt nehmen könnte, die Begriffe der Erziehung, der Bildung und der Sozialisation. Er stellt als weitere Möglichkeit der Unterscheidung einen empirischen, einen hermeneutischen und einen kritischen Ansatz vor. Im Hinblick auf die gegenwärtige Situation in der Erziehungswissenschaft wird man davon ausgehen müssen, dass all diese Ansätze in einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz nebeneinander existieren. In einer historischen Perspektive wird man den Erziehungsbegriff der Aufklärung zuordnen, den Bildungsbegriff den Arbeiten von Wilhelm von Humboldt und das Konzept einer Kritischen Erziehungswissenschaft seit den späten 1960er Jahren der Rezeption der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule zuschreiben.

In einer erweiterten historischen Perspektive kann man einen Paradigmenwechsel im Verständnis von Bildung und Erziehung in der Abfolge der traditionell unterschiedenen historischen Epochen ausmachen, wobei zu sehen ist, dass es in jeder der genannten Epochen (Antike, Mittelalter, Renaissance, Aufklärung, Neuhumanismus, Reformpädagogik, Nationalsozialismus, so die Gliederung bei Brigitta Fuchs 2019) unterschiedliche Ansätze und Bezugstheorien – meist aus der Philosophie – gibt. Hermann Veith (2003) rekonstruiert die jeweiligen Leitbegriffe in der Pädagogik („historische Semantiken“) in der neuzeitlichen Geschichte Europas und setzt sie zu Entwicklungen in Wirtschaft, Politik, Weltbild etc. in Beziehung. Ein ähnlicher Versuch – allerdings unter Ausblendung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen – ist die Darstellung paradigmatischer Veränderungen im „Lehrplan des Abendlandes“ (Dolch 1971). Ein Paradigmenwechsel wurde sicherlich von Heinrich Roth im Jahr 1962 mit seiner Forderung nach einer „realistischen Wende“, also der Einbeziehung empirischer Methoden, gewollt.

König/Zedler (1998) kennzeichnen eine wissenschaftliche Gemeinschaft, die einem bestimmten Paradigma folgt, durch die folgenden Aspekte:

* „eine ähnliche Ausbildung, die sich überwiegend auf die gleiche Fachliteratur stützt,
* enge Kommunikation in dieser Gemeinschaft,
* übereinstimmende Auffassung bei einer Reihe von Themen,
* Kommunikationsprobleme mit anderen Gruppen.“ (König/Zedler 1998:20)

Vor diesem Hintergrund sprechen die Autoren (im Anschluss an Thomas Kuhn) von einer Inkommensurabilität von Paradigmen und erläutern dies am Beispiel des Verhältnisses von Verhaltenstheorie und Hermeneutik.

Im Hinblick auf die vorgestellten (und in ihrer Anzahl noch deutlich zu erweiternden) Theoriekonzeptionen und Paradigmen in der Erziehungswissenschaft wird man also nicht von einem Paradigmenwechsel, sondern vielmehr von einem Nebeneinander und einer Pluralität unterschiedlicher Paradigmen sprechen können, zumal sich die Vertreter der jeweiligen Paradigmen darum bemüht haben, ihre spezifische scientific community dadurch zu stabilisieren, dass ihr Ansatz an bestimmten Hochschulen institutionalisiert ist und sie eigene Publikationsorgane und zum Teil eigene Fachorganisationen haben, die für Zusammenhalt und Zukunftsfähigkeit ihres Ansatzes sorgen.

Der vielleicht bedeutendste (versuchte und zum Teil erfolgreiche) Paradigmenwechsel in den letzten Jahrzehnten ist der Übergang zu einer evidenzbasierten Bildungspolitik verbunden mit einer deutlichen Bevorzugung quantitativ-empirischer Forschungen. Hierbei spielt die Politik mit einer entsprechenden Förderpolitik und mit Initiativen wie etwa der Exzellenzinitiative des Bundes verbunden mit Rankings von Hochschulen eine zentrale Rolle. Diese politisch provozierte Konjunktur quantitativ-empirischer Forschung ist eng mit der Durchsetzung neoliberaler Gesellschaftsvorstellungen und ihrer Steuerungsmethoden verbunden, so wie sie seit Ende der 1980er Jahre in Politik und Verwaltung durchgesetzt wurden („Neues Steuerungsmodell“).

Es gibt also in der Tat auch in der Erziehungswissenschaft erfolgreiche Versuche, einen Paradigmenwechsel zu realisieren, es gibt allerdings auch einen ständigen Streit um das Deutungsrecht, was wiederum mit dem Versuch verbunden ist, eine Dominanz des eigenen Paradigmas herbeiführen zu wollen. Ein solcher Versuch ist zurzeit bei einer wachsenden Gruppe von Erziehungswissenschaftler\*innen festzustellen, die bei aller Unterschiedlichkeit ihre Gemeinsamkeit darin sehen, sich auf poststrukturalistische Theorien vor allem französischer Provenienz aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu beziehen. Diese Spiele um Einfluss und Macht finden insbesondere im Bereich der Allgemeinen Pädagogik und Bildungstheorie statt und haben ein organisatorisches Zentrum in der Kommission Allgemeine Pädagogik und Bildungsphilosophie in der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft.

Paradigmen und Paradigmenwechsel in der Kulturellen Bildung – einige Hinweise

Die bislang umfangreichste Darstellung der Geschichte zumindest eines Bereiches bzw. einer Dimension des hier diskutierten Themas ist die oben erwähnte „Geschichte der ästhetischen Bildung“ (Zirfas u.a. 2009-2021). Interessant an dieser Darstellung ist unter anderem, dass erst im vierten Band (Klassik und Romantik) mit Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schleiermacher und Johann Friedrich Herbart Autoren auftauchen, die man in einem engeren Sinne der Pädagogik zurechnen kann. Bis zu diesem Zeitpunkt sind es vor allem Philosophen und Dichter, in deren Werk – etwa als Teil einer gelingenden Lebensgestaltung – ästhetische Praxis auftaucht. Interessant ist zudem, dass in dem letzten Band, der sich mit dem 20. Jahrhundert befasst, nicht nur der Bildungswert spezieller künstlerischer Sparten (Design, Film, Musik, bildende Kunst) thematisiert wird: Es wird das Konzept der musischen Bildung (Tanja Klepacki) und in einem letzten inhaltlichen Kapitel schließlich die ästhetische/kulturelle Bildung (Zirfas) vorgestellt. Kulturelle Bildung erscheint somit als vorläufiger Endpunkt einer Entwicklung, die über lange Zeit eine philosophische Reflexion über die Bedeutung des Ästhetischen war und die erst in den letzten zwei Jahrhunderten eine explizit pädagogische Thematisierung erfahren hat.

In einer methodologischen Schlussbetrachtung von Leopold Klepacki und Jörg Zirfas weisen die beiden Autoren zwar auf die Möglichkeit hin, die historische Rekonstruktion der ästhetischen Bildung als Ideen-, Sozial-, Kultur-, Mentalitäts- oder Institutionengeschichte zu schreiben. Doch entscheidet sich das Autorenkollektiv offensichtlich für eine ideengeschichtliche Darstellung, wobei die Herausgeber der einzelnen Bände immerhin den Versuch einer Einbettung der ideengeschichtlichen Entwicklung in die jeweiligen politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen unternehmen.

Zirfas beginnt sein Abschlusskapitel („Die aktuelle Situation“) mit einer Beschreibung der Heterogenität des gesamten Feldes. In disziplinärer Hinsicht weist er auf den Zusammenhang mit der Anthropologie, der Politik, der Gesellschaft, dem demographischen Wandel, der Kultur, dem Recht, den Institutionen, der Ökonomie und der Technik hin (ebd:323). Dies hat unter anderem zur Folge, dass sich die unterschiedlichsten Disziplinen (Philosophie, Soziologie, Psychologie, Theologie, Kunstwissenschaften, Medienwissenschaften) neben der Erziehungswissenschaft mit einiger Berechtigung auf das Thema des Ästhetischen und der ästhetischen Bildung einlassen können. Zirfas beschreibt die Konjunktur der Kulturellen Bildung seit den 1970er Jahren in der Bildungs-, Jugend- und Kulturpolitik, wobei insbesondere die spezifischen Versprechungen des Ästhetischen eine Motivation für die Unterstützung entsprechender Bildungsangebote in den verschiedenen Politikfeldern darstellen.

Der Gedanke eines Paradigmenwechsels liegt nicht nur dort nahe, wo es gegen Ende der 1960er Jahre einen Übergang von der musischen zur Kulturellen Bildung gibt. Es ist insbesondere die mit den PISA-Studien zusammenhängende Konjunktur einer Kompetenzorientierung verbunden mit einer wachsenden Dominanz quantitativer-empirischer Methoden, welche heute einen Paradigmenwechsel auszeichnet. Zudem wird ein Zusammenhang mit gesellschaftlichen Prozessen hergestellt:

„Fasst man die etwa 100-jährige Geschichte der ästhetischen bzw. Kulturellen Bildung des 20. Jahrhunderts zusammen, so lässt sich zunächst festhalten, dass sie von ihrer Genese hier ein Krisenphänomen ist, das mit den Modernisierungsprozessen des 20. Jahrhunderts eng verknüpft ist. Sind es zu Beginn des 20. Jahrhunderts industrielle und technische Entwicklungen (zum Beispiel Beschleunigung und Urbanisierung), kulturelle Krisen und politische Katastrophen, die die pädagogischen Frage nach den Werten und Verbindlichkeiten virulent werden lassen, so sind es in den sechziger und siebziger Jahren Fragen der Demokratie, der Partizipation und der Anerkennung, auf die die ästhetische bzw. kulturelle Bildung mit ihren Ansätzen einer Pluralisierung von Kulturen und Lebensstilen, in soziokulturellen Angeboten und politischen Teilhabekonzepten reagiert.“ (ebd., 333 f.)

Zirfas unterscheidet drei Etappen in der Entwicklung der Kulturpädagogik im 20. Jahrhundert (in Braun u.a. 2015, 20 ff.), nämlich die G*eisteswissenschaftliche Kulturpädagogik* der 1920er Jahre, eine *emanzipatorische Kulturpädagogik* seit den 1970er Jahren, hier in Verbindung mit einem neuen Verständnis von Kulturpolitik, deren Kernbegriff Soziokultur ist, und schließlich eine *reflexive Kulturpädagogik* seit den 1980er Jahren. Während sich die Geisteswissenschaftliche Kulturpädagogik sehr stark an der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelten Kulturphilosophie orientiert, zu der die Philosophen und Pädagogen, die wesentlich von Wilhelm Dilthey inspiriert waren, wichtige Beiträge leisteten, ist der Leitbegriff der zweiten Phase, der emanzipatorischen Kulturpädagogik, der von Hilmar Hoffmann eingeführte Zielbegriff einer „Kultur für alle“. Es ging um ein erweitertes Verständnis von Kultur, aber auch um eine Demokratisierung der bislang nur einer kleinen gesellschaftlichen Schicht vorbehaltenen „Hochkultur“. Pädagogische Ansätze spielten in diesem kulturpolitischen Konzept eine wichtige Rolle. Die reflexive Kulturpädagogik seit den 1980er Jahren

„erweitert die Perspektiven der Kulturpädagogik noch einmal, insofern sie die praktischen sozial- und kulturwissenschaftlichen Weichenstellungen der emanzipatorischen Perspektive aufgreift, diese aber im hermeneutischen Rahmen der älteren Variante der Kulturpädagogik reflektiert und zugleich mit neueren Forschungsansätzen aus den Sozial- und Kulturwissenschaften ergänzt und kritisiert.“ (Zirfas in Braun u.a. 2015, 32)

Zirfas zitiert die förderpolitisch wichtige Definition Kultureller Bildung aus dem Kinder- und Jugendplan des Bundes (KJP). Sein Fazit:

„Zusammenfassend zeigt sich, dass die Ästhetische Bildung mittlerweile als Sammelbegriff für pädagogische Bestrebungen erscheint, kulturelle und ästhetische Lebensformen zu vermitteln und anzueignen; Kulturelle Bildung wird hierbei als Teil der Allgemeinbildung im Kontext von Kunst und Kultur verstanden. Die Kulturpädagogik findet sich in einem heterogenen und durchaus widersprüchlichen Feld wieder: Sie reagiert einerseits auf die neoliberalen Tendenzen mit einer zunehmenden empirischen Forschung auf der einen und einer sich intensivierenden Legitimationsarbeit auf der anderen Seite, d.h. sie fokussiert die Transferforschung, eine Kompetenzorientierung und Qualitätssicherung und bedient somit den aktuellen Zeitgeist.“ (Zirfas u.a. 2009-2021, 337)

Im Hinblick auf die Frage nach einem möglichen Paradigmenwechsel ist diese Gliederung in der Entwicklung des 20. Jahrhunderts (die Zeit des Nationalsozialismus ist ausgeklammert) aufschlussreich. Zum einen zeigt sich, dass der Kulturdiskurs (und damit auch der kulturpädagogische Diskurs) wie oben erwähnt ein Krisendiskurs ist: Die erste Kulturpädagogik entstand nach der Krise des verlorenen Ersten Weltkrieges mit dem Versuch, über einen konservativen und wertorientieren Kulturbegriff eine neue Sinnhaftigkeit vor allem bei den angehenden Gymnasiallehrern herzustellen (dies war die explizite Aufgabe der Leipziger Professur, die Theodor Litt von Spranger übernahm). Auf die entscheidende Rolle einer speziellen Kulturphilosophie wurde oben hingewiesen. In wissenschaftssoziologischer Hinsicht kann man von einer „Schule“ sprechen. Man achtete auf die „Reinheit der Lehre“, wie sich etwa an der Warnung Sprangers an Kerschensteiner zeigt, sich nicht auf die pädagogischen und philosophischen Ansätze des amerikanischen Mitbegründers des philosophischen Pragmatismus John Dewey einzulassen. Dieser Ansatz wirkte auch nach dem Zweiten Weltkrieg fort, da die Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik zunächst die pädagogischen Diskurse (und Lehrstühle) dominierten.

Die emanzipatorische Kulturpädagogik ordnet sich in die Entwicklung der Allgemeinen Pädagogik ein, in der ebenfalls Emanzipation aufgrund der Rezeption der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule ein zentrales Erziehungs- und Bildungsziel wurde. Ein politisches (und auch pädagogisches) Leitmotiv wurde die Aufforderung der ersten sozial-liberalen Koalition: „Mehr Demokratie wagen!“.

Die dritte Phase ist mit einer zunehmenden Verwissenschaftlichung und Akademisierung der Kulturpädagogik verbunden. Nach der Rezeption der Kritischen Theorie erfolgte eine zunehmende Rezeption französischer, poststrukturalistisch orientierter Philosophen, deren Arbeiten mit der Verzögerung von einigen Jahrzehnten in den letzten Jahren auch in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft an Einfluss gewonnen haben. Zugleich gibt es deutlich verstärkte Initiativen zur Förderung der Forschung, was durch entsprechende staatliche Förderprogramme forciert wurde und zu Zusammenschlüssen interessierter Forscher\*innen geführt hat (Netzwerk Forschung Kulturelle Bildung).

Neben dieser Entwicklung, die zu einem abgrenzbaren Arbeitsfeld und zu einer deutlichen Entwicklung und Ausdifferenzierung im Bereich der zugehörigen Wissenschaften geführt hat, gibt es eine weitere traditionsreiche Strömung, die mit ähnlichen Begrifflichkeiten (ästhetische Bildung, Ästhetik und Bildung, kulturwissenschaftliche Erziehungswissenschaft) arbeitet wie die sich auf ein bestimmtes Feld begrenzende Kulturpädagogik. Diese Strömung hat aber ein anderes Anliegen und grenzt sich zum Teil von den beiden letztgenannten Entwicklungsetappen der emanzipatorischen und reflexiven Kulturpädagogik deutlich ab (siehe etwa den Beitrag „Kulturwissenschaftliche Pädagogik“ von Käthe Meyer-Drawe in Jäger/Straub 2004:602 ff.). So gibt es unterscheidbare, allerdings eng miteinander verbundene Entwicklungslinien in der Allgemeinen Pädagogik, bei denen es gerade nicht um die Konstituierung eines eigenständigen pädagogischen Arbeitsfeldes geht, sondern um eine Grundlegung der Pädagogik schlechthin, so wie sie auch in der erstgenannten Phase der Kulturpädagogik in den 1920er Jahren angestrebt wurde. Aus diesem Grund scheint die Linearität der Entwicklungsgeschichte von Zirfas, bei der diese erstgenannte Kulturpädagogik als Vorläufer der Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg zu sehen ist, nur begrenzt zu akzeptieren zu sein. Auch Käte Meyer-Drawe (ebd.:602) weist auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung hin:

„Sowohl unter dem Titel „kulturwissenschaftliche Pädagogik“ als auch unter der Bezeichnung „Kulturpädagogik“ wird man unter den einschlägigen Autoren und Autorinnen kein einvernehmliches Verständnis von ihrem Gegenstand finden. Es ist strittig, ob mit Kulturpädagogik eine Teildisziplin der Pädagogik bezeichnet ist oder ob hier eine eigenständige Ausbildung im praktisch-künstlerischen Tun in Verbindung mit der sich darauf beziehenden wissenschaftlichen Reflexion gemeint ist. Es gibt Überschneidungen mit anderen Subdisziplinen der Erziehungswissenschaft wie der Erwachsenenbildung und der Schulpädagogik. Der unklaren Lage in der Theorie korrespondiert die Heterogenität der entsprechenden Praxisbereiche und die Unbestimmtheit des Berufsfeldes.“ (ebd., 602)

Ihr Fazit:

„Es bleibt schwierig für eine noch ausstehende konsistente kulturwissenschaftliche Pädagogik, an kulturpädagogische Traditionen anzuknüpfen. Vielleicht sollte man diese Schwierigkeit begrüßen, wenn man bedenkt, welche fatale Harmlosigkeit dieses Adjektiv birgt.“ (ebd., 612)

Noch deutlicher distanziert sich Karl Helmer (in seinem Beitrag „Kultur“ in Benner/Oelkers 2004, 527 ff.) von einer Kulturpädagogik, die sich bloß als erziehungswissenschaftliches Teilgebiet versteht:

„Nur selten schließt die Diskussion (in dieser neuen Kulturpädagogik; M. F.) an die pädagogisch-theoretische Tradition an. Zumeist wird Kultur denominativ als das Feld von Kunst, Musik und Literatur, Tanz, Gymnastik, Film und Theater, Medien und Computer verstanden, Kulturpädagogik entsprechend auf eine politische, praktische, organisatorische, methodisch-didaktische Pragmatik beschränkt, die weithin in den Spuren kreativer und kommunikativer Orientierung verbleibt. Die Kulturtheorie, wie sie seit etlichen Jahren leitend in der Philosophie diskutiert wird, findet derzeit in der Pädagogik kaum Beachtung; eine dezidiert theoretische kulturpädagogische Reflexion, die sich an der eigenen Tradition messen ließe, steht noch aus.“ (Helmer in Brenner/Oelkers, 546f.)

Eine vergleichbare Distanz zur aktuellen kulturpädagogischen Praxis findet man auch dort, wo man im Bereich der Allgemeinen Erziehungswissenschaft und Pädagogik die Rolle des Ästhetischen als wesentliches Konstitutionsprinzip betont (ein Beispiel unter vielen: B. Fuchs/Koch 2010). Klaus Mollenhauer sprach von „Vergessenen Zusammenhängen“ und leitete damit einen Paradigmenwechsel gegenüber seinem eigenen, früher verfolgten emanzipatorischen Ansatz ein. Allerdings war das Ästhetische und insbesondere die sinnliche Dimension des Menschen keineswegs vergessen, sondern sie spielte als Kritik an einer kognitivistisch verengten Praxis insbesondere im Bereich der Schule immer schon eine wichtige Rolle. Dietrich/Krinninger/Schubert (2012) beziehen sich in ihrem Einführungsbuch, das auf eine aktuelle ästhetische Praxis in der Pädagogik zielt, auf entsprechende anthropologisch-philosophische Überlegungen von Schiller und Dewey.

Wie erwähnt befasst sich ein Großteil der Texte in den fünf Bänden der „Geschichte des der ästhetischen Bildung“ mit der Entwicklung des ästhetischen Denkens und weniger mit einer Pädagogik des Ästhetischen. Es handelt sich also um verschiedene Diskurse, nämlich einmal um Konstitutionsprobleme einer allgemeinen pädagogischen Theorie, zum anderen um die Entwicklung des ästhetischen Denkens im Bereich der Philosophie und zum dritten um eine Überlegung, auf die Günther Buck (1984) hingewiesen hat. Buck zeigt nämlich am Beispiel von Jean-Jacques Rousseau, der in keiner Darstellung der Geschichte des pädagogischen Denkens fehlt, dass „Bildung“ für ihn (und für andere, die ihm nachfolgen) nicht als *pädagogischer* Begriff verstanden werden darf, sondern als *philosophische* Kategorie, die er im Rahmen der Architektur seines philosophischen Theoriegebäudes benötigt, um eine Vermittlung des Einzelnen mit der Gesellschaft kategorial zu leisten.

In seinem Handbuchbeitrag „Ästhetische Bildung“ weist Eckhard Liebau (in Braune-Krickau u.a. 2013, 253ff.) auf zu berücksichtigende, aber deutlich von der deutschen Entwicklung zu unterscheidende Ansätze in anderen Ländern hin:

„Während in der deutschen Debatte der gesamte soziokulturelle Bereich – nicht nur künstlerisch-ästhetische Bildung, sondern auch politische, soziale, historische Bildung – im Oberbegriff mitgemeint wird, bezieht sich die internationale Debatte unter dem Begriff der „arts education“ in der Regel eindeutig und ausschließlich auf – allerdings weitgefasste – ästhetische Ausdrucks- und Erscheinungsformen im engeren Sinne. Dabei finden sich fünf unterschiedlich fokussierte Ansätze und Begründungsmuster in verschiedenen Weltregionen:

* der ökonomische Ansatz
* der Erbschafts- und Vielfaltsansatz
* der gesellschaftspolitisch-therapeutische Ansatz
* der Erziehungs- und Bildungsansatz
* der kunstorientierte Ansatz

Einer der international einflussreichsten Ansätze ist der ökonomische. Er argumentiert mit den in der Zukunft zu erwartenden ökonomischen Resultaten von Investitionen in die „arts education“. Da gibt es nicht nur einen starken Glauben an Kreativität als zentrales Ergebnis von „arts education“, sondern auch einen starken Glauben an andere Schlüsselkompetenzen wie Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit. Und es findet sich ein – mehr oder minder – starker Glaube an die Transferwirkungen von „arts education“ auf kognitive Fähigkeiten in der Mathematik, in den Sprachen, in den wissenschaftlichen Fächern überhaupt. Häufig stehen diese „Nebenwirkungen“ im Mittelpunkt der Argumentation (…)“ (ebd., 258 f.).

Entwicklungstendenzen und Herausforderungen für den Diskurs Kultureller Bildung

Jörg Zirfas beendet seinen Blick in die Zukunft mit den folgenden Feststellungen:

„Aktuelle Forschungen machen insgesamt deutlich, dass die ästhetische Bildung als eine eigenständige, grundlegende Form der Bildung zu verstehen ist. Denn nur so kann man auch der enormen Bedeutung der Ästhetik und der ästhetischen Bildung im menschlichen Leben gerecht werden. Alle öffentlichen und privaten Handlungsfelder, alle sozialen Gruppen und soziokulturellen Milieus, die Entwicklung und Darstellung von Identität, die Erfahrung des Eigenen und Fremden, die Artikulation und kulturelle Ausgestaltung existenzieller Lebenserfahrungen, der Lebensalltag und dessen Transzendenz werden auf grundlegende Weisen durch ästhetische Prozesse bestimmen. Ästhetische Bildung ist enorm bedeutsam für die Selbst- und Weltwahrnehmung, für Gestaltungs- und Partizipationspraxen und für Motivations- und Sinnstiftungsprozesse. Nach allem, was wir wissen, trägt sie in entscheidender Weise zur Persönlichkeitsbildung und zur Weiterentwicklung der Gesellschaft bei, ohne dass ihre Voraussetzungen, Prozesse und Effekte immer eindeutig zu bestimmen und zu klären sind.“ (Zirfas u.a. 2021, 339 f.)

Allerdings weist Zirfas auf bestimmte Stolpersteine bzw. Problemlagen hin, die eine kulturpädagogische Arbeit der Gegenwart und Zukunft zu berücksichtigen hat. Als erstes nennt er den Punkt, dass eine ästhetische Bildung, die sich „einer nicht enden wollenden kreativen Verbesserung und Entfaltung des Individuums oder einer funktionalen Selbstoptimierungslogik“ (ebd., 338) verschreibt, durchaus den Prinzipien einer neoliberalen Deregulierung, Globalisierung und Privatisierung des Marktes und des sozialen entspricht (siehe hierzu auch Fuchs 2014). Er weist auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit von Bildungs- und Kultureinrichtungen hin, auf die Berücksichtigung der Globalisierung, der Öffnung für neue Medien, die Berücksichtigung des demographischen und sozialen Wandels. Zu der Debatte über einen notwendigen Paradigmenwechsel gehört auch die aktuelle Konjunktur des Transformationsbegriffs in den unterschiedlichsten Bereichen. Insbesondere geht es um die Transformation von einer „imperialen“ zu einer „solidarischen Lebensweise“ (im Anschluss an Ulrich Brand und Markus Wissen), was unter anderem bedeutet, ein anderes Verständnis von einem „guten Leben“ zu entwickeln, bei dem Menschen des Globalen Nordens nicht mehr auf Kosten von Menschen des Globalen Südens leben (siehe hierzu Fuchs 2023; siehe auch Schneidewind 2018).

Inwieweit eine Kulturpädagogik, die diese kritischen Aspekte berücksichtigt, einen Paradigmenwechsel vollziehen muss, bleibt zunächst einmal offen. Immerhin hat schon Wolfgang Klafki (1994) bereits vor Jahrzehnten mit seinem Konzept „epochaltypischer Schlüsselprobleme“ eine entsprechende Liste gesellschaftlicher (und damit auch pädagogischer) Herausforderungen publiziert. Vermutlich muss man in dieser Hinsicht die Naturwissenschaften von den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften unterscheiden. Wenn es auch in den Naturwissenschaften gelegentlich eine (akzeptierte) Komplementarität von einander widersprechenden Theorien gibt (etwa bei der Akzeptanz der Wellen- und Korpuskeltheorie des Lichtes), werden Paradigmenwechsel eindeutiger vollzogen. So wird kein/e ernstzunehmende/r Wissenschaftler\*in heute die Schöpfungsgeschichte der Evolutionstheorie vorziehen, die Phlogistontheorie oder das ptolemäische Weltbild vertreten. In der Philosophie und in den Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften dagegen kann man sich leicht anhand bewährter Handbücher davon überzeugen, dass es ein akzeptiertes Nebeneinander unterschiedlichster und meist inkommensurabler Konzeptionen und Theorien gibt, sodass der dem Philosophen Fichte zugeschriebene Spruch plausibel und auf die genannten Wissenschaften übertragbar erscheint: Was für eine Philosophie man vertritt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.

Es lassen sich allerdings auch in der Erziehungswissenschaft erwünschte und auch realisierte Paradigmenwechsel identifizieren, und dies beginnt bereits bei der Entscheidung, ob man den Begriff „Pädagogik“ oder „Erziehungswissenschaft“ zur Beschreibung des Feldes verwendet. Nicht unplausibel ist zudem der Vorschlag, dass eine etwas freche Übersetzung des Begriffs des Paradigmas in dem Wort „Mode“ zu finden ist. Gelegentlich findet man in der Wissenschaftsgeschichte auch Situationen, auf die die Redewendung vom „alten Wein in neuen Schläuchen“ passt. Die aktuelle (zunehmend neoliberal imprägnierte) Wissenschafts- und Universitätslandschaft ermutigt gerade jüngere Wissenschaftler\*innen dazu, vermeintlich Neues zu publizieren. Auch hier ist an eine Erkenntnis von Thomas Kuhn zu erinnern, dass Paradigmenwechsel nicht notwendigerweise zu Erkenntnisfortschritten führen müssen. Zu berücksichtigen ist zudem der oben angesprochene Hinweis darauf, dass es zwar durchaus wissenschaftsimmanente Entwicklungsimpulse zur Veränderung von Sichtweisen und Begriffen gibt, dass aber auch Fragen der Macht und des Deutungsanspruchs, der Mittelakquisition und der Stellenbesetzung bei der Durchsetzung erziehungswissenschaftlicher Paradigmen eine Rolle spielen. Untersuchenswert ist zudem die Frage, inwieweit sich Paradigmenwechsel in den verschiedenen Bereichen der Kulturellen Bildung (verschiedene Sparten, Praxisfelder, Theorie- und Forschungsarbeiten, Professionalitäten, Institutionen etc.) wechselseitig beeinflussen. Es kann dabei sehr gut möglich sein, dass die aufgrund der stattgefundenen Ausdifferenzierung des Feldes und der damit (im Sinne Luhmanns) verbundenen gesteigerten Selbstreferentialität mögliche Veränderungen bloß sektoral stattfinden. Diese Frage hat offensichtlich auch mit dem Problem zu tun, inwieweit sich Praxis und Wissenschaft überhaupt gegenseitig zur Kenntnis nehmen. Möglicherweise gilt auch für die Kulturpädagogik die Beobachtung, die der Bildungshistoriker Heinz-Elmar Tenorth (1997) zu den unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Bildungsbegriff festgestellt hat:

**„Die Beteiligten haben sich (…) in dieser Situation aber sehr beschaulich eingerichtet, theoretische Differenzen zu Revieren ausgebaut und verstetigt, sich gegen Kritik durch relative Blindheit nach außen abgeschottet, Dynamik gewinnt anscheinend nur der jeweilige Binnendiskurs.“ (Tenorth 1997:970)**

Schlussbemerkungen

Bildung und Lebensführung – Bildung als Lebensführungskompetenz

Im Folgenden will ich nicht ausführlich darstellen, wie zeitgemäße Konzepte von Bildung und Erziehung aussehen müssten. Einige Hinweise auf eigene Vorstellungen habe ich mit meinen Sympathiebekundungen zum einen zu der Denkschrift der Bildungskommission NRW (1995) und zu der Bildungstheorie von Wolfgang Klafki gegeben. Ergänzen könnte ich dies noch mit Hinweisen auf die Anthropologie von Helmuth Plessner, die meiner Ansicht nach durch die empirischen Studien etwa von Michael Tomasello vom Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig gestützt werden und die zusammen mit der Kulturphilosophie von Ernst Cassirer (1990) ein stabiles theoretisches und empirisches Fundament für die erziehungswissenschaftliche Theorienbildung darstellen (siehe Fuchs 2023). In meiner eigenen Arbeit sind zudem die Forschungen im Rahmen der Kritischen Psychologie von Klaus Holzkamp sowie die umfassenden historisch-systematischen Studien des Soziologen Günter Dux von großer Bedeutung.

Allerdings behaupte ich nicht, dass in einer teleologischen Denkweise die Geschichte des pädagogischen Denkens, so wie sie in den einzelnen Teilen dieser Arbeit zumindest skizziert worden ist, zwangsläufig auf eine bestimmte Bildungstheorie hinläuft: Auch die Geschichte der Pädagogik ist keine Lehrmeisterin für die Gegenwart und Zukunft, wenn man dies so versteht, als ob man entsprechende Ratschläge für Denken und Handeln unmittelbar aus der historischen Analyse entnehmen könnte. Denn dafür hat sich auf die pädagogische Geschichtsschreibung oft genug als bloß ideologisches Programm zur Durchsetzung bestimmter gesetzter politischer Ziele erwiesen. Notwendig ist also eine kritische Perspektive, so wie sie etwa der „kritisch-konstruktiven Konzeption von Erziehungswissenschaft von Wolfgang Klafki zugrunde liegt. Er schreibt:

„Allgemeinbildung muss verstanden werden als Aneignung der für die Menschen gemeinsam anstehenden Frage- und Problemstellungen ihrer geschichtlich gewordenen Gegenwart und der sich abzeichnenden Zukunft und als Auseinandersetzung mit diesen gemeinsamen Aufgaben, Problemen, Gefahren. Dabei geht es auch um die Auseinandersetzung mit der in der Geschichte bereits entwickelten Denkergebnisse und Lösungsversuchen, schon formulierten Fragestellungen und erprobten Möglichkeiten, bereits erworbenen Erfahrungen des Menschen als Individuum und als gesellschaftliches Wesen, dies aber nicht, um die zu Bildenden bzw. sich Bildenden auf die bisherige Geschichte festzulegen, sondern um sie zum Begreifen und zur Gestaltung ihrer historisch vermittelten Gegenwart und ihrer jeweiligen Zukunft in Selbstbestimmung, Mitbestimmung und Solidarität freizusetzen.“ (Klafki 1994, 53)

Dieser Positionsbestimmung schließe ich mich an, sodass sich (für mich) bestimmte Prinzipien ergeben, in welcher Weise der Mensch mit sich, der Gesellschaft und insbesondere mit seiner Geschichte umgehen muss. Zum einen geht es um eine *kritische Distanz* zu sich und seinem gesellschaftlichen Kontext. Dies schließt eine sorgfältige Abwägung dessen, was geschieht, mit ein. Es geht um eine kritisch-reflexive Abwägung vorgeschlagener Deutungsmuster, die man mit guten Gründen akzeptieren kann oder ablehnen muss. *Rationalität* spielt daher in diesem Prozess der Erkundung der Welt- und Selbstverhältnisse eine zentrale Rolle, ohne andere Seiten der Persönlichkeit wie Fantasie, Kreativität, Emotionalität, Moralität etc. gering zu schätzen.

Eine immanente Kritik an vorhandenen gesellschaftlichen Verhältnissen ist dabei eine geschickte Lösung des normativen Problems, Ziele und wünschenswerte gesellschaftliche Verhältnisse zu bergründen. Das bedeutet in diesem Fall, die gegenwärtige kapitalistische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung an selbstgesetzten Zielen, also an den Versprechungen der Moderne zu messen (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit/Solidarität). Man wird angesichts der grassierenden Ungleichheit und der problematischen Lage im Hinblick auf menschenrechtlich zugesicherte Teilhabemöglichkeiten rasch sehen, wie weit wir von der Realisierung dieser Ziele entfernt sind. Dies hat wesentlich mit der Dialektik des Kapitalismus zu tun, der strukturell eine solche Realisierung verhindert: Zum einen benötigt er freie Menschen, die als Teilnehmer am Arbeitsmarkt und als Konsumenten über sich und ihre Mittel verfügen können. Zugleich sorgt das Marktgeschehen dafür, dass Ungleichheit bis hin zum Ausschluss an Teilhabe wächst, sodass die Suche nach alternativen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen legitim ist.

In einer geschichtlichen Betrachtung kann man zudem lernen, dass bestimmte, als neu kommunizierte Sichtweisen eine zum Teil lange Vorgeschichte haben. So ist nach wie vor relevant – und war es in der Geschichte immer schon –, dass – wie Pestalozzi es formulierte – *der Mensch ein Produkt der Natur, der Gesellschaft und seiner selbst i*st. Das bedeutet, den Menschen sowohl als Natur- als auch als Kulturwesen zu verstehen, woraus sich die Relevanz zum einen der Anthropologie und der Anthropogenese des Menschen und zum anderen die Bedeutung einer geeigneten Kulturphilosophie ergibt. Gerade auch in pädagogischer Absicht hat der Mensch – zumindest, seit es schriftliche Überlieferungen gibt – immer schon Menschen- und Weltbilder entwickelt, die dann pädagogisch wirksam wurden.

Ein weiteres wichtiges Prinzip ist daher die Beachtung der *Historizität* menschlicher Existenz und insbesondere menschlichen Denkens. Auch noch so kreative Einfälle einzelner Menschen basieren auf Traditionen und Errungenschaften früherer Generationen. Der Hinweis auf die Gesellschaft als „Produktionsfaktor“ im Bereich der Bildung und Erziehung, so wie es Pestalozzi formuliert hat, bedeutet, die *Kontextualität* sowohl des menschlichen Lebens und insbesondere des menschlichen Denkens zu beachten. Bei aller Kreativität ist auch der denkende Mensch stets eingebunden in Denkweisen und Wertorientierungen seiner jeweiligen Gesellschaft.

Ein aktuelles Beispiel ist der Vorwurf, dass es sich bei Kant um einen Rassisten handele, was bei einigen radikalen Intellektuellen dazu führt, das Werk Kants insgesamt ablehnen zu sollen. Hierbei wird nicht berücksichtigt, dass Kant in seinem Denken bei all seiner Kreativität auch ein Kind seiner Zeit war und zudem – wie es von einem postkolonialen Wissenschaftler (Michel-Rolph Trouillot aus Haiti) einmal formuliert wurde – noch kein postkoloniales Studium hat absolvieren können. Daher ist die Forderung richtig, bei aller Kritik an rassistischen Äußerungen, die zweifellos bei Kant (und schlimmer noch bei Hegel) zu finden sind, das Beste von Kant und insgesamt der Aufklärung bewahren zu wollen (so sinngemäß Nikita Dhawan).

Die Berücksichtigung von Kontextualität bedeutet allerdings nicht, menschliche Entwicklungsprozesse ausschließlich als Ergebnis gesellschaftlicher Einflussfaktoren zu sehen. Es geht vielmehr darum, bei aller Bedeutung, die sozialen, politischen, kulturellen und ökonomischen Einflüssen zugemessen werden muss, der menschlichen Entwicklung auch eine gewisse *relative Autonomie* und Eigensinn zuzusprechen. Immerhin zeigt die Geschichte, dass der *Eigensinn* in der menschlichen Entwicklung auch daran erkannt werden kann, dass Menschen sich immer wieder gegen unwürdige und unterdrückende Verhältnisse gewehrt haben. Daraus ergibt sich für mich auch als wichtiges Bildungsziel das *Prinzip der Widerständigkeit.*

Die Geschichte ist zudem, wie es bereits oben angesprochen wurde, kein zielgerichteter Prozess. Daher ist es notwendig, als weiteres Prinzip einer historischen Reflexion und in der jeweils aktuellen pädagogischen Arbeit *Kontingenz* zu berücksichtigen: Es kann stets anders kommen, als es geplant war.

Günter Dux zeigt in seinen historisch-systematischen Studien, die auch die Anthropogenese einbeziehen, dass *Selbstbestimmung* kein willkürlich gesetztes Ziel ist, sondern dass man zeigen kann, dass der Mensch auf Selbstbestimmung angelegt ist:

„in der biologischen Verfassung des Menschen liegt nur die Grundlage, um die geistigen Lebensformen konstruktiv auszubilden, nicht aber liegen in ihr die Lebensformen selbst. In ihr liegen weder die operationalen Formen des Denkens, in denen wir schließlich das Leben führen, noch die Kategorien, noch die Logik.“ (Dux 2013, 38; Sperrungen entfernt)

Und an anderer Stelle:

„Wenn die menschliche Daseinsform als Anschlussorganisation an eine evaluative Naturgeschichte verstanden werden muss, so die Geschichte als Fortsetzung der Naturgeschichte, aber in einem anderen Medium, dem geistigen, soziokulturellen.“ (Dux 2000, 26; Sperrungen entfernt)

Auch aufgrund der Untersuchungen von Dux erscheint es mir plausibel, Bildung nicht bloß als die subjektive Seite von Kultur und Kultur als objektive Seite von Bildung zu verstehen, sondern „Bildung“ als Fortführung und „Kultivierung“ der naturgeschichtlichen Mitgift des Menschen zu sehen.

Vor diesem Hintergrund habe ich dafür plädiert, von einem *„starken Subjekt*“ zu sprechen. Dies wurde gelegentlich so missverstanden, als ob der Mensch als atomares isoliertes Individuum, quasi als Monade im Sinne von Leibniz, nunmehr alle Bedingungen seines Lebens beherrschen könne. Dies ist offensichtlich nicht der Fall, denn zu Recht wird in den letzten Jahren die Angreifbarkeit und Verletzlichkeit des Menschen mit dem Begriff der *Vulnerabilität* diskutiert. Der Mensch ist ein vulnerables Wesen, wobei aus meiner Sicht seine Stärke darin besteht, dass er bei aller Vulnerabilität und trotz seiner Verletzlichkeit immer wieder versucht, die Gestaltung seines Lebens in die eigenen Hände zu nehmen.

Allerdings muss man sehen, dass es für diesen Prozess einer positiven Gestaltung seines Lebens förderliche oder hinderliche Bedingungen gibt:

„Demgegenüber ist vor dem Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Diskussion zur Frage, was förderliche und hinderliche Bedingungen von Bildungsprozessen sind, in denen Individuen ihre Subjektivität – ihre Potenziale des Selbstbewusstseins, der Selbstachtung und des Selbstwertgefühls, der Selbstbestimmung sowie der informierten und kritischen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen – entwickeln und entfalten können (…) zweifelsfrei festzustellen: Subjektivität ist nicht schlicht gegeben, sondern ein Potenzial, das sozial ermöglicht und gefördert, aber auch beeinträchtigt und blockiert werden kann.“ (Scherr in Taube und andere 2017, 253).

Auch diese Überlegung zeigt ebenso, wie es die historischen Untersuchungen getan haben, dass Pädagogik und Politik zwei Seiten einer Medaille sind. Daher kann ich den Schlusssatz meiner Studie über Bildungstheorie (Fuchs 2023a) hier wiederholen:

„Insgesamt kann man feststellen, dass die Gestaltung des Lebens und insbesondere notwendig werdende Veränderungen in der Lebensweise und Lebensführung ohne Bildung (in jenem weiten Verständnis, in dem der Begriff hier verwendet wird) nicht funktionieren können. Zudem gilt festzuhalten, dass solche Veränderungsprozesse zugleich Bildungsprozesse sind, da sie unsere Welt- und Selbstverhältnisse transformieren. Die Kraft und die Motivation für solche Gestaltungs- und Veränderungsprozesse gewinnt man durch eine Vision, nämlich durch die Vision eines „*guten Lebens in einer wohlgeordneten Gesellschaft*“.

Literatur

Acosta, Alberto/Brand, Ulrich (2017): Radikale Alternative. München: oekom.

Aertsen, Jan A./Speer, Andreas (Hrsg.)(1996): Individuum und Individualität im Mittelalter. Berlin/New York: de Gruyter.

Aktas, Ulas (Hrsg.)(2020): Vulnerabilität. Bielefeld: transcript.

Alfred-Herrhausen-Gesellschaft (hrsg.): Der Kapitalismus im 21. Jahrhundert. München: Piper.

Allen, Robert C. (2015): Geschichte der Weltwirtschaft. Stuttgart: Reclam.

Alleweldt, Erika/Röcke, Anja/Steinbicker, Jochen (Hrsg.\*innen) (2016): Lebensführung heute. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Alt, Robert (1988): Das Bildungsmonopol. Berlin: Volk und Wissen.

Altner, Günter/Leitschuh, Heike (Hrsg.\*innen) (2010): Umwälzungen der Erde. Konflikte um Ressourcen. Jahrbuch Ökologie. Stuttgart: Hirzel.

Ansprenger, Franz (1999): Politische Geschichte Afrikas. München: Beck.

Antal, Frederick (1958): Die florentinische Malerei. Berlin: Henschel.

Antweiler, Christoph (2009): Heimat Mensch. Hamburg: Murmann.

Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hrsg.)(1996): Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Appleby, Joyce (2011): Die unbarmherzige Revolution. Hamburg: Murmann.

Ariès, Philippe/Duby, Georges (Hrsg.)(1990): Geschichte des privaten Lebens. Fünf Bde. Frankfurt/M.: Fischer.

Autorengruppe Bildungsberichterstattung (2012): Kulturell/musisch-ästhetische Bildung im Lebenslauf. In: Bildung in Deutschland. Bielefeld: wbv.

Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Reinbek: Rowohlt.

Balandier, Georges (1976): Politische Anthropologie. München: dtv.

Bales, Kevin (2001): Die neue Sklaverei. München: Kunstmann.

Balet, Leo/Gerhard, Eberhard (1972): Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert. Berlin: Ullstein.

Barck, Karlheinz/Fontius, Martin/Schlenstedt, Dieter (Hrsg.\*innen) (2002): Ästhetische Grundbegriffe, 7 Bd. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Bartlett, Robert (1998): Die Geburt Europas aus dem Geiste der Gewalt. München: Knaur.

Batscha, Zwi/Garber, Jörn (Hrsg.)(1981): Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Battegey, Raymond/Rauchfleisch, Udo (Hrsg.)(1990): Menschliche Autonomie. Göttingen: Vandenhoek&Ruprecht.

Baudrillard, Jean (1982): Der symbolische Tausch und der Tod. München: Matthes und Seitz.

Bauer, Leonhard/Matis, Herbert (1988): Geburt der Neuzeit. München: dtv.

Bayertz, Kurt (2014): Der aufrechte Gang. München: Beck.

Bayertz, Kurt (Hrsg.)(1998): Solidarität. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bayly, Christopher (2008): Die Geburt der modernen Welt. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Becher, Ursula (1990): Geschichte des modernen Lebensstils. München: Beck.

Beckert, Jens (1997): Die Grenzen des Marktes. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Beckert, Sven (2014): King Cotton. München: Beck.

Benner, Dietrich (1987): Allgemeine Pädagogik. Weinheim/Basel: Beltz.

Benner, Dietrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.) (2010): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Weinheim/Basel: Beltz.

Berg, Christa u. a. (Hrsg\*innen)(1996): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. München: Beck.

Berger, Johannes (Hrsg.)(1986): Die Moderne. Göttingen: Schwartz.

Bernal, John D. (1970): Sozialgeschichte der Wissenschaften. Reinbek: Rowohlt.

Betzler, Monika/Guckes, Barbara (Hrsg\*innen)(2000): Autonomes Handeln. Berlin: Akademie-Verlag.

Bialas, Wolfgang u. a. (Hrsg\*innen)(1996): Die Weimarer Republik. Weimar: Böhlau.

Biebricher, Thomas (2021): Die politische Theorie des Neoliberalismus. Berlin: Suhrkamp.

Bielefeld, Heiner (1998). Philosophie der Menschenrechte. Darmstadt: WBG.

Bieling, Hans-Jürgen (2021): Kapitalismuskritik. In: Politikum 3. Frankfurt/M.: Wochenschau.

Bieri, Peter (2003): Das Handwerk der Freiheit. Frankfurt/M.: Fischer.

Bieri, Peter (2011): Wie wollen wir leben. München: dtv.

Bieri, Peter (2013): Eine Art zu leben. München: Hanser.

Bildungskommission NRW (1995): Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft. Neuwied. Luchterhand.

Binder, Ulrich/Meseth, Wolfgang (Hrsg.)(2020): Strukturwandel in der Erziehungswissenschaft. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

BKJ (Hrsg.) (1998): Lernziel Lebenskunst. Remscheid: BKJ.

Bohlken, Eike/Thies, Christian (Hrsg.)(2009): Handbuch Anthropologie. Stuttgart: Metzler.

Böhme, Gernot/Daele, Wolfgang van den/Krohn, Wolfgang (1977): Experimentelle Philosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bollenbeck, Georg (2007): Geschichte der Kulturkritik. München: Beck.

Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2006): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Borgolter, Michael (2002): Europa entdeckt seine Vielfalt. 1050-1250. Stuttgart: Ulmer/UTB.

Borst, Arno (1973/2001): Lebensformen im Mittelalter. Hamburg: Nikol.

Bosl, Karl (1991): Gesellschaft im Aufbruch. Regensburg: Pustet.

Bourdieu, Pierre (1987): Der kleine Unterschied. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (Hrsg.)(1997): Das Elend der Welt. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre (1999): Die Regeln der Kunst. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

BpB (Bundeszentrale für politische Bildung) (2020a): Informationen zur politischen Bildung, Heft 344: Digitalisierung. Bonn: BpB.

BpB (Bundeszentrale für politische Bildung) (Hrsg.) (2020b): Auf Kosten anderer. Bonn: BpB.

Braidotti, Rosi (2014): Posthumanismus. Frankfurt/M.: Campus.

Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. München: oekom.

Braun, Tom/Fuchs, Max/Zacharias, Wolfgang (Hrsg.)(2013): Theorien in der Kulturpädagogik. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Braudel, Fernand (1986): Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. 3 Bde. München: Kindler.

Braune-Klickau, Tobias u. a. (Hrsg.)(2013): Handbuch Kulturpädagogik für benachteiligte Jugendliche. Weinheim/Basel: Beltz.

Breuer, Stefan (1998): Der Staat. Reinbek: Rowohlt.

Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bröckling, Ulrich u. a. (2004)(Hrsg.\*innen): Glossar der Gegenwart. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.)(1993): Gemeinschaft und Gesellschaft. Frankfurt/M.: Fischer.

Brunner, Otto u. a. (Hrsg.)(2004): Geschichtliche Grundbegriffe. 8 Bde. Stuttgart: Klett-Cotta.

Buck, Günther (1984): Rückwege aus der Entfremdung. München: Fink.

Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.)(2005): Menschenrechte. Bonn: BpB.

Burckhardt, Jacob (2007): Das Geschichtswerk. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.

Burke, Peter (1988): Die Renaissance in Italien. Frankfurt/M.: Fischer.

Burke, Peter (1996): Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Frankfurt/M.: Fischer.

Burke, Peter (1998): Die europäische Renaissance. München: Beck.

Busch, Werner (Hrsg.)(1987): Funkkolleg Kunst. München: Piper.

Cassirer, Ernst (1974): Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Darmstadt: WBG.

Cassirer, Ernst (1990): Versuch über den Menschen. Frankfurt/M.: Fischer.

Cassirer, Ernst (1998): Die Philosophie der Aufklärung. Hamburg: Meiner.

Castiglione, Baldesar (1986): Das Buch vom Hofmann. München: dtv.

Castro Varela, Maria del Mar/Dhawan, Nikita (2020): Postkoloniale Theorie. Bielefeld: transcript.

Chatelet, Francois (Hrsg.)(1975): Geschichte der Philosophie. 8 Bde. Frankfurt/M. usw.: Ullstein.

Childe, Gordon (1960): Vorgeschichte der europäischen Kultur. Reinbek: Rowohlt.

Claessens, Dieter (1992): Kapitalismus und Kultur. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

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

Daniel, Claus (1981): Theorien der Subjektivität. Frankfurt/M.: Campus.

Därmann, Iris (2020): Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie. Berlin: Matthes&Seitz.

Dalferth, I./Grosshans, H.-P. (Hrsg.)(2006): Kritik der Religion. Tübingen: Mohr/Siebeck.

Darwin, Charles (2009): Gesammelte Werke. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.

Delors, Jaques (Hrsg.)(1996): Lernfähigkeit – unser verborgener Reichtum. Bonn: DUK.

Deutsche UNESCO-Kommission (2006): Übereinkommen über Schutz und Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen. Bonn: DUK.

Deutsche UNESCO-Kommission (2007): Kulturelle Vielfalt – Unser gemeinsamer Reichtum. Bonn: DUK.

Deutsche UNESCO-Kommission u. a. (Hrsg.)(2016): Bildung überdenken. Bonn: DUK.

Deutscher Bundestag (Hrsg.) (1995): Fünfter Familienbericht. Drucksache 12/7560. Berlin.

Deutscher Bundestag (Hrsg.)(2007): Schlussbericht der Enquete-Kommission „Kultur in Deutschland“. Berln.

Deutscher Kulturrat (Hrsg.)(2004): Kulturelle Bildung in der Bildungsreformdiskussion. Berlin: Selbstverlag.

Deutschmann, Christian (2002)(Hrsg.): Die gesellschaftliche Macht des Geldes. Leviathan Sonderheft 21/2002.

Dhawan, Nikita (2016). Die Aufklärung retten. ZPTh, Jg. 7, Heft 2/16,

Diehl, Elke/Tuider, Jens (Hrs\*innen)(2019): Haben Tiere Rechte? Bonn: BpB.

Dietrich, Cornelie u. a. (2012): Einführung in die ästhetische Bildung. Beltz: Juventa.

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

Dissanayake, Ellen (2002): What is Art For? Seattle: University Press.

Diwald, Hellmut (1982): Anspruch auf Mündigkeit. 1400-1555. Berlin: Ullstein.

Doerry, Martin (1986): Übergangsmenschen. Weinheim/München: Juventa.

Dolch, Joseph (1971): Lehrplan des Abendlandes. Ratingen: Henn.

Dülmen, Richard van (1982): Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550-1648. Frankfurt/M.: Fischer.

Dülmen, Richard van (1986): Die Gesellschaft der Aufklärer. Frankfurt/M.: Fischer

Dülmen, Richard van (1999): Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit. 3 Bde. München: Beck.

Dülmen, Richard von (1997): Die Entdeckung des Individuums. Frankfurt/M.: Fischer.

Dülmen, Richard von (Hrsg.)(1998): Erfindung des Menschen. Wien: Böhlau.

Durant, Will und Ariel (1982): Kulturgeschichte der Menschheit.32 Bde. Frankfurt/M. usw.: Ullstein.

Dux, Günter (2005): Historisch-genetische Theorie der Kultur. Weilerswist: Velbrück.

Dux, Günter (2013): Demokratie als Lebensform. Weilerswist: Velbrück.

Eagleton, Terry (1994): Ästhetik. Stuttgart: Metzler.

Eder, Klaus (1980): Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ehrenberg, Alain (2001): Das erschöpfte Selbst. Frankfurt/New York: Campus.

Einfalt, Martin/Wolfzettel, Friedrich (2000): Autonomie. In: Barck, Karlheinz u. a. (Hrsg\*innen)(2000): Ästhetische Grundbegriffe, Bd. 1. Stuttgart/Weimar.

Elias, Norbert (1982): Der Prozess der Zivilisation. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1993): Die höfische Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Eßbach, Wolfgang (2009): Ungeliebte Moderne. Podcast-Portal der Universität Freiburg (letzter Zugriff 20.6.2013).

Eucken, Walter (2004): Grundsätze der Wirtschaftspolitik. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Faulstich, Werner (1998): Medien zwischen Herrschaft und Revolution. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Faulstich-Wieland, Hannelore (2000): Individuum und Gesellschaft. München/Wien: Oldenbourg.

Faulstich-Wieland, Hannelore (Hrsg\*in)(2011): Umgang mit Heterogenität und Differenz. Hohengehren: Schneider.

Fend, Helmut (2006): Geschichte des Bildungswesens. Wiesbaden: VS.

Fend, Helmut (2006a): Eine neue Theorie der Schule. Wiesbaden: VS.

Fetz, Roto Lucius u. a. (Hrsg.)(1998): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Berlin/New York: de Gruyter.

Fischer, Ernst P. (Hrsg.) (2014): Das große Buch vom Menschen. München: Drömer.

Fischer, Ernst P./Wiegandt, Klaus (Hrsg.) (2010): Evolution und Kultur des Menschen. Frankfurt/M.: Fischer.

Flitner, Wilhelm (1961): Europäische Gesittung. Zürich/Stuttgart: Artemis.

Forst, Rainer (1994): Kontexte der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Forsthoff, Ernst (Hrsg.)(1968): Rechtstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Darmstadt: WBG.

Foucault, Michel (2005): Dits et ecrits. 4 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2006a): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2006b): Die Geburt der Biopolitik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2019): Die Ordnung der Dinge. Berlin: Suhrkamp.

Francois, Etienne/Schulze, Hagen (Hrsg.) (2009): Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bd. München: Beck. Freud, Sigmund (197

Frevert, Ute/Haupt, Heinz-Gerhard (Hrsg\*innen)(1999): Der Mensch im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Frevert, Ute/Haupt, Heinz-Gerhard (Hrsg.\*in) (1999): Der Mensch im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M.: Campus.

Fried, Johannes (2012): Das Mittelalter. München: dtv.

Friedell, Egon (2009; zuerst 1927): Kulturgeschichte der Neuzeit. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.

Friedenthal, Richard (1969): Entdecker des Ich. Montaigne, Pascal, Diderot. München: Piper.

Fritz, Kurt von (1976): Schriften zur griechischen und römischen Verfassungsgeschichte. Berlin usw.: de Gruyter.

Fromm, Erich (1989): Gesamtausgabe. München: dtv.

Fuchs, Brigitta/Koch, Lutz (Hrsg.)(2010): Ästhetik und Bildung. Würzburg: Ergon.

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

Fuchs, Max (1984a): Didaktische Prinzipien. Köln: Pahl-Rugenstein.

Fuchs, Max (1984b): Das Scheitern des Philanthropen Ernst Christian Trapp. Weinheim: Beltz.

Fuchs, Max (1998): Mensch und Kultur. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Fuchs, Max (1998a): Kulturpolitik als gesellschaftliche Aufgabe. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

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

Fuchs, Max (2007): Kulturpolitik. Wiesbaden: VS.

Fuchs, Max (2008): Kultur macht Sinn. Wiesbaden: VS.

Fuchs, Max (2008a): Kulturpolitik und Zivilgesellschaft. Berlin: DKR.

Fuchs, Max (2008b): Kulturelle Bildung. München: kopaed.

Fuchs, Max (2011): Die Macht der Symbole. München: Utz.

Fuchs, Max (2011a): Kampf um Sinn. München: Utz.

Fuchs, Max (2011b): Kunst als kulturelle Praxis. München: kopaed.

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

Fuchs, Max (2013): Pädagogik und Moderne. München: Utz.

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

Fuchs, Max (2014a): Kulturelle Bildung als neoliberale Formung des Subjekts – eine Nachfrage. Kubi-online.de

Fuchs, Max (2016): Das starke Subjekt. München: kopaed.

Fuchs, Max (2017): Bildung und die kulturelle Entwicklung des Menschen. Weinheim/Basel. Beltz-Juventa.

Fuchs, Max (2017a): Politik und Pädagogik. München: Kopaed.

Fuchs, Max (2018): Widerständigkeit als Prinzip eines selbstbestimmten Lebens. München: kopaed.

Fuchs, Max (2019): Das gute Leben in einer wohlgeordneten Gesellschaft. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Fuchs, Max (2019a): Die Technik, die Stadt und das Subjekt. München: Kopaed

Fuchs, Max (2019b): Rechtes Denken und Kulturpessimismus. München: kopaed.

Fuchs, Max (2019c): Freiheit und soziale Sicherheit. Frankfurt/DIPF. Zu finden auf der Plattform [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de).

Fuchs, Max (2019d): Das Internet als sozialer, politischer, ökonomischer und kultureller Raum. Überlegungen im Anschluss an Shoshana Zuboff. www.kubi-online.de (Abfrage: 23.08.2022).

Fuchs, Max (2020): Kunst als Erkenntnis – Ästhetik als Erkenntnistheorie? München: Kopaed.

Fuchs, Max (2021): Eurozentrismus. München: Kopaed.

Fuchs, Max (2021a): Pädagogik, Diskriminierung und kulturelle Bildung in der Einwanderungsgesellschaft. München: kopaed.

Fuchs, Max (2021b): Der Mensch und seine Medien. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Fuchs, Max (2023): Umwelt, Bildung, Lebensführung. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Max (2023a): Bildung und Lebensführung. München: Kopaed.

Fuchs, Max/Braun, Tom (Hrsg.)(2016): Die Kulturschule und kulturelle Schulentwicklung, Bd. 3: Politische Rahmenbedingungen. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Thomas (2020): Verteidigung des Menschen. Berlin: Suhrkamp.

Fuhrmann, Horst (2000): Einladung zum Mittelalter. München: Beck.

Füssel, Marian (2019): Der Preis des Ruhms. München: Beck.

Fuhrmann, Manfred (1999): Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters. München/Leipzig: Insel.

Fuhrmann, Manfred (2002): Bildung. Stuttgart: Reclam.

Fulcher, James (2007): Kapitalismus. Stuttgart: Reclam.

Gangl, Manfred (Hrsg.)(1994): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Frankfurt/M.: Campus.

Garin, Eugenio (Hrsg.)(1996): Der Mensch der Renaissance. Frankfurt/M.: Fischer.

Gay, Peter (1967): Zeitalter der Aufklärung. Amsterdam: time-life.

Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Geier, Manfred (2012): Aufklärung. Das Europäische Projekt. Reinbek: Rowohlt.

Gellner, Ernest (1990): Pflug, Schwert und Buch. München/Stuttgart: dtv/Klett-Cotta.

Geremek, Bronislaw (1983): Geschichte der Armut. München: dtv.

Gerhardt, Volker (1999): Selbstbestimmung. Stuttgart: Reclam.

Gerhardt, Volker (2000): Individualität. München: Beck.

Gerhardt, Volker (2007): Partizipation. München: Beck.

Gerhardt, Volker (2019): Humanität. München: Beck.

Giedion, Sigfried (1982): Die Herrschaft der Mechanisierung. Frankfurt/M.: EVA.

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

Glaser, Herrmann (1981): Industriekultur und Alltagsleben. Frankfurt/M.: Fischer.

Gleissner, Roman (1988): Die Entstehung des ästhetischen Humanitätsideals. Stuttgart: Metzler.

Gloy, Karen (1995/1996): Das Verständnis der Natur. Zwei Bände. Köln: Komet.

Gloy, Karen (2007): Von der Weisheit zur Wissenschaft. Freiburg/München: Alber.

Godelier, Marcel (1973): Ökonomische Anthropologie. Reinbek: Rowohlt.

Graeber, David (2012): Schulden. Stuttgart: Cotta.

Grimm, Dieter (Hrsg.)(1996): Staatsaufgaben. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gröschner, Rolf u. a. (Hrsg\*innen)(2013): Wörterbuch der Würde. München: Fink.

Gurjewitsch, Aaron (1980): Das Weltbild des Mittelalters. München: Beck.

Gurjewitsch, Aaron (1994): Das Individuum im europäischen Mittelalter. München: Beck.

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

Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1993): Die postnationale Konstellation. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1994): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Leipzig: Reclam.

Habermas, Jürgen (2019): Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin: Suhrkamp.

Hall, Peter/Soskice, Davis (2001): Varieties of Capitalism. Oxford: Oxford Press.

Haller, Dieter (2005): dtv-Atlas Ethnologie. München: dtv.

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

Hammerstein, Notker (Hrsg.)(1996): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. I: 15. Bis 17. Jahrhundert. München: Beck.

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

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

Haselbach, Dieter (1991): Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft. Baden Baden: Nomos.

Hasted, Heiner (1998): Der Wert des Einzelnen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Haug, Frigga (Hrsg.\*in) (1978): Entwicklung der Arbeit. Hamburg: Argument.

Haug, Frigga u. a. (1978): Entwicklung der Arbeit. Hamburg: Argument.

Hauser, Arnold (1972): Sozialgeschichte der Kunst. München: Beck.

Hay, Denys (Hrsg.)(1967): Die Renaissance. München/Zürich: Droemer/Knaur.

Hazard, Paul (1939): Die Krise des europäischen Geistes. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Hazard, Paul (1949): Die Herrschaft der Vernunft. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (19809: Werke in 20 Bänden. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm (2012): Deutsche Zustände. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.)(1997): Was treibt die Gesellschaft auseinander? Und: Was hält die Gesellschaft zusammen? Zwei Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heller, Agnes (1982): Der Mensch der Renaissance. Köln: Hohenheim.

Heller, Agnes (1988): Das Alltagsleben. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hempelmann, R. u. a. (Hrsg.)(2001): Panorama der neuen Religiosität. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus,.

Henke, Winfried/Rothe, Hartmut (2003): Menschwerdung. Frankfurt/M.: Fischer.

Herder, Johann Gottfried (1985): Humanität und Erziehung. (Hrsg.: Claus Menze). Paderborn: Schöningh.

Hamann, Richard/Hermand, Jost 1973): Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart. 5 Bde. Frankfurt/M.: Fischer.

Hermann, Armin/Dettmering, Wilhelm (Hrsg.) (1994): Kultur und Technik, 10 Bd. Düsseldorf: VDI.

Hermann, Armin/Schönbeck, Charlotte (Hrsg.\*in) (1991): Technik und Wissenschaft. Düsseldorf: VDI.

Herms, Eilert (Hrsg.)(2001): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh: Kaiser.

Herrmann, Ulrich (Hrsg.)(1981): Das pädagogische Jahrhundert. Weinheim/Basel: Beltz.

Herrmann, Ulrich (Hrsg.)(1982): Die Bildung des Bürgers. Weinheim/Basel: Beltz.

Herzog, Lisa (2013): Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus. München: Beck.

Hettling, Manfred u. a. (Hrsg.)(2000): Der bürgerliche Wertehimmel. Göttingen: Vandenhoek&Ruprecht.

Hettling, Manfred/Ulrich, Bernd (Hrsg.)(2005): Bürgertum nach 1945. Hamburg: Hamburger Edition.

Hinrichs, Ernst (Hrsg.)(1986): Absolutismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hobbes, Thomas (1995; zuerst 1651): Leviathan. Stuttgart: Reclam.

Hobsbawm, Eric (1995): Das Zeitalter der Extreme. München: Hanser.

Hofmann, Werner (1971): Geschichte der politischen Ideen. Berlin usw.: de Gruyter.

Höffe, Ottfried (2007): Lebenskunst und Moral. München: Beck.

Höhn, H.-J- (1998): Zerstreuungen. Düsseldorf: Patmos.

Hoffmannm, Hilmar/Klotz, Heinrich (Hrsg.)(1991): Die Kultur unseres Jahrhunderts. 6 Bde. Düsseldorf usw.: Econ.

Holderegger, Adrian u. a. (Hrsg.)(2011): Humanismus. Basel: Schwabe.

Holmes, Stephen (1995): Die Anatomie des Antiliberalismus. Hamburg: Rotbuch.

Holzkamp, Klaus (1973): Sinnliche Erkenntnis. Frankfurt/M.: Athenäum.

Holzkamp, Klaus (1983): Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Holzkamp, Klaus (1993): Lernen. Frankfurt/M.: Campus.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (1971): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M.: Fischer.

Hübinger, G. (1994): Kulturprotestantismus und Politik. Tübingfen: Mohr.

Huizinga, Johan (1961): Herbst des Mittelalters. Stuttgart: Kröner.

Humboldt, Wilhelm von (1999): Sämtliche Werke in 6 Bänden. Essen: Mundus.

Jäger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hrsg.)(2004): Handbuch der Kulturwissenschaften. Stuttgart: Metzler.

Jaeger, Werner (1936/1944): Paidea. Berlin: de Gruyter.

Jaeggi, Rahel (2014): Kritik der Lebensformen. Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hrsg.\*innen) (2014): Nach Marx. Berlin: Suhrkamp.

Jaspers, Karl (1959): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München: Piper.

Jeismann, Michael (Hrsg.)(2000): Das Jahrtausend. 10 Bde. München: Beck.

Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (2005)(Hrsg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt/M.: Fischer.

Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hrsg.)(2005): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt/M.: Fischer.

Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hrsg.)(2007): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt/M.: Fischer.

Jonas, Wolfgang/Linsbauer, Valentine/Marx, Helga (1969): Die Produktivkräfte in der Geschichte. Berlin: Dietz.

Kähler, Siegfried (1963): Wilhelm von Humboldt und der Staat. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kalkhof, A. (Hrsg.)(2001): Martha C. Nussbaum: Ethics and Politics. Münster: LIT.

Kant, Immanuel (1982): Anthropologie in pragmatischer Absicht. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang (Hrsg.)(2000): Politische Philosophie des Sozialstaates. Weilerswist: Velbrück.

Kersting, Wolfgang/Langbehn, Claus (Hrsg.) (2007): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Keupp, Heiner u. a. (1999): Identitätskonstruktionen. Reinbek: Rowohlt.

Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hrsg\*innen)(1997): Identitätsarbeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kirchgässner, Gebhard (2000): Homo Oekonomicus. Tübingen: Mohr.

Kittsteiner, Heinz D. (1991): Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt/M.-Leipzig: Insel.

Klafki, Wolfgang (1985/1994): Neue Studien zu Bildungstheorie und Didaktik. Weinheim/Basel: Beltz.

Klix, Friedhart (1980): Erwachendes Denken. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Kocka, Jürgen (1988) (Hrsg.): Bürgertum im 19. Jahrhundert, 3 Bd. München: dtv.

Kocka, Jürgen (2015): Geschichte des Kapitalismus. Bonn: BpB.

König, Eckart/Zedler, Peter (Hrsg.)(1998) Theorien der Erziehungswissenschaft. Weinheim: Beltz.

Koller, Hans-Christoph (2008): Grundbegriffe, Theorien und Methoden in der Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Kohlhammer.

Koller, Hans-Christoph (2018): Bildung anders denken. Stuttgart: Kohlhammer.

Kondylis, Panajotis (1991): Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Weinheim: VHC.

Kondylis, Panajotis (1986): Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. München: dtv.

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

Köpping, Klaus-Peter u. a. (Hrsg.)(2002): Die autonome Person – eine europäische Erfindung? München: Fink.

Koslowski, Peter (1989): Wirtschaft als Kultur. Wien: Passagen.

Koyré, Alexandre (2008): Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kraemer, Klaus (1997): Der Markt der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Kristeller, Paul Oskar (1980): Humanismus und Renaissance I und II. München: Fink/UTB.

Krüger, Heinz-Hermann (Hrsg.)(1990): Abschied von der Aufklärung. Opladen: Leske+Budrich.

Kuczynski, Jürgen (1982): Geschichte des Alltags des deutschen Volkes. 5 Bde. Köln: PRV.

Kuhn, Thomas (1989): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

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

Landes, David (2010): Wohlstand und Armut der Nationen. Bonn: BpB.

Langewiesche, Dieter/Tenorth, Heinz-Elmar (Hrsg.)(1989): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. V. München: Beck.

Lauster, Jörg (2014): Die Verzauberung der Welt. München: Beck.

Le Goff, Jacques (1998)(Hrsg.): Der Mensch des Mittelalters. München: Beck.

Leinkauf, Thomas (2020): Die Philosophie des Humanismus und der Renaissance. München: Beck.

Leisegang, Hans (1928): Denkformen. Berlin usw.: de Gruyter.

Lepenies, W. (2006): Kultur und Politik. München: Hanser.

Lerois-Gourhan, André (1980): Hand und Wort. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Lessing, Gotthold Ephraim (2003): Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften. Stuttgart: Reclam

Ley, Hermann (1966): Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Berlin: DVW.

Lloyd, David/Thomas, Paul (eds.)(1998): Culture and the State. New York: Routledge.

Loh, Janina (2018): Trans- und Posthumanismus. Hamburg: Junius.

Loo, Hans van der/Reijen, Willem van (1992): Modernisierung. München: dtv.

Lübbe, H. (1986): Religion nach der Aufklärung. Graz etc.: Styria.

Lukacs, Georg (1981): Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied: Luchterhand.

Maase, Kaspar (1985): Leben einzeln und frei wie ein Baum. Frankfurt/M.: VMB.

Maase, Kaspar (1992): BRAVO Amerika. Hamburg: Junius.

MacIntyre, Alasdair (1995): Der Verlust der Tugend. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Macpherson, C. B. (1973): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Maier, Hans (1986): Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre. München: dtv.

Mandrou, Robert (1982): Staatsraison und Vernunft 1649-1775. Frankfurt/M. usw.: Ullsteuin.

Mann, Golo/Nitschke, August (Hrsg.)(1991): Propyläen Weltgeschichte. 10 Bde. Berlin/Frankfurt/M.: Propyläen.

Mann, Michael (1990 ff.): Geschichte der Macht. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Marcuse, Herbert (1967): Der eindimensionale Mensch. Neuwied: Luchterhand.

Marshall, Th. H. (1992): Bürgerrechte und soziale Klassen. Frankfurt/M.: Campus.

Martus, Stefan (2018): Aufklärung. Berlin: Rowohlt.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEW)(1983): Werke, Bd. 23 (Das Kapital) und Bd. 4. Berlin: Dietz.

Mauss, Marcel (1968): Die Gabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

McClellan, James/Dorn, Harold (2001): Werkzeuge und Wissen. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.

Meier, Christian (1983): Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte. Hamburg: Junius.

Menke, Christoph/Pollmann, Arndt (2015): Menschentrechte zur Einführung. Hamburg: Junius.

Menze, Clemens (Hrsg.)(1993): Menschenbilder. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Metz, Karl-Heinz (2010): Geschichte der Gewalt. Darmstadt: WBG.

Meyer-Drawe, Käte (1990): Illusionen von Autonomie. München: Kirchheim.

Mikl-Horke, Gisela (1999): Historische Soziologie der Wirtschaft. München/Wien: Oldenbourg.

Misch, Georg (1949/1979): Geschichte der Autobiographie. Frankfurt/M.: Schulte&Bulmke.

Moore, Barrington (1987): Ungerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Moore, Robert (2001): Die erste europäische Revolution. München: Beck.

Mosse, George L. (1976): Die Nationalisierung der Massen. Frankfurt/M./Berlin: Ullstein.

Müller, Rudolf Wolfgang (1978): Geld und Geist. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Müller, Winfried (2002): Die Aufklärung. München: Oldenbourg.

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

Münch, Paul (1996): Lebensformen der frühen Neuzeit. Berlin: Ullstein.

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

Münch, Richard (1991): Dialektik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Münchmeier, Richard/Otto, Hans-Uwe/Rabe-Kleberg, Ursula (Hrsg.\*innen) (2002): Bildung und Lebenskompetenz. Opladen: Leske & Budrich.

Münker, Stefan/Rösler, Alexander (2012): Poststrukturalismus. Stuttgart: Metzler.

Münkler, Herfried und Marina (2005): Lexikon der Renaissance. München: Beck.

Naumann, Thilo Maria (2000): Das umkämpfte Subjekt. Tübingen: edition diskord.

Neumann, Eckhard (2008): Funktionshistorische Anthropologie der ästhetischen Produktivität. Berlin: Reimer.

Nida-Rümelin, Julian (2013): Philosophie einer humanen Bildung. Hamburg: edition körber.

Niesyto, Horst (2019): Medienpädagogik und digitaler Kapitalismus. www.kubi-online.de (Abfrage: 23.08.2022).

Niethammer, Friedrich Immanuel (1808): Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit. Jena: Fromman.

Nipperdey, Thomas (1990): Deutsche Geschichte. Drei Bde. München: Beck.

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

Nitschke, August (Hrsg.)(1988): Funkkolleg Jahrhundertwende. Weinheim: Beltz.

Nohl, Herman (1970): Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt/M.: Schulte-Blumke.

Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.)(2010): Lexikon der Politikwissenschaft. München: Beck.

Nussbaum, Martha (1998): Cultivating Humanity. Cambridge/London: HUP.

Nussbaum, Martha (2002): Aristotelische Sozialdemokratie. In: Nida-Rümelin, Julian/Thierse, Wolfgang (Hrsg.)(2002): Für eine aristotelische Sozialdemokratie. Essen: Klartext.

Oesterdieckhoff, Georg (1997): Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Oestreich, Gerhard (1966): Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss. Berlin: Duncker&Humblot.

Opielka, M. (2004): Gemeinschaft und Gesellschaft. Wiesbaden: VS.

Oppermann, Hans (Hrsg.)(1970): Humanismus. Darmstadt: WBG.

Osterhammel, Jürgen (2011): Die Verwandlung der Welt. München: Beck.

Osterhammel, Jürgen/Petersson, Niels (2007): Geschichte der Globalisierung. München: Beck.

Otten, Dieter (1986): Die Welt der Industrie. Zwei Bde. Reinbek: Rowohlt.

Otto, Hans-Uwe/Thiersch, Hans/Treptow, Rainer/Ziegler, Holger (Hrsg.) (2018): Handbuch Soziale Arbeit. München: Reinhardt.

Pauen, Michaels/Welzer, Harald (2015): Autonomie. Frankfurt/M.: Fischer.

Paul, Axel (2004): Die Gesellschaft des Geldes. Wiesbaden: Springer.

Paulinyi, Akos (1989): Industrielle Revolution. Reinbek: Rowohlt.

Paulinyi, Akos/Troitzsch, Ulrich (Hrsg.) (1991): Propyläen Technik Geschichte, Bd. 3: 1600–1840. Berlin: Propyläen.

Pérez de Cuéllar, Javier (Hrsg.)(1998): Our Creative Diversity. Paris: UNESCO.

Peters, B. (1993): Die Integration moderner Gesellschaften. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Piaget, Jean/Garcia, Ronaldo (1989): Psychogenesis and the History of Sciences. New York: Columbia Press..

Pies, Ingo (2021): Kapitalismus als System zur Verwirklichung moralischer Anliegen. In: Politikum 7 (3), S. 68–73.

Piketty, Thomas (2014): Das Kapital im 21. Jahrhundert. München: Beck.

Plessner, Helmuth (1974): Die verspätete Nation. Frankfurt/M.: Fischer.

Plessner, Helmuth (1976): Die Frage nach der conditio humana. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Pleticha, Heinrich (Hrsg.)(1996): Weltgeschichte. Gütersloh: Bertelsmann.

Plöger, Wilfried (2003): Grundkurs Wissenschaftstheorie. München: Fink.

Plumpe, Werner (2017): Wirtschaftskrisen. München: Beck.

Plumpe, Werner (2019): Das kalte Herz. Berlin: Rowohlt.

Pogge, Thomas (2012): Weltarmut und Menschenrechte. Berlin/New York: de Gruyter.

Pohlmann, Friedrich (1997): Die europäische Industriegesellschaft. Opladen: Leske&Budrich.

Polanyi, Karl (1979): Ökonomie und Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hrsg.)(2012): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler.

Priddat, B. (Hrsg.)(2000): Kapitalismus, Krisen, Kultur. Marburg: Metropolis.

Projektgruppe „Alltägliche Lebensführung“ (Hrsg.) (1995): Alltägliche Lebensführung. München: DJI.

Radkau, Joachim (1998): Das Zeitalter der Nervosität. München: Hanser.

Radkau, Joachim (2000): Natur und Macht. München: Beck.

Radkau, Joachim (2002): Mensch und Natur in der Geschichte. Stuttgart: Klett.

Radkau, Joachim (2008): Technik in Deutschland. Frankfurt/M.: Campus.

Raphael, Lutz (2000): Recht und Ordnung. Frankfurt/M.: Fischer.

Rawls, John (1971/1994): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2006): Das hybride Subjekt. Weilerswist: Delbrück.

Reckwitz, Andreas (2008): Subjekt. Bielefeld: transcript.

Reinhard, Wolfgang (1999): Geschichte der Staatsgewalt. München: Beck.

Reinhard, Wolfgang (2007): Geschichte des modernen Staates. München: Beck.

Reinhard, Wolfgang (2016): Die Unterwerfung der Welt. München: Beck.

Ribeiro, Darcy (1971): Der zivilisatorische Prozess. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ricken, Norbert/Casale, Rita/Thompson, Christiane (Hrsg\*innen)(2019): Subjektivierung. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Rieger-Ladich, Markus (2002): Mündigkeit als Pathosformel. Konstanz: UVK.

Rieger-Ladich, Markus (2020): Bildungstheorien. Hamburg: Junius.

Riesmann, David (1959): Die einsame Masse. Reinbek: Rowohlt.

Ringer, Fritz K. (1983): Die Gelehrten. München: dtv.

Ritter, Joachim (1974): Subjektivität. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ritter, Joachim u. a. (Hrsg.)(1979): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe.

Röd, Wolfgang (2009): Der Weg der Philosophie, Band 1: Altertum, Mittelalter, Renaissance. München: Beck.

Röd, Wolfgang (2009): Der Weg der Philosophie. Zwei Bde. München: Beck.

Roeck, Bernd (2017): Der Morgen der Welt. München: Beck.

Rossi, Paolo (1997): Die Geburt der modernen Wissenschaft. München: Beck.

Röttger, Bernd (1997): Neoliberale Globalisierung und eurokapitalistische Regulation. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Rousseau, Jean-Jacques (2019): Abhandlungen. Stuttgart: Reclam.

Ruppert, Wolfgang (1981): Die Fabrik. München: Beck.

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

Ruppert, Wolfgang (1984): Die Fabrik. München: Beck.

Ruppert, Wolfgang (1998): Der moderne Künstler. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rüsen, Jörn/Laas, Henner (Hrsg.)(2009): Interkultureller Humanismus. Schwalbach: Wochenschauverlag.

Rüstow, Alexander (2001): Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Marburg: Metropolis.

Salomon, Kurt (2012): Wie soll der Mensch sein. Tübingen: Mohr/Siebeck.

Sauer, Michael (1999): Die Industrialisierung. Stuttgart: Klett-Cotta.

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

Scheidler, Fabian (2015): Das Ende der Megamaschine. Wien: promedia.

Scheunpflug, Annette (2001): Biologische Grundlagen des Lernens. Berlin: Cornelsen.

Schmid, Wilhelm (1998): Philosophie der Lebenskunst. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schmidt, Manfred (2008): Demokratietheorien. Wiesbaden: VS.

Schneider, H. (Hrsg.)(1980): Geschichte der Arbeit. Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Schneiders, Werner (Hrsg.)(1995): Lexikon der Aufklärung. München: Beck.

Schneidewind, Uwe (2018): Die Große Transformation. Frankfurt/M.: Fischer.

Schröder, Winfried (Hrsg.)(1974): Französische Aufklärung. Leipzig: Reclam.

Schui, Herbert/Blankenburg, Stephanie (2002): Neoliberalismus. Hamburg: VSA.

Schulze, Gerhard (2003): Die beste aller Welten. München: Hanser.

Schulze, Hagen (2004): Staat und Nation in der europäischen Geschichte. München: Beck.

Schweidler, Walter (2004): Der gute Staat. Stuttgart: Reclam.

Seibt, Ferdinand (2002): Die Begründung Europas. Frankfurt/M.: Fischer.

Sen, Amartya (2021): Elemente einer Theorie der Menschenrechte. Stuttgart: Reclam.

Sennett, Richard (1983): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Frankfurt/M.: Fischer.

Sennett, Richard (1998): Der flexible Mensch. New York/Berlin: Berlin-Verlag.

Simmel, Georg (1994): Philosophie des Geldes. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Slater, Don/Tonkiss, Fran (2001): Market Society. Oxford/Malden: Blackwell.

Smith, Adam (1975): Zum Wohlstand der Nationen. München: dtv.

Sohn-Rethel, Alfred (1973): Geistige und körperliche Arbeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Sombart, Werner (1967): Liebe, Luxus und Kapitalismus. München: dtv.

Sombart, Werner 1987): Der moderne Kapitalismus. 6 Halbbände. München: dtv-reprint.

Spranger, Eduard (1928): Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin: Reuther&Reichard.

Spranger, Eduard (1965): Lebensformen. München/Hamburg: Siebenstern.

Stern, Fritz (1993): Kulturpessimismus als politische Gefahr. Bern usw.: Scherz.

Störig, Hans Joachim (1998): Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt/M.: Fischer.

Stollberg-Rilinger, Barbara (2000): Europa im Jahrhundert der Aufklärung. Stuttgart: Reclam.

Stroh, Wilfried (2006): Der Ursprung des Humanitätsdenkens in der Römischen Antike. (<https://epub.ub.uni-muenchen.de/1273/>; letzter Zugriff: 20.3.2022)

Sturma, Dieter (1997): Philosophie der Person. Paderborn usw.: Schöningh.

Taube, Gerd/Fuchs, Max/Braun, Tom (Hrsg.) (2017): Handbuch Das starke Subjekt. München: Kopaed.

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

Tenorth, Heinz-Elmar (1997): „Bildung“ – Thematisierungsformen und Bedeutung in der Erziehungswissenschaft. Zeitschrift für Pädagogik Jg. 43, Heft 6, 969-985.

Tenorth, Heinz-Elmar (2000): Geschichte der Erziehung. Weinheim/Basel: Juventa.

Tenorth, Heinz-Elmar/Tippelt, Rudolf (Hrsg.) (2012): Beltz Lexikon Pädagogik. Weinheim/Basel: Beltz.

Thoma, Heinz (Hrsg.)(2013): Handbuch Europäische Aufklärung. Stuttgart: Metzler.

Thurn, Hans P. (1990): Kulturbegründer und Weltzerstörer. Stuttgart: Metzler.

Thurn, Hans P. (2001): Kultur im Widerspruch. Wiesbaden: Westdeutscher.

Tilly, Charles (1993): Die europäischen Revolutionen. München: Beck.

Tomasello, Michael (2006): Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Tomasello, Michael (2010): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Tomasello, Michael (2010a): Warum wir kooperieren. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Tomberg, Friedrich (1973): Bürgerliche Wissenschaft. Frankfurt/M.: Fischer.

Traupe, G. (1999): Protestantismus und sozialer Wandel. Münster usw.: LIT.

Treiber, Hubert/Steinert, Heinz (1980): Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. München: Heinz Moos.

Trentmann, Frank (2017): Herrschaft der Dinge. München: Fink.

Trillitzsch, Winfried (Hrsg.)(1981): Der deutsche Renaissance-Humanismus. Frankfurt/M.: Röderberg.

Troeltsch, Ernst (2001): Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt. Berlin/New York: de Gruyter.

Uekötter, Frank (2007): Umweltgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. München: Oldenbourg.

Uekötter, Frank (2021): Im Strudel. Bonn: BpB.

UNESCO (Hrsg.) (2016): Bildung überdenken. Ein globales Gemeingut. Bonn: DUK.

Veith, Hermann (2001): Das Selbstverständnis des modernen Menschen. Frankfurt/M.: Campus.

Veith, Hermann (2003): Kompetenzen und Lernkulturen: Münster: Waxmann.

Vereinte Nationen (1995): Our Creative Diversity. New York: VN.

Vereinte Nationen (2015): Milleniums-Entwicklungsziele. Bericht 2015. New York.

Vetter, Hans-Rudolf (Hrsg.) (1991): Muster moderner Lebensführung. München: DJI.

Vierhaus, Rudolf (Hrsg.)(1981): Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung. Heidelberg: Lambert Schneider.

Vovelle, Michel (Hrsg.) (1996): Der Mensch der Aufklärung. Essen: Magnus.

Wagner, Peter (1995): Soziologie der Moderne. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Wagner, Falk (1986): Was ist Religion? Gütersloh: Mohn.

Wagner, Ina (1984): Die neue Ordnung der Welt. Wien: Deutike.

Wahl, Klaus (1989): Die Modernisierungsfalle. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Walker, Karl (2017): Das Geld in der Geschichte. Hamburg: Nikol.

WBGU (2011): Globale Megatrends. Berlin: WBGU.

WBGU (2016): Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte. Berlin: WBGU.

WBGU (2019a): Transformation unserer Welt im Digitalen Zeitalter. Berlin: Selbstverlag.

WBGU (2019b): Unsere gemeinsame digitale Zukunft. Berlin: WBGU.

Weber, Max (1993): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Bodenstein: Athenäum.

Weber, Max (2008): Wirtschaft und Gesellschaft. Politik und Gesellschaft. Religion und Gesellschaft. Drei Bde. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.

Wehler, Hans-Ulrich (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. 5 Bde. München: Beck.

Welzer, Harald (2015): Selbst denken. Frankfurt/M.: Fischer.

Wengenroth, Ulrich (Hrsg.) (1993): Technik und Wirtschaft. Düsseldorf: VDI.

Wesel, Uwe (1997): Geschichte des Rechts. München: Beck.

Wertheimer, Jürgen (2020): Europa. Eine Geschichte seiner Kultur. München: Penguin.

Wesel, Uwe (2010): Geschichte des Rechts in Europa. München: Beck.

Wetz, Franz Josef (2005): Illusion Menschenwürde. Stuttgart: Klett-Cotta.

Wetz, Franz Josef (2014): Rebellion der Selbstachtung. Aschaffenburg: Alibri.

Wirsching, Andreas/Eder, Jürgen (Hrsg.)(2008): Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik. Stuttgart: Steiner.

Wulf, Christoph (Hrsg.)(1997): Vom Menschen. Weinheim/Basel: Beltz.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hrsg.)(2014): Handbuch Pädagogische Anthropologie. Wiesbaden: Springer.

Zilsel, Edgar (1976): Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zirfas, Jörg u. a. (Hrsg\*innen)(2009-2021): Geschichte der ästhetischen Bildung. Paderborn: Schöningh.

Zuboff, Shohanna (2018): Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. Frankfurt/M.: Campus.