

Treml, Alfred K.

Die Erziehung zum Weltbürger: Und was wir dabei von Comenius, Kant und Luhmann lernen können

ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 19 (1996) 1, S. 2-8



Quellenangabe/ Reference:

Treml, Alfred K.: Die Erziehung zum Weltbürger: Und was wir dabei von Comenius, Kant und Luhmann lernen können - In: ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 19 (1996) 1, S. 2-8 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-63425 - DOI: 10.25656/01:6342

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-63425>

<https://doi.org/10.25656/01:6342>

in Kooperation mit / in cooperation with:

ZEP Zeitschrift für internationale Bildungsforschung
und Entwicklungspädagogik

"Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V."

<http://www.uni-bamberg.de/allgpaed/zep-zeitschrift-fuer-internationale-bildungsforschung-und-entwicklungspaedagogik/profil>

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

Digitalisiert

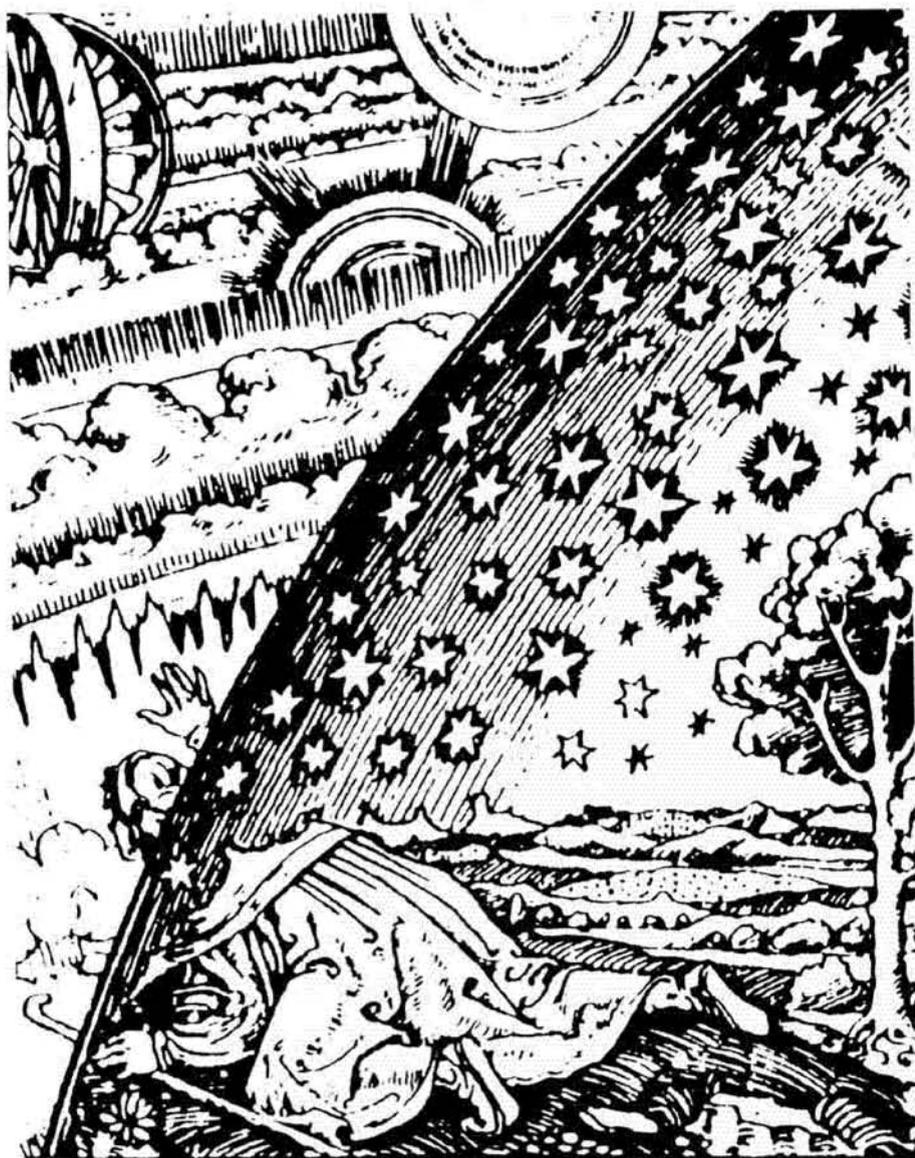
Mitglied der


Leibniz
Leibniz-Gemeinschaft

Grenzüberschreitung: Erziehung für die Weltgesellschaft

Aus dem Inhalt:

- Die Erziehung zum Weltbürger
- Menschliches Lernen in der globalen Weltgesellschaft
- Rupert Riedl über die Weltgesellschaft aus biologischer Sicht



Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik

19. Jahrgang März **1** 1996 ISSN 0175-0488D

Inhalt:

- A.K. Tremel **2** Die Erziehung zum Weltbürger. Und was wir dabei von Comenius, Kant und Luhmann lernen können.
- A. Scheunpflug **9** Die Entwicklung zur globalen Weltgesellschaft als Herausforderung für das menschliche Lernen
- J.-R. Schreiber **15** Globales Lernen für eine zukunftsfähige Entwicklung. Plädoyer für ein Unterrichtsprinzip
- Interview **19** „Der Mensch ist an die Kleingruppe angepaßt ...“ Ein Gespräch mit Rupert Riedl über die Weltgesellschaft aus biologischer Sicht
- ZEPpelin **23** ...der blinde Fleck der eigenen Lehre ...
- 24** Leserbrief
- DGfE **25** Berichte und Nachrichten
- Kommentar **28** „Sieh, das Ferne ist so nah!“ zu den Empfehlungen der Ständigen Konferenz der Kultusminister über den „Unterricht über die ‘Eine Welt/Dritte Welt’“
- Bericht **32** Kinder- und Jugendparlament. Mitverantwortung für die „Eine Welt“
- Portrait **34** Wettbewerb für Unterrichtsversuche/Projekte zur Weltethos-Erklärung in Schule und Erwachsenenbildung
- 36** Rezensionen / Kurzrezensionen
- 40** Informationen

Impressum: ZEP - Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 19.Jg 1996 Heft 1, **Herausgeber:** Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V., **Schriftleitung:** Alfred K. Tremel **Redaktionsanschrift:** 21521 Dassendorf, Pappelallee 19, Tel. 04104/3313. **Redaktions-Geschäftsführung:** Dr. Annette Scheunpflug, Tel. 040/6541-2565 **Technische Redaktion:** Dr. Arno Schöppe, Tel.: 040/6541-2921, **Ständige Mitarbeiter:** Prof. Dr. Hans Bühler, Weingarten; Prof.Dr. Asit Datta, Hannover; Dr. Hans Gängler, Dortmund; Pfr. Georg-Friedrich Pfäfflin, Stuttgart; Dr. Ulrich Klemm, Ulm; Prof. Dr. Renate Nestvogel, Essen; Prof.Dr. Gottfried Orth, Karlsruhe; Dr. Annette Scheunpflug, Hamburg; Dr. Klaus Seitz, Nellingenheim; Barbara Toepler, Marburg; Prof.Dr. Alfred K. Tremel, Hamburg; **Kolumnen:** Christian Graf-Zumsteg (Schweiz); Veronika Prasech (Österreich); Barbara Toepler (ZEPpelin); Dr.Klaus Seitz (Bildungspolitischer Kommentar). **Technische Bearbeitung/EDV:** Sigrid Görgens. **Verantwortlich i.S.d.P.:** Der geschäftsführende Herausgeber. **Abbildungen:** (Falls nicht bezeichnet) Privatfotos oder Illustrationen der Autoren. **Diese Publikation ist gefördert vom Ausschuß für Entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik, Stuttgart. Das Heft ist auf umweltfreundlichem chlorfreiem Papier gedruckt.**

Anmerkung: Generische Maskulina und Feminina werden im Text, falls von den Autoren nicht anders vermerkt, dem Sprachgebrauch im Deutschen entsprechend, geschlechtsneutral verwendet.

Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen:

erscheint vierteljährlich; Jahresabonnement DM 36,- Einzelheft DM 9,50; alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten; Zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag. Abbestellungen spätestens acht Wochen vor Ablauf des Jahres.

Verlag: Verlag für Interkulturelle Kommunikation (IKO), Postfach 90 09 65, 60449 Frankfurt/Main, Tel.: 069/784808, ISSN 0175-0488 D

Alfred K. Trembl

Die Erziehung zum Weltbürger.

Und was wir dabei von Comenius, Kant und Luhmann lernen können.

Zusammenfassung: Der folgende Beitrag geht davon aus, daß die soziale Evolution in Richtung Weltgesellschaft geht und zunehmend mehr Bereiche weltgesellschaftlich vernetzt werden. Zunächst werden die Schwierigkeiten erörtert, die Weltgesellschaft überhaupt wahrzunehmen und daraus die Notwendigkeit einer distanzierteren theoretischen Betrachtung begründet. Eine solche theoretische Distanzierung wird dann anschließend in Form einer Erinnerung an drei Klassiker des abendländischen Denkens veranschaulicht und erprobt: Comenius, Kant und Luhmann. Alle drei Denker antizipieren nicht nur die Weltgesellschaft - natürlich in einer je unterschiedlichen Sprache und in unterschiedlicher Differenziertheit -, sondern betonen auch die Relevanz der Erziehung (zum „Weltbürger“) und des Lernens (als Anpassungsleistung an diese neue gesellschaftliche Umwelt). Die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten werden herausgearbeitet und schließlich als Extrakt weiterführende Thesen formuliert.

Warum ist ein Erziehung zum Weltbürger(tum) aktuell? Warum sollen wir unsere Jugend zu Weltbürgern erziehen? Eine erste Antwort könnte lauten: Es ist eine genuine Aufgabe der Pädagogik, die nachwachsende Generation auf ihr künftiges Leben in der Gesellschaft vorzubereiten; die Gesellschaft, in die unsere Kinder und Jugendlichen aber heute hineinwachsen, ist - und das in zunehmendem Maße - eine Weltgesellschaft.

Der erste Teil dieser Antwort ist ganz traditionell und unspektakulär. Man ist versucht, an dieser Stelle an die Seneca zugeschriebene Sentenz zu erinnern: „Non scolae, sed vitae discimus!“ Für das Leben lernen, das wußte aber schon Seneca, heißt zunächst, Distanz zum Leben einzunehmen

fahr, umsonst zu lernen, weil das, was wir in einer zufälligen konkreten Gegenwart lernen, in einer abstrakten Zukunft gar nicht mehr benötigt wird. Nur in einem geistigen Zurücktreten, in einem Abstrahieren vom konkreten Hier und Jetzt vermag Erziehung auf eine Zukunft vorzubereiten, von der wir nur wissen, daß sie nicht so sein wird wie die Gegenwart.

Eines solches geistiges Zurücktreten und Abstrahieren vom konkreten Hier und Jetzt bedarf es auch und gerade, wenn es um den zweiten Teil der Antwort geht, denn dieser ist alles andere als trivial. Nicht nur, daß der Begriff der Weltgesellschaft noch nicht in die Alltagssprache herabgesunken ist, auch in der Wissenschaftssprache ist er bisher ein Randbegriff geblieben. Der Tatsachenbehauptung, wonach wir in einer Weltgesellschaft lebten und die soziale Evolution in zunehmendem Maße in Richtung Weltgesellschaft gehe, wird deshalb auch häufig mit deutlicher Skepsis begegnet.

In der Tat gibt es gute Gründe für diese skeptischen Vorbehalte. Unsere Wahrnehmung der Weltgesellschaft ist nämlich in mehrfacher Weise behindert. Ich will im folgenden einige der wichtigsten Gründe aufzählen, die einer Wahrnehmung der Weltgesellschaft prohibitiv entgegenstehen:

1. Die Weltgesellschaft kommt nicht als Weltstaat daher.

Wir sind gewohnt, Neues analog zum Alten zu erwarten. Eine Gesellschaft besitzt die Form einer politischen Organisiertheit des Staates (polis) und - so glaubte man lange - ihre kleinsten Elemente sind seine Individuen qua Bürger (citoyen). Eine Weltgesellschaft wird deshalb (etwa noch von Kant) analog dazu als ein System verstanden, das aus den einzelnen souveränen Staaten besteht: entweder - und das wäre die starke Variante - als großer Staat oder aber - das wäre die schwächere Variante - als Bündnis aller Staaten, verstanden als Weltrepublik oder als Völkerbund.

Die Weltgesellschaft aber kommt, wie es scheint, weder in der einen noch in der anderen Weise daher. Weder deutet sich auch nur in Ansätzen eine Weltrepublik an, noch konnte sich die Völkerbunds-idee bisher nennenswert realisieren.

2. Die Weltgesellschaft schließt die Vielfalt der Kulturen nicht aus.

Die Vielfalt der kulturellen Unterschiede läßt sich nicht leugnen. Diese Vielfalt des Besonderen widerspricht aber unseren Erwartungen von einer Weltgesellschaft, die notwendigerweise als ein Allgemeines unterstellt werden muß. Statt ein Allgemeines sehen wir aber immer mehr Besonderes, statt Homogenität entdecken wir kulturelle Differenzen. Dazu kommt, daß die Weltgesellschaft keine eigene Sprache besitzt. Wir haben keine funktionierende Weltgesellschaftssprache, sondern nur kulturell oder national begrenzte Teilsprachen. Esperanto hat sich nicht realisiert, am ehesten ist es noch das Englische - ebenfalls eine Nationalsprache -, das in Zukunft einmal die Rolle einnehmen kann. Oder wird es das Mandarin, die Amtssprache Chinas sein?

3. Es gibt gesellschaftliche Teilsysteme, die zweifelsohne auf der Ebene von Nationalstaaten angesiedelt sind; eine Integration in der Weltgesellschaft ist noch kaum in Sicht.

Während das Wirtschaftssystem, das Wissenschaftssystem (insb. die Naturwissenschaften und die Technik), die Informations- und Unterhaltungsindustrie und das organisierte Verbrechen schon lange auf der Ebene der Weltgesellschaft arbeiten, werden Rechtsnormen, Erziehungsziele und die Rahmenbedingungen für politische Entscheidungen immer noch (von einigen wenigen symbolischen Bemühungen einmal abgesehen) auf nationalstaatlicher Ebene bestimmt. Andere Systeme sind bestenfalls gerade auf dem mühsamen Weg zur Weltgesellschaft, wie beispielsweise das Militärsystem bei Blauhelmeinsätzen.

4. Es gibt unübersehbar auch gegenläufige Tendenzen der Partikularisierung und Fragmentierung.

Nach dem Zerfall des kommunistischen Weltreiches zerfallen dort die staatlichen Ordnungsstrukturen in immer kleinere Einheiten. Nationalismus, teilweise angereichert mit Ethnozentrismus, religiöser Separatismus und Rassismus sind unübersehbar. Die Kriege in Aserbeidschan, Armenien, Tschetschenien und vor allem im ehemaligen Jugoslawien scheinen nun alles andere als die Ankunft der Weltgesellschaft zu signalisieren, sondern im Gegenteil eine Ausdrucksform der Wiederkehr des längst zu Grabe getragenen Nationalismus zu sein.

5. Die Entwicklung zur Weltgesellschaft, wenn es sie gibt, ereignet sich hinter dem Rücken der beteiligten Subjekte und geht nicht zunächst durch ihre Köpfe hindurch.

Niemand wurde gefragt, ob er für oder gegen eine Globalisierung aller Verhältnisse ist; keine Abstimmung über die Weltgesellschaft ging ihrer Verwirklichung voraus; keine alle Bevölkerungsgruppen umfassende Diskussion über das Für und Wider einer Weltgesellschaft hat sie vorbereitet, kein politisch legitimer Willensbildungsprozeß hat sie eingeführt. Kein Wunder also, daß viele daran zweifeln und sich fragen, ob die Weltgesellschaft nicht viel eher die Erfindung einiger Schreibtischdenker ist, eine Chimäre.

6. Die einzelnen Individuen partizipieren an der Weltgesellschaft sehr unterschiedlich oder überhaupt nicht.

Der Bauer auf der Alb, die Großmutter im Altersheim und viele andere, die nie Urlaub im Ausland machen, keine Fremdsprache beherrschen, ihren Fernsehkonsum möglicherweise auf volkstümliche Schunkelsendungen und Ratespiele beschränken, sie alle und viele andere mehr scheinen nicht an der Weltgesellschaft teilzunehmen. Zumindest subjektiv gibt es kein Bewußtsein, in *einer* Welt zu leben. Was kummert es viele, ob „weit hinten in der Türkei“ die Heere aufeinander schlagen. Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, und von der Weltgesellschaft weiß ich nix.

7. Die Weltgesellschaft kann man nicht sehen, nicht fühlen, nicht schmecken.

Wir Menschen sind auch nur Tiere und von unseren Sinnesorganen deshalb Nahbereichswesen. Sicher: Tomaten, Autos, Katzen und das Mittagessen und vieles andere mehr kann man sehen, riechen und notfalls fühlen. Aber die Weltgesellschaft ist nicht sinnlich wahrnehmbar, sie scheint eine abstrakte Kopfgeburt zu sein und, wenn überhaupt, nur durch unseren siebten Sinn - unseren Verstand - wahrnehmbar zu sein. Aber wer setzt schon seinen Verstand ein?

Erkenntnistheoretisch mag das damit zusammenhängen, daß wir Unterschiede nicht oder nur schwer wahrnehmen können, wenn sie zu langsam, zu schnell, zu fern oder zu nah sind. Es bedarf hier schon künstlicher Differenzen, um Erkenntnisse zu ermöglichen. Wenn Erkenntnisse Unterschiede sind, die Unterschiede machen, dann bedarf es hier gewissermaßen künstlicher Differenzen, um im Kontrast die zugrundeliegende Differenz der Weltgesellschaft besser beobachten zu können. Eine solche Differenzierungstechnik kann historisch oder systematisch erfolgen. Wir können in die Geschichte so weit zurückgehen, daß wir einen Unterschied zu heute entdecken, der die Erkenntnis der Weltgesellschaft im zeitlichen Kontrast ermöglicht. Oder wir können eine systematisch eingeführte Differenz, etwa eine Theorie, benützen, um den gleichen Effekt zu erreichen.

Ich will aus Gründen der Zeitersparnis die letztere Vorgehensweise vorziehen und an drei verschiedene, theoretisch elaborierte Formen der Wahrnehmung einer Weltgesellschaft erinnern. Am Beispiel von *Comenius*, *Kant* und *Luhmann* will ich theoretische Denkstrukturen rekonstruieren, die einen Blick auf die Weltgesellschaft systematisch vorgeben. Daß dabei auch die historischen Unterschiede, wenigstens am Rande, mitbeobachtet werden, ist selbstverständlich. Nicht selbstverständlich ist jedoch die Warnung: Die folgende Beschäftigung mit drei großen Denkern geschieht nicht aus einem hermeneutischen Interesse; Exegese ist nicht beabsichtigt, eine auch nur annähernde vollständige Analyse unmöglich. Das vielmehr zugrundeliegende systematische Interesse wird am besten dadurch deutlich, daß ich die unterschiedlichen Akzente der drei Denker auf der Grundlage gemeinsamer Kategorien herausarbeite. Das macht nicht nur deutlich wie hoch selektiv diese Denker herangezogen werden, sondern hat auch den Vorteil, daß der Vergleich schematisiert und auch grafisch übersichtlich dargestellt werden kann (vgl. die Tabelle S.7).

Johann Amos Comenius

Natürlich erscheint bei Comenius (1592 - 1670) noch nicht der Begriff der Weltgesellschaft selbst, aber doch die damit bezeichnete Sache schon recht klar, und das an einer zentralen - d.h. nicht peripheren - Stelle seines Gesamtwerkes. Der lateinische Begriff, unter dem sie erscheint, heißt „universalis“, vom Übersetzer meistens mit dem „Ganzen“ übersetzt oder, noch deutlicher, „Cultura universalis“. Es ist bemerkenswert, daß Comenius dieses Ganze ganz modern in drei Sinn-dimensionen (Comenius spricht von „tria sequentia“) zerlegt. Sozial ist das ganze Menschengeschlecht gemeint: „Alle Menschen, und zwar jeder einzelne, jung und alt, arm und reich, adelig und nichtadelig, Männer und Frauen, kurz jeder, der als Mensch geboren ist“ (Comenius 1965, S. 15); sachlich geht es um alles, was es gibt, um alles Wahre und um alles Gute, und zeitlich ist die Vollendung gemeint, die sich erst im Erreichen eines Zieles erfüllt, nur dann kann man von „gründlich“ im Sinne von „vollständig“ sprechen. Zusammengefaßt: „So geht es hier also darum, daß dem ganzen Menschengeschlecht, das Ganze, gründlich gelehrt werden“ (Comenius 1965, S.15), also: allen (Menschen) alles (Wissen) ganz (bis zum Ende) zu lehren - Omnes, Omnia, Omnino.

ihn mit der Vorsilbe „Pan“ zur Bezeichnung seiner Lehre signalisiert: „Pansophia“ - der Weisheitslehre vom Ganzen: „Pan meint den Bezug zum Ganzen“ (dito S. 15). Dieser Bezug zum Ganzen der einen Welt bekommt, wie jeder Sinn, seine Relevanz erst durch den Kontext, in dem er Bedeutung erhält. Bei Comenius ist dieser Kontext ein pädagogischer und - wie könnte es anders sein - der Kontext des Kontextes ein theologischer. Der Blick auf die eine Welt ist

zunächst dezidiert pädagogisch motiviert, was im ersten Satz seiner Pampaedia, die genau die Mitte seines Hauptwerkes („Consultatio catholica ...“) bildet, beispielhaft zum Ausdruck kommt: „Pampaedia est totius Humanae Gentis Cultura Universalis“ (dito S. 14). Die semantische Form, in der das Ganze der einen Welt erscheint ist also normativ. Es geht darum, den universellen Welthorizont kontrafaktisch zu antizipieren und ihn als pädagogische Aufgabe zu begreifen. Der Akzent dieses Lehr-Lernprozesses

liegt, weil das normative Erwarten im Mittelpunkt steht, auf dem Lehren; Comenius ist uns deshalb nicht zu Unrecht bis heute als ein großer Didaktiker

in Erinnerung geblieben („Didactica Magna“, „Orbis Pictus“, „Sprachforte“!).

Der pädagogische Impetus wiederum wird theologisch begründet. Durch eine solche Pädagogik „wollen wir dem Menschen als dem Ebenbild Gottes dazu verhelfen, die höchste Vollkommenheit, die auf Erden nur möglich ist zu gewinnen“ (dito S. 15). Das Ganze, das Comenius beschwört, ist also eine Allegorie Gottes, und in der Nachfolge Gottes wird der Mensch zu einem „zweiten Gott“, einem „deus secundus“ bzw. zu einem „Vizegott“. Als solcher hat er die pädagogische Aufgabe, sich durch (Selbst-)Erziehung dem Bilde Gottes, zu dem er erschaffen ist, so ähnlich wie möglich zu machen und damit - ein Gedanke, den kurze Zeit später Leibniz übernimmt - die von Gott begonnene Schöpfung zu vollenden. Die Begründungsstruktur dieses edukativen Schöpfungsaktes (einer Weltgesellschaft) ist also bei Comenius *handlungstheologisch* und *theozentrisch* zugleich. Als Hintergrundtheorie fungiert eine Theologie, genauer: eine (christliche) Schöpfungstheorie, diese aber wird als Handlungstheorie interpretiert: Gott ist der handelnde Gott, und was er nur als Anlage geschaffen hat, gilt es durch menschliches Handeln zu vollenden.

Zielperspektive dieses Handlungsprozesses ist also die „Vollkommenheit“, denn es gilt das Versprechen der Bergpredigt einzulösen: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5, 48). Entwicklung und Erziehung wird deshalb als Prozeß gedacht, der sein natürliches Ende im Zustand der *Perfektion* erreicht. Es ist schwierig, diese Position ethisch einzu-

ordnen; ich würde sagen: Comenius vertritt hier eine Art christliche Werteethik. Schließlich geht es um die Erreichung eines Wertes, der christlich begründet wird. Nicht in dieser manifesten Bekundung traditioneller christlicher Werte, sondern in der latenten Form seines Theoriearrangements bereitet Comenius die Logik des modernen Denkens vor. Daß dieses moderne Denken in den (theologischen) Kleidern des alten dahergekommen, ist für denjenigen nicht verwunderlich, der weiß, wie ideengeschichtlich das Neue entsteht (vgl. Trembl 1993).

Immanuel Kant

Um ein wichtiges Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Kants praktische Theorie und Anthropologie ist im Grunde, wenn man die Argumentationslogik betrachtet, die säkularisierte Fassung der theologischen Argumentsstruktur von Comenius (und Leibniz). Folglich steht nicht Gott am Anfang als Grund der Argumentation, sondern die *Natur*. Der Mensch ist ein natürliches Wesen und bringt als solches wie jedes Lebewesen eine natürliche Potenz mit auf die Welt, die es zu entfalten gilt. Kant, der Rousseaus „Emile“ mit Begeisterung gelesen hatte, spricht von einem (natürlichen) „Keime“. Jedes Lebewesen wird durch dieses Streben nach Entfaltung und Entwicklung seiner Anlagen gekennzeichnet.

Dieses naturteleologische Argument, das Kant vor allem im 2. Teil seiner „Kritik der Urteilskraft“ unter dem Titel „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ entfaltet, wird nun in einer für unser Thema ganz entscheidenden Weise (vor allem in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in „Zum ewigen Frieden“ und last but not least in seiner „Pädagogik-Vorlesung“) weiterentwickelt. Im Unterschied zur Natur, deren teleologische Entfaltung durch Kausalität bedingt ist, ist der Mensch zusätzlich (also nicht alternierend!) ein Wesen, das Ziele aus Freiheit setzen und anstreben kann. Deshalb gibt es unterschiedliche, „antagonistische“ Zielvorstellungen und Entwicklungen beim Menschen. Nur eine Gesellschaft, die alle diese antagonistischen Interessen optimal zu entfalten ermöglicht, vermag den ganzen Reichtum der Anlagen fassen. Diese paradoxe Figur nennt Kant „die ungesellige Geselligkeit des Menschen“; sie ist eine Art Trick der Natur, sich selbst zu transzendieren: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der *Antagonismus* derselben in der Gesellschaft ...“ (Kant 1968, S. 20).

Es ist klar, daß dieser Entfaltungsprozeß eine bestimmte Gesellschaft und vor allem: viel Zeit benötigt. Deshalb ist sein Ziel nicht wie bei den Tieren und Pflanzen in der Ontogenese zu erreichen, also in dem kurzen Zeitabschnitt zwischen Geburt und Tod eines Individuums, sondern nur in der Phylogenese, also in seiner Stammesgeschichte qua Kulturgeschichte. Das Leben eines einzelnen Menschen ist nämlich viel zu kurz und seine Gaben viel zu gering, als daß er das in seiner Kultur aus Freiheit begründete moralische Ziel in seinem Leben erreichen könnte. „Nicht einzelne Menschen, sondern die Menschengattung soll dahin gelangen“, oder in anderen Worten: „Am Menschen (als dem



Bildnis des 60jährigen Comenius von 1642

einzig vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln" (Kant 1968, S. 18).

Dieser Prozeß hat, ganz analog zu Comenius, die „Vollkommenheit“ bzw. die „Glückseligkeit“ zum Ziele, wenngleich dieses Mal nicht in der Vollendung eines göttlichen Schöpfungsplanes, sondern qua Vollendung eines natürlichen Telos, das in der Freiheit des Menschen seine singuläre Perfektion erreicht. Deshalb kann Kant sagen: „was die Natur zur höchsten Absicht hat, (ist) ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand“ (dito S. 28). Auf dem Weg dahin ist der Mensch ganz auf sich selbst gestellt. Er muß, weil er im Reiche der Freiheit ohne natürliche Kausalität auskommen muß, ganz allein „sich selbst besser machen“ (dito S. 19). Perfektion entsteht „gänzlich aus sich selbst“, („durch ihre eigene Bemühung“). In dieser deutlich anthropozentrischen Argumentation wird der Mensch nun vollständig autonom gedacht, aber nicht als Individuum, sondern als Menschengattung: „Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage ... nach und nach herausbringen“. Diese Menschengattung bedarf zur Entfaltung der heterogenen Anlagen der Individuen eine bürgerliche Verfassung, „denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen“ (Kant 1963, S. 431), und er fährt bezeichnenderweise fort: „Zu derselben wäre aber doch, wenngleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen würde genugsam, noch ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachteilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich“ (dito).

Zeitlich wird also von einem kontinuierlichen Fortschritt ausgegangen, der allerdings sozial nicht auf der Ebene der Individuen, sondern nur in der Entwicklung der gesamten Menschengattung - und dort auch schließlich nur im Rahmen einer weltbürgerlichen Verfassung - möglich ist. Sachlich geht es um die Selbsterzeugung der moralischen Vernunft. Weil diese auch als Glückseligkeit bezeichnet wird, kann man die ethische Position Kants hier als eine Form des *positiven Utilitarismus* bezeichnen. Deutlich wird, daß Kant hier auch im Bereich der Geschichtsmetaphysik von einer Entwicklungstheorie, ja von einer Fortschrittstheorie ausgeht, ist es doch die „Bestimmung seiner Gattung...“, die in nichts als im *Fortschreiten zur Vollkommenheit* besteht“ (Kant 1968, S. 115) - wobei er dieses Ziel allerdings nicht immer empirisch, sondern quasi apriorisch versteht: als eine notwendige Als-ob-Annahme, ohne die es keine Entfaltung der menschlichen Vernunft geben kann.

Diese Entfaltung der menschlichen Vernunft in einem weltbürgerlichen Zustand wird von Kant argumentativ wohl deutlich kontrafaktisch als ein Ideal eingeführt. Kant vertritt dabei aber keinen billigen Normativismus, der schlicht das Gute bloß fordert. Er begründet in einer subtilen Argumentation die Notwendigkeit dieses Zieles in Form einer (synthetisch-apriorischen) Als-Ob-Annahme (vgl. Vaihinger 1986). Seine Naturteleologie geht im Reiche der Freiheit über in eine „Freiheitssteleologie“: Wer aus Freiheit die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Entfaltung der moralischen Anlagen des Menschen eingesehen hat, wird zwanglos eine Weltgesellschaft anstreben, d.h. eine „Verschmel-

zung der Völker in eine (!) Gesellschaft und ihre völlige Befreiung von äußerer Gefahr“ (Kant 1968, S. 121).

Vor allem in seinem Traktat über den Frieden beschreibt Kant die Erreichung dieses Zieles als eine politische Aufgabe (vgl. Höffe 1995), in seiner Vorlesung über Pädagogik als eine pädagogische Aufgabe. Die Weltgesellschaft bleibt als Ideal einer „Verschmelzung der Völker“ analytisch nur schwach angedacht: Sie wird qua Völkerrepublik als extrem minimaler Weltstaat verstanden. In dieser institutionalisierten rudimentären Staatsform ist die Völkerrepublik angesiedelt zwischen einer freien und relativ unverbindlichen Assoziation von Nationalstaaten einerseits und eines homogenen Weltstaates andererseits (vgl. Höffe 1995, S. 109 ff.).



Immanuel Kant

Niklas Luhmann

Es sollte zweihundert Jahre dauern, bis mit dieser traditionellen Vorstellung gebrochen und ein ganz anderer Begriff der Weltgesellschaft entwickelt und theoretisch fruchtbar gemacht werden sollte - von Niklas Luhmann.

Die Weltgesellschaft besitzt in Luhmanns allgemeiner Systemtheorie einen zentralen Stellenwert. Es handelt sich hierbei nämlich um den Namen unserer modernen Gesellschaft, und diese steht natürlich im Mittelpunkt seiner theoretischen Analyse. Alle traditionellen Versuche, die Welt als ein Ganzes zu verstehen, so meint Luhmann, sind gescheitert, weil sie zu einfach gestrickt sind. Wir haben sie nämlich immer analog zu unseren alltäglichen Erfahrungen, meistens unter dem Fokus der Gleichheit (der Menschen, der Nationen, der Rechte ect. in einem Weltreich) erwartet. Luhmann jedoch äußert die Vermutung: „Es könnte sein, daß wir die neu entstandene Weltgesellschaft nicht wahrnehmen und deshalb auch nicht realisieren, weil wir sie unter falschen Kategorien, etwa unter der Idee des Weltreichs, erwartet haben“ (Luhmann 1975, S. 53).

Während wir also die Weltgesellschaft qua Weltreich erwartet oder normativ eingeklagt haben, hat sie sich schon lange hinter unserem Rücken verwirklicht, ohne daß wir es bemerkt haben. Die Weltgesellschaft erscheint hier also nicht als kontrafaktisches Ideal wie bei Comenius, aber auch nicht als notwendiges Ziel der Phylogenese wie bei Kant (oder gar als Hypostasierung des Weltgeistes wie bei Hegel), sondern als schlichte Tatsache, die wir übersehen haben. Sie verliert dabei auch ihren idealisierenden Touch und gewinnt stattdessen einen geradezu bedrohlichen Charakter. Die Weltgesellschaft ist eine Herausforderung, vor der wir stehen, und es ist noch nicht ausgemacht, ob wir sie bewältigen können. Man kann es auch anders ausdrücken und sa-

gen: Während früher (bei Comenius und Kant) die Weltgesellschaft etwas Ausstehendes war, also etwas, was uns voraus war, ist sie heute etwas Feststehendes, und wir hinken mit unseren Fähigkeiten, sie überhaupt wahrzunehmen oder gar mit ihr angemessen umzugehen, nach.

Es geht also nicht mehr darum, die Weltgesellschaft normativ einzufordern und dies zu begründen, sondern vielmehr eine hinreichend elaborierte, hoch auflösende Theorie zu entwickeln, mit deren Hilfe wir sie beschreiben und analysieren können. Eine solche Theorie ist die Systemtheorie Luhmanns. Sie erhebt den Anspruch, alle (sozialen) Systeme theoretisch beobachten und beschreiben zu können. Soziale Systeme aber erhalten und reproduzieren sich in einer immer komplexeren Umwelt ausschließlich durch eine autopoietische, d.h. wörtlich: selbsterstellende und selbstbegrenzende Kommunikation. Auch die Weltgesellschaft ist ein soziales System und besteht deshalb nicht aus Menschen oder deren Bewußtsein, auch nicht aus Nationen oder aus Verordnungen, sondern ausschließlich aus Kommunikation. Die einzelnen, konkreten Menschen sind deshalb auch nicht Teil, sondern vielmehr Umwelt der (Welt-) Gesellschaft. Sie partizipieren an der Weltgesellschaft folglich auch nur soweit und insofern, als sie an der Kommunikation innerhalb eines faktisch vereinheitlichten Welt-horizontes teilnehmen. Erst dann gerinnt die objektiv realisierte Weltgesellschaft für die daran beteiligten Bewußtseine subjektiv zu einem „weltweiten Möglichkeitshorizont konkreten Erlebens und Handelns“ (dito S. 54).

Der moderne Begriff der Subjektivität signalisiert die reale (und nicht nur projektive) Möglichkeit jedes Individuums, an diesem weltweiten und einheitlichen Kommunikationsprozeß teilzunehmen. Paradoxerweise gründet die Identität des modernen Menschen deshalb in der Gleichheit dieser Partizipationsmöglichkeit. Die Einheit des (modernen) Individuums spiegelt gewissermaßen die Einheit der Weltgesellschaft wider. Nun ist die Partizipationsmöglichkeit an der Weltgesellschaft sowohl für psychische Systeme (einzelner Menschen), wie für soziale Subsysteme der Gesellschaft sehr unterschiedlich weit realisiert. Luhmann meint, daß jene Systeme am weitesten weltgesellschaftlich verankert sind, die einen primär kognitiven Erwartungsstil pflegen (also etwa Wirtschaft, Wissenschaft und Technik), während Systeme, die dieser Entwicklung noch mehr oder weniger weit zurückhinken (wie Recht, Erziehung und Kultur), einen primär normativen Erwartungsstil pflegen. „Kognitives Erwarten“ ist in der Systemtheorie Luhmanns ein anderes Wort für „Lernen“, „normatives Erwarten“ für „Lehren“, denn „Kognitives Erwarten sucht sich selbst, normatives Erwarten sucht sein Objekt zu ändern“ (dito S. 55).

Die Beobachtung, daß in erster Linie der kognitive Erwartungsstil anschlussfähig an die Weltgesellschaft ist, signalisiert den tragischen Verlust handlungsteleologischer Welterfahrung. Ursprünglich, zu Comenius' und Kants Zeiten, mag ein normatives Erwarten der Weltgesellschaft noch funktional gewesen sein, weil nur so diese evolutionär unwahrscheinliche Gesellschaftsform antizipiert werden konnte; heute jedoch hat sich diese Entwicklung schon hinter dem Rücken der beteiligten menschlichen Subjekte vollzogen. Es macht deshalb heute keinen Sinn mehr, die Welt-

gesellschaft normativ oder gar emphatisch zu entwerfen und zu fordern. Sie ist als Funktion einer objektiven gesellschaftlichen Evolution schon Wirklichkeit - wenngleich auch weitgehend unbegriffene Wirklichkeit - geworden: „Unsere These ist, daß Evolution Weltgesellschaft konstituiert hat ...“ (dito S. 61).

Aus dieser Perspektive wird wiederum deutlich, warum es wenig Sinn macht, die Weltgesellschaft normativ oder gar emphatisch zu fordern. Das geht allein schon deshalb nicht, weil sie viel zu komplex und zu kontingent ist, als daß sie in das Korsett von Normen, Werten und Antizipationen gepreßt werden könnte. Man kann deshalb eigentlich die Weltgesellschaft auch nicht mehr „lehren“, sondern nur „lernen“, sich in ihr zurechtzufinden. Der Akzent der Luhmannschen Theorie liegt deshalb auf dem Lernen und nicht auf dem Lehren; er spricht hier von einem „Führungswechsel“ zwischen den beiden Erwartungstypen: „Das hieße, daß auf der Ebene der sich konsolidierenden Weltgesellschaft nicht mehr Normen (in Gestalt von Werten, Vorschriften, Zwecken) die Vorauswahl des zu Erkennenden steuern, sondern daß umgekehrt das Problem lernender Anpassung den strukturellen Primat gewinnt und die strukturellen Bedingungen der Lernfähigkeit aller Teilsysteme in Normierungen abgestützt werden müssen. Damit ließe man sich auf die Voraussetzung ein, daß auf sehr hohe und funktionsspezifisch strukturierte Komplexität besser durch Lernprozesse als durch kontrafaktisches Festhaltenwollen vorgegebener Erwartungen reagiert wird“ (dito S. 63).

Auch hier ist sich Luhmann der Schwierigkeiten bewußt. Er deutet an, daß das zentrale Anpassungsproblem der sozialen Evolution ein Lernproblem ist. Fast resignativ wird gut evolutionstheoretisch das „Überleben“ zu einem bedrohten Wert; die alteuropäischen Werte der „Vollkommenheit“ und „Glückseligkeit“ kommen nur noch als historische Erinnerungen an eine ferne Zeit in den Blick, wo man glaubte, daß das Wünschen noch hülfte. Wenn Luhmann überhaupt ein (normative) Ethik hat - und das ist neben seiner „Soziologie der Moral“ durchaus fraglich -, dann ist es eine Art „negativer Utilitarismus“. Lernen vermag bestenfalls ein „Hinausschieben der Destruktion“ zur Folge haben, und „Fortschritt“, bei Kant noch die Bewegung der Vernunft in Richtung auf das, was noch nicht ist, wird bei Luhmann zur „laufenden Abarbeitung der Folgen dessen, was schon ist“ (Luhmann/Schorr 1979, S. 258).

Perspektiven

Die Erinnerung an Comenius, Kant und Luhmann wollte kein hermeneutischer Selbstzweck sein, sondern ein möglicherweise hilfreicher Umweg zur Erkenntnis der Weltgesellschaft. Über den Umweg einer so elaborierten und differenzierten Semantik wie die eines Comenius oder eines Kant oder eines Luhmann erscheint mir die aktuelle Diskussion um die „eine Welt“ als bestenfalls metaphorisch. Dort wo die Debatte um eine entwicklungspädagogische und interkulturelle Bildung noch ausschließlich normativ fokussiert ist, wird - so scheint es mir - noch nicht einmal der Stand der einschlägigen Diskussion im 18. Jahrhundert erreicht. Solange wir uns aber der ideengeschichtlichen Tradition nicht erinnern und ihre analytischen Offerten nicht

benützen, laufen wir Gefahr, mit unseren Begriffen nur blind herumzufuchteln und es mit einem Rekurs auf unseren guten Willen zu belassen.

Comenius, Kant und Luhmann lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. Wir können nicht fragen: Wer hat nun Recht? Jeder dieser drei großen Aufklärer hat eine elaborierte Theorie entwickelt, mit deren Hilfe wir dort etwa sehen können, wo wir ohne sie blind blieben: die Weltgesellschaft. Daß Comenius Theorie dreihundert und Kants Philosophie zweihundert Jahre alt sind, macht sie allerdings aktualisierungsbedürftig (vgl. zu Comenius: Trembl 1993, zu Kant: Habermas 1995). Luhmann hat hier immerhin den (unverdienten) Vorzug, ein zeitgenössischer Denker zu sein und deshalb am nächsten der gegenwärtigen Weltgesellschaft zu denken - wengleich auch im „Mastkorb“ seiner abstrakten Theorie sitzend und sie beobachtend. Während Comenius

Unfähigkeit gründet, die komplexe Umwelt noch kontrollieren oder auch nur beobachten zu können. Wir sollten deshalb nicht der Nahbereichsfiktion erliegen und die Weltgesellschaft konkret erwarten, denn sie setzt sich hinter dem Rücken unserer sinnlichen Erfahrungen durch.

2. Wir Menschen sind evolutionär auf einen (sinnlich) wahrnehmbaren Nahbereich - den „Mesokosmos“ - selektiert. Alle unsere angeborenen Verhaltensdispositionen - theoretischer und praktischer Art - sind deshalb auf diesen Nahbereich beschränkt. Nur durch unsere angeborene Fähigkeit zur Raum- und Zeitrepräsentationskompetenz können wir diese Beschränkung aufheben und in der Entwicklung unserer Vernunft überschreiten. Die Weltgesellschaft wird nur über die Schulung unserer Vernunft beobachtbar. Nicht nur zur Weltgesellschaft, sondern schon zur Wahrnehmung der Weltgesellschaft muß erzogen werden.

	Comenius 17. Jh. (-1670)	Kant 18. Jh. (-1804)	Luhmann 20. Jh.
(sprachl.) Form	normativ	idealistisch	theoretisch-beschreibend
Begründung	handlungsteleologisch	naturteleologisch	funktionalistisch
Grund	Gott (göttliche Tendenz)	Natur (natürliche Potenz)	Gesellschaft (gesellschaftliche Kontin- genz)
Fokus	theozentrisch (transzendentes Subjekt "Gott")	anthropologisch (transzendentes Subjekt "Mensch")	systemisch (empirisches Subjekt "Gesellschaft")
Theorie	Schöpfungstheorie	Entwicklungstheorie (Fortschrittstheorie)	Evolutionstheorie
Zielperspektive	"Vollkommenheit"	"Vollkommenheit"/"Glückseligkeit"	"Überleben"
Ethik	christliche Werteethik	positiver Utilitarismus	negativer Utilitarismus
Pädagogischen Akzent	Lehren (normative Erwartung)	Erziehung (normatives Erwarten als notw. Als-ob-Annahme)	Lernen (kognitives Erwarten)

und Kant noch verzweifelte (und wie wir heute wissen: vergebliche) Versuche unternahmen, die moderne Kontingenzschwemme durch das Einrammen letzter Apriori aufzuhalten (Comenius durch einen transzendenten Gott, Kant durch ein transzendentes Subjekt), ist Luhmann als postmoderner Denker unseren Kontingenzerfahrungen am nächsten. An seiner Theorie fasziniert die Mischung aus praktischer Bescheidenheit und theoretischer Unbescheidenheit: Alles könnte auch anders sein, alles könnte auch falsch sein!

Welche Perspektiven deuten sich an, wenn wir uns der Traditionslinie: Comenius - Kant - Luhmann erinnern. Ich will abschließend auf folgende Punkte zusammenfassend hinweisen:

1. Wir haben angesichts der Weltgesellschaft einen hohen Theoriebedarf und leiden unter einem Abstraktionszwang, der im schnellen sozialen Wandel und in unserer

3. Es deutet sich ein Begriff der Weltgesellschaft an, der fern jeder emphatischer Idealität und Normativität ist und stattdessen ein Problembegriff ist. Die Weltgesellschaft zwingt uns zu völlig neuartigen und deshalb hochriskanten Lernerpassungen ohne jegliche Erfolgsgarantie. Es bedarf deshalb keiner Moralphypertrophie und keines Fortschritts-optimismus mehr, sondern vielmehr der komplexen Analyse und der entwickelten Anschlußrationalität an diese unwahrscheinliche Form gesellschaftlicher Entwicklung.

4. Die offenkundigen Tendenzen der Spaltungen, der kulturellen, ethnischen und religiösen Differenzierungen, Ungleichheiten und Partikularisierungen, die wir überall auf der Welt entdecken können, stehen nicht im Widerspruch zur Weltgesellschaft, sondern sind - ganz im Gegenteil - gerade ein Ausdruck ihrer Verwirklichung. Erst auf dem Hintergrund eines allgemeinen, gleichen und globalen Kom-

munikationshorizontes wird das je Besondere, Ungleiche und Partikulare beobachtbar und kommunizierbar. Auch die Rückfälle in Ethnozentrismus, Nationalismus und Regionalismus machen hier keine Ausnahme, sondern müssen vielmehr als tragische (weil vergebliche und kostenreiche) Versuche der Kompensation dieser Entwicklung zur Weltgesellschaft interpretiert werden.

5. Es deutet sich ein allgemeiner Führungswechsel an von einem auf die Maximierung des guten Lebens zu einer Optimierung der Bedingungen des Überlebens bezogenen Kultur. An die Stelle eines positiven Utilitarismus tritt ein negativer Utilitarismus. Statt das große Bonus zu propagieren, sollten wir lieber das große Malum bekämpfen, an Stelle einer auf die allgemeinen Menschenrechte bezogenen Ethik sollte lieber eine auf die allgemeine Menschenpflichten bezogene Ethik treten. Die „Cultura Universalis“, von der Comenius träumte, kommt nicht als Paradies auf Erden, sondern als krisenhaft geschüttelte Überlebensgemeinschaft. Bei dem Bemühen, in und mit dieser evolutionären Unwahrscheinlichkeit menschenwürdig zu überleben, können wir nicht auf unser Neigungen bauen, sondern müssen sie als Pflicht erkennen und kultivieren.

6. Erstaunlich ist, welchen großen Stellenwert bei allen drei Denkern die Erziehung einnimmt, wenngleich auch mit unterschiedlichen Akzenten: Comenius beim Lehren, Kant bei der moralischen Erziehung und Luhmann beim Lernen. Diese Wertschätzung der Pädagogik findet sich auch bei anderen in diesem Zusammenhang wichtigen Denkern, angefangen von Platon („Staat“) bis hin zu den Evolutionsbiologen (Lorenz, Riedl) und dem Club of Rome („Lernbericht“). Im Überblick über die unterschiedlichen Argumente wird klar, warum: weil nur über einen großen Aufwand an artifizieller Erziehung und Bildung die evolutionäre Unwahrscheinlichkeit des Funktionierens einer Vergesellschaftung, die über den sozial und territorial begrenzten Nahbereich hinausgeht, wahrscheinlich gemacht werden kann.

7. Ob es uns dieses Mal noch einmal gelingt, unter großer Zeitknappheit diese unwahrscheinliche Anpassungsleistung an eine veränderte Umwelt („Weltgesellschaft“) durch evolutionäre Lernprozesse zu erbringen, ist mehr als fraglich. Immerhin lassen sich drei Gründe angeben, die für unsere verzweifelte Hoffnung sprechen: 1. Wir haben es mit der Stabilisierung der „Polis“ schon einmal geschafft, 2. die menschliche Vernunft vermag die biologische Beschränkung auf den „Mesokosmos“ zu transzendieren und 3. die Evolution zeigte uns vielfach, daß sie in der Lage ist, unter Überlebensdruck auch Unwahrscheinliches wahrscheinlich zu machen und zu stabilisieren.

8. Im Rahmen dieser Entwicklung wird die traditionelle nationalbürgerliche Erziehung obsolet. Die Befreiung von einer auf die Brauchbarkeit zum Nationalbürger bezogenen Erziehung sollte aber nicht zu einer Propagierung des individuellen Hedonismus führen, sondern zu einer Kultivierung des Bewußtseins des Weltbürgertums. Das Wegfallen der Bindung an nationale Kulturen ohne gleichzeitige Bindung an eine transnationale Kultur der Weltgesellschaft mündet zwangsläufig im Ausleben eines zum

Zeitgeist stilisierten individuellen Hedonismus, der sich mit dem Ausleben von Neigungen im Nahbereich zufrieden gibt. Die berechtigte Abwehr einer Nationalerziehung muß im Horizont der Weltgesellschaft in der Pflicht zur aktiven Gestaltung einer „Cultura universalis“ münden.

9. Die beiden Nadelöhre, durch die eine Bewältigung der Überlebensprobleme dieser Weltgesellschaft hindurch muß, sind das Wissenschaftssystem und das Erziehungssystem. Nur durch Wissenschaft können die Probleme der äußeren Umwelt des Menschen und nur durch Erziehung können die Probleme der inneren Umwelt des Menschen bewältigt werden. Antiszientismus und Antipädagogik sind aus dieser Sicht gleichermaßen gefährliche regressive Entwicklungen. Im übrigen deutet sich auf dem Hintergrund der riskanten Überlebensprobleme dieser Weltgesellschaft ein weiterer Führungswechsel an: in der Wissenschaft von Wissen auf Nichtwissen und in der Erziehung von Lehren auf Lernen. Aber das ist vielleicht falsch ausgedrückt, besser wäre zu sagen: In Wissenschaft und Erziehung geht es um eine Umstellung von Einheit auf Differenz. Die dunkle Seite des Mondes muß fiktiv immer mitbeobachtet, das Andere immer mitgedacht werden. Auch, daß vielleicht alles vergeblich ist und uns nur die Würde bleibt, es trotzdem zu wagen und das Scheitern wenigstens denkend zu begleiten.

Literatur

- Comenius, Jan Amos: Pampaedia. Heidelberg 1965(2).
 Habermas, Jürgen: Kants Idee des Ewigen Friedens. Aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: Information Philosophie 5/1995, S. 5 - 19.
 Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Berlin 1995.
 Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Stuttgart 1963.
 Kant, Immanuel: Kants Werke. Akademie Textausgabe Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Berlin 1912/23, Neudruck 1968.
 Luhmann, Niklas: Die Weltgesellschaft. In: ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen 1975.
 Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft. Unveröffentlichtes Manuskript Bielefeld 1976.
 Luhmann, Niklas/Schorr, Karl-Eberhard: Reflexionsprobleme im Erziehungssystem. Stuttgart 1979.
 Tremml, Alfred K.: Comenius als Vor-Denker der Moderne. Unveröffentlichtes Manuskript Hamburg 1993.



Der Autor im Gespräch mit Niklas Luhmann

Dr. Alfred K. Tremml, geb. 1944, gelernter Seemann, Kaufmann und Schulmann (Lehrer), Promotion 1976, Habilitation 1981, Professor für Allgemeine Pädagogik an der Universität der Bundeswehr in Hamburg.