

Engel, Gerhard

Regeln, Ordnungen und Freiheit. Zur pädagogischen Relevanz von Thomas Hobbes' Sozialphilosophie

Hansel, Toni [Hrsg.]: Soft Skills. Alternative zur Fachlichkeit oder weiche Performance? Freiburg, Br. : Centaurus 2010, S. 57-83. - (Schulpädagogik; 10)



Quellenangabe/ Reference:

Engel, Gerhard: Regeln, Ordnungen und Freiheit. Zur pädagogischen Relevanz von Thomas Hobbes' Sozialphilosophie - In: Hansel, Toni [Hrsg.]: Soft Skills. Alternative zur Fachlichkeit oder weiche Performance? Freiburg, Br. : Centaurus 2010, S. 57-83 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-52989 - DOI: 10.25656/01:5298

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-52989>

<https://doi.org/10.25656/01:5298>

in Kooperation mit / in cooperation with:



CENTAURUS
Verlag & Media KG

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Toni Hansel (Hg.)

Soft Skills

Alternative zur Fachlichkeit
oder weiche Performance?



CENTAURUS

Der Herausgeber, Prof. Dr. Toni Hansel, ist Professor für Schulpädagogik an der Universität Rostock und Direktor des Instituts für Schulpädagogik.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

ISBN 978-3-86226-118-5

ISSN 1616-7414

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© CENTAURUS Verlag & Media KG, Freiburg 2010
www.centaurus-verlag.de

Umschlaggestaltung: Antje Walter, Titisee-Neustadt
Satz: Vorlage des Herausgebers

Zum Inhalt

01	Vorwort	7
02	Stefan Göbel Prorektor für Studium und Lehre der Universität Rostock	10
03	Toni Hansel Soft Skills – Alternative zur Fachlichkeit oder weiche Performance?	13

Geisteswissenschaftliche Grundlagen menschlicher Umgangsqualität

04	Hans-Werner Jendrowiak Zur Dialektik von Soft Skills und fachlicher Kompetenz	21
05	Wolfgang Sucharowski Wissenskommunikation – erhöhen Skills die Kommunizierbarkeit von Wissen?	44
06	Gerhard Engel Regeln, Ordnungen und Freiheit Zur pädagogischen Relevanz von Thomas Hobbes' Sozialphilosophie	57

Vom Wissen zum Handeln in der Schule

07	Alexander Steinhagen „Kreativität als grundlegendes Soft-Skill im schulischen Bildungsprozess – zur Unabdingbarkeit dieser Leistungsdisposition für handlungskompetente Schüler“	85
08	Roland Straube Soft Skills in der Lehrerbildung - Probleme und Folgen	105
09	Ulrika Gehrke Soft-Skills in der Ausbildung der Gesundheitsfachberufe - Kontinuität und Wandel	121

Soft Skills und betriebliches Qualifikationsprofil: Vom Umgang mit Menschen

10	Daniela Becker Zur Bedeutung von Soft Skills für Beschäftigte in der Hotellerie und Gastronomie	150
11	Hendrik Diekel Die Bedeutung von Schlüsselkompetenzen im der Berufspraxis am Beispiel Deutsche Bahn	162
12	Toni Hansel Ausblick	174
13	Namenregister	179
14	Autorenregister	183

Regeln, Ordnungen und Freiheit

Zur pädagogischen Relevanz von Thomas Hobbes’ Sozialphilosophie

Erst durch Regeln werden die Freiräume festgelegt, in denen jeder von uns seine eigenen Wege gehen kann.

(Geoffrey Brennan und James Buchanan)¹

1 Einleitung

Wenn Sie am Morgen Ihren Computer hochfahren oder Ihren Kühlschrank öffnen, dann denken Sie gewöhnlich nicht darüber nach, wem Sie diese Errungenschaften der technischen Zivilisation verdanken. Die Entwicklung der Technik ist für uns etwas so Selbstverständliches geworden, dass wir sehr erstaunt wären, wenn sie einmal zum Stillstand käme, wenn also trotz des angestrengten Einsatzes von Zehntausenden von Wissenschaftlern nichts Neues unter der Sonne mehr entstehen würde.

Aber technischer Fortschritt ist kein Naturgesetz. Jede Erfindung wird von Individuen gemacht, und das auch nur, wenn sie in einem gesellschaftlichen Rahmen arbeiten können, der Neuentwicklungen zulässt, ermutigt und fördert. Auch der Computer ist eine Erfindung, an der zahlreiche Individuen beteiligt waren – etwa der Mathematiker John von Neumann und der Computeringenieur Konrad Zuse.

Denken und Handeln von zahlreichen Wissenschaftlern und Ingenieuren haben es ermöglicht, dass wir in Europa heute in einer Situation leben, die sich grundlegend von jener unterscheidet, die, sagen wir, vor 1.000 oder sogar noch vor 200

¹ Brennan/Buchanan (1985/1993), S. 4.

Jahren herrschte. Wie immer man die heutige Situation beurteilt – ob im Sinne eines Pessimisten, der fürchtet, dass wir die technischen Geister nicht wieder loswerden, die wir riefen, oder im Sinne eines Optimisten, der glaubt, dass der Mensch auch die Folgeprobleme der technischen Entwicklung lösen wird –, Tatsache ist, dass die wissenschaftliche und technische Entwicklung entscheidend durch Individuen bestimmt, ermöglicht und gefördert wurde, ohne die die heutige Welt nicht das wäre, was sie ist.

Aber gerade weil die Fortschritte der Technik so augenfällig sind, übersehen wir nur allzu leicht, dass es auch analoge Fortschritte auf anderen, nicht-technischen Gebieten gibt. Wenn wir morgens unbehelligt zu unserem Arbeitsort oder abends ebenso unbehelligt in unser Stammlokal gehen können; wenn wir mit Geld bezahlen, das von anderen als Zahlungsmittel anerkannt wird; wenn wir Kaufverträge schließen und uns in der Regel nicht fragen müssen, ob unserem Vertragspartner eigentlich zu trauen ist – auch die Lösung solcher Probleme des täglichen Zusammenlebens verdanken wir *bestimmten* Personen. Sozialphilosophen und Ökonomen, Rechtsgelehrte und Sozialwissenschaftler beeinflussen unser Leben in der gleichen Weise wie die Erfinder des Computers, des Elektromotors oder der Glühbirne. Wenn wir heute über menschliches Zusammenleben nachdenken, dann in den Bahnen, die uns Philosophen wie Kant und Hegel, Ökonomen wie Carl Menger und Karl Marx, Friedrich August von Hayek und Joseph Alois Schumpeter, Pädagogen wie Heinrich Pestalozzi und Maria Montessori, Rechtsgelehrte wie Hans Kelsen oder Politikwissenschaftler wie Max Weber gewiesen haben. Auch die „Geisteswissenschaften“ formen also unsere Lebenswelt tiefgreifend – übrigens zum Guten wie auch zum Schlechten.

Doch selbst die Bahnen, in denen Kant und Hegel gedacht haben, wurden ihnen von einem Philosophen gewiesen, der wie kaum ein anderer das Selbstverständnis des modernen Menschen in Europa geprägt hat:

„Die politische Philosophie der Neuzeit hat sich nicht allmählich aus dem Hintergrund der politischen Philosophie des Altertums und des Mittelalters herausgelöst. Die politische Philosophie der Neuzeit ist das Ergebnis einer Denkrevolution, die mit einem Schlag die Grundlagen und den Denkstil der traditionellen politischen Philosophie zerstört, die politische Reflexion auf ein völlig neues philosophisches Fundament stellt und die Wahrnehmung der politischen Dinge in gänzlich veränderte Begriffsformen gießt. Die politische Philosophie der Neuzeit entwickelt neue Fragestellungen und neue Argumentationsstrategien, der Gang ihrer Gedanken, die Ausprägung ihrer Leitkonzepte und Orien-

tierungsbegriffe werden durch neuartige Problemsichten bestimmt. Die revolutionäre Neubegründung der politischen Philosophie in der Neuzeit ist das Werk des englischen Philosophen Thomas Hobbes.“²

Ziel dieses Aufsatzes ist es, diese Behauptung Wolfgang Kerstings verständlich zu machen und die Relevanz Hobbesianischen Denkens für die Analyse, Konstruktion und Kritik pädagogischer Institutionen herauszuarbeiten. Ich gehe dabei in folgenden Schritten vor:

- Zunächst schildere ich einige Eigenarten der Hobbesschen Anthropologie und Sozialphilosophie, soweit sie für unser Thema relevant sind. Hier geht es um die grundlegende *Bedeutung konsensfähiger Regeln* und ihrer Durchsetzung für produktive Sozialprozesse.
- Anschließend erörtere ich die Folgerungen, die wir aus seinem Ansatz für die Planung, Analyse und Beurteilung sozialer Institutionen ziehen können. Hier betone ich die (auch pädagogisch gebotene) *individualistische Perspektive*, die wir aus analytischen und normativen Gründen bei der Betrachtung sozialer Institutionen einnehmen sollten.

2. Thomas Hobbes und die Aufgabe der „Moralphilosophie“

2.1. Der biografische Hintergrund

Nach einem Wort Hegels ist Philosophie der Versuch, ihre Zeit in Gedanken zu fassen.³ Das bedeutet: Philosophie möchte sehr *allgemeine* Aussagen über die Wirklichkeit formulieren; gleichzeitig jedoch ist der jeweilige Entwurf eines Philosophen immer auch durch die *besonderen* Umstände geprägt, unter denen er arbeitet. Kurz: Auch das Besondere der Zeit prägt das Allgemeine der jeweiligen Philosophie.⁴

Was prägte Thomas Hobbes? Versetzen wir uns in das England des Jahres 1588. Damals herrschte „Furcht“ – nämlich vor einer Invasion durch die Spanier, die versuchten, der jungen aufstrebenden Seemacht England die Herrschaft über die Meere streitig zu machen: Man rang um maritime Vorherrschaft und um die

2 Kersting (1992), S. 7.

3 Hegel (1821/1995), S. 16.

4 Vgl. dazu etwa das Werk Karl Poppers, dessen Lehre von „Versuch und Irrtum“ in Wissenschaft und Politik besonders durch die Erfahrung der beiden Totalitarismen des 20. Jahrhunderts beeinflusst wurde.

Sicherung der kolonialen Eroberungen. Seit Ende 1587 wussten die Engländer unter Elisabeth I., dass Philipp II. von Spanien eine große Flotte bereithielt, mit der er eine Invasion wagen und England militärisch schlagen wollte. Es ging dabei aber nicht nur um maritime Konkurrenz, sondern auch um Religion. Ein Jahr zuvor hatte Elisabeth ihre katholische Rivalin Maria Stuart hinrichten lassen; die Reformation in England stabilisierte sich. Eine erfolgreiche spanische Invasion hätte demgegenüber in England den „Papismus“, also die geistliche Vorherrschaft des Papstes, wiederhergestellt. Königin und Admiralität bereiteten sich daher auf eine Abwehr der spanischen Invasion vor. Der Flottenbau wurde intensiviert und so etwas wie eine Heimatverteidigung organisiert: Die Küste wurde mit Alarmposten besetzt, die mit Leuchtfuern und Alarmglocken zu melden hatten, wenn die spanische Armada in Sicht kommen sollte. Im Frühjahr 1588 stand man also im Zeichen einer gespannten Erwartung der spanischen Invasion. Es ist durchaus verständlich, wenn es in einer derartigen Situation zu Fehlmeldungen und anschließenden Panikreaktionen kommt:

„Mitten in einer solchen Panik löste der Schrecken bei der Frau des Vikars von Westport bei Malmesbury vorzeitige Wehen aus, und am Karfreitag, dem 5. April, brachte sie Zwillinge zur Welt: ihren Sohn Thomas Hobbes und mit ihm die Furcht, die diesen sein Leben lang begleiten sollte. Jedenfalls drückte der Philosoph sich später [in seinen autobiographischen Arbeiten, G.E.] selbst so aus; er liebte es, seine Geburt in dieser Verbindung von physisch-psychischer Prägung und politisch-kriegerischem Horizont darzustellen.“⁵

Diese Schilderung verrät uns natürlich weniger etwas über die genauen Umstände der Geburt als vielmehr etwas über das Selbstverständnis des späteren Philosophen, der sich später immer als latent bedroht empfand – und das sogar aus persönlicher Veranlassung, denn er musste sich wegen seiner Ansichten mehrmals durch Flucht ins Ausland der Verfolgung entziehen.

Die spanische Invasion wurde im Sommer des gleichen Jahres erfolgreich abgewehrt: Die Rekatholisierung Englands fand nicht statt, und die englische Kirche festigte sich zur anglikanischen Staatskirche. Wer aber geglaubt hatte, dass von nun an Frieden in der Welt oder wenigstens in England herrschen würde, sah sich kaum 50 Jahre später eines Besseren bzw. Schlechteren belehrt. 1636 brachen in Schottland Unruhen aus, die schon bald bürgerkriegsähnliche Ausmaße annehmen sollten. Was war geschehen?

⁵ Willms (1987), S. 41 f.

„Die presbyterianischen Schotten empörten sich über eine neue Gottesdienstordnung, die der anglikanische König Karl I. für das ganze Land verbindlich machen wollte. Presbyterianismus bedeutete vor allem geistliche Selbstverwaltung der Gemeinden, und das heißt die Ablehnung der Autorität der Bischöfe. Der Anglikanismus des Königs war jedoch zentralistisch. Er kämpfte um Stärkung und Erhaltung einer engen Verbindung von Thron und Altar, von König und Bischöfen. [...] Mit der Provokation der Schotten durch die neue Agenda forderte Karl deren organisierten Widerstand heraus und schaffte so selbst eine der wesentlichen auslösenden Ursachen für den [englischen] Bürgerkrieg [...]“.⁶

Natürlich war das religiöse Monopol der damaligen englischen Staatskirche für das Entstehen des Bürgerkriegs nicht allein ausschlaggebend: Es gab auch wirtschaftliche Ursachen. England war traditionell ein Agrarland. Der englische Adel bezog sein Einkommen aus seinem Landbesitz. Als Gegenleistung erfüllte er für seine Untertanen einige der Funktionen unseres heutigen Sozialstaates: Schutz bei Alter und Krankheit, aber auch Schutz vor der kriminellen Energie mancher Mitmenschen. Nach dem Selbstverständnis des Adels schloss also ein Lebensverhältnis die Sorge um das materielle und physische Wohl der Abhängigen ein: Der Landesvater hatte eben für seine Landeskinder zu „sorgen“.

Aber dieses feudalistische System war aus mehreren Gründen nicht stabil. Zunehmender Handel und wirtschaftliches Wachstum erzeugten eine ökonomisch starke bürgerliche Schicht. Das aufstrebende Bürgertum begann daraufhin, mit dem Adel zu konkurrieren: Man handelte mit niederen Adelstiteln, und es kam immer öfter vor, dass verarmte Edelleute ihre Ackerflächen an die „City“ verkaufen mussten, also an Geldgeber aus der Finanzmetropole London. Diese Investoren kauften mit den überschuldeten Ackerflächen nun zwar die Produktionsstrukturen, nicht aber auch die genannten traditionellen sozialen Verpflichtungen ein. Zu spät erkannten die herrschenden Schichten, dass sich hier ein erheblicher sozialer Sprengstoff ansammelte. Statt nun gewissermaßen in letzter Minute durch eine *Sozialgesetzgebung* eine ökonomische Mindestsicherung für mittellose Bauern einzuführen, setzte die Regierung zunächst auf eine verschärfte *Strafgesetzgebung*: Auf Mundraub, also für das Entwenden von zum Verzehr geeigneten Gegenständen, standen zeitweise drakonische Strafen. Kurz: Das England des 17. Jahrhunderts wurde durch religiöse Uneinigkeit und durch sozio-ökonomische Spannungen als Folge der ökonomischen Modernisierung erschüt-

⁶ Willms (1987), S. 27 f. Zum Motiv der Furcht bei Hobbes vgl. auch Bernbach und Kodalle (1992).

tert. Der sich entwickelnde Früh-Kapitalismus verlangte nach Antworten, die in der überkommenen Lehre von der Gesellschaft nicht zu finden waren.

Es ist kein Zufall, dass Hobbes' publizistische Tätigkeit im Wesentlichen erst begann, als die Unruhen in den Jahren bis 1640 zum Bürgerkrieg eskalierten. Hobbes war zu diesem Zeitpunkt weit über 40 Jahre alt. Und das Wissen, das er in dieser langen Zeit angesammelt hatte, benutzte er nun, um über Staat und Gesellschaft grundlegend und grundsätzlich nachzudenken. Hobbes' Philosophie kann – etwas verkürzend formuliert – verstanden werden als die intellektuelle Bewältigung des englischen Bürgerkriegs, als Paradigma für den Bürgerkrieg überhaupt. Wie ist friedliches Zusammenleben möglich – so könnte man Hobbes' Fragestellung formulieren –, wenn Menschen in der Durchsetzung ihrer Ziele kein Maß kennen? Genauer: Wie ist friedliches Zusammenleben möglich, wenn Menschen völlig Verschiedenes glauben, verschiedene Wertvorstellungen haben, verschiedene Auffassungen darüber, was gut und böse, Sünde und nicht Sünde ist, oder darüber, was wir erstreben und was wir dürfen sollten?

Hobbes suchte die Antworten auf diese Fragen nicht mehr in der Tradition. Die Bürgerkriege zeigten ihm, dass friedliche Kooperation durchaus nicht der „dem Menschen gemäße Zustand“ ist, wie man seit Aristoteles glaubte. Im Jahre 1636 kehrte er von seiner dritten Auslandsreise zurück, die ihn bis nach Italien geführt hatte. Hier hatte er ein Denken vorgefunden, das Antworten auf Fragen an die Natur nicht aus Büchern zog, sondern aus Büchern *plus Experimenten*. Die aufstrebenden experimentellen Naturwissenschaften lehrten ihn, dass neue, interessante und produktive Antworten auf alte Fragen möglich sind. Er verkehrte mit Merseus und Gassendi, mit Galilei und Descartes, las und kritisierte deren Bücher und verfasste ausführliche Rezensionen ihrer Werke.

„Aus allen diesen Büchern, Gesprächen und Anregungen des zu jener Zeit in Europa geradezu entfesselten Strebens nach Klärung des neuen Natur- und Weltverständnisses nahm Hobbes alles auf, was er methodisch und inhaltlich für die Verwirklichung seines eigentlichen Zieles brauchte. Bevor er 1636 nach England zurückkehrte, hatte er die Grundzüge seiner systematischen Philosophie bereits im Kopf. In drei Teilen wollte er, zuerst ausgehend von dem Prinzip ständiger, aber ungleichmäßiger Bewegung der Körper, die *Natur*, dann den *Menschen* als Natur- und Vernunftwesen und schließlich die *Politik* als das Werk des Menschen behandeln: De Corpore – De Homine – De Cive.“⁷

7 Willms (1987), S. 41.

Bei seiner Rückkehr in England im Jahre 1636 sah sich Hobbes mit einer explosiven politischen Situation konfrontiert. Die erste seiner politischen Schriften bezog in dieser Situation Stellung: Sein Traktat „Elements of Law and Politic“, das seit 1640 in einigen Abschriften kursierte, ließ bereits seine spätere intellektuelle Stoßrichtung erkennen, nämlich die Stärkung staatlicher Souveränität. Aber die antiroyalistischen Kräfte des englischen Parlaments gewannen immer mehr die Oberhand, und Hobbes begann, sich in London nicht mehr sicher zu fühlen. Und so floh er im November 1640 nach Frankreich – anderthalb Jahre, bevor in England der Bürgerkrieg mit aller Gewalt losbrach. Ein Strom von royalistischen Emigranten folgte Hobbes. Aber auch von den Emigranten fühlte sich Hobbes bald verfolgt, denn ab 1642 kursierte in Europa in wenigen Exemplaren seine Schrift „*De Cive*“, „Vom Bürger“. Diese Schrift fanden wiederum royalistische Reaktionäre bedenklich: Sie mussten lesen, dass sich die Legitimität staatlicher Souveränität aus einem *Vertrag* zwischen den Bürgern herleitete und nicht etwa aus der unantastbaren Autorität eines Königs. Sie kritisierten außerdem, dass Hobbes es durchaus offengelassen hatte, welcher Art dieser Souverän sein sollte: Es konnte auch eine „Versammlung“ sein, welche die Gesetze erlässt, die alle binden sollen. Den Antiroyalisten wiederum fiel unangenehm auf, dass Hobbes die absolute staatliche Souveränität als Grundlage friedlichen Zusammenlebens betonte. Für Hobbes war der Widerstand gegen seine Ideen nicht recht verständlich, glaubte er doch, die Grundgesetze des menschlichen Zusammenlebens ähnlich neutral und objektiv wie ein Naturwissenschaftler erforscht zu haben. Am Ende des „Leviathan“ schreibt er nicht ohne einen Anflug von Resignation:

„Und somit bin ich am Ende meiner Abhandlung über die bürgerliche und kirchliche Regierung angelangt, eine Abhandlung, die von den Wirren der Gegenwart veranlasst wurde, ohne Parteilichkeit, ohne Schmeichelei und ohne eine andere Absicht zu verfolgen als die, den Menschen die gegenseitigen Beziehungen zwischen Schutz und Gehorsam vor Augen zu halten, deren Beachtung die Beschaffenheit der menschlichen Natur und die göttlichen Gesetze, die natürlichen wie die positiven, unabdingbar fordern. Und obwohl in Zeiten von Staatsumwälzungen die Konstellation für die Geburt einer Wahrheit dieser Art nicht sehr gut sein kann [...], so kann ich doch nicht glauben, dass eine solche Wahrheit in dieser Zeit [...] von irgendeinem Menschen, der wünscht, der öffentliche Friede möge von Dauer sein, verurteilt wird. Und in dieser Hoffnung kehre ich zu meinen unterbrochenen Forschungen über natürliche Körper zu-

rück [...]. Denn eine Wahrheit, die weder dem Vorteil noch dem Wohlleben irgendeines Menschen im Wege steht, ist allen Menschen willkommen.“⁸

Mit anderen Worten: Das politische Klima ist so aufgeheizt, dass ein kühles Urteil über Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens (noch) nicht erwünscht ist. Da das so ist, so Hobbes, treibe ich lieber Naturwissenschaft, bis die Dinge sich bessern. Aber eigentlich gleicht meine Sozialtheorie den Naturwissenschaften darin, dass sie niemanden bevorzugt, sondern die Bedingungen beschreibt, unter denen allein wir produktiv handeln können.

2.2. Sozialphilosophische Grundgedanken

Was war nun das revolutionär Neue, das uns berechtigt, von einem Einschnitt in der Geschichte der politischen Philosophie zu sprechen? Philosophie und Wissenschaft versuchen, hinter dem Besonderen das Allgemeine zu entdecken. Für Hobbes warf der englische Bürgerkrieg daher nicht nur das besondere Problem auf, wie man in England wieder Frieden herstellen könne, sondern er sah das Problem allgemeiner und radikaler: Der englische Bürgerkrieg war für Hobbes im Grunde keine lokale Angelegenheit, sondern Ausdruck eines prinzipiellen Problems: *Wie ist friedliche Kooperation möglich, wenn Menschen eigeninteressiert sind und sich gleichzeitig in grundlegenden Fragen nicht mehr einig sind?*

Fragen wir zunächst: Wie war dieses Problem in der bisherigen Tradition gelöst worden? Die Philosophie bis Hobbes war sehr stark vom „politischen Aristotelismus“⁹ geprägt, also der mittelalterlichen und scholastischen Aneignung der politischen Theorie des Aristoteles. Machen wir uns zunächst klar, wie sich beide Positionen voneinander unterscheiden.

Für Aristoteles wird der Mensch erst in der Gemeinschaft mit anderen seinem Wesen gerecht. „Anthropos zoon politikón physei éstin“ – „Der Mensch ist von seinem natürlichen Wesen her ein politisches Lebewesen“: Das ist der zentrale Grundsatz der Aristotelischen Anthropologie.¹⁰ Aristoteles meint damit mehr, als dass der einzelne Mensch außerhalb einer Gemeinschaft zugrunde gehen müsste. Das aristotelische Denken ist nämlich nicht nur an der *Klassifizierung* von Dingen interessiert, sondern auch an *Bewertungsfragen* – also etwa an der Frage,

8 Hobbes (1651/1992), S. 544.

9 Kersting (1992), S. 13.

10 Aristoteles, Politik, 1253, a2.

was der *bestmögliche* Zustand eines Dinges ist. Ein Baum etwa wird für Aristoteles nur dann seinem Wesen gerecht, wenn er auswachsen und aussamen kann und wenn er Vögeln und anderen Tieren als Schutz dient. Ist er so stark beschädigt, dass er eine dieser Aufgaben nicht mehr erfüllen kann, sprechen auch wir von einem „verküppelten“ Baum – und nicht einfach nur von einem „Baum“. Aber wenn der Baum nicht gewaltsam in seinem Wachstum gestört würde, wüchse er schon von selbst in einen ihm wesensgemäßen Zustand hinein. Und was für den Baum gilt, gilt für alle Lebewesen: Jedes Lebewesen strebt nach Aristoteles zu einem *ihm gemäßen Zustand*. Der dem Menschen gemäße Zustand ist nun aber nicht die Vereinzelung, sondern die vernünftige Gesellung; und die Polis ist der Ort, an dem der Mensch sein diesbezügliches Wesen entfalten kann. Sie allein kann dafür sorgen, dass der Mensch sich nicht nur fortpflanzt, sondern auch glücklich, vernunftgemäß und sittlich gut leben kann, indem er seine Vorstellung vom „Guten Leben“ in Gemeinschaft mit anderen und in Abstimmung mit anderen verwirklicht. Der Polis kommt dabei sowohl in ontologischer (der einzelne Mensch ist ihr Produkt) als auch in sittlicher Hinsicht (der Mensch ist der Polis verpflichtet, nicht umgekehrt) ein Vorrang vor dem Individuum zu.

Aber diese kommunitaristische Idylle des politischen Aristotelismus zerfiel im Zuge der ökonomischen Modernisierung Europas. Die religiösen Unruhen und die moralischen Probleme der aufkommenden Erwerbsgesellschaft legten für Hobbes ein anderes Bild von Mensch und Gesellschaft nahe: Sobald die Kontrolle durch den Nachbarn, durch Sitte, Moral und Tradition nachlässt, ist der Mensch für den Anderen nicht mehr eine Voraussetzung für die Verwirklichung eines „Guten Lebens“, sondern eine schlimmstenfalls tödliche Bedrohung: „*Homo hominis lupus est – Der Mensch ist des Menschen Wolf*“ – das ist die berühmte Formulierung, für die Hobbes gerühmt und natürlich auch getadelt worden ist.¹¹ Sie besagt: Ohne Regeln und ohne einen staatlichen Souverän, der ihre Einhaltung durchsetzen kann, befänden wir uns nicht in einem friedlichen, „uns gemäßen Zustand“, sondern im Urzustand des *Kampfes aller gegen alle*. Und das Problem ver-

11 Vgl. dazu Hobbes (1642/1994), S. 59. Man beachte, dass Hobbes an gleicher Stelle auch schreibt: „*Der Mensch ist ein Gott für den Menschen*“ – nämlich dann, wenn Menschen miteinander kooperieren und etwas produzieren, was sie allein nicht könnten. – Die erstmalige Formulierung des Satzes („*lupus est homo homini, non homo, quom qualis est, non novit*“, also etwa „Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, kein Mensch, wenn er nicht weiß, welcher Art sein Gegenüber ist“) geht auf den Römischen Komödiendichter Titus Maccius Plautus zurück. Hobbes hätte Plautus hier wohl folgendermaßen korrigiert: „... wenn er weiß, dass beide durch den Leviathan nicht gebunden sind.“

schärft sich in dem Maße, in dem die Bevölkerung wächst und die traditionellen *face-to-face*-Beziehungen den anonymen Kontakten der Großgesellschaft weichen.

Zweifel an der Güte der menschlichen Natur stellen sich eigentlich schon bei einem Blick auf die von Aristoteles beschriebenen Gesellschaften ein. Die Bürger, die sich in der klassischen *Polis* als Gleichberechtigte gegenüber treten, sind nämlich gewissermaßen handverlesen; zu ihnen gehören zum Beispiel weder die Frauen noch die Handwerker und Händler, vor allem nicht die Sklaven. In diesem Punkt unterscheiden sich das klassische Athen und das antike Rom nicht: Weder die militärische Durchsetzung des Römischen Herrschaftsanspruchs noch die blutigen innenpolitischen Auseinandersetzungen im Rom des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geben Anlass, Hobbes' bildkräftige Formulierung für unangemessen zu halten. Als nach dem von Spartacus geführten Sklavenaufstand im Jahre 71 v.u.Z. auf Befehl von Crassus 6.000 der überlebenden und besiegten Sklaven entlang der Via Appia gekreuzigt wurden, hätte ein Hobbesianischer Beobachter an seinem Menschenbild keine Korrekturen vornehmen müssen.¹²

Das englische Beispiel zeigte Hobbes: Die Verweigerung von Gleichberechtigung und die gewaltsame Durchsetzung bestimmter Wertorientierungen kann Gesellschaften zerstören. Hobbes erkannte, dass eine stabile Gesellschaft daher auf der Anerkennung *jedes* Menschen als gleichberechtigtem Partner des politischen Prozesses aufbauen muss – denn jeder kann Aufstände anzetteln oder den Herrscher ermorden. Seine politische Philosophie ist daher erstmals radikal universalistisch: Sie hat konzeptionell keinen Platz für Sklaven oder für Menschen, die weniger Rechte als andere Menschen besitzen.¹³

Doch was hält das Individuum eigentlich davon ab, sich antisozial zu verhalten? Die Antwort lautet: Vorrangig der Nutzen, den das Individuum aus der Kooperation mit anderen zieht.¹⁴ Hobbes sieht den Menschen also grundsätzlich anders

12 Vgl. zu diesen dramatischen Vorgängen Stöver (1976), S. 242-272, bes. S. 269.

13 Selbstverständlich können wir nicht allen Menschen in *wörtlichem* Sinne „gleiche Rechte“ gewähren. Aber Einschränkungen von Rechten (etwa die Festlegung eines Mindestalters für die Erlaubnis, ein Kraftfahrzeug zu führen, zu heiraten oder sich als Abgeordneter wählen zu lassen) müssen allen gegenüber nachvollziehbar begründet werden – auch gegenüber dem Kind, dem wir beispielsweise das „Recht auf einen Führerschein“ verweigern.

14 Natürlich spielen auch andere Motive prosozialen Verhaltens eine Rolle, wie insbesondere David Hume hervorhob, nämlich Gewohnheit, Mitgefühl und spontane Sympathie. Doch das Mitgefühl ist erstens nach sozialer Nähe gestuft (Hume 1740/1978, S. 357), und die Motive prosozialen Verhaltens können sehr schnell ihre Wirksamkeit verlieren, wenn sich die äußeren Anreizbedingungen plötzlich ändern. Die Bürgerkriege im zerfallenden Jugoslawien bilden hier lehrreiche Beispiele.

als der politische Aristotelismus: Für ihn stellt er sich als „Individuum“ dar, als einzelnes „Atom“¹⁵ im sozialen Raum, das nicht aus „innerem Bedürfnis“ mit anderen kooperiert, sondern nur nach Maßgabe des eigenen Nutzens. Daher benötigen wir Regeln (Leitplanken), um die absehbaren Interessenkonflikte erträglich zu gestalten – und zwar erträglich für *alle* Mitglieder einer Gesellschaft. Und wir benötigen einen *Souverän*, der auf die Einhaltung der Regeln der Kooperation achtet – und natürlich möglichst *nur* darauf.¹⁶ Kurz: *Kooperation kommt dann zustande, wenn sie den Beteiligten nützt.*

Es ist leicht zu sehen, dass Hobbes hier die sich herausbildenden Gesetze der Tauschgesellschaft auf die Sphäre des Politischen überträgt – eine Todsünde wider den Geist des Aristotelismus; denn Aristoteles forderte, die Sphäre der „Oikonomie“, also des wirtschaftenden Haushalts, und die Sphäre der Politik streng zu trennen: Politik sollte schließlich nicht käuflich sein. Hobbes dagegen argumentiert folgendermaßen: Wir beobachten auf dem Markt, dass Menschen mit verschiedenen Interessen friedlich kooperieren: Der Käufer will etwas, was der Verkäufer gerne loswerden möchte. Im Tausch, im Tausch der Verfügungsrechte vollzieht sich eine Besserstellung jedes Tauschpartners, denn die Wünsche *beider* werden erfüllt. Und in der gleichen Weise, wie wir auf dem Markt Verfügungsrechte über Waren und Dienstleistungen tauschen, können wir nach dieser Vorstellung auch *politische* Rechte tauschen: Die Pflicht etwa, andere nicht auszurauben oder zu töten, muss ein Individuum legitimerweise nur dann auf sich nehmen, so Hobbes, wenn es dafür ein Recht eintauscht, von anderen ebenfalls nicht ausgeraubt und getötet zu werden, *und dieses Recht auch durch eine unabhängige Instanz durchgesetzt wird.* Das bedeutet auch: Niemand kann und darf gezwungen werden,

15 Als klassisch gebildetem Schriftsteller war Hobbes die terminologische Parallele zwischen den Ausdrücken „Individuum“ und „Atom“ natürlich bekannt. Der Ausdruck „átomon“ wurde von Cicero in das lateinische „Individuum“ übersetzt. Zur Begriffsgeschichte des Ausdrucks „Individuum“ vgl. Kobusch (1976), Spalte 300-304.

16 Die Erkenntnis, dass staatliche Akteure ihre Eigeninteressen entwickeln, die nicht mit den Interessen der Bürger identisch sind, ist Ausgangspunkt der Neuen Politischen Ökonomie. Vgl. dazu etwa Lehner (1981) und Frey (1990). Auf die Probleme, die wir in der Soziologie mit der Bezeichnung *Principal-Agent-Problem* behandeln, gehe ich hier nicht ein. Vgl. dazu etwa Erlei, Leschke und Sauerland (1999), Kap. 2. Es sei hier nur kurz umrissen, worum es dabei geht. Obwohl der „Leviathan“ *in unser aller Namen* herrscht, herrschen doch nicht *wir alle*. Wir delegieren vielmehr die beiden Aufgaben der Regelformulierung und Regeldurchsetzung an Personen (*Agents*), die ihrerseits wieder ein Eigeninteresse mitbringen, das nicht unbedingt und eher selten mit den Interessen der Beauftragenden (*Principals*) übereinstimmt. Das schafft Probleme – bis hin zu Korruption, Bereicherung im Amt, Amtsmissbrauch und Durchstechereien – ganz so, als ob wir uns noch im Naturzustand befänden.

Pflichten zu übernehmen, ohne dafür auch Rechte einzutauschen – und niemand darf Rechte reklamieren, ohne bestimmte Verpflichtungen zu übernehmen.

Auf diese Weise können wir also vom Modell friedlicher marktlicher Kooperation auch für die Politik lernen. Und die Erfahrungen des englischen Bürgerkrieges führten Hobbes zu einem sozialphilosophischen Forschungsprogramm, das wir folgendermaßen formulieren können: *Unter welchen Bedingungen kooperieren Menschen, und unter welchen Bedingungen tun sie es nicht?* Für Hobbes ist daher „Moralphilosophie“ (*moral philosophy*) nicht mehr normativ, sondern explanatorisch: Sie ist die Erkenntnis der Kausalgesetze, nach denen Frieden und Krieg entstehen. Kurz: *Moralphilosophie ist Friedenswissenschaft.*¹⁷

Am Beispiel des Straßenverkehrs lassen sich die Notwendigkeit von Regeln sowie die Rolle des wissenschaftlichen Wissens bei ihrer Ausgestaltung verdeutlichen. Als Teilnehmer am Straßenverkehr haben wir fast immer unterschiedliche Ziele und bevorzugen verschiedene Fortbewegungsmittel. Aber die Existenz von Regeln *und* ihre Durchsetzung ermöglichen es, dass Menschen ihre jeweils verschiedenen Ziele ohne besonderen Aufwand ansteuern und auch erreichen können – eine Voraussetzung, die sie vernünftigerweise akzeptieren müssen, *wenn* sie an ihren Zielen interessiert sind. Und sollten wir feststellen, dass die Regeln nicht zum gewünschten Ergebnis führen – etwa weil sich bestimmte Unfallschwerpunkte herausbilden –, so moralisieren wir nicht, sondern *erforschen* die Ursachen (etwa in der Verkehrspsychologie) und richten das lokal geltende Regelsystem an diesen Erkenntnissen aus. So entsteht aus Hobbesianischer Perspektive mit der Einführung und schrittweisen Verbesserung von Regeln erst die *Freiheit* aller Menschen, ihre individuellen Ziele anzusteuern.

2.3. Der Mensch im Naturzustand

Für eine Friedenswissenschaft im Sinne von Hobbes taucht nun die interessante Frage auf, wieso es überhaupt zu Bürgerkriegen, allgemein: zu nicht funktionierenden Gemeinschaften und Organisationen kommen kann. Die Hauptantwort ist: Weil die Regeln, nach denen man in der jeweiligen Organisation oder im Staat insgesamt handelt, unzweckmäßig zugeschnitten sind. Was das bedeutet, wollen wir jetzt untersuchen.

¹⁷ Vgl. dazu Kersting (1992), S. 42.

Wir wollen dabei einer Methode folgen, die Hobbes von den naturwissenschaftlichen Denkern des 17. Jahrhunderts übernahm: der *resolutiv-kompositiven Methode*. Wie analysiert man im Sinne dieser Methode eine Sache? Indem man sie zunächst auseinandernimmt, „auflöst“, und dann Stück für Stück wieder zusammensetzt, „komponiert“. Ein Verständnis für Gesellschaft gewinnen wir also nach dieser Methode dadurch, dass wir die Gesellschaft im Gedankenexperiment (!) so lange teilen und auseinandernehmen, bis wir bei dem Un-teilbaren, dem Individuum, angelangt sind, und uns dann überlegen, wie und unter welchen Bedingungen sich die Teile wieder zusammenfügen lassen. Ein solches Vorhaben wäre in historisch früherer Zeit sowohl undenkbar als auch unnötig gewesen: Wie eine Gesellschaft funktioniert, wird nach Aristoteles nicht durch das (Gedanken-) Experiment entschieden, sondern durch die Reflexion auf die Grundlagen des Seienden und auf die Kosmische Ordnung, von der die Gesellschaft nur ein Teil ist und deren Gesetzen sie sich fügen muss. Und seine biologischen Modellvorstellungen ließen es vollends zweifelhaft erscheinen, dass wir die resolutiv-kompositive Methode überhaupt auf Mensch und Gesellschaft mit Aussicht auf Erfolg anwenden können: Der Organismus ist schließlich eine *Einheit*, der es nicht gut bekommen würde, „auseinandergenommen“ und dann wieder „zusammengesetzt“ zu werden.

Die *Vertragstheorie*, die Hobbes als erster neuzeitlicher Philosoph sachangemessen begründete, ist nun gewissermaßen der *kompositive* Teil seiner Gesellschaftstheorie; sie untersucht, unter welchen Bedingungen sich unsere eigeninteressierten Individuen wieder zu einer Gesellschaft zusammenfügen lassen. Seine *Anthropologie* dagegen ist der *resolutive* Teil der Hobbesschen Analyse: Sie sieht von allem Gesellschaftlichen ab und untersucht das Individuum als solches. Das wollen wir jetzt tun.

Hobbes schockte seine Zeitgenossen durch eine radikale These: Der Mensch ist ein Automat, eine Maschine:

„Die *Natur* [...] wird durch die *Kunst* des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, dass sie ein künstliches Tier herstellen kann. Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen, alle *Automaten* (Maschinen, die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr) hätten ein künstliches Leben? Denn was ist das *Herz*, wenn nicht eine *Feder*, was sind die *Nerven*, wenn nicht viele *Stränge*, und was die *Gelenke*, wenn nicht

viele *Räder*, die den ganzen Körper so in Bewegung setzen, wie es vom Künstler beabsichtigt wurde?“¹⁸

Diese Auffassung vom „Menschen als Maschine“¹⁹ stellt nicht nur eine gewaltige Distanzierungsleistung von alltäglichen Vorstellungen dar; schließlich empfinden wir uns durchaus als „frei“, Dinge zu tun oder nicht zu tun. Für das Hobbessche Forschungsprogramm ist dies jedoch eine kontrafaktische Annahme: Seine Friedenswissenschaft ist eben eine *Friedenswissenschaft*, die bereits aus methodologischen Gründen davon ausgehen muss, dass wir nicht frei, sondern determiniert sind.²⁰ Mehr noch: Wenn wir nicht davon ausgehen könnten, dass Menschen auf erklärbare und daher auch voraussehbare Weise auf die Veränderung der Randbedingungen ihres Handelns reagieren, wäre eine rationale, also zielführende Umgestaltung von Regeln und Gesetzen nicht möglich.²¹

Betrachten wir nun den Fall, dass Menschen unter Bedingungen agieren, in denen sie sich auf die Kooperation und Vertragstreue ihrer Mitmenschen *nicht* verlassen können. Dieser von Hobbes so genannte „Naturzustand“ ist durch folgende Eigenschaften gekennzeichnet:

1. *Der Naturzustand ist vorrechtlich.* Im Naturzustand haben die Individuen weder Rechte noch Pflichten gegeneinander. Jeder ist sich selbst der Nächste und versucht, mit Hilfe seiner strategisch eingesetzten Vernunft möglichst viel von den knappen Ressourcen, die sich ihm bieten, zu ergattern – wenn nötig, mit Gewalt. Die Schwächeren werden in diesem Kampf unterliegen, die Stärkeren sich durchsetzen. Ein reales System, das diese Bedingungen des Hobbesschen Modells des Naturzustandes erfüllt, wären heutzutage die *failed states*, die „gescheiterten Staaten“, in denen es nicht möglich ist, im *Innern* ein staatliches Gewaltmonopol durchzusetzen.²² Auch das internationale Staatensystem kann hier genannt werden: Die völkerrechtliche Domestizierung staatlichen Handelns nach *außen* macht erst nach 1945 ernsthafte Fortschritte.

18 Hobbes (1951/1992), S. 5. Hv. im Original.

19 Erst hundert Jahre später wagte ein anderer Autor eine ebenso radikale These. Vgl. dazu de la Mettrie (1748/1985).

20 Jede Wissenschaft setzt bereits *methodisch* voraus, dass es für alle Dinge und Vorgänge Ursachen gibt, die man erforschen kann. Ob man sie dann findet oder überhaupt finden kann, ist eine andere Sache.

21 Vgl. dazu Buchanan (1984).

22 Zum Problem, ob man zu diesem Zweck in Bürgerkriegsstaaten „humanitär intervenieren“ sollte, vgl. Ignatieff (2003). Man beachte, dass man in *jedem* Sozialverband vor dem Problem stehen kann, ob Regeln sowohl wirksam als auch moralisch vertretbar *von außen* implementiert werden können. Vgl. dazu unten, S. 14.

2. *Menschen sind grundsätzlich eigeninteressiert.* Im Naturzustand gibt es daher im Gegensatz zur aristotelischen Auffassung keine natürlichen Vergesellschaftungsressourcen: Menschen schließen sich *nicht* spontan zu sozialen Verbänden zusammen, sondern kooperieren nur, wenn sie sich davon einen Vorteil versprechen. Man könnte hier fragen, ob hier nicht bereits die Soziobiologie²³ Widerspruch anzumelden hätte: Nach ihrer Auffassung sind wir nicht an uns selbst, sondern an unseren Genen, damit also auch am Wohlergehen unserer Kinder und Verwandten interessiert. Aber dieser Hinweis auf genetisch abgestufte Solidarität ändert nichts am grundsätzlichen Dilemma des Naturzustandes: Statt Individuen konkurrieren nun eben Familien oder höchstens kleine Stammesgemeinschaften um Macht, Einfluss und Ressourcen. Im Übrigen könnte Hobbes den Soziobiologen erwidern, dass auch *innerhalb* dieser Gemeinschaften ein Kampf aller gegen alle toben würde, wenn es in ihnen keine Domestizierung der Individuen durch Herrschaft gäbe.²⁴
3. *Menschen konkurrieren unter Knappheitsbedingungen.* Sowohl die Güter selbst als auch die Mittel, mit denen man Güter erwerben kann, sind knapp. Das bedeutet: Konkurrenten im Naturzustand sind prinzipiell gewaltbereit. Diese allgemeine Knappheitsbedingung sowie die Furcht vor der Gewalt der Anderen erzeugen notwendig Konflikte.
4. Weil das so ist und weil Ressourcenkonflikte voraussehbar sind, entwickeln Menschen im Naturzustand *Strategien*, um sich vor dem Eintreten oder wenigstens vor den Folgen solcher Konflikte zu schützen.²⁵ Selbst als friedfertiger Mensch ist man hier bald gezwungen, gegen Andere Verteidigungsmittel zu mobilisieren, denn nicht alle Menschen sind friedfertig. Hobbes schreibt:

„Auch weil es einige gibt, denen es Vergnügen bereitet, sich an ihrer Macht zu weiden, indem sie auf Eroberungen ausgehen, die sie über das zu ihrer Sicherheit erforderliche Maß hinaustreiben, könnten andere, die an sich gerne innerhalb bescheidener Grenzen ein behagliches Leben führen würden, sich durch bloße Verteidigung unmöglich lange halten, wenn sie nicht durch Angriff ihre

23 Vgl. dazu etwa Voland (2000), S. 279 f.

24 Aus soziobiologischer Perspektive beginnt der Kampf der Individuen gegeneinander bereits im Mutterleib: Auch Mutter und Kind kämpfen um Ressourcen, und die Interessen der beteiligten Organismen sind durchaus nicht völlig kongruent. Vgl. dazu Hrdy (2009) und die dort angegebene Literatur.

25 Wolfgang Kersting (1992, S. 106) kommentiert: „Vor dem Hintergrund des Naturzustandes wird dieser berühmte Ausspruch des Thomas Hobbes verständlich. Hier ist nicht die Rede von der irrational-wölfischen Triebnatur einer obsessiven Machtgier, sondern von den Vorbeugungsstrategien der instrumentellen Vernunft, von dem gewaltbereiten offensiven Misstrauen.“

Macht vermehrten. Und da folglich eine solche Vermehrung der Herrschaft über Menschen zur Selbsterhaltung eines Menschen notwendig ist, muss sie ihm erlaubt werden.⁴²⁶

5. Die fünfte und entscheidende Bedingung, die den Naturzustand charakterisiert, ist nun die von der *Gleichheit der Menschen*. Sie ist für das kontraktualistische Argument eine ungemein wichtige Voraussetzung. Denn wenn Menschen gleich sind, gibt es eine „Bedrohungssymmetrie“⁴²⁷: Mein Nachbar könnte zwar mich töten, aber ich auch ihn. Zwar bildet sich im Naturzustand ein asymmetrisches Gleichgewicht heraus, einfach aufgrund der Tatsache, dass manche Menschen stärker oder intelligenter sind als andere. Aber dennoch haben auch die Unterlegenen immer ein Drohpotential gegenüber dem Stärkeren, zumal sie mit Schwächeren koalieren oder Hinterhalte legen können. Der Naturzustand lässt sich daher *dauerhaft* nur überwinden, wenn wir *jeden* Menschen fragen, ob er einem bestimmten Arrangement, also bestimmten Regeln zustimmen kann: *Zwischen Ungleichen gibt es nur Diktate, aber keine Verträge*. Die Annahme der Gleichheit aller Menschen ist also eine *logische* Vorbedingung dafür, dass wir von einem Vertrag sprechen können, und eine *sachliche* Vorbedingung dafür, dass ein Vertrag geschlossen werden wird.

Dieses von Hobbes aus der nüchternen Beobachtung seiner politischen Gegenwart gewonnene Menschenbild hat aber nicht nur gesellschaftstheoretische,⁴²⁸ sondern auch höchst wichtige moralphilosophische Folgen. Machen wir uns das an folgendem Beispiel klar. Wenn jemand sagt: „Dieser Mensch handelt moralisch verwerflich“, dann würde Hobbes das etwa so übersetzen: „Hier gibt es eine Person x , die die Handlungsweise der Person y nicht billigt.“ Über die „moralische“ Qualität dieses Vorwurfs kann man sich nach Hobbes wissenschaftlich nicht seriös äußern; man kann höchstens zu *erklären* versuchen, warum dieses Urteil oder die betreffende Handlung zustande kam, und man kann anschließend überlegen, wie der sich hier abzeichnende Konflikt im Lichte unserer Erkenntnisse gelöst werden kann. In eine moderne Sprache übersetzt müssten wir also auf einen „moralischen“ Vorwurf so reagieren: „Hier gibt es offenbar Meinungsverschiedenheiten darüber, wie (andere) Menschen sich verhalten sollten. Beachte die hier deutlich werdende Konfliktursache bei der Konstruktion der Grundsätze, nach denen du deine Gesellschaft zusammenfügen willst!“ „Gut“ und „bö-

26 Hobbes (1651/1992), S. 95.

27 Kersting (1992), S. 110.

28 Zu den grundsätzlichen Fragen vgl. Buchanan (1975/1984) und Brennan und Buchanan (1985/1993).

se“ sind für Hobbes daher keine absoluten, sondern relative Qualitäten: Es gibt Menschen, die bestimmte Dinge oder Handlungen mögen oder nicht mögen; also *bezeichnen* sie sie als „gut“ oder „schlecht“. Bestimmte Handlungen oder Dinge *sind* also nicht einfach gut oder schlecht, sondern die *Einstellung* der Menschen zu diesen Handlungen und Objekten ist durch Aversion oder Appetenz, durch Abneigung und Zuneigung gekennzeichnet. Kurz: Für Hobbes gibt es „[...] keine allgemeine Regel für Gut und Böse, die aus dem Wesen der Objekte selbst entnommen werden kann“. ²⁹ Was wie eine allgemeingültige Regel aussieht, ist allenfalls eine Übereinstimmung menschlicher Interessen aus kontingenten Gründen. Da beispielsweise (fast) jeder ein Interesse an seiner Selbsterhaltung hat, sind daher auch (fast) alle Menschen an Regeln interessiert, die dieses Ziel fördern – sogar diejenigen, die diese Regeln brechen. ³⁰

2.4. Der Mensch im gesellschaftlichen Zustand

Gehen wir jetzt zum nächsten, dem *kompositiven* Schritt über: zur Konstruktion der Gesellschaft (oder einer Organisation oder Institution) aus den strategisch Denkenden und Handelnden und (vorsichtshalber!) Macht maximierenden Individuen. Erinnern wir uns: Das Individuum wird von Hobbes *gedacht* (!) als ein Wesen, das vom Baumeister der Natur kunstvoll aus „Atomen in Bewegung“ zusammengesetzt wurde und das zuallererst an seiner eigenen Selbsterhaltung interessiert ist. Das gleiche gilt auch für den nun entstehenden Staat, den *Leviathan*: Der kunstvolle Bau der Gesellschaft lässt ein Wesen entstehen, das auf internationaler Ebene seinerseits als eigeninteressierter Akteur auftritt:

„Die *Kunst* geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den *Menschen*. Denn durch Kunst wird jener große *Leviathan* geschaffen, genannt *Gemeinwesen*, oder Staat, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung er ersonnen wurde.“ ³¹

29 Vgl. dazu Hobbes (1651/1992), S. 6 und S. 41 und Kersting (1992), S. 68.

30 Ein eigeninteressierter Akteur steht sich bekanntlich dann am besten, wenn alle anderen sich an bestimmte Regeln halten, er selbst aber von ihrer Übertretung profitieren kann. Zu diesem Trittbrettfahrer-Problem vgl. Weede (1992), Kap. 11; zu den Mechanismen seiner Überwindung Ostrom (1990/1999).

31 Hobbes (1651/1992), S. 5.

Wenn Hobbes nun den Leviathan konstruiert, dann erzählt er keine *Geschichte* von der Entstehung des Staates. Vielmehr geht es ihm um eine theoretische *Konstruktion*, mit deren Hilfe er zum einen das in Gesellschaften Beobachtbare erklären will und zum zweiten die Schwierigkeiten lokalisieren will, bei denen man beim Bau einer stabilen Gesellschaft stößt. Das Gerüst dieser Erzählung bildet daher das *kontraktualistische Argument*.³² Vertragstheorien behaupten nicht, dass alle Menschen einen Vertrag unterschrieben oder ihm wenigstens „nachträglich zugestimmt“ hätten. Vertragstheorien sind vielmehr eine legitimierungstheoretische (Re-)Konstruktion mit erklärendem Anspruch. Sie dienen dazu, Hypothesen darüber aufzustellen, warum Menschen nicht kooperieren,³³ und sie wollen zeigen, unter welchen Bedingungen Herrschaft legitim ist. Wenn man nun zeigen kann, dass ein bestimmter Vertrag im Interesse von jedermann ist, dann kann man wenigstens nach der Formel „volenti non fit injuria“ = „dem Willenden (Zustimmenden) geschieht kein Unrecht“ die Legitimität einer Herrschaftsordnung aufweisen und damit auch ihre Stabilität erklären.

Wie und warum treten die Individuen nun per Vertrag aus dem Naturzustand heraus? Gewiss – es wäre für jeden wünschenswert, wenn jeder andere auf seine ihm im Naturzustand bisher zugewachsenen Machtoptionen freiwillig verzichtete und zwanglos mit Anderen kooperierte: Winkt da nicht für alle eine „Friedensdividende“, also der Fortfall der Notwendigkeit, unabsehbar viele Mittel für die eigene Existenz aufzuwenden? Gewiss – aber dieser Nutzen ergäbe sich nicht, solange auch nur einer oder wenige *nicht* kooperierten – in der Sprache der Spieltheorie ausgedrückt: wenn einer oder einige Teilnehmer „defektierten“.³⁴ Warum sollte dann ausgerechnet *ich* meine im Naturzustand erworbenen Handlungsoptionen aufgeben, wenn nicht alle anderen es auch tun? Der Ausgang aus dem Naturzustand ist also *dilemmatisch strukturiert*: Zwar würden alle von einer Kooperation ausnahmslos aller profitieren, aber die Anreize für den Einzelnen dafür sind so lange gering, wie es keine Instanz gibt, welche die für alle vorteilhaften Regeln auch durchsetzt.

32 Dieses vertragstheoretische Argument gehört zu den ältesten Traditionsbestandteilen der politischen Philosophie: „Es gehörte [schon] zu den fundamentalen Überzeugungen der griechischen Aufklärung, dass die Vergesellschaftung der Menschen und die Errichtung einer gesetzlichen Ordnung auf Vertrag und Übereinkunft zurückgeführt werden müssen und die menschliche Gemeinschaft in ihrer Struktur wie in ihrer Zielsetzung durch diesen konventionellen Konstitutionsakt geprägt sei.“ (Kersting 1992, S. 99) Hobbes liefert aber als erster eine ausführliche Begründung.

33 Die theoriestrategische Bedeutung des kontraktualistischen Arguments wurde etwa von David Hume nicht bemerkt.

34 Vgl. dazu etwa Diekmann (2009), Kap. 6.

Der Ausgang aus dem Naturzustand ist also mit der Schwierigkeit der Gefangenen im Gefangenendilemma vergleichbar: Für *alle* wäre es vorteilhaft, wenn man sicher sein könnte, dass andere nicht defektieren. Aber solange man nicht sicher ist, wäre es nach Hobbeschen Prämissen *unvernünftig* (!), seine Handlungsoptionen aufzugeben, denn erst wenn man wirklich sicher sein kann, dass andere nicht straflos defektieren, ist Kooperation nicht Leichtsinn. Kurz: In einer Situation, in der man nicht sicherstellen kann, dass auch andere auf ihre unbeschränkten Handlungsoptionen verzichten, ist Kooperation irrational.

Es ist eine nicht selten übersehene Eigenschaft des Gefangenendilemmas, dass die Bedingungen, unter denen die Gefangenen handeln, *gesetzt* werden: Die Justiz setzt fest, unter welchen Umständen die Gefangenen ihre Aussagen machen müssen. Sie *könnte* die Bedingungen auch so setzen, dass die Kooperation erleichtert wird, etwa indem sie die Kronzeugenregelung abschafft. Ohne die Kronzeugenregelung würden sich die Anreizstrukturen im Gefangenendilemma dramatisch zugunsten der Gefangenen verschieben: Jetzt kann nur noch verurteilt werden, wer gesteht – und dann würden beide vernünftigerweise (!) *nicht* gestehen. Aber natürlich stimmen die Interessen der Gefangenen und die Interessen der Justiz und der übrigen Gesellschaft in diesem Punkt nicht überein.

Aus diesem Beispiel geht hervor, was die Aufgabe des Leviathan (oder des Regelsetzers) ist: Er muss die Regeln etablieren und durchsetzen, die uns zur Kooperation bringen, genauer: Leviathan muss die Anreizstrukturen für individuelles Handeln so setzen, dass Kooperation nicht nur kollektiv wünschenswert, sondern auch *individuell lohnend* wird. Der Kampf aller gegen alle wird nur dann zu sozial erträglichen Umständen führen, wenn die Individuen bestimmte Handlungsbefugnisse, die sie sich im Naturzustand (vernünftigerweise!) einfach nehmen, aufgeben und dafür das durch den Leviathan überwachte (!) Versprechen aller anderen eintauschen, ebenfalls auf diese Handlungsoptionen zu verzichten. Ohne eine regeldurchsetzende Macht – das hat Hobbes als erster klar gesehen – würden wir niemals aus dem Naturzustand entkommen: Die dilemmatische Struktur der Kooperation unter Gleichgestellten machte eine dauerhafte Etablierung eines Friedenszustandes unmöglich:

„Wird ein Vertrag abgeschlossen, bei dem keine der Parteien sofort erfüllt, sondern nur im gegenseitigen Vertrauen, so ist dieser Vertrag im reinen Naturzustand – also im Zustand des Kriegs eines jeden gegen jeden – bei jedem vernünftigen Verdacht unwirksam. Denn wer zuerst erfüllt, kann nicht sicher sein, dass der andere daraufhin erfüllen wird, da das Band der Worte viel zu

schwach ist, um den Ehrgeiz, die Habgier, den Zorn und die anderen menschlichen Leidenschaften ohne die Furcht vor einer Zwangsgewalt zu zügeln. [...] In einem bürgerlichen Staat aber, wo eine Gewalt zu dem Zweck errichtet wurde, diejenigen zu zwingen, die andernfalls ihre Treupflicht verletzen würden, ist eine solche Furcht nicht länger vernünftig, und deshalb ist derjenige, welcher auf Grund des Vertrages vorzuleisten hat, dazu verpflichtet.³⁵

Es ist von besonderer Bedeutung, dass mehrere Eigenschaften des Naturzustandes³⁶ durch den Übergang in den gesellschaftlichen Zustand *nicht* aufgehoben werden. Auch im gesellschaftlichen Zustand sind Menschen eigeninteressiert; sie haben nur gelernt, diese Verhaltensneigung im Interesse eines besseren kollektiven Lebens *in Dienst* zu nehmen.³⁷ Auch im gesellschaftlichen Zustand leben wir unter der universellen Knappheitsbedingung und benötigen daher konsensfähige Mechanismen zur Zuweisung knapper Güter. Und auch im gesellschaftlichen Zustand suchen wir nach Strategien, um bestehende Regelungen zu unseren Gunsten auszunutzen oder zu umgehen: Trittbrettfahrer sind überall.

Hobbes hat uns mit seiner Figur des Leviathan eine höchst eindrückliche Illustration eines doppelten politischen Problems geliefert, das genau genommen immer noch nicht befriedigend gelöst ist: Zum einen das Problem, welche Regeln in welchen institutionellen Kontexten Frieden schaffend *wirken*, und zum anderen, wie und durch wen diese Regeln auch *durchgesetzt* werden können, ohne dass diese Instanz ihre Macht plötzlich gegen uns wendet.³⁸ Dennoch scheint es keinen anderen Weg zu geben als den, dass Menschen sich friedlich auf die Regeln einigen, nach denen sie leben wollen, und dass sie Instanzen und Institutionen schaffen, die diesen Regeln Nachdruck verleihen. Denn das ist die Idee, die hinter dem Leviathan steht: Er ist keine Unterdrückungsmaschine, sondern repräsentiert die Gesamtheit der Regeln, auf die sich alle einigen können, und er ist gleichzeitig die Instanz, die wir mit der notwendigen Macht ausstatten, diese Regeln in unser aller Interesse auch durchzusetzen. Alle Menschen gewinnen durch die Existenz dieser Regeln Freiheitsgrade des Handelns, die sie ohne den Leviathan nicht besäßen. Kurz: Erst Regeln und ihre Beachtung schaffen Freiheit – das ist die Lektion, die wir von Hobbes lernen können.³⁹

35 Hobbes (1651/1992), S. 104 f.

36 Vgl. Kap. 2.3 Der Mensch im Naturzustand

37 Etwa durch die Schaffung von Positionsgütern und durch die Freisetzung von Marktkräften, die nach der berühmten Formulierung Adam Smiths es nicht vom *Wohlbollen* des Bäckers abhängig machen, dass er uns mit Brötchen versorgt.

38 Vgl. dazu siehe Fußnote 16.

39 Vgl. dazu etwa Buchanan (1977) und (1975/1984) sowie Homann und Pies (1993).

3. Pädagogisches Handeln und der Leviathan

Der Hobbesianische Ansatz erlaubt zahlreiche Folgerungen auch für die Planung und Analyse pädagogischer Institutionen.⁴⁰ Auch in Schulen und Schulklassen müssen die pädagogisch Verantwortlichen Anreizbedingungen für die Schüler setzen – etwa durch explizite (Schulordnung und Klassenregeln) und implizite Regeln (Reaktions- und Handlungsgewohnheiten). Das kritische und analytische Durchdenken solcher Anreizbedingungen hat ein doppeltes Ziel. Das erste ergibt sich aus dem Hobbesschen Individualismus, für den Organisationen und Institutionen für das einzelne Individuum nur in dem Maße an Legitimität gewinnen, wie dessen eigene Interessen Berücksichtigung finden. Daraus folgt bereits die Forderung nach der *Individualisierung pädagogischer Prozesse*: Es geht um das einzelne Kind, das in seiner Eigenart gefördert werden will (!) und daher (!) soll. Zweitens geht es um die *Voraussetzungen*, die es jedem Kind auch in der Praxis ermöglichen, das erstgenannte Ziel auch zu erreichen – also um Regeln, Rituale zur Regeleinübung und Konfliktlösung sowie um den Aufbau der Fähigkeit, sich konzentriert auf individuell interessierende Sachzusammenhänge einzulassen. In diesem Sinne besteht kooperatives Verhalten unter Schülern darin, in der Lerngruppe eine Lernatmosphäre zu ermöglichen, in der jedes Kind seine *eigenen* Ziele verfolgen kann.

Die Individualisierung der Lernwege und die Schaffung ihrer Voraussetzungen (*soft skills*) sind nun nicht unabhängig voneinander. Die besondere Bedeutung der Individualisierung für die Anreizbedingungen schulischen Lernens lässt sich am Beispiel eines Störers im lehrerzentrierten Frontalunterricht und in der individualisierten Freiarbeit studieren, wie sie manche reformpädagogischen Ansätze empfehlen.⁴¹ Zunächst stellt sich eine analytische Frage: *Warum* defektiert der Schüler? Erinnern wir uns: Nach Hobbesschen Prämissen helfen hier keine moralischen Erwägungen weiter, sondern nur Erklärungen. *Prima facie*⁴² lautet eine entsprechende Antwort: Die Regel, nach der sich alle Schüler zu einem bestimmten Zeitpunkt einem bestimmten kognitiven Inhalt zu widmen haben, wird von dem Defektierer als nicht konsensfähig empfunden. Bevor man diesen Befund mit pädagogischem Paternalismus pariert, bedenke man folgenden Umstand: Liberale Gesellschaften gewähren ihren Mitgliedern auf immer mehr Gebieten

40 Heidrun Engel (Grundschule Ahrbergen) verdanke ich zahlreiche Anregungen für diesen Abschnitt.

41 Vgl. etwa Montessori (1972/2002); Petersen (1980).

42 Selbstverständlich können Störungen im Einzelfall auch andere als die im Folgenden genannten Ursachen haben.

des Lebens (Lebensstil, Mode, Wahl des Ehepartners oder des Arbeitsplatzes, Frisur, Meinung, Wohnort, Religion oder politische Betätigung) in wachsendem Maße Freiheiten. Können wir unter diesen Umständen ernsthaft erwarten, dass man *ohne einen individuell erkennbaren Nutzen* das Recht auch auf *kognitive* Selbstbestimmung systematisch aufzugeben bereit ist? Nein, wir können es nicht – und die wissenschaftlichen Beobachtungen zur „veränderten Kindheit“⁴³ zwingen dazu, für die Gestaltung der Regeln Konsequenzen zu ziehen. Aus Hobbesianischer Perspektive werden wir das Defektieren unseres Störers daher nüchtern als temporären und segmentären Rückfall in den Naturzustand werten müssen – nämlich als Aufforderung, *für diese Gruppe* erneut über Frieden schaffende Regeln nachzuverhandeln.⁴⁴

Betrachten wir nun die Rückwirkungen von Störungen auf andere Schüler im Fall des lehrerzentrierten Frontalunterrichts. Wenn hier auch andere Schüler ihre Interessen nicht berücksichtigt sehen (und die Chance dafür stehen gut), werden sie Störungen durch andere als willkommene Ablenkung von einem ohnehin nicht gewollten Unterrichtsinhalt werten, so dass ihre Bereitschaft, sich für die Durchsetzung des Kollektivgutes „Ruhe“ bzw. „Disziplin“ einzusetzen, sinkt. In der Freiarbeit dagegen würden Störungen (sollten sie überhaupt auftreten) von allen als Einengung des *individuellen* Handlungsspielraumes und damit als Verstoß gegen die eigenen Interessen empfunden – und könnten dann mit dem Hinweis darauf, dass alle Ruhe brauchen, um ihre jeweils eigenen Ziele verfolgen zu können, sowohl legitim als auch wirksam unterbunden werden.

Es geht also darum, Anreizstrukturen schulischen Lernens so zu gestalten, dass sich kooperatives Verhalten im oben bestimmten Sinne lohnt. Die jeweiligen Anreizstrukturen unterscheiden sich natürlich – je nachdem, ob es sich um Kindergarten-, Hort-, Klassen- oder Schulgemeinschaften handelt.⁴⁵ Reformpädagogen wie Peter Petersen und Maria Montessori haben für die Erreichung dieser Ziele in ihren Einrichtungen wegweisende Innovationen implementiert – etwa die jahrgangsgemischte Gruppe⁴⁶ (in ihr wird nicht nur vom Lehrer, sondern auch von Älteren gelernt, die dem eigenen Vorstellungsvermögen näher stehen, und Ältere können zeigen, was sie schon können⁴⁷) oder die Freiarbeit⁴⁸ (im

43 Vgl. dazu Cloer (1992).

44 Zur grundsätzlichen Problematik vgl. Buchanan (1975/1984).

45 Auch die Anreizbedingungen, unter denen die Schulverwaltung und die Schulpolitik arbeiten, wären natürlich eine kritische Analyse wert.

46 Vgl. dazu Montessori (1972/2002), S. 202-208.

47 Vgl. dazu Steenberg (1997), S. 11 und Montessori (1972/2002), S. 203.

48 Vgl. dazu Klein-Landeck (1998).

Rahmen dieser Ordnung, also im Rahmen einer „Vorbereiteten Umgebung“, haben die Kinder die Freiheit, ihren eigenen Interessen zu folgen). Dem Reformpädagogen Peter Petersen war dieser Hobbesianische Zuschnitt des Problems überraschenderweise nicht fremd – sprach er doch vom „Gesetz der Gruppe“, „nach dem nur das geschehen darf, »was alle gemeinsam wollen und was das Zusammenleben und die Schularbeit [...] allen in diesem Raume gewährleistet«“.⁴⁹ Beide Reformpädagogen empfahlen daher eine Altersmischung mehrerer Jahrgänge – und zwar im Interesse sowohl der sozialen als auch der kognitiven Entwicklung der Kinder. In *Tabelle 1* (S. 15) sind diese Zusammenhänge noch einmal zusammengefasst.

Die Bedeutung jahrgangsgemischter Gruppen für das Lernen („die natürliche geistige Osmose“)	Die Bedeutung jahrgangsgemischter Gruppen für die soziale Entwicklung (<i>soft skills</i> , „das Band des sozialen Lebens“)
<p>Altersmischung hilft dem jüngeren Kind,</p> <ul style="list-style-type: none"> • in Alltagssituationen: Wo ist...? Zeig mal ..., • in Aufgaben hineinzuwachsen durch Mitmachen, • Interesse für Neues zu entwickeln (Motivation). <p>Altersmischung hilft dem älteren Kind,</p> <ul style="list-style-type: none"> • sein Wissen zu strukturieren, um es weiter zu geben, • sein Wissen zu wiederholen und zu festigen, • Wissenslücken und Unklarheiten zu bemerken, • weiter zu lernen, um besser vermitteln zu können, 	<p>Regeln/Umgangsformen werden vom jüngeren Kind</p> <ul style="list-style-type: none"> • als bereits vorhanden und natürlich erlebt und oft übernommen (Lernen am Modell), • aus Rücksicht auf die Arbeit der größeren Kinder eingehalten (Anerkennung einer Rangordnung). <p>Regeln/Umgangsformen werden von der Lehrkraft</p> <ul style="list-style-type: none"> • zusammen mit den älteren Kindern vorgelebt und nicht angeordnet, • als Teil der Vorbereiteten Umgebung gestaltet. <p>Regeln/Umgangsformen werden</p>

49 Vgl. dazu Petersen, Peter: *Der Kleine Jena-Plan*. Weinheim, Basel: Beltz 1980, 56.-60. Auflage, S.31; zitiert nach Klein-Landeck (1998), S. 141.

<ul style="list-style-type: none"> • einen klaren Umgang mit Sprache zu trainieren, • Selbstbewusstsein zu stärken. <p>Altersmischung hilft der Lehrkraft</p> <ul style="list-style-type: none"> • durch Entlastung in der Lehrerrolle, • durch Entlastung in Alltagssituationen. 	<p>vom älteren Kind</p> <ul style="list-style-type: none"> • verantwortungsbewusst eingehalten <p>Hilfestellung ist normal und für beide Partner nützlich.</p> <p>Verschiedenheit der Kinder fördert Toleranz und reduziert die Konkurrenz.</p>
---	--

Tabella 1: Gründe für die Jahrgangsmischung in der Montessori-Pädagogik⁵⁰

Freiarbeit gewährt den Kindern *Freiheit*: Jedes einzelne Kind kann sich aus dem vorhandenen und angemessen vorstrukturierten Angebot seine Arbeit wählen. Das spontane Interesse des Kindes für bestimmte Inhalte fördert dabei seine Ausdauer und Konzentration: Montessori wählte in ihren Einrichtungen für die „Vorbereitete Umgebung“ solche Materialien aus, die zugleich als „Schlüssel zur Welt“ besonders bildungswirksam sind und gleichzeitig auch Konzentration und Ausdauer fördern. Gerade bei den frei gewählten Aufgaben beobachtete sie das Phänomen der „Polarisation der Aufmerksamkeit“: Mit diesem Begriff umschrieb sie die weltvergessene Konzentration, in die ein Kind bei seiner freiwilligen Arbeit besonders dann geraten kann, wenn diese seine geistige Entwicklung voranbringt. Und da alle Kinder ein übereinstimmendes Interesse daran haben, ihre selbst gewählte Arbeit ungestört durchführen zu können, liegen hier besonders günstige Anreizstrukturen für das Einüben gegenseitiger Rücksichtnahme vor – etwa bewusst leises Sprechen während der Freiarbeitszeiten in einem Klassenraum. Beide Reformpädagogen forderten außerdem, die Gruppenregeln für die Kinder einsichtig und nachvollziehbar zu formulieren. Aus dem universalistischen Ansatz von Hobbes folgt natürlich: Auch die Lehrperson ist an diese Regeln gebunden.

Freiarbeit und gemischte Gruppen sind also keine Ideologie oder pädagogische Marotte, sondern ein Instrument, um in Übereinstimmung mit Hobbes die Interessen des Individuums pädagogisch zur Geltung bringen zu können. Aber daraus folgt nicht, dass damit alle Konflikte gelöst werden können, die im Schulall-

50 Zu den Zitaten der Spaltentitel vgl. Montessori (1972/2002), S. 203.

tag auftreten. Man benötigt auch eine institutionelle Plattform, die es ermöglicht, Regeln nachzuverhandeln, wenn sie sich als unzweckmäßig erwiesen haben. Heute ist es daher immer mehr üblich, in Schulen, die demokratische Formen des Miteinanders leben und lernen wollen, einen *Klassenrat* und/oder einen Schülerrat regelmäßig tagen zu lassen und diesem Gremium auch nicht nur unwesentliche Entscheidungen zuzubilligen. Damit wird den Schülern deutlich: Die Regel durchsetzende Macht ist eben nicht nur die Lehrkraft oder die Schulleitung kraft ihrer Autorität, sondern jeder junge Mensch hat das Recht, sich an der Formulierung von Regeln zu beteiligen, in denen sich seine Interessen widerspiegeln – um den Preis, dass er dann diese Regeln auch einhalten muss: Rechte und Pflichten sind reziprok.

Die schulpolitische Entwicklung in Deutschland wird von den Schulen künftig mehr „Inklusion“, also Integration von Lernbehinderten verlangen. Der „Index für Inklusion“ von Tony Booth und Mel Ainscow⁵¹ hilft Schulen mit dem Ziel, „Schulen der Vielfalt“ zu werden. Dazu brauchen wir nach Meinung der Autoren inklusive *Kulturen* (in denen man andere wegen Fehlleistungen nicht beschämt), inklusive *Strukturen* (jahrgangsgemischte Klassen) und inklusive *Praktiken* (Freiarbeit), die mehr selbstorganisiertes Lernen und gegenseitige Unterstützung verlangen und fördern. Diese neuen Organisationsformen müssen mit Blick auf die Reformpädagogik zwar nicht neu erfunden, aber bezüglich ihrer Anreizstrukturen erst gründlich durchdacht werden, ehe man sie in den normalen Schulalltag implementiert. Aber es ist ein bemerkenswerter Befund, dass die reformpädagogischen Ansätze nicht nur mit den neuen Forderungen nach Inklusion kompatibel sind, sondern schon dem Hobbesianischen Programm einer Ordnung der Freiheit entsprechen. Die Möglichkeit, durch ständige Optimierung der Anreizstrukturen zur Selbsterziehung der Kinder und der Schulgemeinschaft zu gelangen, statt als Pädagoge immer alles selbst tun zu müssen, ist daher eine besondere Chance, die man sich schon aus eigenem Interesse (!) nicht entgehen lassen sollte.

51 Vgl. dazu etwa Booth und Ainscow (2003).

Literatur

- Aristoteles: Philosophische Schriften. Band 4: Politik. Übs. von Eugen Rolfes. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hrsg., 1982): Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Boban, Ines / Hinz, Andreas (2009): Der Index für Inklusion. Lernen und Teilhabe in der Schule der Vielfalt entwickeln. In: Sozial Extra, Heft 9/10, S. 12-16.
- Booth, Tony / Ainscow, Mel (2003): Index für Inklusion. Lernen und Teilhabe in der Schule der Vielfalt entwickeln. Arbeitspapier Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Fachbereich Erziehungswissenschaften.
<http://www.eenet.org.uk/resources/docs/Index%20German.pdf>
- Brennan, Geoffrey / Buchanan, James M. (1985/1993): The Reason of Rules. Constitutional Political Economy Deutsch: Die Begründung von Regeln. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Buchanan, James M. (1977): Freedom in Constitutional Contract. College Station und London: Texas A&M University Press.
- Buchanan, James M. (1975/1984): Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Cloer, Ernst (1992): Veränderte Kindheitsbedingungen – Wandel der Kinderkultur. Aufgaben und Perspektiven für die Grundschule als Basis der Bildungslaufbahn. In: Die Deutsche Schule, Heft 1, S. 10-27.
- Diekmann, Andreas (2009): Spieltheorie. Einführung, Beispiele, Experimente. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Erlei, Matthias / Leschke, Martin / Sauerland, Dirk (1999): Neue Institutionenökonomik. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Frey, Bruno S. (1990): Ökonomie ist Sozialwissenschaft. Die Anwendung der Ökonomie auf neue Gebiete. München: Vahlen.
- Hegel, Georg W. F. (1821/1995): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner.
- Hobbes, Thomas (1642/1994): Vom Bürger. In: Elemente der Philosophie II-III. Hrsg. von Günter Gawlick. Hamburg: Meiner, S. 57-327.
- (1651/1992): Leviathan. Oder: Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 5. Auflage.
- Homann, Karl / Pies, Ingo (1993): Liberalismus: kollektive Entwicklung individueller Freiheit – Zu Programm und Methode einer liberalen Gesellschaftstheorie. In: Homo oeconomicus X (1993), Heft 3/4, S. 297-347.

- Hrdy, Sarah (2009): Was will Mutter Natur? (ZEIT-Gespräch). In: ZEIT-Magazin 48 (2009), 19.11., S. 35-38.
- Hume, David (1740/1978): Ein Traktat über die menschliche Natur. Zweites und drittes Buch. Übersetzt von Theodor Lipps. Hamburg: Meiner.
- Kersting, Wolfgang (1992): Thomas Hobbes zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Klein-Landeck, Michael (1998): Freie Arbeit bei Maria Montessori und Peter Petersen. Münster: LIT-Verlag.
- Kobusch, Theo (1976): Art. „Individuum, Individualität“. In: Joachim Ritter et al. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4. Basel: Schwabe, S. 300-304.
- Lehner, Franz (1981): Einführung in die Neue Politische Ökonomie. Königstein/Ts: Athenäum.
- Mettrie, Julien Offray de la (1748/1985): Der Mensch als Maschine. Nürnberg: LSR-Verlag.
- Montessori, Maria (1972/2002): Das kreative Kind. Der absorbierende Geist. Freiburg: Herder.
- Ostrom, Elinor (1990/1999): Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Steenberg, Ulrich (1997): Handlexikon zur Montessori-Pädagogik. Ulm: Kinders-Verlag.
- Stöver, Hans Dieter (1976): Die Römer. Taktiker der Macht. Düsseldorf, Wien: Econ.
- Voland, Eckart (2000): Grundriss der Soziobiologie. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Heidelberg, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.
- Weede, Erich (1992): Mensch und Gesellschaft. Soziologie aus der Perspektive des methodologischen Individualismus. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Willms, Bernhard (1987): Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan. München: Piper.