

Fuchs, Max

## **Subjekt - Subjektivierung - Bildung. Zur pädagogischen Relevanz der Debatte über die Dezentrierung des Subjekts**

*Wuppertal 2025, 200 S.*



Quellenangabe/ Reference:

Fuchs, Max: Subjekt - Subjektivierung - Bildung. Zur pädagogischen Relevanz der Debatte über die Dezentrierung des Subjekts. Wuppertal 2025, 200 S. - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-342860 - DOI: 10.25656/01:34286

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-342860>

<https://doi.org/10.25656/01:34286>

### **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](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft

Max Fuchs

SUBJEKT – SUBJEKTIVIERUNG – BILDUNG

Zur pädagogischen Relevanz der Debatte über die Dezentrierung des Subjekts

Wuppertal 2025

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

Universität Duisburg-

Essen

Völklinger Straße 19

42285 Wuppertal

[www.max-fuchs.org](http://www.max-fuchs.org)

Maxfuchs@web.de

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
1. <i>Einleitung</i>	5
<i>Teil 1: Hinweise zur gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung –</i>	
<i>Kontexte der Subjektentwicklung</i>	8
1. Zur Entdeckung des Individuums: Vom Mittelalter zur Neuzeit	10
2. Zum gesellschaftlichen Wandel in der jüngeren Geschichte	28
3. Pädagogik und die Strukturmerkmale der Moderne: Die heutige Gesellschaft	46
4. Epochaltypische Schlüsselprobleme und Subjektformen in der gesellschaftliche Transformation	
<i>Teil 2: Zur Kritik des Subjekts und die Kritik der Subjektkritik</i>	68
5. Zu Michel Foucault	70
6. Das Subjekt der Unterwerfung	83
7. Das Subjekt der Ermächtigung und Widerständigkeit	106
8. Souveränität, Autonomie und Autarkie	118
<i>Teil 3: Pädagogische Konsequenzen</i>	135
9. Sozialisation oder Subjektivierung?	137
10. Zum Zusammenhang von Sozialisation, Subjektivierung und Bildung I: Annäherungen an Bildungsdiskurse	145
11. Zum Zusammenhang von Sozialisation, Subjektivierung und Bildung II: Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung	157
12. Streitfall Subjekt	162
<i>Schlussbemerkungen</i>	173
Anhang: Positionierung zu Thema “Streitfall Subjekt”	181
Literatur	184
Vorwort	

Von Hegel stammt die Aussage, dass die Philosophie die Aufgabe habe, ihre Zeit in Begriffe zu fassen. Diese Aufgabe lässt sich auch auf viele, wenn nicht alle Wissenschaften übertragen. Insbesondere gilt sie für die Erziehungswissenschaft, denn diese befasst sich mit der Frage, wie der Mensch sein Leben in der je konkreten Gesellschaft gestalten kann und soll, welche Fähigkeiten er benötigt und wie ein entsprechend ausgestattetes System von Bildungseinrichtungen aussehen sollte. Es geht letztlich um die Frage nach dem guten Leben und den Bedingungen, die dieses ermöglichen (siehe Fuchs 2019).

Damit wird zugleich deutlich, dass das Problem der individuellen Entwicklung und ihrer Unterstützung aufs engste mit der Frage verbunden ist, in welchen gesellschaftlichen Kontexten und unter welchen Rahmenbedingungen die jeweilige individuelle Unterstützung stattfindet. Es gibt also zum einen Anforderungen an die Gesellschaft, damit notwendige Ressourcen bereitgestellt werden. Allerdings hat auch „die Gesellschaft“ Anforderungen an den Einzelnen, da man davon ausgehen muss, dass ein Interesse am Fortbestand dieser Gesellschaft besteht, und dieser Fortbestand kann nur dadurch gesichert werden, dass es Menschen gibt, die zu diesem Ziel beitragen. Damit ist ein Spannungsverhältnis formuliert, da nicht davon auszugehen ist, dass individuelle und gesellschaftliche Interessen immer übereinstimmen. „Die Gesellschaft“ ist zudem kein kohärenter und monolithischer Block, sondern hat sich – gerade im Zuge der Entwicklung der europäischen Moderne – auf vielfältige Weise ausdifferenziert, sodass es unterschiedlichste Interessenlagen und damit auch unterschiedliche Anforderungen an die Entwicklung der Menschen gibt. Zudem ist der Prozess der Unterstützung bei der Entwicklung des Menschen keineswegs unproblematisch. Schon Kant identifizierte in seinen pädagogischen Überlegungen das Problem, mit dem Erziehungsprozesse konfrontiert sind, dass nämlich zum einen das Ideal der Freiheit, so wie es insbesondere in der Entwicklung der westlichen Moderne im Mittelpunkt stehe, angestrebt werden müsse, dass dieses aber in Erziehungsprozessen nicht ohne Zwang erreicht werden könne.

Kant gilt als wichtiger Repräsentant der sogenannten Subjektphilosophie, weil mit ihm ein Paradigmenwechsel im westlichen philosophischen Denken verbunden ist. Bei ihm steht nämlich das Subjekt mit seiner Handlungsfähigkeit, seiner Fähigkeit, autonome Entscheidungen zu treffen und dafür die Verantwortung zu übernehmen, im Mittelpunkt. Dieser Anthropozentrismus wurde zum einen in der Romantik und insbesondere im

künstlerischen Denken und in der ästhetischen Praxis verstärkt, er geriet allerdings auch bald in die Kritik, und dies aus zwei Gründen. Zum einen entwickelte sich eine kapitalistisch organisierte industrielle Gesellschaft und mit ihr eine neue Form der Ungleichheit und Unterdrückung. Auch aus diesem Grund entstanden philosophische Konzeptionen, die die Annahme eines autonomen Subjekts kritisierten und letztendlich verwarfen. In dieser Traditionslinie steht die Subjektkritik von Teilen der französischen Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg, die oft als Poststrukturalismus bezeichnet wird (Münker/Rösler2012).

Diese Konzeptionen einer Dezentrierung des Subjekts haben in der Folgezeit in verschiedenen Ländern wie etwa den Vereinigten Staaten und mit einiger Verspätung auch in Deutschland zahlreiche Anhänger\*innen gefunden. Poststrukturalistische Ansätze finden sich heute in vielen Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften. Auch in der Erziehungswissenschaft gibt es eine wachsende Anzahl von Vertreter\*innen, die sich in ihrer Arbeit auf diese Ansätze stützen. Damit ergibt sich allerdings das Problem, wie zukünftig die Aufgabe der Pädagogik zu verstehen ist, wenn das Konzept des Subjektes und dessen Bildung in seiner Berechtigung angezweifelt wird.

Der vorliegende Text setzt sich mit dieser Problematik auseinander, indem er auf die historische Semantik des Subjektbegriffs eingeht, Hinweise zur aktuellen Entwicklung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gibt und dabei in einer kritischen Perspektive auf Theorien und Konzeptionen der Subjektkritik eingeht. Ich stütze mich dabei auf eine Reihe eigener Arbeiten zu diesem Thema, die sich zum einen mit der historischen Entwicklung von Subjektformen befassen (Fuchs 2001, 2012 und 2014) und die zum anderen poststrukturalistisch inspirierte Ansätze wie etwa Posthumanismus, Postkolonialismus und Neuer Materialismus kritisch analysieren (Fuchs 2022, 2024a und 2025a).

## 1. Einleitung

Sowohl Kritiker als auch Befürworter des Subjektbegriffs sehen die Arbeiten der Philosophen René Descartes (1596-1650) und Immanuel Kant (1724-1804) als die entscheidenden Schlüsseltexte für die Grundlegung des westlichen neuzeitlichen Subjektbegriffs. Bei Descartes dominiert das erkenntnistheoretische Interesse, Skepsis und Zweifel gegenüber möglichem Wissen zu überwinden und eine stabile Wissensgrundlage zu finden. Es spielt auch die ontologische Frage eine Rolle, wie das Seiende zu verstehen ist: Auf Descartes geht der Dualismus von Geist und Natur zurück, wenn er *res cogitans* und *res extensa* unterscheidet. Kritiker sehen hierin den Dualismus, der auch dafür verantwortlich ist, dass der Mensch sich nur als geistiges Wesen versteht und hierin seine Besonderheit gegenüber anderen Entitäten sieht und was unter anderem der Grund dafür ist, dass er seine Fähigkeiten zur Zerstörung der natürlichen Umwelt nutzt.

Auch bei Kant spielen epistemologische und ontologische Überlegungen eine zentrale Rolle, wenn er letztlich das Seiende für unerkennbar hält („Ding an sich“) und die Erkenntnisse des Menschen auf geistige Konstruktionen und nicht auf ein Abbild der äußeren Welt zurückführt. Damit ist wie oben erwähnt ein Paradigmenwechsel im Verständnis des Subjekts verbunden, das nun nicht mehr das (bloß) Unterworfenene ist, sondern als das Tragende verstanden wird. Kant wird so in den Augen der Kritiker\*innen zu einem wichtigen Vertreter des abgelehnten Anthropozentrismus, der zudem die cartesische Trennung von Mensch und Natur fortschreibt und festigt.

Kritiker\*innen – vor allem aus dem Bereich des Neuen Materialismus, des Postkolonialismus und des Posthumanismus – übersehen allerdings trotz ihrer häufig vorgetragenen Forderung nach Historisierung und Kontextualisierung die sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Umstände, in denen Descartes und Kant ihre jeweiligen Positionen formulierten. Denn es ging beiden um einen emanzipatorischen Akt der Befreiung des Einzelnen, so wie es in der berühmten Aussage von Kant heißt: Den Mut zu haben, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Descartes musste sich in seiner Zeit mit dem Machtwillen der katholischen Kirche auseinandersetzen, die Lehrmeinungen, die der ihrigen nicht entsprachen, hart bis hin zum Scheiterhaufen (Giordano Bruno) verfolgten. Descartes' Dualismus kann insofern als taktische Maßnahme verstanden werden, nämlich der Kirche die Zuständigkeit für das Geistige zu überlassen, sodass die entstehende Naturwissenschaft sich mit der als weniger

wichtig zu betrachtenden ausgedehnten Welt befassen kann, ohne die Machtansprüche der Kirche anzutasten. Offensichtlich ist dieser Vermittlungsversuch nicht gelungen, denn Descartes floh aus Frankreich zunächst in die Niederlande und später nach Schweden und wagte nicht, sein letztes Werk zu publizieren.

Auch Kant ist in den Umständen seiner Zeit zu verstehen, denn mit der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung erlangte das Bürgertum eine immer größere Bedeutung, der auch Konzeptionen des (bürgerlichen) Subjekts entsprechen mussten. Übersehen wird auch – und darauf komme ich in späteren Kapiteln zurück –, dass die Arbeit von Kritiker\*innen auf Grundlagen beruht, die Kant und seine Vorläufer entwickelten. Menschenrechtliche Grundsätze wie das Recht auf freie Meinungsäußerung, auf ungehindertes wissenschaftliches Arbeiten, auf Schutz der persönlichen Integrität etc. sind auf der Basis der (anthropozentrischen) Subjekt-Philosophie entstanden.

Subjektkritische Positionen sehen (zurecht) die Entstehung des „autonomen Subjekts“ im Kontext der europäischen Moderne und insbesondere im Kontext der Aufklärung. Kritiker\*innen können sich dabei darauf beziehen, dass aus den vollmundigen Versprechungen der Moderne (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, wie der berühmte Slogan der Französischen Revolution lautete) selbst in den reichsten und entwickeltsten Ländern des Westens nur unzureichend realisiert und immer wieder angegriffen und bekämpft wurden. Eine solche Moderne-Kritik ist dabei keineswegs neu, sondern wird bereits seit Beginn der europäischen Moderne formuliert. Man erinnere sich nur an die moderne-kritischen Arbeiten von Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), vor allem an seine Preisschriften in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Zur Moderne gehört also als integraler Bestandteil eine Kritik an der Moderne, und dies bereits seit ihren Anfängen (siehe Bollenbeck 2007). Man wird also die Frage stellen müssen, wer mit welchem Ziel und aufgrund welcher Motivation welchen Aspekt der Moderne kritisiert, welche die Kritikpunkte sind und was möglicherweise als Alternative vorgeschlagen wird, die wiederum die Kriterien der Konsistenz und Widerspruchsfreiheit erfüllen müssen.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit sollen daher Grundzüge der gesellschaftlichen Entwicklung in Europa vorgestellt werden. Im zweiten Teil will ich die neuere Subjektkritik, die zu einem großen Teil auf Arbeiten aus dem französischen Poststrukturalismus beruht, vorstellen und im Hinblick auf ihre Stichhaltigkeit analysieren. In diesem Kontext spielen die

Arbeiten von Michel Foucault und Judith Butler eine zentrale Rolle. Die Arbeiten aus diesem Diskurskontext machen deutlich, dass es ihnen um einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel in der Philosophie und in den Wissenschaften geht. Dies ist allerdings weniger revolutionär, als gelegentlich der Anschein erweckt wird. Denn es gehört gerade zu den charakteristischen Merkmalen der neuzeitlichen Wissenschaft, kritisch mit vorhandenem Wissen umzugehen (hier kann man durchaus auf die Arbeiten von Descartes hinweisen) und neue Theorievorschläge und Forschungsansätze zu entwickeln und auszuprobieren. Man muss dann allerdings die Frage stellen, auf welches Forschungsdesiderat die neuen Konzeptionen reagieren und wie sie dieses beheben wollen. Man wird nach der Konsistenz dieser Theorien fragen, nach historischen Entwicklungslinien und auch danach, ob sich bei den neuen Ansätzen nicht neue und andere Desiderate ergeben, die bei den zu überwindenden Ansätzen nicht vorhanden waren. Es geht also auch um einen Theorienvergleich, bei dem bestimmte Qualitätskriterien eine Rolle spielen müssen. Im dritten Teil werden Überlegungen vorgestellt, welche Rolle subjektkritische Ansätze in der Erziehungswissenschaft spielen können.



## Teil 1: Hinweise zu gesellschaftlichen und kulturellen - Kontexte der Subjektdiskurse

Eine umfassende Darstellung der historischen Semantik des philosophischen Subjektbegriffs findet sich in dem einschlägigen Artikel „Subjekt“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie (Ritter/Gründer, Bd. 10; Autoren: B. Kilble, J. Stolzenberg, T. Trappe, U. Dreisholtkamp sowie W. Halbfass). Allerdings ist diese Darstellung rein philosophieimmanent ohne Berücksichtigung sozialer, politischer und ökonomischer Kontexte, die Einfluss auf die jeweilige, historisch-konkrete Konstitution des Subjektverständnisses genommen haben. Zudem ist bei einer historischen Darstellung zu berücksichtigen, dass der Begriff des Subjekts zu einem semantischen Feld gehört, zu der auch Begriffe wie Selbst, Individuum, Person und Identität gehören. Aufgrund der besonderen Rolle, die der Einzelne sowohl in der Realität als auch in theoretischen Reflexionen spätestens seit der Renaissance spielt, befassen sich auch die nach und nach entstehenden Einzelwissenschaften mit diesem Konzept. So sind es die im 18. Jahrhundert entstehende Psychologie sowie die im 19. Jahrhundert entstehende Soziologie und auch die sich im 18. Jahrhundert allmählich verwissenschaftlichende Pädagogik, die über den Einzelnen nachdenken. Es ist der Einzelne, der im Protestantismus eine besondere Rolle spielt, weil er nunmehr unmittelbar mit Gott in Kontakt treten kann. Es ist der Einzelne, der in den ökonomischen und politischen Theorien, die in der europäischen Neuzeit entwickelt werden, ins Zentrum der Überlegungen rückt. Auch in den Künsten, vor allem in der Literatur (etwa die wachsende Rolle von Autobiografien), in der Bildenden Kunst (man denke etwa an die Porträts) und im Theater (in dem die bürgerliche Welt allmählich den Adel verdrängt) rückt der (bürgerliche) Einzelne mit seinen Problemen in den Vordergrund. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass viele Debatten im Bereich der Theorienbildung Intellektuellendiskurse sind, denn für große Teile der Bevölkerung – gerade in der Landwirtschaft, die bis ins 19. Jahrhundert dominant war – hat sich in der alltäglichen Lebensbewältigung wenig geändert.

An historischen Darstellungen zur Entwicklung der Begriffe (und zum Teil auch der sozialen Realitäten, auf die sich diese Begriffe beziehen) ist inzwischen kein Mangel. Eine gute Quelle ist die mehrbändige Serie „Der Mensch des...“, die mit einem Band über Sozialfiguren im alten Ägypten beginnt und mit dem Band „Der Mensch des 20. Jahrhunderts“ (Frevert/Haupt 1999) endet. In diesen Bänden werden – jeweils bezogen auf ein bestimmtes europäisches Jahrhundert – die in dieser Zeit relevanten Sozialfiguren präsentiert. Zeitlich begrenzter sind

die Studien von Reckwitz (2006) und Daniel (1981), die sich auf die Durchsetzung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert beziehen. Aktuelle Publikationen wie etwa die von Reckwitz (2021) engen den Zeitraum ihrer Analyse noch mehr ein. So diskutiert Reckwitz die für die vorliegende Arbeit hochrelevante Diskurstradition, die er mit Michel Foucault beginnen lässt. Peter Zima (2000) geht zumindest knapp auf philosophische Subjektdiskurse ein, die er bei Descartes beginnen lässt und die ihren Schwerpunkt in der Diskussion der Ansätze der kritischen Theorie und der Postmoderne in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben. Für die Erziehungswissenschaft will ich lediglich an dieser Stelle die Studie von Hermann Veith (2003) benennen, die die Entwicklung pädagogischer Ziele über fünf Jahrhunderte verfolgt und diese in einen sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Kontext stellt. Ich verwende (überarbeitete) Textteile der Vorbereitungsstudie „Strukturmerkmale der Moderne“ (Fuchs 2024).

## 2. Zur Entdeckung des Individuums: Vom Mittelalter zur Neuzeit

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

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

- es wird geographisch der Einflussbereich ausgedehnt, in dem politische und ökonomische Mächte die gesamte Erde zu erobern beginnen;

- innerhalb des eroberten Gebietes werden Ökonomie und Gesellschaft von der Ausbreitung der Ware-Geld-Beziehung erfasst;
- innerhalb des einzelnen Menschen beginnt der Prozess der Zivilisierung im Sinne von Elias, also der Binnenverlagerung äußerer Handlungsnormen;
- die Philosophie und die entstehende Wissenschaft sprengen Grenzen der Theologie; es setzt sich allmählich „Vernunft“ gegen „Glaube“ durch;
- die Künste spiegeln diese Bewegungen der räumlichen und geistigen Entgrenzung nach innen und außen wider, ja bereiten sie vielfach vor.

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

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

Auf der Ebene der Produktivkräfte ist das Mittelalter ergiebiger als gemeinhin angenommen: Kompass, Mühle, Uhr, Pferdegeschirr, Brillen und Linsen, Schießpulver und Kanonen (vgl. Jonas 1969). Zum Teil handelt es sich hierbei zwar um Nacherfindungen – und später sogar

um direkte Übernahmen – von sehr viel früheren chinesischen Erfindungen, was aber für unsere Zwecke nicht relevant ist (Needham 1984). Einfluss auf das Wirtschaftsgeschehen (und die kulturelle Entwicklung) haben die großen Pestepidemien im 14. und 15.

Jahrhundert, die die Städte stärker treffen als die ländlichen Gebiete, was diese wiederum zu einer stärkeren Öffnung gegenüber der verarmten Landbevölkerung veranlasst (Mottek 1968, 173 f).

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

Auf die ökonomische Seite unmittelbar beziehen sich Bauer, Kaufmann und – unter den Städtern subsumiert – Handwerker. „Stadtluft macht frei“ war der Slogan, und er bezog sich darauf, dass die zunehmend mächtiger und selbstbewusster werdenden Städte sich der Macht des (Land-)Adels entzogen. Der „Bürger“, der der bürgerlichen Gesellschaft den Namen sowohl als Bourgeois als auch als Citoyen gibt, ist der *freie* Stadtbürger. „Frei“ meint jedoch nicht losgelöst von sozialen Zwängen. Es gibt vielmehr sehr rigide

Organisationsformen, in denen Handwerk und Handel stattfinden, sodass der Handwerker zwar individuell in seinem Haus – als Einheit von Leben und Arbeiten – mit seiner Hausgemeinschaft produziert. Doch tut er dies innerhalb streng normierter Abläufe.

Individuelle Reproduktion ist fast bis ins letzte Detail gesellschaftlich vorgegeben. Im

Handwerker finden sich bereits in der Individualität seiner Herstellungsprozesse bei noch nicht weit entwickelter Arbeitsteilung – er liefert noch das gesamte Werk ab – die

Grundlagen der bürgerlichen Subjektivität: Selbststeuerung, Verinnerlichung

gemeinschaftlicher Normen und Werte als Steuerung der individuellen Tätigkeit. Der

Gebrauchswert des Projektes prägt den „Ethos“ (!) der Arbeitstätigkeit. Die Nutzung von

Naturkräften – etwa beim Werkzeuggebrauch oder bei den einfachen Arbeitsmaschinen – geschieht noch nicht als Anwendung des (in den Naturwissenschaften später entwickelten)

Wissens über allgemeine Gesetze, sondern durch punktuelle Anwendung von konkretem

(sinnlichen) Erfahrungswissen. Der Körper ist noch weitgehend in die gegenständliche

Produktion involviert, weshalb die Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit der Vergegenständlichung

von Kompetenz und die Aneignung dieser Kompetenzen im tätigen Umgang – auch im Prozess der (genormten) Weitergabe des Handwerkerwissens an die Lehrlinge und Gesellen im gemeinsamen Haus („oikos“) - unmittelbar erkannt wird.

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

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

Es liegt auf der Hand, dass dieser Umgang mit der Abstraktheit des Tauschwertes, die nur noch insofern am Gebrauchswert der Waren interessiert ist, als sich ein Tauschwert daraus realisieren lässt, bei dem *Kaufmann* zum Alltag wird – und in der Finanzwelt, wo die Produkte noch nicht einmal mehr als Waren, sondern nur als geldwerte Positionen in Bilanzen auftauchen, erneut gesteigert wird (vgl. Kuckhermann/Wigger-Kösters 1985, 5.3). Auf der Ebene der Individuen heißt dies: Verinnerlichung hoch-abstrakter moralischer Gesetze, Entwicklung eines Über-Ichs (i. S. von Freud), Entstehung eines Gewissens als innerer Instanz der Verantwortlichkeit für das eigene Handeln (Kittsteiner 1991; Elias 1982). Es liegt auf der Hand, dass diese Übernahme der Handlungskontrolle durch das Individuum selbst ein äußerst komfortabler Kontrollmechanismus ist, und man kann davon ausgehen, dass sich Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme durchaus diejenigen Individualitätsformen schaffen, die sie zu ihrer Reproduktion brauchen.

Doch überlässt man es – bei allem Vertrauen in die praktizierte Psychologie des Alltags in der bürgerlichen Gesellschaft – nie dem Selbstlauf, ob die Prozesse der systembezogenen

Enkulturation und Sozialisation auch gelingen. Es werden vielmehr zahlreiche Instanzen geschaffen, die diese normative Eingliederung des Einzelnen gewährleisten sollen: Die gesellschaftlichen Normen und Anforderungsstrukturen erhalten ihre „Medien“: Neben der Einflussnahme durch ideologische Mächte (wie etwa die Kirche oder auch die Künste) ist es vor allem das entstehende Erziehungssystem.

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

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

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

Es geht zum einen um die Entdeckung der Innerlichkeit des Menschen, die – reflektiert – wesentlich das „Selbst“ des Individuums ausmacht. Hier liefert die Geschichte der Autobiographie Entscheidendes. Denn inzwischen hat Augustinus seine berühmten „Bekenntnisse“ (bereits vor 400) geschrieben und im Vergleich zu römischen Vorbildern eine neue Stufe bei der Beschreibung emotionaler Qualitäten erreicht (vgl. Misch 1949/1979, Bd. I. 1 und I. 2 sowie Pascal 1965, 34 ff.). Diese Schrift gilt – trotz der umfangreichen biographischen Literatur im Mittelalter – für eine lange Zeit als einzigartig, da nur in ihr der Autor zu der notwendigen *Distanz* zu sich, seinen Erlebnissen und Gefühlen geht (Pascal,

ebd., 35 f.). Pascal führt erst wieder Abaelard mit dessen Bericht über seine Kastration und seine daher etwas problematische Liebe zu Heloïse als eine Autobiographie in einem ambitionierteren Sinn an, nämlich als reflektierenden Versuch, Vergangenes zu verstehen; dies allerdings bereits im 12. Jahrhundert.

Im Mittelalter entwickelt sich – und zwar als theologische Diskussion (Kobusch 1993) – ein neues Verständnis von „Person“. In der antiken Welt war „persona“ die Maske des Schauspielers, also gerade das Gegenteil des wahren Selbst. Dies wird im Mittelalter so umgedeutet, dass die moderne Verständnisweise erkennbar wird: die

„Person ist ein Individuum bestimmter Art; sein unterscheidendes Merkmal ist die Vernünftigkeit. Als vernunftbegabtes Wesen hat der Mensch die Möglichkeit der Wahl; er wird nicht einfach durch die Gegenstände zu seiner Handlung bestimmt, sondern ist Herr seiner Handlungen. Die Würde der Personalität ist Freiheit. Daraus geht auch hervor, dass die Person ein moralisches Wesen ist, denn die Grundlage der Moral ist die Freiheit“.  
(Aertsen in Aertsen/ Speer 1996, XVI).

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

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

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

Die vorherrschende Form des gesellschaftlichen Bewusstseins des Mittelalters (Gurjewitsch 1980) ist das religiöse Bewusstsein. Aus Kritik an der Prasserei der Amtskirche und ihrer Träger bilden sich im 13. Jahrhundert Bettelorden wie etwa die Franziskaner, die einen



ursprünglicheren Glauben fordern. Die Kirche geht – etwa durch die Verbotsedikte von 1277 – gegen atheistische Strömungen vor. Das Bewusstsein des Mittelalters wird geprägt durch den vorherrschenden Bereich der materiellen Produktion, der Landwirtschaft. Gurjewitsch (1980) zeigt dies etwa an Kategorien wie Raum und Zeit: die Zeitvorstellungen sind – entsprechend den Naturrhythmen – zyklisch. Erst später setzt sich, vor allem in den Städten, mit dem Bau von Uhren eine gerichtete, lineare und irreversible Zeitvorstellung durch. Andererseits dient die Uhr als Sinnbild einer autoritätsgesteuerten Einheit (Maurice 1980), in der jeder nur ein kleines Rädchen ist. Man spricht von „religiösem Kollektivismus“. Koyré (1969) bezeichnet den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit als Übergang „Vom geschlossenen Weltbild zum unendlichen Universum“. Geschlossen sind etwa die Tauschbeziehungen (Fernhandel wird erst im ausgehenden Mittelalter von größerer Bedeutung sein). Sofern Natur erforscht wird, dann nicht mit dem Ziel der Beherrschung der Natur, sondern lediglich, um Beispiele für die Weisheit Gottes zu finden.

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

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

Für Augustinus (als einem der Hauptvertreter der Patristik) stellt sich bereits als dringlichstes Problem die Beziehung zwischen den beiden Quellen des Wissens: Offenbarung und Erfahrung. Er löst dieses Problem so, dass Glaube der Vernunft überlegen ist und dass sinnliche Erfahrung sich auf die in platonischem Sinne zweitrangige Erscheinungswelt bezieht (Tomberg 1973, 52). Kulturgeschichtlich ist Augustinus – wie erwähnt – auch wegen seiner „Confessiones“ bedeutsam, weil sich in dieser Auseinandersetzung mit sich selbst die später

dominant werdende (reflexive) Beziehung zu sich anbahnt: Das eigene Leben rückblickend als „Biographie“ zu konstruieren. Gleichzeitig findet durch ihn eine erste Rezeption des bisher als heidnisch geltenden *Platonismus* statt. Die platonische „Athener Schule“ wird 529 von Justinian geschlossen. Der bedeutendste Philosoph des athenischen Neuplatonismus ist Proclus (5. Jahrhundert). Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, lebte im 3. Jahrhundert in Rom und gründete dort eine nach seinem Tode von Porphyrios weitergeführte Schule. Die lateinischen Kirchenväter sind dem bereits christianisierten Platonismus verpflichtet. Von grundlegender Bedeutung für die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters ist jedoch die Rezeption von *Aristoteles*. Diese stellt eine neue Herausforderung für die vorherrschende Philosophie dar. Bis ins 13. Jahrhundert liegen einige seiner Hauptwerke lediglich in der Übersetzung von Boethius vor. Allerdings bringen die Araber auf ihren Eroberungszügen aristotelische Philosophie mit sich. Seit dem 8. Jahrhundert werden immer mehr Werke der griechischen Philosophie ins Arabische übersetzt. Cordoba, über 8 Jahrhunderte hinweg Zentrum des Islams in Europa, ist Heimat des bedeutendsten Aristotelikers, Averroes (Ibn Ruschd).

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

In der Naturphilosophie spielen Interpretationen des platonischen „Timaios“ eine große Rolle. Die Natur wird in Chartres als immanenter Zusammenhang begriffen, ihre Kräfte und Wirkungen sind rational fassbar. Der Philosophiehistoriker Hermann Ley sieht in Wilhelm sogar den Begründer einer pantheistischen Naturphilosophie (Ley 1971). Die Nominalisten und Anhänger von Aristoteles geraten sehr bald in Konflikt mit der Kirche. Seit dem 12. Jahrhundert liegen immer zahlreichere Übersetzungen der aristotelischen Hauptwerke vor. Mit dem Einfluss von Averroes werden die materialistischen Tendenzen bei Aristoteles

stärker betont, also diejenigen Tendenzen, die der objektiv-idealistischen philosophischen Grundlage der kirchlichen Ideologie widersprechen und die auch im Nominalismus wirksam sind (hier sind die Franziskaner Robert Grosseteste, Roger Bacon und ferner Duns Scotus, William von Ockham, Siger von Brabant, Nicole Oresme und Buridan zu nennen).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Politische Ereignisse wie die Eroberung von Byzanz durch die Türken im Jahre 1453 und die damit verbundene Unterbrechung der Fernhandelswege nach Osten waren Grund für die Suche nach anderen Wegen nach Indien und führten schließlich zur Entdeckung Amerikas, zum Umfahren von Afrika etc. Damit erwuchsen in größerem Maßstabe Bedürfnisse der Navigation, insbesondere das Problem der Ermittlung der geographischen Länge.

Andererseits entstand ein neuer Welthandel mit seinen Folgen für den nun größeren Bedarf an Rechnungsführung. Die Gold- und Silberimporte vergrößerten zugleich die zur Verfügung stehende Geldmenge, der kein entsprechendes Warenangebot entsprach. Preissteigerungen waren die Folge.

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

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

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

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

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

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

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

Wucher- und Handelskapital andererseits beteiligten sich ebenfalls an der Verschlechterung der Situation der Bauern und waren verantwortlich für das Entstehen plebejischer Schichten

in den Städten. Diese wachsenden Widersprüche entluden sich in verschärften Klassenkämpfen. Insofern die Stoßrichtung Feudaladel und reicher Klerus war, entsprachen diese Kämpfe den Interessen des Bürgertums, das bis zur Eindämmung der Macht der herrschenden Klasse des Feudalismus teilweise Bündnisse mit den Bauern einging. Die erste der „drei großen Entscheidungsschlachten des Bürgertums“ (Engels), die Reformation in Deutschland und – damit verbunden – der Deutsche Bauernkrieg, fanden statt (die anderen beiden „Entscheidungsschlachten“ waren die Revolution in England 1648 und die Französische Revolution). Da die Feudalherrschaft ideologisch abgesichert war durch die Kirche, war jedes Aufbegehren gegen die politische und ökonomische Lage verbunden mit einem Protest gegen die Amtskirche; andererseits hatte dadurch jede antireligiöse geistige Bewegung eine antifeudale politische Stoßrichtung. Die Kirche antwortete mit der Inquisition.

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

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



Produktionskräfte war es im Wesentlichen eine Zeit der Verbreitung der Errungenschaften des Mittelalters. Dominant wurde im Wirtschaftsleben allmählich das Bürgertum, insbesondere der Handel und das Kaufmannskapital – und damit die Durchsetzung der Ware-Geld-Beziehung (Braudel 1986).

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

Die Zeit vom Mittelalter zur Neuzeit war die Zeit der Durchsetzung der drei großen gesellschaftlichen Arbeitsteilungen: Hand- und Kopfarbeit, Mann und Frau, Stadt und Land (Haug 1978, 83 ff.). Arbeit setzte sich zunehmend als *Lohnarbeit* durch, sie wurde also zur Ware, womit der Doppelcharakter: Herstellung von Gebrauchswerten und Herstellung von Tauschwerten, so wie er sich bereits im Handwerk des Mittelalters anbahnte (s.o.), mehr und mehr durchsetzte. In der Kulturgeschichte ist dieser Übergang häufig beschrieben worden:

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

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

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

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

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

Arendt wird später in ihrer politischen und systematischen Philosophie diesen Gedanken in den Mittelpunkt stellen und hieraus ihre Systematik der „Vermögen“ Denken – Wollen – Urteilen ableiten (vgl. Breier 1991).

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

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

Das Bekenntnis zum Eigennutz ist eng mit größeren Verhaltensspielräumen des Einzelnen außerhalb korporativer Gesellschaftsordnungen verbunden. Es steht in enger Beziehung zur Entwicklung des Privateigentums und des Rechts, das dieses Eigentum zu schützen hat.

„Person“ ist daher nicht bloß ein theologischer Begriff, sondern spielt in der Entwicklung der Geschichte des (bürgerlichen!) Rechts eine entscheidende Rolle: nämlich als Trägerin „unveräußerlicher Rechte“, so wie es die Menschenrechts- und Unabhängigkeitserklärungen im späten 18. Jahrhundert bis heute gültig formulieren.

Dieser Eigennutzgedanke kann – wie alle Zentralbegriffe und wie eingangs am Beispiel von „Individualität“ gezeigt – auf lange Diskurse in der Philosophie zurückblicken, insbesondere dann, wenn man ihn in Verbindung bringt mit Konzepten der Selbstliebe oder Selbstsorge.

Dann ist man sofort bei Subjekt-Konzepten aktueller Entwürfe zur Lebenskunst (Schmid 1998, 239 ff.), die hier an die letzten Studien von Foucault zur antiken Selbstsorge anknüpfen. Ich erinnere zudem an das in der Philosophie der Persönlichkeit erwähnte „vernünftige Selbstinteresse“ (Sturma 1997, 361), das zeigt, dass eine einvernehmliche Lösung des Problems zwischen sozialem Bezug und Selbstbezug schwierig und eng verbunden ist mit der Frage, ob die Gesellschaftlichkeit des Individuums gleich bei der Konstitution von Individualität mitgedacht oder erst später eingeführt wird.

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

„derjenige, der es führt, seine Welt zu einer Welt für uns (gestaltet), indem er sie – und damit uns – ständig verändert. Das Individuum mit sinnvollem Leben ist kein Moralist, kein Nomade, sondern eine sich entwickelnde Größe ...“ (ebd., 318).

### 3. Zum gesellschaftlichen Wandel in der jüngeren Geschichte

Die Überschrift dieses Kapitels scheint zunächst einmal selbstverständlich und einleuchtend zu sein, insbesondere im Hinblick auf die Rede von einem Wandel. Denn die Geschichte der Menschheit insgesamt ist eine Geschichte ständiger Veränderungen. Zudem gilt das 18. Jahrhundert als Zeit eines besonders dramatischen Wandels, wie man an Kapitelüberschriften in entsprechenden historischen Darstellungen erkennen kann. Man spricht man von einer „Umgestaltung Europas“ (Pleticha 1996, Bd. 8), man kennzeichnet dieses Jahrhundert als Zeit „vom Barock zum Klassizismus“, „von Schütz bis Beethoven“, als „Zeit des Umbruchs“ (alles Kapitelüberschriften in dem genannten Buch).

Insbesondere gilt das 18. Jahrhundert als Zeit des Übergangs von einer ständisch organisierten Gesellschaft hin zu einer (in moderner soziologischer Sprache) funktional differenzierten und bürgerlichen Gesellschaft, als Überwindung des (auch aufgeklärten) Absolutismus hin zu einer Gesellschaft, in der sich langsam republikanische und demokratische Strukturen und Denkweisen herausbilden.

Allerdings gibt es gerade im Hinblick auf Deutschland einige Probleme bei diesen Kennzeichnungen. So wird man als erstes feststellen müssen, dass von einem politisch oder kulturell geeinten Deutschland nicht gesprochen werden kann. Zwar gab es immer noch das „Heilige Römische Reich Deutscher

Nation“ mit einem Kaiser an der Spitze, doch war dies ein überaus fragiles Konstrukt, das sich kaum auf das Leben der Menschen auswirkt. Deutschland bestand vielmehr bis ins 19. Jahrhundert aus einigen 100 Klein- und Kleinststaaten und Fürstentümern mit je eigenem Rechtssystem, eigener Währung, zum Teil mit eigener Sprache, deren Grenzen bewacht und deren Wirtschaftsraum lokal begrenzt war. Auch der Begriff der Gesellschaft ist kaum als Beschreibung des Zusammenlebens der Menschen in dieser Zeit geeignet, denn er wurde – sehr viel später etwa von Hegel in seiner Rechtsphilosophie – für eine weiterentwickelte Form des sozialen Zusammenlebens konzipiert. Die oft zu hören Rede von einer sich durchsetzenden bürgerlichen Gesellschaft will für das Deutschland des 18. Jahrhunderts ebenfalls nicht richtig passen. Dies hätte vorausgesetzt, dass das Bürgertum mit seinen eigenen Wertvorstellungen, seinem spezifischen Rechtssystem (dem bürgerlichen Recht) und entsprechenden politischen Gestaltungsmöglichkeiten eine gewisse Führungsrolle in der Gesellschaft übernommen hätte.

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

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

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

„Die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts – wenn man von *einer* Gesellschaft überhaupt schon sprechen kann und nicht lieber von vielen territorialen und lokalen Gesellschaften sprechen will – war nach wie vor herrschaftsständisch und korporativ strukturiert. Auf vielen ineinander verschachtelten Ebenen, nicht nur des Staates, wurde Herrschaft ausgeübt – angefangen beim Ehe- und Hausherrn über den Grundherrn bis hin zum Landesherrn. Eine Vielzahl von genossenschaftlichen Verbänden, „Korporationen“, übte in ihrem Innern ebenfalls ursprünglich autonome Hoheitsrechte aus. Daraus

folgte, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Rechtsstatus gab. Der „Stand“ jedes einzelnen, sein spezifischer rechtlicher Status, bemaß sich nach einer großen Zahl unterschiedlicher Kriterien: Geschlecht, Hausstand (ledig, verheiratet, verwitwet), Geburtsstand (z. B. Adelsrang), Zugehörigkeit zu einer Korporation (z. B. Zunft, Universität, Dorf Gemeinde, Stadtgemeinde, Kloster, Stift), schließlich die Zugehörigkeit zum Untertanenverband eines Landesherrn und zum Rechtsverband des Reiches.“

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Zur kulturellen Entwicklung

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

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

Neben einer so verstandenen rationalistischen Konzeption von Vernunft entwickelte sich jedoch auch vor allem im englischen Sprachraum ein empiristisches Verständnis von Vernunft, das ebenfalls einen großen Einfluss auf die Aufklärung und insbesondere auf deutschen Intellektuellen hinterlassen hat. Die Orientierung an der Empirie, an der zu erforschenden Realität und an der bedeutenden Rolle der Sinne im Prozess der Wahrnehmung und Erkenntnis, so wie sie vor allem in England – etwa in der Philosophie von

John Locke – zu finden ist, hat sehr viel mit der wirtschaftlichen Entwicklung in diesem Land und mit seinen imperialistischen Bestrebungen zu tun: Man wollte die eroberten Regionen besser kennen lernen, es ging darum, neue Weltregionen zu erkunden (man denke etwa an die Reisen von Thomas Cook), man wollte zudem die Menschen, die in diesen Regionen lebten, besser kennen lernen – allerdings auch deshalb, um sie besser und leichter beherrschen zu können. Natürlich ist dies alles im Kontext des entstehenden Kapitalismus und der mit ihm verbundenen Ausbeutungsbestrebungen zu sehen, sodass es vielleicht kein Zufall ist, dass große Denker wie Thomas Hobbes oder John Locke zugleich tief in den Kolonialismus und in den Sklavenhandel verstrickt waren. Es geht um Nützlichkeit und Verwertbarkeit, um Erwerbsfleiß und geschäftlichen Erfolg, was bekanntlich Max Weber aufs Engste mit dem Protestantismus und insbesondere mit dem Calvinismus in Verbindung gebracht hat.

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

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

Man feierte die neuen Erkenntnisse aus den Wissenschaften oder aus den Entdeckungs- und Erkundungsreisen der Forscher, man war stolz über die technischen Erfindungen, etwa der Dampfmaschine, aber gleichzeitig gab es bereits in dieser Anfangszeit der Industriellen Revolution warnende Stimmen, die – in moderner Terminologie – auf die mit dieser

gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung verbundene Entfremdung und Entzweiung hingewiesen haben. Entsprechende Schriften von Jean-Jacques Rousseau waren europaweit Bestseller, konnten aber letztlich die „Mechanisierung des Weltbildes“, die Vorstellung unbegrenzter Machbarkeit und einer fortschreitenden „Verbesserung des Menschengeschlechts“ nicht begrenzen. Kritische Stimmen, die das zentrale Konzept des „Fortschritts“ infrage stellten, sind seither nicht verstummt – und haben in den zerstörerischen Auswirkungen der technischen Zivilisation gute Gründe gefunden.

*Philosophie*: Panajotis Kondylis (1986) beginnt seine umfassende Darstellung der Aufklärung mit den Worten:

„Die Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit kann in gewisser Hinsicht als das zentrale Problem aller Philosophie betrachtet werden. (...) Es ist daher kein Zufall, wenn Philosophie, die für die geistige Tradition des sogenannten Abendlandes maßgeblich gewesen sind, dem Dualismus, d.h. der grundsätzlichen Entgegensetzung von Geist und Sinnlichkeit huldigen.“ (9)

Diese Charakterisierung gilt in besonderer Weise für die europäische Philosophie der Neuzeit. Descartes gilt nicht nur als ihr Begründer, er ist zugleich Begründer und wichtiger Vertreter eines Rationalismus auf der Grundlage von Mathematik und Geometrie, weswegen er heute oft in der Kritik steht (Logozentrismus). Seine Trennung in *res extensa* (für deren Erforschung er die neue Naturwissenschaft vorgesehen hatte) und der *res cogitans* (für die er die Zuständigkeit bei den katholischen Theologen sah, die die Entwicklung der Naturwissenschaft kritisch verfolgen) wird von vielen als zentrale Erblast der neuzeitlichen westlichen Philosophie gesehen.

Übersehen wird von vielen Kritikern dabei, dass man diese Trennung auch als taktisches Manöver verstehen kann, mit dem Descartes die Existenzberechtigung der Naturwissenschaft sicherstellen, sich aber zugleich vor möglichen Sanktionen der katholischen Kirche schützen will. Immerhin klagte man Galilei an und verbrannte Giordano Bruno auf dem Scheiterhaufen. Es ging also zum einen um die Berechtigung von Wissenschaft und Philosophie, die nur der Vernunft verantwortlich sind und die eine theologische Bevormundung ablehnen. Zum anderen spielte auch die Konkurrenz zwischen Frankreich und England insofern eine Rolle, als dem prominent werdenden französischen

Rationalismus der englische Empirismus (etwa John Locke) gegenüberstand. Dies war auch ein zentrales Thema in dem Konflikt zwischen Leibniz und Newton. Der Schotte David Hume nahm hierbei eine vermittelnde skeptische Position ein, die in den Intellektuellendiskursen in Europa in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einflussreich wurde. Man erinnere sich nur an die entsprechenden bewundernden Ausführungen von Kant.

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

Europaweite Bedeutung hatten andere Philosophen. So beschreiben Will und Ariel Durant (1982) mit einer gewissen Berechtigung das 18. Jahrhundert als „Zeitalter Voltaires“. Voltaire war sicherlich kein tiefgründiger Philosoph, aber ein vielseitiger philosophischer Schriftsteller und populärer Kommentator seiner Zeit. Als zweites ist Jean-Jacques Rousseau zu nennen, der bereits Mitte des Jahrhunderts seine Kritik an dem (angeblichen) Fortschritt übte, der durch die Wissenschaften bewirkt werden sollte. Seine Schriften waren europaweit (und darüber hinaus) Bestseller, die natürlich auch Kant las (vgl. Gay 1967 und 1969).

Desweiteren sind die englischen Philosophen wie Thomas Hobbes oder John Locke zu nennen. Die Werke von Locke erschienen bereits rund um die Jahrhundertwende 1700 und übten entscheidenden Einfluss sowohl auf die französischen Denker, als auch auf die führenden Vertreter der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung aus. Es gab die Schriften von Montesquieu, der bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts seine revolutionären

Schriften zur Gewaltenteilung vorgelegt hatte. Jahre vorher publizierte der von Kant hoch geschätzte David Hume seine philosophischen und politischen Schriften. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts legte der schottische Moralphilosoph Adam Smith seine Theorie des Kapitalismus und einer entsprechend gestalteten bürgerlichen Gesellschaft vor.

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

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

Eines der wichtigsten Leitprinzipien dieser Zeit war die Hervorhebung der Rolle des *Subjekts*. Auch hierbei ist die Philosophie von Kant entscheidend, weil er wesentlich dazu beigetragen,

dass sich die Bedeutung dieses Begriffs grundlegend veränderte: Verstand man bis dahin das Subjekt (in seiner wörtlichen Bedeutung) als das Unterworfene, so wurde es nunmehr zu dem Tragenden. Kant akzeptierte zwar die Außenwelt als „Ding an sich“, verstand aber den Erkenntnisprozess als Konstruktionsprozess, also als kreativ-konstruktive Leistung des Subjekts.

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

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

*Wissenschaften:* Eine scharfe Trennung zwischen Philosophie auf der einen Seite und Wissenschaften auf der anderen Seite macht für das 18. Jahrhundert wenig Sinn. Wie am Beispiel von Newton gezeigt wurde, verstanden sich führende Naturwissenschaftler als (Natur-) Philosophen. Man bezeichnete die neu entstehenden Naturwissenschaften als „experimentelle Philosophie“. Auf der anderen Seite verfolgten Philosophen wie Kant, der sich während seiner gesamten Lebenszeit mit Mathematik und Naturwissenschaften befasste, intensiv die Entwicklungen in den verschiedensten Wissenschaften und berücksichtigten diese in ihren philosophischen Arbeiten. Dies betraf nicht nur die Physik oder die sich verwissenschaftlichende Chemie (Lavoisier), es galt letztlich für alle Forschungsrichtungen, die sich mit Natur befassen. Es gab die großen Ordnungsversuche der

Pflanzen- und Tierwelt durch Buffon und Linné, Forschungsreisende dokumentierten und veröffentlichten ihre Entdeckungen (oft in Verbindung mit ökonomischen Interessen). Man führte Experimente in der neu entdeckten Elektrizität und dem Magnetismus durch, oft auch als Unterhaltungsangebot in den Salons.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Die Pädagogik der Aufklärung lässt sich daher auf recht unterschiedliche Weise betrachten: im Hinblick auf philosophische und konzeptionelle Grundlagen, die aus unterschiedlichen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

„Man findet schließlich in Deutschland wenige Manifeste, die im politischen Anspruch und praktischen Rigorismus denen gleichkämen, die in der französischen Revolution mit großen Folgen für die Bildungsideologie der Grande Nation z. B. von Condorcet, Lepeletier oder La Chatolais überliefert sind. Die Pädagogen in Deutschland zeigen doch eher – pädagogisch konkretisiert – die Differenz zu Frankreich, die Goethe für die deutsche Literatur markierte:

„Wo die Franzosen des 18. Jahrhunderts zerstörend sind, ist Wieland neckend“. In ihrer Lehrhaftigkeit, in dem nicht selten penetrant pädagogischen Ton zeigt die deutsche Aufklärungspädagogik selbst die Grenzen einer professionellen und erzieherischen Erneuerung der Gesellschaft.“ (119 f.)

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

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

#### 4. Pädagogik und die Strukturmerkmale der Moderne: Die heutige Gesellschaft

In diesem Kapitel soll das Verhältnis von Pädagogik und Gesellschaft (mit dem Schwerpunkt auf Deutschland) in der Gegenwart thematisiert werden. Die Frage ist allerdings, was man unter „Gegenwart“ zu verstehen hat, genauer: wann die „Gegenwart“ begonnen hat. Dies bedeutet unter anderem, dass man Abgrenzungskriterien gegenüber einer offensichtlich zu Ende gegangenen Vergangenheit finden muss.

Eine Möglichkeit besteht darin, Epochenumbrüche zu identifizieren. Es stellt sich dann allerdings die Frage danach, in welchem Bereich man nach solchen Epochenumbrüchen suchen soll. Denn es wurde bereits in früheren Teilen deutlich, dass man keineswegs mit einer Synchronität von Ereignissen und Entwicklungen in den verschiedenen Gesellschaftsfeldern (Ökonomie, Politik, Gesellschaft, Kultur) rechnen kann. So spricht man heute etwa von einem „digitalen Kapitalismus“ und sieht darin eine neue Entwicklungsstufe der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, vielleicht sogar ein neues Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell. Doch ist der digitale Kapitalismus immer noch Kapitalismus, so wie er sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat. Bei allen, durchaus revolutionär zu nennenden Veränderungen bleibt es dabei, dass Arbeitskraft und mit ihr immer mehr Dinge und Prozesse des täglichen Lebens als Ware verstanden werden (Kommodifizierung). Dazu gehört eine Vernachlässigung des Gebrauchswertes von Dingen

und Prozessen zugunsten einer Dominanz des Tauschwertes, was wiederum verbunden ist mit einer umfassenden Quantifizierung all unserer Lebensumstände. Nach wie vor gilt das Prinzip der Gewinnmaximierung, auch wenn diese gegen moralische Standards und oft genug gegen gesetzliche Regelungen verstößt.

Auch im Hinblick auf gesellschaftliche Verhältnisse hat sich nicht nur nichts daran geändert, dass Ungleichheit ein wichtiges Charakteristikum unserer Gesellschaft ist, diese hat sich vielmehr in den letzten Jahren sogar noch dramatisch vergrößert.

Veränderungen gibt es in der Politik etwa dahingehend, dass sich die etwa um 1990 aufgekommene Hoffnung einer weltweiten Durchsetzung demokratischer Strukturen nicht realisiert hat, dennoch hat man nicht grundsätzlich Abschied von dem System der Menschenrechte genommen.

Wie ist also vor dem Hintergrund einer solchen Kontinuität des Geschichtsverlaufs eine Abgrenzung für die „Gegenwart“ zu finden? Darauf wird im ersten Kapitel des folgenden Teils eingegangen werden. Dazu werde ich einen Blick auf die große Zahl aktueller Gegenwartsdiagnosen werfen, so wie sie vor allem in der Soziologie angeboten werden. Ich werde Beispiele für relevante Zeitsignaturen angeben, wie sie in der Politik und in der Pädagogik bei der Entwicklung von Theorien und Konzepten und bei der Gestaltung der entsprechenden Praxis genutzt werden. Interessant ist zudem die Frage danach, ob man einen Wandel im Hinblick auf relevante und typische Sozialfiguren in den letzten Jahren konstatieren kann. All dies sind Kontext- und Ausgangsbedingungen für das pädagogische Denken der Gegenwart, auf das ich im letzten Kapitel dieses Teils eingehen werde.

Wann begann die Gegenwart

Es ist nicht einfach, auch bei gebräuchlichen Epochenbezeichnungen allgemein akzeptierte zeitliche Abgrenzungen zu finden. Das ist bei der (westlichen) Unterscheidung von Antike, Mittelalter und Neuzeit der Fall, es gilt aber auch dann, wenn man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voneinander abgrenzen will. Bei historischen Betrachtungen ist es oft üblich, solche Daten für Abgrenzungen zu nehmen, an denen bedeutsame und folgenreiche Ereignisse stattgefunden haben. Das gilt etwa für Regierungsdaten berühmter



Machthaber oder für den Beginn und das Ende von Kriegen, für Revolutionen oder Unabhängigkeitskämpfe. Man denke etwa an die Jahre 1618 und 1648, 1689, 1789, 1914 und 1918, 1933, 1939 und 1945. Manche historische Daten, die mit einem Epochenwechsel verbunden sind, werden zudem als jährlich begangene Feiertage gewürdigt. Es betrifft etwa Daten wie der 24. 12. Oder der 31.10. in christlichen Regionen.

Doch was bedeutet dies für die Abgrenzung der „Gegenwart“? Eine Möglichkeit zur Beantwortung dieser Frage bietet etwa das Konzept der Sattelzeit, das von Reinhard Koselleck zur Beschreibung der Umwälzungen rund um die Jahrhundertwende 1800 (etwa 1770-1830) eingeführt wurde. Diese Zeitspanne umfasst die Französische Revolution, den Siegeszug und schließlich die Niederlage von Napoleon und seinen Armeen und deren Einfluss auf Politik, Wirtschaft und Kultur nicht bloß in Europa.

Ähnliches könnte man im Hinblick auf die Jahrhundertwende 1900 (1870-1930) anführen: Die deutsche Einigung 1870 war nicht bloß der Beginn von Großmachtbestrebungen des Deutschen Kaiserreiches, sondern letztlich auch eine Grundlage für den ersten Weltkrieg, der als erster moderner Krieg in der Geschichte gilt. Auch die 1920 er Jahre waren nicht bloß (als erste Demokratie) in Deutschland relevant: Mit dem Erstarren der faschistischen nationalsozialistischen Partei entstehen in dieser Zeit die Voraussetzungen für den späteren Zweiten Weltkrieg und die faschistische Diktatur.

Die Frage ist nun, ob man auch bei der Jahrhundertwende 2000 von einer solchen Sattelzeit sprechen kann, ob man also in der Zeit zwischen 1970 und dem 2020 er Jahren ebenfalls gravierende Entwicklungen und Ereignisse findet, die möglicherweise einen Epochenbruch benennen. Insbesondere interessiert im Kontext des vorliegenden Textes, inwieweit es nicht nur Kritik, sondern möglicherweise auch Modifikationen oder sogar Absagen hinsichtlich der Strukturmerkmale der Moderne (Rationalität, Universalismus, Kapitalismus, Individualität, Leistung, Fortschritt, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Solidarität etc.) gegeben hat und gibt.

Zu diesem Schluss kommen zahlreiche Untersuchungen über die Entwicklungsprozesse der betreffenden Jahrzehnte. So gibt es eine Reihe von Publikationen, die „eine kurze Geschichte der Gegenwart“ (so der Untertitel von Sarasin 2022 und Rödder 2017) vorstellen und den Beginn der Gegenwart in die 1970er Jahre verlegen. So wählt Philipp Sarasin 1977 als das für

ihn entscheidende Jahr, Frank Bösch wählt das Jahr 1979. Andreas Rödder (2017) und Pankaj Mishra (2017) legen sich zwar nicht auf eine bestimmte Jahreszahl fest, aber auch bei Ihnen stehen die Entwicklungen in den genannten Jahren im Mittelpunkt. Bei allen Unterschieden in der inhaltlichen Gestaltung und Schwerpunktsetzung (politische, ökonomische, technische oder kulturelle Entwicklungen) gehen zudem alle genannten Publikationen darauf ein, in welcher Weise die Voraussetzungen der dann näher dargestellten, zum Teil revolutionären Transformationsprozesse sich Jahrzehnte und zum Teil Jahrhunderte vorher entwickelt haben und beschreiben somit die Vorgeschichte dieser Prozesse.

Schon längere Zeit liegt das zunächst auf Englisch und dann 2017 in deutscher Sprache erschienene Buch des britisch-indischen Wissenschaftlers Pankraj Mishra vor. Sein Thema ist Zorn und Hass, die sich in den zahlreichen weltweiten gewalttätigen Protesten und Terrorakten in den letzten Jahrzehnten artikulieren. Eine Motivation dieser Gewaltakte findet Pankrash darin, dass die Vertreter\*innen der Moderne zwar Fortschritt und Wohlergehen für alle versprochen haben, dass aber letztendlich nur kleine Eliten vor allem im Westen von diesen Errungenschaften profitieren und der Großteil der Menschen bewusst von diesen Errungenschaften ferngehalten wurde. Es gab das Versprechen kosmopolitischer Toleranz und Liberalität, doch galt dies nur für eine kleine Gruppe von Nutznießern dieser Errungenschaften der Moderne:

„Die ehrgeizigen Philosophen der Aufklärung brachten die Vorstellung einer zur Vervollkommnung fähigen Gesellschaft hervor: der Himmel auf Erden statt des Paradieses im Jenseits. Die französischen Revolutionäre griffen diesen Gedanken energisch auf, und Louis Antoine de Saint-Just, einer der größten Fanatiker unter ihnen, sagte den folgenden denkwürdigen Satz: ‚Das Glück ist ein neuer Gedanke in Europa‘. Bald schon wurde aus dieser Ansicht die neue politische Religion des 19. Jahrhunderts. Im 20. Jahrhundert drang sie tief in die postkoloniale Welt vor, wo sie zu einem Glauben an die Möglichkeit einer Modernisierung von oben wurde und aus traditionellen Lebensweisen und Überzeugungen, seien es buddhistische oder muslimische, moderne politische Ideologien machte.“ (178 f.)

Doch sah die reale Entwicklung anders aus:

„Die Industrialisierung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert konzentrierte den Reichtum in den Händen einer winzigen Minderheit und verstärkte noch die Widersprüche einer unvollständigen Modernisierung. Hohe Steuern machten die Vereinigung des Landes zu einer wirtschaftlichen Last für die Ärmsten; Hunderttausende emigrierten (hier ist Italien gemeint; M. F.) in die Vereinigten Staaten. Von denen, die blieben, schlossen sich manche

Protestaktionen an, die von apokalyptischen Ausbrüchen wie dem von Davide Lazzaretti in der Toskana bis hin zu Bauernaufständen und Straßenräuber reinreichten.“ (255)

Interessant ist gerade aus deutscher Perspektive, dass Mishra nicht bloß die Visionäre der Moderne, sondern auch frühe Kritiker wie etwa Rousseau (vor allem in seiner Gegnerschaft zu Voltaire) umfassend zu Wort kommen lässt. Zu diesen zählt er auch deutsche Kulturkritiker wie Herder oder Nietzsche:

„Die Grundidee zu diesem Buch kam mir, als ich einige Anmerkungen Nietzsches zum Konflikt zwischen dem abgeklärt elitären Voltaire und dem neidvollen Plebejer Rousseau las. Diese Anmerkungen enthielten eine unverbrauchte Sicht auf die Spaltungen der modernen Welt – Spaltungen, die bereits zu Beginn der Moderne im späten 18. Jahrhundert zutage getreten waren. Ähnliche Entdeckungen, Eingebungen und Ahnungen – etwa bezüglich Rousseaus Einfluss auf junge deutsche Provinzler, der für die Weltgeschichte so wichtige erste Kontakt eben dieser Provinzler mit Frankreich sowie die Bedeutung solcher vernachlässigter Gestalten wie Bakunin, Mazzini und Sorel – führt mich durch die Niederschrift von *Zeitalter des Zorns*.“ (380)

Vor diesem Hintergrund kritisiert er auch unkritische Apologetiker der Moderne wie Peter Gay:

„Die Vielfältigkeit und die Widersprüche der Aufklärung blendete man in den liberalen Standarddarstellungen aus – so geht es zum Beispiel Peter Gay in seiner kommerziell erfolgreichen zweibändigen Geschichte aus den 1960er Jahren – und präsentierte sie als einheitliches Projekt individueller Emanzipation, das den notwendigen und unvermeidlichen Übergang der Menschheit von der Tradition zur Moderne, Unreife zum Erwachsensein einleitete.“ (56)

Mishra beschreibt, wie geschickte Populisten den verständlichen Zorn vieler Menschen für ihre eigenen Zwecke politisch nutzten:

„In den Pamphleten wütender weißer Männer wie in den Erlassen rachsüchtigen islamischer, hinduistischer, buddhistischer und jüdischer Chauvinisten stoßen wir auf einen gnadenlosen Machismo, der nicht zu besänftigen und auch nicht zu verstehen versucht und der erst recht keine Tränen des Mitleids über die Not schwächerer Völker vergießt.“ (361)

Sein Fazit:

„Es ist notwendig, eine Welt ohne moralische Gewissheiten und metaphysische Garantien nicht nur zu interpretieren, damit die Zukunft nicht so grauenvoll wird. Vor allem müssen wir intensiver nachdenken über unsere eigene Verwicklung in alltäglichen Formen der Gewalt

und Enteignung und über unsere Gefühllosigkeit angesichts des allenthalben zu beobachtenden Leids.“ (362)

Drei weitere Bücher stammen von deutschen Historikern, die sich mit „der kurzen Geschichte der Gegenwart“ (so Philipp Sarasin und Andreas Rödder in den Untertiteln ihrer beiden Bücher) bzw. mit der Zeitenwende 1979 (mit dem Untertitel: Als die Welt von heute begann) befassen. Alle drei Autoren sind sich einig darin, dass mit den siebziger Jahren eine wichtige Zeitspanne zu Ende ging, die wesentlich durch die Strukturprinzipien der klassischen Moderne gekennzeichnet war, und eine neue Zeit begonnen hat.

Bei aller Verschiedenheit in der Anlage ihrer Darstellungen beschreiben alle drei Autoren nicht bloß die zum Teil radikale Infragestellung wichtiger Strukturprinzipien der Moderne (Fortschritt, Vernunft, Universalität etc.), sie tun dies auch auf der Ebene realer Entwicklungen und theoretischer Reflexion. Das wirtschaftspolitische Paradigma von John Maynard Keynes, das die sozialpolitische Rolle des Staates in den Vordergrund stellt und das in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg für ein ständiges ökonomisches Wachstum in westlichen Ländern gesorgt hat, wurde von einem – bis heute vorherrschenden – neoliberalen marktorientierten Paradigma abgelöst, das auf die individuelle Verantwortung und Eigeninitiative setzt und die Bereiche Gesundheit, Kultur, Bildung und Soziales abbauen will.

Dieses Paradigma wurde nicht bloß von politischen Strömungen verfolgt, zu denen es ohnehin immer schon gehörte (Wirtschaftsliberalismus, Margret Thatcher, Ronald Reagan), auch bislang wohlfahrtsstaatlich orientierte politische Strömungen wie die Sozialdemokratie übernahmen es zunehmend (Tony Blair, Gerhard Schröder).

Die siebziger Jahre sind die Zeit einer großen Ölkrise (autofreie Sonntage), die Zeit, in der das Finanzsystem von Bretton Woods beendet wurde, in der man von Stagflation (einer Verbindung von Inflation und Stagnation) sprach und in der eine einflussreiche Studie des Club of Rome das „Ende des Wachstums“ proklamierte. Diese Zeitenwende stand im Zeichen einer ökonomischen Krise, die zugleich Auswirkungen auf Politik, Kultur und Gesellschaft hatte.

Es gab terroristische Organisationen wie die RAF in Deutschland, das Ende der Hippiebewegung, aber auch die wachsende Sensibilität in Fragen der Geschlechtergerechtigkeit. Philipp Sarasin spricht von einem Jahrzehnt der Verunsicherung (12 ff.), die sich auch in popkulturellen Produktionen (Rockmusik, apokalyptische Filme und Bücher etc.) spiegelte.

Der Begriff der Postmoderne, der zwar nicht neu war, wurde in einer einflussreichen Studie des französischen Philosophen Lyotard zu einer wichtigen Zeitsignatur. Sarasin bezieht sich zustimmend auf Andreas Reckwitz, der betont,

„dass sich die Moderne grundsätzlich dadurch auszeichnet, dass in ihr die Behauptung, Förderung oder Durchsetzung eines Allgemeinen gegenüber einem Partikularen dominieren – angefangen bei der Idee der Allgemeinheit des ‚Volkes‘ und seiner in der Nation verwirklichten ‚Einheit‘ über die Allgemeinheit des Rechts und die ‚universellen‘ Grundsätze menschlicher ‚Gleichheit‘ über die Durchsetzung von Nationalsprachen und nationalen Konfessionsgemeinschaften, die Ausbildung nationaler Kulturen, nationaler Organisationen, Vereine und Verbände sowie nationaler Massenmedien bis hin zur Vereinheitlichung von nationalen Wirtschaftsräumen, Maßen, Gewichten und Währungen, Schul-, Steuer- und Militärdienstpflicht. Im 20. Jahrhundert erzeugten politische Massenbewegungen und Massenparteien das subjektive Erlebnis und Gefühl, Teil eines ‚Größeren, einer ‚Allgemeinheit‘ zu sein, während Massenproduktion, Standardisierung und Massenkonsum für Verlässlichkeit, Normalität und die Teilhabe am gesellschaftlichen Wohlstand standen.“ (29)

Dagegen, so Sarasin:

„Aus sehr unterschiedlichen Gründen, aber in einer fast synchronen Bewegung seit den siebziger Jahren schwächte sich die Geltung und Anerkennung des ‚Allgemeinen‘ merklich ab, während sich die ‚Individualität‘ bzw. das Einzelne und Besondere in Gestalt von sogenannten ‚Kulturen‘ und ‚Identitäten‘, aber auch von hochgradig individualisierten Lebensstilen, von *unique selling points* der ‚Ich-AG‘ und der Inszenierung von Unverwechselbarkeit und Einzigartigkeit in den Vordergrund schoben.“ (30)

Bösch (2020) entwickelt die Darstellung der von ihm beschriebenen Transformationsszenarien unter Bezug auf spezielle Ereignisse oder Personen in den 1970er Jahren. So sieht er in der Revolution im Iran den Beginn eines radikalen Islamismus, in der Polenreise von Johannes Paul II eine wichtige Ursache für den Niedergang des Sozialismus, in der Revolution in Nicaragua den Beginn einer weltweiten Solidarität mit der Dritten Welt. Er beschreibt die Öffnung Chinas unter Deng Xiao Ping, die Flucht von Menschen aus Vietnam

(Boatpeople), den sowjetischen Einmarsch in Afghanistan in seiner Verbindung mit dem NATO-Doppelbeschluss, Margarete Thatcher und gleichzeitig die Gründung der Grünen, den AKW-Unfall bei Harrisburg und in kultureller Hinsicht die weltweite Rezeption der Fernsehserie Holocaust:

:

„Die Ereignisse von 1979 zeigen auch, wie sich das Verhältnis zu Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit wandelte. Während man in den Jahren zuvor noch überwiegend die Chancen und Risiken der Zukunft erörtert hatte, schockierte nun viele eine übermächtige aufziehende Gegenwart, die oft mit einer Sehnsucht nach der Vergangenheit einherging. Angesichts der vielfältigen Umbruchserfahrung erschienen Begriffe wie Modernisierung oder Moderne für die Beschreibung der Gegenwart immer fragwürdiger. Vielmehr kamen nun Begriffe wie ‚Postmoderne‘ auf. Prominent machte diese Diagnose Jean-François Lyotards Schrift *La condition postmoderne* von 1979, die das Ende der großen Erzählungen proklamierte, etwa von der fortschreitenden Emanzipation der Menschheit. Diese hätten ihre Glaubwürdigkeit verloren, und an ihre Stelle sei nun eine neue Pluralität in das Bewusstsein eines Bruchs getreten. (...) Wie ratlos viele Intellektuelle damals auf die Welt blickten, zeigt der von 1979 von Jürgen Habermas herausgegebene Band *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*. Beiträge konstatieren ernüchtert eine ‚Unübersichtlichkeit‘ zwischen dem Utopieverlust der Linken, einer konservativen Tendenzwende einer Krisenwahrnehmung, die viele an die frühen 1930er Jahre erinnerte.“ (13 f.)

Frank Bösch sieht die Gemeinsamkeit der vielfachen Umbrüche seit den 1970er Jahren darin, dass sie aus Krisenkonstellationen entstanden sind (397). Er bewertet diese Entwicklungen keineswegs negativ, zumal sich aus der Kritik vielfältige neue Entwicklungen ergaben. Wichtig ist, dass diese unterschiedlichen Entwicklungen nicht isoliert stattfanden, sondern vielfach – ermöglicht durch ein sich verdichtendes mediales Netzwerk – miteinander verbunden waren. Im Hinblick auf Deutschland schreibt er:

„Die Bundesrepublik spielte in vielen Umbrüchen eine besondere Rolle. Da sie exportstark war und meist einer der wichtigsten Handelspartner, besaß sie besonders enge Verbindungen in viele Regionen. Weil sie keine klassische Kolonialmacht war, verfügte sie zumindest über ein relativ hohes Ansehen. Deutsche konnten so oft entscheidenden Einfluss auf den Verlauf von Ereignissen nehmen, sei es bei der Befreiung der Geiseln im Iran oder bei der Unterstützung von Sandinisten und der Opposition in Nicaragua. Auch bei großen Krisen pflegten die Deutschen pragmatisch bestehende Kontakte und bauten neue aus.“ (401)

Als globalen Trend identifiziert Bösch nicht bloß ein Anwachsen der ökologischen Sensibilität, sondern auch eine gesteigerte Bedeutung der Religion.

Seine Schlussbemerkung:

„Die Zeitenwende 1979 brachte vielfältige Umbrüche in unsere Gegenwart, weil Menschen von einer besseren Welt träumten. Heute sehen wir mit Erstaunen, wie nachhaltig viele damals eingeschlagene Wege und Herausforderungen fortbestehen.“ (405)

Auch Andreas Rödder (2017) betrachtet die letzten Jahrzehnte als Zeit gravierender Wandlungsprozesse. Insbesondere ist es ihm ein Anliegen zu zeigen, dass die Transformationsprozesse nicht aus dem Nichts entstanden sind, sondern auf zum Teil langen Entwicklungen basieren. Er beschreibt die digitale Revolution und ihre Folgen, die neoliberale Globalisierung, den Klimawandel und die Energieproblematik, die Konsumgesellschaft und verschiedene Spaltungsprozesse (Männer-Frauen, Migration, Alt-Jung, Arm-Reich, Ost-West). Er zeigt, dass der lange Zeit totgesagte Staat keineswegs an Bedeutung verloren hat und er beschreibt die Probleme der europäischen Integration.

Interessant in unserem Zusammenhang ist *ein dreifaches Resümee (379 ff.)*:

Fünf Neuigkeiten des frühen 21. Jahrhunderts: Digitalisierung und rhizomatisches Denken, anthropogener Klimawandel, der Aufstieg der Anderen (gemeint ist der Verlust der Vormacht Europas), die europäische Integration und die Wahlfreiheit der Lebensformen.

Fünf historische Muster: anhaltende Bedeutung der Familie, Beschleunigung, Asymmetrie zwischen Kapitalismus und Demokratie, internationale Konflikte und Gewalt, deutsche Stärke in Europa (trotz zweier verlorener, von Deutschland verursachter Kriege)

Drei allgemeine Tendenzen: das Entschwinden des 20. Jahrhunderts (unter anderem Abschied von Ordnungsentwürfen der Welt des 20. Jahrhunderts); die Verschiebung des Rahmens, die Kultur der Inklusion und der Wandel der Freiheit (von einer entgrenzten ökonomischen Freiheit hin zu einer staatlich moderierten Freiheit); Umgang mit Ungewissheit (weg von geschlossenen Ordnungsentwürfen und verfestigten Rahmen hin zu der Einsicht, dass auch das Unwahrscheinliche geschehen kann:

„Nur wer offen dafür ist, dass alles auch ganz anders sein mag als gedacht, kann die Chance des Unvorhergesehenen nutzen. So gelangte Kolumbus nach Amerika, so wurde der Teebeutel und das Penicillin erfunden, und wenn sich neue Ideen mit dem Sinn für die Realitäten verbinden, dann macht die Geschichte der Gegenwart keine Angst vor der Zukunft.“ (392)

#### Beispiele für aktuelle Zeit-Signaturen

Es gibt zahlreiche Untersuchungen, in denen gezeigt wird, inwieweit unsere heutige Gesellschaft (zunächst einmal in Deutschland bzw. anderen westlichen Ländern) die Versprechungen der Moderne auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität nicht nur nicht realisiert hat, sondern dass bereits erreichte Standards sogar wieder abgebaut werden. Profunde Studien zeigen, dass von ökonomischer Gleichheit überhaupt nicht die Rede sein kann, dass Armut wächst und Ungleichheit Formen annimmt, die selbst Befürworter des kapitalistischen Systems für problematisch halten. Man spricht von einem Ende der Aufstiegsgesellschaft, von wachsender Mutlosigkeit und von Ängsten gegenüber der Zukunft, man spricht von „Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag“ (Schultheis/Schulz 2005). In einer umfangreichen aktuellen Gesellschaftsanalyse (Schauer 2023) diagnostiziert die Autorin den Verlust utopischen Denkens:

„Und doch ist vom Schwinden des Möglichkeitssinns – so die abschließende These des Buches – nicht nur das politische Handeln, sondern auch das kritische Denken betroffen, das jenes begleiten und kommentieren, hinterfragen und umlenken will. Der spätmoderne Weltverlust bedeutet auch eine Krise der Kritik.“ (636)

Vor diesem Hintergrund fordert sie eine Revitalisierung des Möglichkeitssinns:

„Wo Gesellschaft nicht nur interpretiert, sondern verändert werden soll, bedarf es des Möglichkeitssinns in Theorie und Praxis. (...) Praktisch kann sie ohne Möglichkeitssinn nicht bestehen, weil ohne die Vorstellung, dass die Welt auch ganz anders sein könnte, die Rückverwandlung in ihr Gegenteil droht. (...) Aufgabe Kritischer Theorie heute wäre also die Errettung des Möglichen.“ (636 f.)

Die meisten Analysen sind sich darin einig, dass viele Ursachen der immer wieder diagnostizierten Befunde wie Erschöpfung, Burnout, Depression, Perspektivlosigkeit etc. damit verbunden sind, dass einem entfesselten Kapitalismus keine Grenzen gesetzt werden. Dies findet sich auch in einer internationalen Perspektive, wenn etwa Jean Ziegler (2008) von



einem „Hass auf den Westen“ spricht und eine wesentliche Ursache in der Arroganz und in der ökonomischen Unersättlichkeit des Westens findet.

Inzwischen gibt es zahlreiche Vorschläge für eine Veränderung. So spricht Uwe Schneidewind, lange Jahre Präsident des renommierten Wuppertal-Instituts, von der Notwendigkeit von sieben Wenden, die zu einer – auch vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen WBGU geforderten – „Großen Transformation“ führen sollen:

- Wohlstands- und Konsumwende
- Energiewende
- Ressourcenwende
- Mobilitätswende
- Ernährungswende
- urbane Wende
- industrielle Wende.

In Anlehnung an Robert Musil forderte er eine Möglichkeitswissenschaft, die eine solche Transformation unterstützen soll. Sie soll dies auf zweierlei Weise tun:

„1. Sie tut es in einer kritischen Funktion, in der sie Grundannahmen gesellschaftlicher Debatten immer wieder hinterfragt. Das Aufdecken von Wahrheit im Sinne von naturwissenschaftlichen Fakten und Zusammenhängen wie in der Klimaforschung ist ein Teil dieses kritischen Programms: Es sensibilisiert für die naturwissenschaftlichen Folgen menschlichen Handelns. Genauso wichtig ist aber die Sensibilisierung für kulturelle und sozioökonomische Zusammenhänge sowie die oft impliziten Grundannahmen gesellschaftlicher Praxis, wie sie von einer (kritischen) Sozial- und Kulturwissenschaft geleistet wird. (...)“

2. Wissenschaft zeigt darüber hinaus Szenarien und mögliche Zukünfte auf. Dies ist der Kern von Zielwissen. Hier entwickelte Wissenschaft durchaus eine utopische Kraft, um das Handeln von Akteuren zu orientieren und zu inspirieren.“ (Schneidewind 2018, 435)

All diese Befunde und Vorschläge sind auch in der Erziehungswissenschaft bekannt. So hat schon in den 1980er Jahren der Erziehungswissenschaftler Wolfgang Klafki von „epochaltypischen Schlüsselproblemen“ gesprochen und diese in den Feldern Frieden, Umwelt, Leben in der einen Welt, Umgang mit Technik, Demokratie,

Verteilungsgerechtigkeit, Menschenrechte und nicht zuletzt Glücksfähigkeit identifiziert (siehe Fuchs 2024).

##### 5. Epochaltypische Schlüsselprobleme und Subjektformen in der gesellschaftlichen Transformation

Damit der Mensch in seiner Gesellschaft zurechtkommt, muss er die Regeln und Normen der Gesellschaft kennen. Dies bedeutet nicht unbedingt, dass er diese Regeln kritiklos akzeptieren muss, denn es gehört zum Selbstverständnis des modernen Menschen, auch in die Gestaltung der Rahmenbedingungen seines Lebens eingreifen zu können. Insbesondere spürt der Mensch, wenn diese Rahmenbedingungen nicht so gestaltet sind, dass er sein eigenes Projekt des guten Lebens nicht realisieren kann. Genau dies ist aber von der Ordnung der Gesellschaft zu erwarten, wenn sie von den Menschen akzeptiert werden will.

Ist dies nicht der Fall, dann entstehen Legitimationsprobleme und Unzufriedenheit, die eine Ursache für die wachsende Popularität extremer Richtungen sein können.

Dieser Gedanke der Passfähigkeit geistiger Strukturen mit realen Strukturen in den unterschiedlichsten Gesellschaftsfeldern (Wirtschaft, Politik, soziales Zusammenleben) ist nicht neu. So ist es kein Zufall, dass bereits in der griechischen Antike, etwa in den philosophischen Schriften von Platon, Fragen der Erziehung in denselben Schriften behandelt

werden, in denen es um geeignete politische Organisationsformen geht. Der Staat, so sagte es einmal Ernst Cassirer, erzieht genau solche Subjekte, die er zu seiner Aufrechterhaltung benötigt. Diese Aussage kann man auch auf das ökonomische System ausdehnen. So gibt es immer wieder bedeutende Studien, die die Entstehung bestimmter Sozialcharaktere oder Sozialfiguren auf die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführen. Marx sprach von „Charaktermasken“ und meinte damit das notwendige Verhalten etwa von Kapitalisten, damit diese erfolgreich waren. Max Weber sprach von einer „methodischen Lebensführung“, so wie sie in einer kapitalistischen Ordnung gefordert wird. David Riesman entwickelte in seinem frühen soziologischen Bestseller aus dem Jahre 1950 („Die einsame Masse“) eine Typologie von Verhaltensstilen (traditionsgeleitet, innengeleitet, außergeleitet), Herbert Marcuse sprach von dem „eindimensionalen Menschen“ (erstmalig 1964). Später beschrieb der Sozialwissenschaftler Richard Sennett den „flexiblen Menschen“ unter dem Originaltitel: „Die Korrosion des Charakters“. Heute ist es das „unternehmerische Selbst“ oder die „Ich-AG“, die als typische Sozialfigur für den neoliberalen Kapitalismus gesehen wird. Eine theoretisch gehaltvolle Erklärung dieser Prozesse liefert etwa Pierre Bourdieu mit seinem Habituskonzept (siehe zu solchen Typologien die Übersicht in Fuchs 2012).

Auch in der Erziehungswissenschaft wird dieser Zusammenhang zwischen Gesellschafts- und Persönlichkeitsstruktur seit langem gesehen. Dies ist nicht bloß in der Sozialisationsforschung der Fall (vgl. Hurrelmann u. a. 2015), sondern man findet bereits im 18. Jahrhundert bei Pestalozzi die Erkenntnis, dass der Mensch ein Produkt der Natur, der Gesellschaft und seiner selbst sei. Um zu verstehen, wie dieser „Produktionsprozess“ des passfähigen Subjekts zustande kommt, ist die seit Jahren in Bildungsprozessen eingeführte Unterscheidung formal – nonformal – informell hilfreich. Im Hinblick auf formale Bildung spielt das sich entwickelnde Bildungssystem eine zunehmend wichtige Rolle. Helmut Veith (2003) hat in einer umfangreichen historischen Studie rekonstruiert, in welcher Weise sich die Ziele, die für das Bildungssystem maßgeblich wurden, im Hinblick auf politische Ordnungsvorstellungen und ökonomische Qualifikationserfordernisse verändert haben.

Eine einflussreiche Theorie der gesellschaftlichen Funktionserwartungen – diese Theorie wurde zunächst nur für die Schule entwickelt, sie lässt sich allerdings auch in außerschulischen Kontexten anwenden – hat der Erziehungswissenschaftler und Psychologe Helmut Fend (siehe etwa 2009) entwickelt. Er unterschied im Anschluss an die soziologische

Systemtheorie von Talcott Parsons die vier Subsysteme Wirtschaft, Politik, Gemeinschaft und Kultur und ordnete jedem dieser Subsysteme bestimmte Funktionsanforderungen an die Schule zu: Qualifikation (Wirtschaft), Legitimation (Politik), Allokation und Selektion (Soziales) und Enkulturation (Kultur). Interessant hierbei ist, dass die Funktionsanforderungen der einzelnen Subsysteme sogar innerhalb desselben Subsystems unterschiedlich sein können. Daraus ergibt sich ein Konglomerat widersprüchlicher Zielformulierungen, was immerhin auch dazu führt, dass keineswegs nur eine einzige Sozialfigur in dem ausdifferenzierten Bildungssystem angestrebt wird. Hierbei ist der Aspekte der Macht und des Einflusses sowie die betreffende Zielgruppe zu berücksichtigen.

Neben den formalen und nonformalen Bildungsangeboten, die zum Teil durch gesetzliche normative Vorgaben (Schulgesetze, Weiterbildungsgesetze, Kinder- und Jugendhilfegesetz etc.) geregelt sind, gibt es das weite Feld der informellen Bildung. Die Bedeutsamkeit dieses Bereichs hat nicht bloß die Sozialisationsforschung hervorgehoben, welche unterschiedliche Sozialisationsinstanzen in den Blick nimmt, sondern sie wird auch von einer Studie bestätigt, die seinerzeit vom Bundesbildungsministerium in Auftrag gegeben wurde (Dohmen 2001). Dieser Studie zufolge werden etwa 70 % aller für die Lebensführung notwendigen Kompetenzen durch informelle Lernprozesse erworben. Hierbei spielt zunehmend der Umgang mit Medien eine Rolle. Wenn es also richtig ist, dass Lebenswelten Medienwelten sind, dann muss man sehen, dass es zwar sinnvoll und notwendig ist, über Bildungsbegriffe und Bildungsziele (im Bereich der formalen und nonformalen Bildung) nachzudenken, dass aber ein wesentlicher Teil der Mediensozialisation außerhalb organisierter Bildungsangebote stattfindet (siehe Vollbrecht/Wegener 2010).

Zur Frage, ob der digitale Kapitalismus eine neue Entwicklungsstufe darstellt

Die in der Überschrift genannte Frage wird von verschiedenen Autor\*innen sehr unterschiedlich beantwortet. Zum einen kann man feststellen, dass der digitale Kapitalismus auch Kapitalismus ist. Das bedeutet, dass er nach denselben Strukturprinzipien funktioniert, wie sie sich im Laufe der letzten Jahrhunderte entwickelt und durchgesetzt haben. Horst Niesyto (2019) hat in seinem Vergleich der Strukturprinzipien der Digitalität und des Kapitalismus nicht nur eine Reihe solcher Strukturprinzipien in beiden Bereichen aufgelistet,

sondern auch eine große Übereinstimmung festgestellt. Es handelt sich um Quantifizierung und Messbarkeit verbunden mit einer zunehmenden Ökonomisierung von Bildung und anderen Bereichen der Gesellschaft (Gesundheit, Künste, soziales Zusammenleben, Politik etc.). Es geht um Effizienz und Nützlichkeit, die in der Regel durch quantitative Messverfahren nachgewiesen werden. Das ökonomische Prinzip bedeutet auch eine bestimmte (im historischen Ablauf veränderte) Zeitstruktur, ganz so, wie es Benjamin Franklin seinerzeit schon sagte: Zeit ist Geld. Es geht in der modernen Gesellschaft um eine lineare Zeitvorstellung im Gegensatz zu einer zyklischen Zeitvorstellung in früheren Zeiten. Insbesondere sind Beschleunigung und das Ziel stetigen Wachstums ein wichtiges Merkmal. Digitalität ebenso wie Kapitalismus verfolgen zudem beide das Ziel einer zunehmenden Vernetzung, einer großen Flexibilität der Menschen, der zunehmenden Datifizierung aller Prozesse und Abläufe. Felix Stalder (2016) findet in seiner kulturwissenschaftlichen Analyse des digitalen Kapitalismus die Prinzipien der Referentialität, der Algorithmizität und der Gemeinschaftlichkeit.

Im Hinblick auf die Frage danach, ob man es nunmehr mit einem veränderten Kapitalismus zu tun hat und ob sogar die Möglichkeit besteht, dass sich – wie Marx und Engels es noch erhofften – der Kapitalismus aufgrund seiner Funktionslogik selbst zerstört, neigt man heute mehrheitlich zu einer negativen Antwort. Man hat vielmehr festgestellt, dass es dem Kapitalismus immer wieder gelingt, selbst kritische Positionen so zu integrieren, dass sie die zentrale Funktionslogik eher verbessern als zerstören (siehe Boltanski/Chiapello 2016). Man kann zudem zeigen, dass der Prozess der Digitalisierung, den man oft in der öffentlichen Debatte mit der Entwicklung der neuen elektronischen Techniken und Medien in Verbindung bringt, also etwa mit der Zeit seit der Entdeckung der Elektronenröhre, der Diode und des Transistors, eine sehr viel längere Tradition hat (siehe Fuchs 2021). Dies hat man etwa im Rahmen der Toronto-Schule (Marshall McLuhan, später und aktuell Derrick de Kerckhove) erforscht. Kulturgeschichtlich geht es um die Zeit der Erfindung des Buchstabenalphabets, das die Griechen von den Phöniziern übernommen haben. Die Nutzung eines Alphabetes, also die Zusammensetzung atomarer Bausteine (der Buchstaben) zu Worten und Sätzen, war eine Anwendung atomistischer Vorstellungen griechischer Philosophen und kann als revolutionärer Schritt zur Digitalisierung gesehen werden:

„Ich möchte schon hier eindringlich darauf hinweisen, dass die alphabetische Schrift nicht durch ihren Inhalt, durch das, was sie „sagt“, sondern durch ihre Struktur die spezifisch abendländische Art und Weise des Zur-Welt-Seins und des Denkens prägte. Sie beeinflusst das Gehirn über den Blick, bevor sie das Denken berührt. Ich betone, dass es sich um eine tiefgreifende Beeinflussung auf physiologischer Ebene handelt, um auf die determinierende Dimension der Beziehung von Schrift und Kultur hinzuweisen.“ (Kerckhove 1995, 10)

Kerckhove spricht hier von dem Alphabet als „Software des Abendlandes“ (11).

Der von Gutenberg und anderen erfundene Buchdruck, bei dem man ebenfalls mit einer begrenzten Anzahl einzelner Buchstaben Fließtexte erstellen konnte, ist eine technische Umsetzung dieses atomistischen Grundprinzips. In einer kulturwissenschaftlichen und kulturhistorischen Sichtweise kann man dies – vor allem dann, wenn man die Forschungen von Alfred Sohn-Rethel berücksichtigt – als wichtige Ausgangsbedingung für den entstehenden Kapitalismus und seine Denkform betrachten.

Angesichts der Ubiquität dieser Denkform und der mit ihr verbundenen Realität kann man nun fragen, ob es überhaupt die Möglichkeit gibt, sich zumindest zeitweise ihrer Denk- und Handlungslogik zu entziehen. Folgt man Adorno mit seiner These von den „Verblendungszusammenhängen“ und seiner Aussage, es könne kein richtiges Leben im falschen geben, dann scheint ein solcher Ausstieg nicht möglich zu sein. Allerdings wären dann auch kritische Positionen gegenüber einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung nicht möglich. Die Realität zeigt jedoch, dass man scheinbare Selbstverständlichkeiten, wie sie die Marktgesellschaft suggeriert, nicht unbedingt hinnehmen muss.

Erneut: Kulturkritik und Moderne

In Europa entwickelte sich die Moderne als kapitalistisch organisierte bürgerliche Gesellschaft mit erheblichen Ungleichzeitigkeiten in den unterschiedlichen Regionen. Während sich in England aufgrund der 1689 herbeigeführten politischen Ordnung auf der Basis genialer technischer Errungenschaften (zum Beispiel die Dampfmaschine) und mithilfe von Finanzmitteln, die durch Sklavenhandel und Kolonialismus erworben wurden („ursprüngliche Akkumulation“, so Marx), die Industriegesellschaft entwickelte, musste man in Deutschland noch längere Zeit auf eine solche Entwicklung warten (siehe neben den oben

genannten historischen Darstellungen Fuchs 2021. Helmuth Plessner (1974) sprach im Hinblick auf Deutschland von einer „verspäteten Nation“.

Die Bewertung dieses Prozesses fiel allerdings bei den Beobachtern in Europa nicht nur positiv aus. So formulierte der Schweizer Philosoph Jean-Jacques Rousseau bereits Mitte des 18. Jahrhunderts eine vielgelesene Kulturkritik in seiner Preisschrift zu einer entsprechenden Aufgabenstellung der Akademie in Dijon, in der er vehement bestritt, dass die Entwicklung der Wissenschaften zu einer Verbesserung der Sitten führen würde. Eine Geschichte der Kultur der Moderne lässt sich auch als eine Geschichte der Kulturkritik schreiben, in der Jean-Jacques Rousseau prominente Nachfolger fand. Von Anbeginn an fokussierte sich diese Kulturkritik auf bestimmte Aspekte des Lebens in der Moderne. Vor allem sprach man von einem Verfall der Sitten und von Entfremdung und Entzweiung, so wie sie durch den sich durchsetzenden arbeitsteiligen Produktionsprozess in den neugegründeten Fabriken verursacht wurden und zu psychischen und charakterlichen Fehlentwicklungen führten. Schiller griff diese Kulturkritik in seinen „Briefen zur ästhetischen Erziehung“ im Jahre 1795 auf.

Es blieb jedoch nicht bloß bei einer Kritik am Logozentrismus, am Nützlichkeits- und Fortschrittsdenken, sondern man entwarf Gegenmodelle, wobei oft genug die Künste und eine ästhetische Praxis zu Hoffnungsträgern einer alternativen Lebensweise wurden. Solche Überlegungen finden sich bereits bei Schiller in den genannten Briefen, die bis heute immer wieder als Legitimationsgrundlage für eine ästhetische Praxis und Bildung zugezogen werden. Auch Herrmann Glaser zitierte in seiner Programmschrift für eine neue Kulturpolitik und ein „Bürgerrecht Kultur“ umfänglich Schillers Ausführungen (Glaser/Stahl 1983). Denn in einer solchen Praxis – so Schiller – erlebt der Mensch nicht bloß genussvoll in einem spielerischen Umgang mit ästhetischen Gestaltungsprozessen Freude an einer sinnlich erfahrbaren Freiheit, sondern – so die emanzipatorische Hoffnung von Schiller – entstehe dadurch auch der Wunsch nach einer Übertragung dieser Gestaltungsprinzipien auf den gesellschaftlichen und politischen Raum.

Dieser Gedanke der Schaffung ästhetischer Gegenwelten, in denen die Entwicklung einer ganzheitlichen Persönlichkeit möglich ist, wird seither immer wieder aufgegriffen. Der Gedanke findet sich in der Romantik, er ist ein wesentliches Gestaltungsprinzip in der Lebensphilosophie und in den verschiedenen gesellschaftlichen Reformbemühungen am

Ende des 19. Jahrhunderts sowie in der in diesem Zusammenhang entstehenden Reformpädagogik (Stichwort „musische Bildung“). Er findet sich in den Konzeptionen einer Neuen Kulturpolitik seit den späten 1960er Jahren und er wird bis heute als Alternative zu einer als menschenfeindlich betrachteten modernen Gesellschaft, zumindest aber als Kompensation ihrer negativen Folgen für die Persönlichkeitsstruktur der Menschen, gesehen.

Während Max Weber die Entstehung der modernen kapitalistischen Gesellschaft als Prozess der Entzauberung der Welt interpretierte, handelt es sich bei all diesen Versuchen darum, in ästhetischen Gegenwelten zu einer Wiederverzauberung der Welt zu gelangen. Die Philosophin Cornelia Klinger (1995) untersuchte diese unterschiedlichen Bewegungen auch im Hinblick auf ihre politischen Dimensionen und zeigte, dass es neben emanzipatorischen Ansätzen auch solche Strömungen gab, die mit ihrer aufklärungs- und kulturkritischen Haltung den Boden für den Nationalsozialismus bereiteten (siehe auch Stern 1963). Eine Ästhetisierung der Gesellschaft und insbesondere der Politik kann also durchaus in eine andere Richtung führen, als sie Schiller in seinen politischen Visionen vorschwebte.

All diese Debatten führen in wissenschaftlicher Hinsicht zu der Frage nach den Wirkungen der Künste und einer künstlerisch-ästhetischen Praxis. Yvonne Ehrenspeck (1998) setzte sich kritisch mit zu starken Wirkungsbehauptungen der Künste auseinander, so wie sie heute im Bereich der Wirkungsforschung als Teil einer sich verwissenschaftlichenden Kulturpädagogik thematisiert werden (vgl. Rittelmeyer 2012). Aus einer philosophischen Perspektive warnte bereits Willi Oelmüller (1982) vor zu weitreichenden Erwartungen an die Künste:

„Idealistische und romantische Theoretiker und ihre Nachfolger bis heute erwarten vom Schönen und Ästhetischen eine Aufhebung der Entfremdungsprobleme der modernen bürgerlichen Gesellschaft, eine Veränderung der Welt: einen „ästhetischen Staat“ (Schiller), eine „neue Religion“ (Systemfragment), eine „neue Kunstreligion“ (früher Hegel), eine „neue Mythologie“ (Schelling), eine Poetisierung des Lebens und der Gesellschaft: die romantische Poesie... (will) die Poesie lebendig und gesellig, und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen (Schlegel). Auf solche Überforderungen des Schönen und Ästhetischen folgt bis heute Enttäuschung und Ernüchterung. Die Fantasie ist in der bürgerlichen Gesellschaft nicht an die Macht zu bringen.“ (56; siehe hierzu auch Fuchs 2011)

Eine Herausforderung für solche Ansätze war die Frage danach, ob die oft überbordenden Wirkungszuschreibungen einer ästhetischen Praxis in der Realität auch gefunden und nachgewiesen werden können. Dazu kam auf der Ebene der Politik die Forderung nach einer



„Evidenzbasiertheit“ und einer durch die PISA-Untersuchungen forcierte quantitativ-empirische Ausrichtung in der pädagogischen Forschung. Interessant ist, dass in den frühen Argumentationen zugunsten einer ästhetischen Praxis Fragen der Moral- und Charakterentwicklung im Vordergrund standen, wohingegen sich der Fokus in den 1990er Jahren entsprechend dem Konzept einer zu fördernden „Wissensgesellschaft“ auf die Transferwirkungen bei der kognitiven Entwicklung richtete („Mozart macht schlau!“).

### Pathologien der Moderne

Offenbar gibt es nun erhebliche Probleme bei diesem Zusammenspiel von individuellen Erwartungen und den Möglichkeiten, diese auch zu realisieren. Letztlich kann man alle kritischen Haltungen gegenüber einer bestimmten Gesellschaft darauf zurückführen, dass es Unzufriedenheit mit den vorhandenen Strukturen gibt. Gerade in der Moderne mit ihrem Charakteristikum, dass Menschen selbstreflexiv mit den Bedingungen ihres Lebens umgehen, verbreitete sich eine solche Gesellschaftskritik. Man spricht von einem „Zeitalter der Nervosität“ (Joachim Radkau), das bereits um die Jahrhundertwende 1900 identifiziert wurde. Man spricht von „Pathologien des Sozialen“ wie in dem Sammelband, den Axel Honneth (1994) herausgegeben hat und in dem Entfremdung, Gemeinschaftsverlust, Kommerzialisierung und Verdinglichung sowie eine mangelhafte Durchsetzung von Gerechtigkeitsprinzipien diskutiert wird. Aktuell gibt es Diagnosen, die sich über ein Unbehagen in der Gesellschaft beklagen. So heißt es in der Verlags-Ankündigung eines entsprechenden Buches von Alain Ehrenberg (2011):

„In den letzten Jahrzehnten sind in den westlichen Gesellschaften die Freiheitsspielräume und Wahlmöglichkeiten bei der individuellen Lebensgestaltung enorm gewachsen. Im Zuge der Liberalisierung und Privatisierung wurden traditionelle Rollenvorgaben und gesellschaftliche Bindungen aufgelöst. Die alte Frage ‚Was *darf* ich tun?‘ ist abgelöst worden von der neuen Frage ‚Was *kann* ich tun?‘. Dadurch sehen sich die Menschen mit einer neuen Quelle des Leidens konfrontiert: ihrer Unfähigkeit, die Freiheitsspielräume und Wahlmöglichkeiten für ein gelingendes Leben zu nutzen. Eine rapide Zunahme narzisstischer Persönlichkeitsstörungen und depressiver Erkrankungen ist die Folge.“

Leiden ist ein Stichwort, das bereits der Soziologe und Sozialisationsforscher Hans Peter Dreitzel (1972) in den Mittelpunkt seines Grundlagenwerkes zur Sozialisationsforschung gestellt hat. Auch er spricht von Pathologien, von Anomie und Entfremdung, die letztlich zu Verhaltensstörungen führen. Gesellschaftsanalyse wird in dieser Hinsicht immer auch zur Analyse des Leidens des Individuums an der Gesellschaft.

„Der Mensch ist ein leidendes Wesen, daran besteht kein Zweifel. Die Quellen seiner Leiden hingegen sind unterschiedlicher Art. Mit seiner körperlichen Verfassung hält ihn die Natur in ihrem Griff, begrenzt seinen Bewegungsspielraum, setzt seiner Existenz mit dem Tod ein Ende, schlägt ihn zuvor schon mit Krankheit und Verfall. Aber seit je galten neben den Seuchen die Kriege, neben dem Tod der Teufel als die ärgsten Feinde des Menschen. Anders als das Tier lebt er nicht unmittelbar aus seiner Natur, sondern muss seine Existenz absichern durch Versachlichung seiner Umwelt und Produktion seiner Lebensbedingungen. Erst auf dem Umweg über andere, erst wenn er sich der von ihm immer neu produzierten gesellschaftlichen Ordnung unterwirft, kann er als Mensch leben und sich seiner selbst als solcher gewiss sein. Seine Konstitution zwingt ihn nicht nur zu sein, was er körperlich ist, sondern sich in der Vermittlung durch Material und soziale Umwelt als ein Selbst zu haben. Deshalb leidet er nicht nur unter der Bürde seiner Körperlichkeit, sondern auch unter dem Druck der Ordnungen, die er sich gibt und geben muss. Nur der Mensch muss sich dazu verstehen, seiner Welt einen Sinn abzugewinnen, der ihm Legitimation der gesellschaftlichen Ordnungen und Orientierungsmaßstab seines Handelns ist. Wird ihm dieses Sinnverständnis zweifelhaft, so erleidet er die gesellschaftlichen Ordnungen als Zwang.“ (1972, 1)

Man kann hierbei die von Wolfgang Klafki genannten epochaltypischen Schlüsselprobleme (Umwelt, Ungleichheit, Krieg und Frieden, Bevölkerungswachstum, technische Entwicklung etc.) als Ursachen für das individuelle Leiden nehmen. Das Problem bei der Diagnose solcher Leidensursachen besteht darin, dass zwar einerseits der Einzelne dem entsprechenden Gefahrenpotenzial unterworfen ist, dass er aber andererseits aktiv daran mitwirkt, dass diese Problemlagen entstanden sind und nur zögernd behoben werden. Jeder Einzelne ist zugleich Täter und Opfer.

Neuere Gesellschaftsanalysen weisen zudem darauf hin, dass zu den klassischen Pathologien der Moderne (Entfremdung, Entzweiung, Nervosität, Stress, Burnout, Heimatlosigkeit etc.) neue Herausforderungen gekommen sind. Dies betrifft etwa den mit der Entwicklung neuer Medien verbundenen Trend zur Metrifizierung und Datafizierung, zur Kommodifizierung und Digitalisierung verbunden mit den Möglichkeiten, den Aspekt der Kontrolle, der

Disziplinierung und Überwachung nicht bloß zu verstärken, sondern es sind auch überaus erfolgreiche Unternehmungen im Bereich des sogenannten digitalen Kapitalismus entstanden, die daraus lukrative Geschäftsmodelle entwickelt haben. Auch der Trend zu einer verstärkten Individualisierung, zu einer Gesellschaft der Singularitäten (Andreas Reckwitz) ist aufs Engste mit der Entwicklung digitaler Medien verbunden.

Mit dieser gesellschaftlichen Entwicklung ist die Entstehung neuer Subjektformen verbunden (z. B. das „digitale Subjekt“). Dass sich bei gesellschaftlichen Transformationsprozessen neue Subjektformen und Sozialfiguren entwickeln, ist keine neue Erkenntnis. Es wurde oben bereits auf das ambitionierte mehrbändige Publikationsprojekt hingewiesen, in dem in den verschiedenen Jahrhunderten seit der ägyptischen und griechischen Antike jeweils relevante Sozialfiguren vorgestellt werden. Andreas Reckwitz (2006) untersucht den Wandel von Subjektformen seit dem 18. Jahrhundert und korreliert diese mit der Entwicklung der Gesellschaft (bezogen auf Europa).

Gesellschaftliche Wandlungsprozesse werden oft krisenhaft erfahren. Der Soziologe Günter Dux (2013) schreibt hierzu:

„Wir sind mit der Marktgesellschaft in eine Krise geraten. Recht betrachtet sind es drei Krisen, denen sich die Gesellschaft ausgesetzt sieht: der Krise, die durch die Bedrohung der Lebensdienlichkeit der Umwelt bewirkt wird, der Krise des europäischen Währungssystems und der Krise des Bankensystems im Finanzsystem. Drei Gemeinsamkeiten sind es, die die Krisen bestimmen:

- Jede ist durch das ökonomische System der Marktgesellschaft bewirkt. Der liegt, wie wir wissen, die Logik der Kapitalakkumulation zu Grunde.
- Von jeder Krise ist festzustellen, dass das ökonomische System nicht in der Lage ist, ihrer Herr zu werden.
- Von jeder lässt sich sagen, dass sie – wenn überhaupt – nur durch eine Inversion der Gestaltungshoheit in der Marktgesellschaft zu bewältigen ist. Abhilfe schaffen kann nur das politische System.“

Und weiter:

„Tatsächlich ist die Bewältigung der Krisen an drei Bedingungen gebunden:

- Das politische System vermag die Krise nur zu bewältigen, wenn es die Logik des ökonomischen Systems preisgibt und das ökonomische System von einer Logik der

Kapitalakkumulation auf ein Gleichgewichtslogik umstellt, die in der Lage ist, einen Ausgleich zwischen Ökonomie und Natur herzustellen.

- Mit der Preisgabe der Logik des ökonomischen Systems muss überdies der Aufbau einer Gesellschaft einhergehen, in der die Zielvorgabe der Demokratie, die gesellschaftlichen Voraussetzungen einer so selbstbestimmten wie von Sinn bestimmten Lebensführung für alle und jeden zu schaffen, umgesetzt wird. Die Demokratie muss mit anderen Worten eine Chance bekommen, die sie in einer kapitalistisch verfassten Gesellschaft nicht hat.
- Möglich ist der Aufbau einer Gesellschaft unter der Zielvorgabe der Demokratie nur, wenn sich dazu im politischen System ein Machtpotenzial bildet.“ (245 f.)

Das Leiden an diesen gesellschaftlichen Entwicklungen wirkt sich auf der individuellen Ebene in Form unterschiedlichster Krankheitssymptome aus. So hat sich seit dem 18. Jahrhundert zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Ursachen für individuelle Erkrankungen nicht bloß im Individuum selbst zu suchen sind, sondern dass es soziale Umstände sind, die zu Krankheiten führen können. Es entwickelt sich eine soziale Medizin, die sich etwa um die Frage der Arbeitsbedingungen und der Arbeitsfähigkeit kümmert, die generelle Umweltbedingungen, etwa im Straßenverkehr, als mögliche Krankheitsursachen identifiziert. Eine Soziologie der Medizin untersucht den Zusammenhang zwischen materiellen, sozialen und kulturellen Ressourcen auf der einen Seite und dem Wohlergehen des Menschen auf der anderen Seite. Nadin Reibling (2021) ordnet die Vielzahl möglicher Forschungsgegenstände drei Dimensionen zu:

- die soziale Produktion von Gesundheit und Krankheit: soziale Muster der Verteilung von Gesundheit und Krankheit, Suche nach sozialen und nicht-biologischen oder psychologischen Erklärungen für diese Muster
- die soziale Konstruktion von Gesundheit und Krankheit: Aufklärung, wie und warum Definitionen von Gesundheit und Krankheit zwischen Kulturen und über die Zeit variieren; Reflexion von Kultur, Politik und moralischen Vorstellungen einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit durch die herrschende Definition von Gesundheit und Krankheit
- die soziale Organisation von Gesundheit und Krankheit: Analyse und Bewertung der Art und Weise, wie eine bestimmte Gesellschaft ihre gesundheitliche Versorgung organisiert, finanziert und in Anspruch nimmt; Empfehlungen zur Vermeidung von Fehlsteuerungen (2f.)

Zu diesem Diskussionskontext gehört auch der Paradigmenwechsel, der mit dem Konzept der Salutogenese verbunden ist, nämlich Krankheit nicht als Gegenteil von Gesundheit zu betrachten und einen Arbeitsschwerpunkt darin zu sehen, Ressourcen zu fördern, die die Befähigung des Menschen, ihre Gesundheit zu stärken, verbessern. Einflussreich in diesen Debatten ist auch der Aspekt der Konstruktion von „Krankheit“ verbunden mit der Frage, wie die Gesellschaft mit Krankheit und mit Kranken umgeht. Einen besonderen Einfluss hatte in dieser Hinsicht die Studie über Wahnsinn von Michel Foucault. (siehe auch Dörner 1975).

## Teil 2: Zur Kritik des Subjekts und die Kritik der Subjektkritik

In diesem Teil will ich auf die Kritik des Subjekts eingehen, so wie sie insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Philosoph\*innen formuliert wurde, die man – oft gegen ihren Willen – dem „Poststrukturalismus“ zurechnet (siehe etwa Münker/Rösler 2012). Es geht in erster Linie um das Konzept eines „autonomen Subjekts“, wobei man sehen muss, dass sich die Kritik nicht bloß auf dieses einzelne Konzept bezieht, sondern dass dieses Konzept eng mit anderen, ebenfalls kritisierten Begriffen wie etwa Moderne, Aufklärung,

Vernunft oder Fortschritt verbunden ist. Die Kritik des autonomen Subjekts ist also eine Kritik der Moderne, wobei es insbesondere um die „Schattenseiten der Moderne“ (Alexander 2013) geht.

Eine Berechtigung für eine solche Kritik findet man leicht, wenn man die Realitäten der Moderne mit ihren Visionen und Versprechungen vergleicht, so wie sie insbesondere in der Zeit der Aufklärung formuliert wurden: Selbst in den reichsten Ländern der Welt gibt es erhebliche Mängel bei der Umsetzung der Menschenrechte und den Zielen der Französischen Revolution. Man muss feststellen, dass es sogar immer wieder Rückschläge gegeben hat. So spricht man von großen Zivilisationsbrüchen im 20. Jahrhundert und bezieht diese auf den Völkermord der Nationalsozialisten, auf den Archipel Gulag oder den Abwurf der Atombomben in Japan. Aktuell gibt es größere Probleme mit der Aufrechterhaltung demokratischer Standards in zahlreichen Ländern, und dies selbst in jenem Land, das für sich beansprucht, erstmals demokratische Strukturen landesweit umgesetzt zu haben.

Eine Kritik an der Moderne und insbesondere an den Schattenseiten der Moderne ist berechtigt und keineswegs neu. Die Theoretiker\*innen des Poststrukturalismus stehen also in einer Traditionslinie, in der insbesondere die kulturpessimistischen Arbeiten von Friedrich Nietzsche (1844-1900) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielen. Dass Frankreich und insbesondere Paris zum Zentrum einer modernekritischen Bewegung werden konnte, hat sicherlich viele Gründe und hängt insbesondere mit der politischen Entwicklung und hierbei mit der Auseinandersetzung unterschiedlicher Rezeptionsweisen des Marxismus in Frankreich zusammen. Paris spielt eine besondere Rolle, weil sich durch die zentralistische Struktur des Bildungswesens im Hochschulbereich in Frankreich alle Akteure im Kontext der Ecole Normale Supérieure (ENS) befinden. Alle absolvierten dort ihre Studien, durchliefen die notwendigen Vorbereitungsklassen und beschäftigten sich intensiv sowohl mit Klassikern der Philosophiegeschichte als auch mit den intellektuellen Größen in der Mitte des 20. Jahrhunderts (hierbei spielt Jean-Paul Sartre 1905-1980 eine entscheidende Rolle). Es gab einen großen Einfluss des Strukturalismus, so wie er etwa von dem Ethnologen Claude Lévi-Strauss 1908-2009 ausformuliert wurde.

Die zentralen Akteure in der poststrukturalistischen Bewegung entwickelten ihre Ansätze auf der Basis einer intensiven Beschäftigung etwa mit Edmund Husserl (Derrida), David Hume (Deleuze), Kant (Foucault), Friedrich Nietzsche (Foucault und Deleuze), Freud (Lacan) und

Heidegger (alle). Anders als in Deutschland, wo sich philosophische Schulen, die sich an den großen Denkern aus der Philosophiegeschichte orientierten und entsprechende neue Ansätze formulierten, in Universitäten verschiedener Städte ansiedelten (Frankfurt/M., Tübingen, Münster, Bielefeld etc.), konzentrierte sich dies intellektuelle Szene in Frankreich in Paris, sodass es einen intensiven Austausch auch auf persönlicher Ebene unter den beteiligten Akteuren gab.

In diesem Teil stehen die subjektkritischen Arbeiten aus diesem Diskurskontext im Mittelpunkt. Die Grundideen dieser Kritik werden skizziert und es werden Überlegungen angestellt, inwieweit man diesen Ansätzen folgen kann. Dabei wird sich zeigen, dass sich eine Kritik an einer derartigen Subjektkritik vielleicht weniger an die ursprünglichen Autor\*innen zu wenden hat, sondern vielmehr die Rezeption der Arbeiten in den Blick nehmen muss. Denn offenbar gab es im Rahmen einer solchen Rezeption gerade in Deutschland und speziell in der deutschen Erziehungswissenschaft einige Interpretationen zentraler Konzepte, die sich bei näherem Hinsehen nicht aufrechterhalten lassen.

## 6. Zu Michel Foucault

Zur Person: Michel Foucault (1926-1984) dürfte der prominenteste und meistgelesendste Vertreter aus dem Bereich des Poststrukturalismus sein. Von seinem Studium her ist er Psychologe und Philosoph, hat wie viele seiner Zeitgenossen die Ecole Normale Supérieure besucht, war Leiter des französischen Kulturinstituts im Ausland, unter anderem in Hamburg. Er hatte verschiedene akademische Positionen inne (unter anderem in Tunesien) und war

schließlich Professor am Collège de France mit der Zuschreibung: „Geschichte der Denksysteme“. Foucault wehrte sich dagegen, Poststrukturalist genannt zu werden und er wollte auch kein Philosoph sein.

Seine Arbeitsweise war sehr stark ideengeschichtlich geprägt, wobei er neben materialreichen Studien etwa zum Gefängnis, zur Klinik und zum Wahnsinn und später zu „Techniken des Selbst“ auch einflussreiche theoretische Studien (wie etwa sein auflagenstarkes Buch „Ordnung der Dinge“) vorgelegt. Seine öffentlichen Vorlesungen am Collège de France erfreuten sich großer Aufmerksamkeit, die Hörsäle waren stets überfüllt. Er hatte Kontakt mit prominenten Künstlern seiner Generation und hatte insbesondere in den Vereinigten Staaten aufgrund seiner regelmäßigen Aufenthalte eine sich ständig vergrößernde Anhängerschar. Seine Arbeiten beeinflussten eine ganze Reihe von Fachdisziplinen. Das Foucault-Handbuch (Kammler und andere 2008) zählt alleine 17 Einzeldisziplinen auf, in denen die Rezeption von Foucault eine große Rolle spielt. Diese Anzahl muss man heute noch vergrößern, denn insbesondere in den neueren intellektuellen Wellen der postkolonialen (und anderen ähnlichen) Studien, im Posthumanismus und im Neuen Materialismus bezieht man sich auf Foucault, und dies selbst dann, wenn man Kritik an ihm übt. Eine solche Kritik besteht etwa in seiner Konzentration auf Europa (Eurozentrismus), in seiner nur marginalen Berücksichtigung des Kolonialismus und in einer Dominanz männlicher Bezugsautoren. Doch geben die meisten Kritiker\*innen zu, dass sie ohne die Inspiration durch die Arbeiten von Foucault kaum zu ihren abweichenden Überlegungen hätten kommen können.

Foucault ist ein prominenter Kritiker des autonomen Subjekts (siehe oben) und der damit verbundenen Konzeption von (instrumenteller) Vernunft. Er analysiert die historische Entwicklung von Machtstrategien, denen das Subjekt unterworfen ist und mit denen dieses im Interesse der jeweiligen Staatsform geformt werden sollte (Gouvernementalismus). Politisch erfährt er eine Gegnerschaft sowohl von rechts als auch von links, wobei er gleichzeitig sowohl dem rechten als auch dem linken Lager zugeordnet wird. Habermas hat ihn schon früh einer neokonservativen Richtung zugeordnet, wobei Foucault in der Tat in seinen jüngeren Jahren für eine herausragende Position in einer rechtskonservativen Regierung vorgesehen war. In späteren Jahren engagierte er sich der stark – oft zusammen



mit seinem Zimmernachbarn Pierre Bourdieu – in sozialen Auseinandersetzungen in Frankreich und für Befreiungsbewegungen (etwa in Polen und im Iran).

Inzwischen gibt es eine kaum zu überschauende Sekundärliteratur, die sich mit Leben und Werk von Foucault auseinandersetzt (siehe etwa Eribon 2017). Auch in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft ist Foucault – freilich mit einiger Verspätung – rezipiert worden. Ich komme später darauf zurück. Im Folgenden konzentriere ich mich auf das zentrale Thema des vorliegenden Textes, nämlich auf seine Überlegungen zum Subjekt.

### Michel Foucault und das Subjekt

Die vermutlich berühmteste Formulierung von Foucault in Bezug auf das Subjekt dürfte der letzte Halbsatz in seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ (2019, zuerst 1966) sein: „dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (462). Scheinbar ordnet sich Foucault hierdurch in eine ganze Reihe weiterer Autor\*innen ein, die ein Ende verkünden. Man sprach von dem Ende der Kunst oder dem Tod Gottes. Prominent wurde nach der Auflösung des Systems sozialistischer Staaten rund um 1990 die These von dem Ende der Geschichte.

Diese Rede von einem Ende suggeriert, dass es eine reale Gegebenheit gibt, die nunmehr zu existieren aufhört. Vielfach hat man den Halbsatz von Foucault genau so interpretiert. Dabei gibt der Abschnitt, an dessen Ende dieser Halbsatz steht, durchaus Aufschluss darüber, wie Foucault dieses Verschwinden verstanden hat. Es geht nämlich darum, was zu welchen Zeiten als Hauptproblem des menschlichen Wissens (in Europa) identifiziert werden kann. Dabei kommt die Studie von Foucault zu dem Schluss:

„Der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat.“ (ebd.)

In der Geschichte des Wissens, so Foucault, ist es bloß die Zeit der letzten 150 Jahre, in der der Mensch eine zentrale Rolle in den philosophischen Diskursen spielt:

„Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt.“ (ebd.)

Dies ist die zentrale Aussage des gesamten Buches: Es gibt keine unveränderliche Wahrheit, sondern das, was unter Wahrheit verstanden wird, verändert sich im Laufe der Geschichte. Foucault verfolgt die Geschichte des Wissens und identifiziert in der europäischen Neuzeit drei unterschiedliche Wissensordnungen (Foucault nennt diese „Episteme“), nämlich die Vorstellungen von Wissen und Wahrheiten der Hochrenaissance, im Barock und in der Aufklärung, die jeweils unterschiedlichen Leitprinzipien gehorchen: So findet er im 16. Jahrhundert „Ähnlichkeit“, im 17. und 18. Jahrhundert ist es „Repräsentation“ und im 19. und 20. Jahrhundert schließlich „der Mensch“. Zum Beleg dieser wissen(schaft)sgeschichtlichen Untersuchung befasst sich Foucault mit drei spezifischen Wissenssystemen, dem empirischen Wissen über Lebewesen, über Sprache und über Ökonomie. Die Sprache spielt eine zentrale Rolle, weil Wissen nur dann wirksam wird, wenn es sprachlich artikuliert und auf diese Weise verbreitet wird. Das Studium der Natur und insbesondere der Lebewesen mit verschiedenen Versuchen einer Klassifikation, also Versuchen, eine Ordnung in diesem weitverzweigten Feld zu finden (Carl von Linné 1707-1778 und George-Louis Leclerc de Buffon 1727-1775) werden zu einem wichtigen Thema nicht bloß entsprechender Fachwissenschaften, sondern auch öffentlicher Debatten. Und nicht zuletzt ist es die Ökonomie, die im Zentrum der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft und des kapitalistischen Systems steht. Foucault befasst sich also mit dem wissenschaftsgeschichtlichen Thema des Wandels und der Veränderung von Wissenskulturen, also mit der Frage, wie und warum sich das gesellschaftliche Verständnis dessen, was als Wissen und Wahrheit anerkannt wird, in der Geschichte verändert. Dabei muss man sehen, dass es immer schon einen Kampf um das Deutungsrecht darüber gibt, wer und welche Disziplin das Mandat hat, über bestimmte Fragestellungen „wahres (und d.h.: anerkanntes) Wissen“ zu produzieren und zu formulieren. Je ausdifferenzierter das Wissenschaftssystem ist, desto heftiger wird dieser Kampf um das Deutungsrecht. Die Arbeiten von Foucault sind also weniger revolutionär, als oft angenommen wird. Sie wurden auch von seinen Zeitgenossen anerkannt. So hieß seine Professur am Collège de France, die er in recht jungen Jahren bekommen hat, „Geschichte der Denksysteme“. Foucault stand mit seinen historischen Interessen in der Tradition berühmter französischer Wissenschaftshistoriker, als deren Schüler er sich sah, nämlich Gaston Bachelard 1884-1962 und George Canguilhem 1904-1995. Allerdings muss man sehen, und dies hat Foucault selbst als Folge seiner Nietzsche-Lektüre beschrieben, dass durch eine derartige Historisierung des

Wissens und der Wahrheit auch eine Relativierung und Dekonstruktion im Sinne von Derrida stattfindet.

Eine solche Historisierung ist also ein Angriff auf die Selbstgewissheit der Wissenschaften und Philosophie, eine ewige und überall gültige Wahrheit entdecken zu können. Dies gilt auch und insbesondere für das Verständnis des Menschen. Insbesondere in seinen letzten Jahren hat sich Foucault immer wieder dazu geäußert, wie er seine Arbeiten verstanden hat und wie diese zu ständigen Veränderungen seiner eigenen Ansichten geführt haben.

Insbesondere interpretiert er rückwirkend seine gesamte Arbeit als Auseinandersetzung mit der Frage: Was ist ein Subjekt und wie entsteht es?

„Schließlich habe ich zu klären versucht – und daran arbeite ich auch gegenwärtig noch –, auf welche Weise ein Mensch zum Subjekt wird. Dabei habe ich meine Forschung (in seiner letzten Arbeitsphase; M. F.) auf die Sexualität ausgerichtet und zum Beispiel untersucht, auf welche Weise der Mensch gelernt hat, sich als Subjekt seiner „Sexualität“ zu begreifen. Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.“ (Foucault 2005, Bd. 4, 270)

Die Macht, die in der mittleren Arbeitsphase mit den „Gouvernementalitätsstudien“ im Mittelpunkt steht, also die unterschiedlichen Ausführungen von Regierungsstrategien, ist es, die die Entstehung des Subjekts bewirkt:

„Insgesamt richten sich diese Kämpfe (gemeint ist die Gewalt, die der ökonomische und ideologische Staat ausübt; M. F.) also nicht in erster Linie gegen bestimmte Machtinstitutionen, Gruppen, Klassen oder Eliten, sondern gegen eine bestimmte Machttechnik oder Machtform. Diese Machtform gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die andere in ihnen zu erkennen haben. Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte. Das Wort „Subjekt“ hat zwei Bedeutungen: es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft.“ (275).

Dieser Ansatz richtet sich gegen die damals verbreitete Vorstellung eines Subjekts, wie es etwa als erkenntnistheoretisches (überzeitliches und feststehendes) Subjekt bei Descartes

eine Rolle spielt. Es ist diese Form eines Humanismus, der sich auch in der Phänomenologie und zum Teil in der Psychoanalyse findet und der auf einer – Foucaults Meinung nach – falschen Vorstellung eines ahistorischen Subjekts basiert. Dies ist es auch, was eine entsprechende Subjektphilosophie zu einer (zu bekämpfenden, weil nicht zeitgemäßen) Metaphysik werden lässt. Der Anti-Humanismus richtet sich nicht generell gegen den Menschen, sondern gegen ein bestimmtes, für falsch gehaltenes Verständnis des Subjekts. Foucaults Ansatz der Historisierung ist also zugleich ein Prozess der Dezentrierung des Subjektes. Die Prozesse der Formung des Subjekts nennt Foucault „Subjektivierung“ (siehe etwa a. a. O. 269).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die durch die Machtstrategien der „Regierung“ versuchten Unterwerfungsprozesse auf die Widerständigkeit des Subjekts stoßen. Denn diese sind durchaus in der Lage, aus den subtiler werdenden Unterdrückungsmechanismen auszubrechen:

„Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten, wenn wir uns dem doppelten politischen Zwang entziehen wollen, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt.“ (280)

Im Sinne dieser Fragestellung untersuchte Foucault, welche Formen des Wissens über den Menschen in der Geschichte entstanden sind und wirksam wurden. Sein Buch über die Ordnung der Dinge verstand er als theoretische Selbstreflexion seiner vorangegangenen Bücher, die sich mit der Geschichte des Wahnsinns, des Gefängnisses und der Klinik befassten. Er wunderte sich darüber, dass ausgerechnet das seiner Meinung nach schwierigste Buch (Die Ordnung der Dinge) entgegen seinen Erwartungen ein enormer Verkaufserfolg wurde und gleichzeitig im Zentrum zahlreicher Kritiken stand. Er interpretierte dies als Reaktion insbesondere auf sein Buch über den Wahnsinn, durch das sich die Psychiatrie seinerzeit angegriffen fühlte. Zu Unrecht, wie Foucault meinte. Denn keineswegs habe er dieses Buch als Teil der in den 1960er Jahren aufkommenden Antipsychiatrie geschrieben, zumal seine historische Untersuchung im 18. Jahrhundert endete. Allerdings habe sich diese Kritik an seiner Arbeit nicht sofort an seinem Buch über den Wahnsinn entfaltet, sondern auf das spätere Buch konzentriert.

Interessant sind in diesem Kontext die Ausführungen von Foucault zu dem Ansatz der Kritischen Theorie. Wie oben erwähnt, wurde diese in Frankreich nicht zur Kenntnis genommen:

„Man müsste genauer in Erfahrung bringen, wie es geschehen konnte, dass die Frankfurter Schule in Frankreich so lange ignoriert werden konnte, obwohl mehrere ihrer Vertreter in Paris gearbeitet haben, nachdem der Nazismus sie von den deutschen Universitäten vertrieben hatte.“ (90)

Und er stellt fest:

„Heute habe ich begriffen, dass die Repräsentanten dieser Schule – früher als ich – Thesen vertraten, die auch ich seit Jahren geltend zu machen versuche. (...) Was mich betrifft, so glaube ich, dass die Philosophen dieser Schule Probleme gestellt haben, mit denen wir uns noch immer abmühen: insbesondere das der Machteffekte in Verbindung mit einer Rationalität, die sich historisch, geographisch, im Abendland vom 16. Jahrhundert an definiert hat. Ohne die Einübung dieser bestimmten Form von Rationalität hätte das Abendland seine eigentümlichen ökonomischen und kulturellen Erfolge nicht haben können. Wie wäre nun aber diese Rationalität von den Mechanismen, den Prozeduren, den Techniken, den Effekten der Macht zu trennen, die mit ihr einhergehen und die uns so unerträglich sind, dass wir sie als typische Form der Unterdrückung in den kapitalistischen und vielleicht auch in den sozialistischen Gesellschaften bezeichnen? Könnte man daraus nicht schließen, dass sich das Versprechen der Aufklärung, durch Ausübung der Vernunft die Freiheit zu gewinnen, sich in eine Herrschaft eben dieser Vernunft verkehrt hat, die immer mehr den Platz der Freiheit usurpiert?“ (90 f.)

Es ist also die von Adorno und Horkheimer sogenannte „instrumentelle Vernunft“, die insgesamt als „Vernunft“ verstanden werden soll und die die Vielfalt an Rationalitäten ignoriert. Verbunden ist mit einer solchen Vernunft der Gedanke der Herrschaft über Natur und Mensch. Der Mensch, der entsprechend diesen Prinzipien geformt werden soll, orientiert sich an Nutzenmaximierung auf der Basis einer umfassenden Quantifizierung. „Rechenhaftigkeit“ haben bereits Gründungsväter der Soziologie wie Max Weber oder Werner Sombart als Grundprinzip des Kapitalismus hervorgehoben. Die Kritik der Vernunft bei Foucault ist ebenso wie in der Kritischen Theorie eine Kritik der instrumentellen Vernunft, also einer eindimensionalen Schrumpfform dessen, was Vernunft eigentlich bedeuten könnte. Die Kritik des Subjekts ist die Kritik an einem bestimmten Verständnis des Menschen und den Strategien, mit denen ein solches, in die gesellschaftlichen Unterdrückungsverhältnisse integrierbares Subjekt hergestellt werden soll. Dazu werden im Verlaufe der Geschichte der modernen Gesellschaft immer mehr Institutionen geschaffen

und Machtstrategien entwickelt, so wie sie Foucault in seinen Gouvernamentalitätsstudien analysiert.

Allerdings ist der Mensch nicht schutzlos diesen Macht- und Unterwerfungsstrategien ausgeliefert: Er entwickelt vielfältige Formen von Widerständigkeit. Dies wird oft von solchen Rezipienten von Foucault übersehen, die lediglich den Unterwerfungsaspekt in den Blick nehmen. Anders als die Vertreter der Kritischen Theorie einschließlich Jürgen Habermas mischen sich die Hauptvertreter dieses „Poststrukturalismus“ immer wieder in politische Kämpfe ein. Foucault erlebt Widerständigkeit in seiner Zeit in Tunesien, er beteiligt sich aktiv an Protestbewegungen gegen staatliche Zwangsmaßnahmen in Polen und im Iran. Bei Judith Butler, die sich wesentlich auf die Arbeiten von Foucault stützt, rückt Widerständigkeit gegen Prozesse der Unterwerfung vor allem in einer feministischen Perspektive in den Mittelpunkt ihrer Arbeiten.

Zu Judith Butlers Subjektkonzeption und ihrer Auseinandersetzung mit Foucault  
Judith Butler (geboren 1956) ist eine einflussreiche Rezipientin und Kritikerin von Foucault. Sie hat einen Lehrstuhl für Rhetorik und Komparatistik in Berkeley und hat einflussreiche Arbeiten zum Thema Gender vorgelegt. Butler mischt sich zudem – oft provokativ – in politische Debatten ein. Im Kontext des vorliegenden Buches sind vor allem ihre Überlegungen zur Konzeption des Subjekts relevant. Sie hat hierzu schon vor über 30 Jahren einflussreiche Bücher publiziert, in denen sie mit dem Aspekt der Unterwerfung – stärker als Foucault – auch Prozesse von Widerständigkeit und der Gewinnung von Handlungsmacht verbindet. Hilfreich in unserem Kontext ist ihr komprimierter Artikel „Subjekt“ im „Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie“ (Gosepath u. a. 2008, 1301-1307).

Gleich zu Beginn ihres Beitrages zeigte sie im Rahmen eines kurzen ideengeschichtlichen Exkurses, dass das „Subjekt“ schon früh unter der Doppelperspektive der Ermächtigung und Unterwerfung verstanden werden muss. Sie benennt Descartes und Hegel als wichtige Bezugsautoren in der zeitgenössischen französischen Philosophie:

„Als cartesisches Selbst (*soi*) erscheint das Subjekt als denkende und überlegende Instanz, die vom lebendigen Körper nicht nur getrennt werden kann, sondern deren Wesen im Denken selbst besteht. Auch mit Bezug auf Hegel wird das Subjekt als sich selbst bestimmende

Instanz gedacht, die jedoch in einem wesentlichen Zusammenhang mit einer gegenläufigen Welt von Objekten und anderen Subjekten steht.“ (1301)

In Bezug auf Hegel spielt in diesen Debatten die Phänomenologie des Geistes und dort der Abschnitt über das dialektische Verhältnis zwischen Herr und Knecht eine Rolle (Hegel 1970, IV.A), dass nämlich der Knecht im Prozess seiner Unterwerfung unter den Herrn zunehmend die Kompetenzen erwirbt, die ihn letztlich bei der Lebensbewältigung als dem Herrn überlegen erweisen. Es geht also um eine Dialektik der Unterwerfung:

„Und doch führt gerade diese Unterwerfung dazu, dass man einen Anspruch auf bestimmte *Rechte* hat, als Subjekt kultureller und politischer *Anerkennung* infrage kommt und die Möglichkeit zur Ausübung bestimmter politisch garantierter *Freiheiten* erhält. In diesem Sinn ist das politische Subjekt eine aktive Instanz, auch wenn sein Status paradoxerweise von einer vorgängigen und permanenten Unterwerfung abhängig ist.“ (1302)

Im Folgenden zeigt Butler unter Bezug auf Foucault, dass und wie jeder Staat seine Subjekte unterwerfen und an die bestehende Rechtsordnung binden muss:

„Auch wenn Foucault das Subjekt demnach einerseits als passives Konstrukt der Machtregime versteht, so versucht er doch andererseits gerade diesen Rahmen zu überwinden und eine widerstandsfähige Handlungsinstanz zu etablieren. Foucault scheint demnach weniger an einer Kritik des Subjekts als an der Förderung neuer Formen der Subjektivität interessiert zu sein.“ (1302)

Butler weist darauf hin, dass sich Foucault mit einer zu seiner Zeit dominierenden Interpretation von Hegel auseinandersetzt, die in einem Subjekt eine „anthropozentrische Figur des reinen Willens, der Herrschaft, des überhöhten Individualismus und der philosophischen und politischen Totalität“ sah (1303). Butler setzt dem im Einvernehmen mit Foucault eine Konzeption entgegen, das das Subjekt auf die Welt bezogen sieht, für das also Relationalität konstitutiv ist:

„Die Beziehung des Selbst zu sich ist demnach nie frei vom Anderen, und diese Relationalität ist konstitutiv dafür, wer dieses Selbst ist.“ (1303)

Der Streit um das Subjekt ist in dieser Hinsicht also ein Streit über eine angemessene Interpretation der Philosophie Hegels. Es geht nicht um ein allmächtiges und isoliertes Subjekt, sondern:

„Ein Subjekt zu sein, heißt demzufolge, sich sich selbst gegenüber in einer Distanz zu befinden, nicht die Vorrechte der Selbstidentität oder der Selbstgewissheit genießen zu können, sondern immer auch außerhalb seiner selbst, ein Anderer für sich selbst zu sein.“ (1304)

Butler findet eine Unterstützung dieser Interpretation etwa in den Arbeiten des kanadischen Philosophen Charles Taylor und – in Grenzen – von Jürgen Habermas. In beiden Konzeptionen, so Butler, finden sich Ansätze einer Dezentrierung des Subjektes, das sich als Teil eines sozialen Zusammenhangs versteht und in Prozesse der Anerkennung integriert ist.

Gegen Foucaults Distanz zu Hegel formuliert Butler:

„So kann man mit Hegel einen Subjektbegriff formulieren, der die Sozialität gerade in den Mittelpunkt stellt und damit diejenigen Theorien der Sprache sowie der Gesellschaft *bestätigt*, die eine Überschreitung der Perspektive der ersten Person fordern. Dieser *ekstatisch* interpretierte Hegel ist ein ganz anderer als jener, der für eine totalisierende oder gar imperialistische Sichtweise verantwortlich gemacht wird.“ (1307)

Allerdings ist der Streit um die richtige Hegel-Interpretation nicht beendet. Butler schreibt:

„Entscheidend ist jedoch, dass diese Debatten über den Stellenwert der hegelschen Subjektkonzeption eine Reihe gegenwärtiger Ansätze – wie den Poststrukturalismus, die kritische Gesellschaftstheorie, Feminismus und Postkolonialismus sowie die Theorie des kommunikativen Handelns – nachhaltig prägen. In diesem Sinne scheint die Frage des Subjekts noch nicht entschieden.“ (1307)

Die Frage nach dem Subjekt hat auch andere Wissenschaftler\*innen beschäftigt. Einige wenige Beispiele:

Eine verbreitete Überblicksdarstellung über das „Subjekt“ stammt von Andreas Reckwitz (2021, inzwischen in 4. Aufl.). Zeitlich ist die Darstellung von Reckwitz enger als der Beitrag von Butler 2008. Nach einigen philosophischen Hinweisen auf traditionelle Diskurse des Subjekts im Rahmen der westlichen Moderne und der dort dominierenden Vorstellung des klassischen Subjekts (als „eine sich selber transparente, selbstbestimmte Instanz des Erkennens und des – moralischen, interessegeleiteten oder kreativen – Handelns“; 16) kommt Reckwitz schnell bei seinem zentralen Thema an, der Dezentrierung des Subjekts, für die er auch zwar Vorläufer im 19. und frühen 20. Jahrhundert findet, was er aber vor allem Debatten bei Vertreter\*innen des französischen Poststrukturalismus diskutiert. Es geht um



die Ansätze von Foucault, Bourdieu, Laclau und Butler, um postkoloniale Theorien und „Kulturtheorien der Materialität“. Das Buch endet mit einem Abschnitt zu Theorien moderner und postmoderner Subjektivität, dem in der 4. Aufl. ein weiteres Kapitel (Theorien post- und spätmoderner Subjektivität) zugefügt wurde.

Bei der Frage nach dem „bürgerlichen Subjekt“ geht er auf die Analysen der soziologischen Klassiker rund um die Jahrhundertwende 1900 als „erstem Schub des Interesses am Subjekt“ (150) ein. Einen zweiten Schub identifiziert er in den 1940er und von 1950er Jahren am Beispiel von Büchern von David Riesman und Herbert Marcuse. Einen dritten bis heute anhaltenden Schub sieht er in Verbindung mit dem französischen Poststrukturalismus und den Konzeptionen, die sich auf diesen beziehen.

Bei der Beschreibung dieses Schubes nutzt er seinen eigenen Forschungsansatz, nämlich den der Ästhetisierung nicht nur der Gesellschaft, sondern auch des postmodernen Subjekts (157 ff.). Es geht um Erlebnisorientierung, die Entwicklung neuer Lebensstile, die Ökonomisierung des postmodernen Subjekts und schließlich um den Doppelcharakter, dass nämlich das postmoderne Subjekt sowohl durch Prozesse der Ökonomisierung als auch der Ästhetisierung charakterisiert wird:

„In welchem Maße und Sinne sich das postmoderne Subjekt ästhetisiert und ökonomisiert, ist weiterhin eine empirisch offene Frage. Der scheinbare Gegensatz zwischen der Ästhetisierungs- und der Ökonomisierungsthese – von dem etwa Daniel Bell in *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976) ausgeht – hat sich dabei zu großen Teilen (wenn auch nicht vollständig) aufgelöst. Man kann die Theorie vertreten, dass die Expansion des Ästhetischen und des Ökonomischen in der Postmoderne teilweise komplementäre, einander verstärkende Prozesse bildet und dass es eine zentrale Aufgabe einer Analyse zeitgenössischer Subjektivitätsformen darstellt, die ästhetisch-ökonomische Doppelstruktur des postmodernen Subjekts zu begreifen (vgl. hierzu ausführlicher Reckwitz 2006/2020, Kapitel 4).“ (163 f.)

Diese Überschneidung von Ästhetisierung und Ökonomisierung sieht er als Entwicklungstendenz des kognitiv-kulturellen Kapitalismus, wobei insbesondere die kreativen Industrien zunehmend in den Mittelpunkt rücken. In seinem letzten Kapitel führt er als neue Schwerpunkte einer Subjektanalyse drei weitere Entwicklungen ein: Emotionalisierung,

Psychologisierung und schließlich die Wiederentdeckung des Klassenaspekts der Lebensstile. Die Emotionalisierung diskutiert Reckwitz am Beispiel des Umgangs mit Liebe, Gefühlen und der Partnerwahl. Die Psychologisierung sieht er am Beispiel aktueller Gesellschaftsanalysen, so wie sie in dem Buch von Ehrenberg „Das erschöpfte Selbst“ (1998) beschrieben wird. Eine Verbindung von Ästhetisierung und Ökonomisierung sieht Reckwitz insbesondere an der dominant werdenden Digitalisierung der Gesellschaft:

„Das Subjekt wird hier (in den sozialen Medien; M. F.) zu einem dramaturgischen Selbst, das permanent an der attraktiven, möglichst perfekten Darstellung seiner eigenen Person arbeitet. Die rastlose Lebensaktivität mit immer neuen Ereignissen wird so zur Norm, Scheitern und Leerlauf hingegen müssen verborgen werden. Im Internet im Allgemeinen und den sozialen Medien im Besonderen befinden sich die Individuen untereinander somit in einem fast ununterbrochenen Wettbewerb um Aufmerksamkeit und Anerkennung, und Popularitätsindizes wie Seitenaufrufe oder Likes spiegeln ihnen ihren sozialen (Nicht-) Wert.“ (174)

In diesen Kontext gehört auch die These von dem quantifizierten Selbst.

Als dritte Entwicklungslinie aktueller Subjektivitätsforschung sieht er ein Wiederaufkommen einer Klassenanalyse, die sich allerdings nicht primär auf Marx bezieht. Als Beispiele führt er drei soziologisch-literarische Bücher an, nämlich von Didier Eribon, Annie Ernaux und J. D. Vance. (177). Die letzten Seiten dieser Darstellung widmet er seinem eigenen Forschungsschwerpunkt, nämlich der Analyse der Subjektivierungsformen der Mittelklasse (so wie er sie in seiner letzten großen Publikation Reckwitz 2018 beschrieben hat).

Aktuelle Ansätze, so wie sie in den Konzeptionen des Neuen Materialismus vorgeschlagen werden (etwa das Konzept eines „nomadischen Subjekts“) werden nicht aufgegriffen.

Eine umfassende Studie, bei der ebenfalls die Dezentrierung des Subjekts im Mittelpunkt steht, stammt von dem Philosophen Wolfgang Iser (2012). Iser kritisiert die „anthropische Denkform“:

„Die anthropische Denkform beruht auf der Annahme einer grundsätzlichen Andersheit der menschlichen Seinsweise gegenüber allem Weltlichen. Wenn es stimmt, dass wir Menschen (etwa weil wir geistbestimmte Wesen sind) von grundlegend anderer Art sind als die Welt, dann ist es tatsächlich plausibel, ja unausweichlich, dass wir zu dieser uns ganz fremden Welt keinen wirklich adäquaten Zugang haben, sondern ‚Welt‘ nur nach unserer Weise

konstruieren und somit nur zu einer ‚Welt nach Menschenmaß‘ gelangen können. Insofern führt das neuzeitliche und moderne Theorem der Weltfremdheit schlüssig zur anthropischen Denkweise.“

Dagegen weist er darauf hin:

„Der Mensch, im Zuge der Evolution entstanden, hat mit den anderen Produkten dieser Evolution vieles, wenn nicht gar alles gemeinsam. Er ist grundlegend nicht ein weltfremdes, sondern ein welthaftes Wesen. Wir sind von dieser Welt. Die konsequente Beachtung unserer evolutionären Verfasstheit führt zu einer neuen, dem Wissenstand unserer Zeit gerecht werdenden Anthropologie. Diese hebt das moderne Axiom der Alterität und Weltfremdheit aus den Angeln. Sie lässt die anthropische Denkweise der Moderne hinter sich“ (11 f.)

Letztlich bestätigt Wolfgang Welsch mit seiner 1000-seitigen Studie die These, dass der Mensch sowohl ein Natur- als auch ein Kulturwesen ist, wobei dessen Bild von der Welt und von sich selbst keineswegs bloß eine soziale Konstruktion, sondern in der Lage ist, die reale Welt zu erfassen. Damit hat Wolfgang Welsch eine materialistisch zu nennende Anthropologie vorgelegt, die sich im Einklang etwa mit den Studien von Michael Tomasello als auch von Günter Dux befindet.

Die Frage nach dem Subjekt ist auch knapp 20 Jahre nach der Veröffentlichung des oben referierten Beitrages von Butler nicht entschieden. So gibt es auf der einen Seite eine Radikalisierung der Dezentrierung des Subjekts, etwa im Rahmen der monistischen Ontologien im neuen Materialismus (siehe Fuchs 2025), auf der anderen Seite gibt es Forschungsprojekte, die unter dem Motto einer „Kritik der Subjektkritik“ arbeiten (Alkemeyer u. a. 2013, Gelhard u.a. 2013). Man spricht sogar von einer „Rückkehr des Subjekts“ (u.a. Sieder 2004). In einer erziehungswissenschaftlichen Perspektive wird man darüber nachdenken müssen, inwieweit man über „Bildung“ oder Emanzipation und Handlungsmacht sprechen kann, wenn die Existenz eines Trägers dieser Dispositionen angezweifelt wird. Es könnte auch sein, dass philosophische Debatten über das Subjekt weniger Relevanz für Pädagogik und Erziehungswissenschaft haben, als einige Diskutanten vermuten. Ich komme darauf zurück.

## 7. Zum Subjekt der Unterwerfung

Bei Judith Butler heißt es an einer Stelle, das Subjekt sei nur um den Preis der Unterwerfung zu haben. Hat sie hier ihre Ausführungen zur Dialektik der Unterwerfung vergessen, die oben

vorgestellte Analyse nämlich, dass mit Unterwerfung auch Prozesse der Ermächtigung einhergehen?

Ich komme daher noch einmal auf Butler zurück (der nächste Abschnitt stützt sich auf überarbeitete Ausführungen in Fuchs 2025).

#### Zur Dialektik der Subjektivierung

Lars Distelhorst (2009) unterscheidet in seiner Darstellung des Werks von Judith Butler (zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Buches) drei Themenfelder: geschlechtliche Identität, Status des Subjekts und damit verbunden die Rolle der Anerkennung und die Stellung der Ethik in Zeiten des Krieges (10 f.). Diese Themen finden sich auch in anderen Darstellungen, wenn auch in einer anderen Anordnung (etwa Villa 2003, Bublitz 2002).

In deutschsprachigen Einführungen wird darauf hingewiesen, dass die Rezeption der Arbeiten von Butler in den verschiedenen Ländern große Unterschiede aufweist (Distelholz 2009, 14ff.). Insbesondere werden eine gewisse Einseitigkeit und – in den ersten Jahren der Rezeption - zum Teil auch eine Gegnerschaft in deutschen feministischen Diskursen festgestellt, die sich gerade an den frühen Arbeiten von Butler und der zentralen Rolle von Diskursen und der mit diesen verbundenen Performativität bei der Konstitution von Subjektivität festmacht. Man beklagte den Verlust des (biologischen) Körpers. In späteren Arbeiten nahm Butler selbst das Thema Materialität auf:

„Was ich (...) vorschlagen möchte, ist eine Rückkehr zum Begriff der Materie, jedoch nicht als Ort oder Oberfläche vorgestellt, sondern als ein Prozess der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, sodass sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen.“ (Butler 1995, 32)

Offensichtlich ist dies nicht der Materiebegriff, von dem die unterschiedlichen Vertreterinnen des Neuen Materialismus ausgehen (siehe Fuchs 2025).

Zu Butlers Verständnis des Subjekts habe ich im letzten Kapitel einiges ausgeführt. An dieser Stelle sollen einige Hinweise auf die Nutzung des Diskursbegriffes gegeben werden. Eine zentrale Rolle spielt bei ihrem theoretischen Ansatz die Sprechakttheorie des englischen Philosophen John Austin (auf den sich auch Jürgen Habermas in seiner soziologisch-

philosophischen Kommunikationstheorie bezieht). Bei diesem Ansatz geht es um die Kritik der sprachtheoretischen Meinung, Sprache repräsentiere die Dinge, die außerhalb von ihr liegen und von denen sie handelt. Dagegen formuliert Diestelhorst:

„Die Annahme, Sprache sei performativ, weist den Gedanken zurück, beim Sprechen handele es sich lediglich um die Beschreibung objektiv zu beobachtender Fakten, um stattdessen darauf zu beharren, im Sprechen läge stets auch der Vollzug einer Handlung. Damit verschiebt sich das Interesse von der Frage, ob eine bestimmte Aussage wahr oder falsch ist, dahin, ob es ihr gelingt, die von ihr intendierten Effekte herbeizuführen oder nicht.“

(Diestelhorst 2009, 42)

Im sprachlichen Handeln werden also Dinge nicht repräsentiert, sondern es werden Dinge durch das sprachliche Handeln performativ konstituiert. Über Sprache geschieht in diesem Ansatz auch die von Foucault und Butler so bezeichneten „Subjektivierung“, also die Schaffung des Subjekts in einem Prozess des Unterwerfens. Es geht um die Unterwerfung unter Normen, wobei – in späteren Arbeiten von Butler stärker als in früheren – auf die Ambivalenz oder Dialektik dieses Prozesses hingewiesen wird. Denn mit der Unterwerfung unter soziale Normen ist zugleich die Integration in das Soziale mit dem Anspruch verbunden, Handlungsmöglichkeiten zu haben und nutzen zu können. *Es geht also im Prozess der Subjektivierung immer um beides, das eng miteinander verbunden ist, nämlich um Unterordnung und um Erwerb von Handlungsfähigkeit.* Solche Überlegungen sind nicht neu. So hat man schon länger von einer Dialektik der sozialen Ordnung gesprochen, die zwar individuelle Freiheit einengt, aber andererseits auch Handlungssicherheit in der betreffenden sozialen Gruppe herstellt.

Diese Schwerpunktsetzung auf die Dominanz von Sprache ist nicht bloß von Vertreter\*innen des Neuen Materialismus scharf kritisiert worden, sondern sie hat auch außerhalb dieser Gruppe zahlreiche Kritiker\*innen gefunden. So ist grundsätzlich anzumerken, dass Sprache keineswegs die einzige Möglichkeit ist, mit der der Mensch der Welt und sich selbst begegnet. Es gibt nichtsprachliches Handeln, es gibt nichtsprachliche Zugangsweisen zur Welt, so wie sie etwa in handlungs- und tätigkeitsorientierten Ansätzen (Leontiew, Wygotski, Piaget, Holzkamp, Dewey u. a.) und aktuell in einer Soziologie der Praktiken beschrieben werden. Bereits Ernst Cassirer (1990) hat in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ auf eine Vielzahl unterschiedlichster Weltzugangsweisen hingewiesen (neben Sprache etwa Kunst, Politik, Ökonomie, Technik, Religion und Mythos). Auch Andreas Reckwitz (2006)

erweitert in seiner Studie trotz seiner zustimmenden Bezüge auf Foucault und Butler das Diskursive um Praktiken und spricht daher meist von Diskursen/Praktiken. Es sind vornehmlich Praktiken, die er im Hinblick auf Subjektivierungsprozesse untersucht (Praktiken der Arbeit, des Konsums, der Unterhaltung, gegenkulturelle Praktiken etc.).

Pierre Bourdieu hat sich ebenfalls unter dem Aspekt der symbolischen Macht mit der Rolle von Sprache befasst und zwar nicht Judith Butler, aber Austin und seine Sprechaktttheorie kritisiert (Bourdieu 1990, 51 ff.). Insbesondere weist er darauf hin, dass die Macht, die man performativen Äußerungen zuspricht, nicht diesen Äußerungen selbst zugesprochen werden kann, sondern demjenigen angehört, der die sprachlichen Äußerungen macht. Eines der illustrierenden Beispiele besteht darin, dass zwar jeder Teilnehmer einer Sitzung sagen könnte, die Sitzung sei eröffnet, aber nur derjenige die Sitzung eröffnen kann, der das Mandat dazu hat. (52 f.)

Der Gedanke der Unterwerfung hat gerade in der frühen erziehungswissenschaftlichen Rezeption in Deutschland eine dominante Rolle gespielt. Man kann hierbei einige zeitliche Verschiebungen feststellen. So rezipiert Butler Foucault, der in der Tat in seinen frühen Arbeiten den Aspekt der Unterwerfung stark gewichtet hat, allerdings in seinen späteren Arbeiten zu einer differenzierteren Verständnisweise des Subjekts kam und die Dialektik des Prozesses der Subjektivierung, also die beiden Seiten der Unterwerfung und des Empowerments, in den Vordergrund rückte.

Judith Butler rezipiert in den späten achtziger Jahren zunächst die frühen Schriften von Foucault, obwohl seine späten Schriften schon vorlagen. Einige Jahre später gibt es auch in ihren Arbeiten diese Dialektik der Subjektivierung, so wie sie im letzten Kapitel skizziert wurde. Wiederum einige Zeit später rezipierte man in Deutschland die frühen Schriften von Butler und erst in den letzten Jahren wurde die Dialektik des Prozesses der Subjektivierung mit Begrenzungen und Ermöglichung reflektiert (siehe Ricken u. a. 2019). Inzwischen scheint die zweifache Dimension des Subjektivierungsprozesses anerkannt zu sein. So beginnt Andreas Reckwitz (2006) seine große Studie über „Das hybride Subjekt“ mit dem Hinweis:

„*Subiectum*, das Subjekt hat eine doppelte Bedeutung: es ist das in die Höhe Erhobene und das Unterworfenene. Es ist Zentrum autonomen Handelns und Denkens – vom Subjekt der Geschichte bis zum grammatischen Subjekt eines Satzes. Und es ist das, was übergeordneten Strukturen unterliegt – bis hin zum Rechtssubjekt und zu jenen, für den im Englischen gilt:

‚he is subjected to something‘. In seiner Doppeldeutigkeit präsentiert sich das Subjekt als ein unterworfenener Unterwerfer, ein unterwerfendes Unterworfenes.“ (9)

In seiner Studie zeigt Reckwitz, in welcher Weise sich Subjektkulturen im Kontext einer sich verändernden Moderne verändert haben.

In der deutschsprachigen Rezeption des Subjektivierungskonzeptes ist zudem zu berücksichtigen, dass eine erste Rezeptionswelle unter Subjektivierung ausschließlich den Aspekt der Unterwerfung verstanden hat, ganz so, wie der Schwerpunkt in den frühen Schriften sowohl von Foucault als auch – Jahre später – bei Judith Butler gelegt wurde. In dem Prozess der Anerkennung der Dialektik des Subjektivierungsprozesses spielte das DFG-Graduierungskolleg „Selbst-Bildungen“ (2010-2019) an der Universität Oldenburg eine wichtige Rolle, in der prominente Autor\*innen der ersten Rezeptionsphase (wie etwa Norbert Ricken) selbstkritisch nunmehr das erweiterte und zutreffende Konzept von Subjektivierung mit seiner Dialektik von Unterwerfung und Empowerment vertraten (siehe Gelhard u. a. 2013 sowie Alkemeyer u. a. 2013).

### Formen der Unterwerfung

Der Mensch ist offensichtlich nicht bloß einfallsreich, wenn es darum geht, sein Leben zu sichern: Er ist auch ausgesprochen einfallsreich, wenn es darum geht, anderen Menschen Schaden zuzufügen. In der Moralphilosophie diskutiert man daher immer schon die Frage, ob der Mensch von Natur aus böse sei und die Wissenschaften interessieren sich dafür, woher der Hang zur Destruktivität kommt und welche Erscheinungsformen diese hat. Welches Ausmaß das Spektrum entsprechender Handlungen hat, kann man erkennen, wenn man sich an die verschiedenen Begriffe erinnert, die in diesem Kontext eine Rolle spielen, etwa Gewalt, Herrschaft, Verbrechen, Krieg, Diskriminierung, Denunziation, Repression, Erpressung, Verletzen, Mord. Offensichtlich sind alle Bereiche der Gesellschaft betroffen, in denen solche destruktiven Handlungen erfolgen können, nämlich Politik (Macht und Herrschaft, Krieg und Eroberung, politische Gewalt, Genozid etc.), Ökonomie (Armut, Arbeitslosigkeit, ökonomische Gewalt, Wohnungslosigkeit, Ausbeutung, Zwang etc.), Gesellschaft (Diskriminierung, Ausgrenzung, Verachtung, Denunziation, Gruppenzwang, Anpassung, Umweltzerstörung etc.), Kultur (Diskriminierung, kulturelle Gewalt, Ausschluss,



Desintegration etc.). In der Pädagogik spricht man von einer „Schwarzen Pädagogik“, und damit sind nicht nur systematische Verletzungen von Kindern wie in der Odenwaldschule gemeint, sondern auch Verfahren, bei denen man glaubt, den Kindern Gutes zu tun (siehe Rieger-Ladich: Macht und Gewalt, in: Wulf/Zirfas 2014). Man kann quer durch alle Bereiche strukturelle, individuelle und institutionelle Gewaltförmigkeit unterscheiden.

Die Vielfalt möglicher Schädigungen des Menschen durch den Menschen ist diesem bewusst. Deshalb gibt es eine ganze Reihe von Schutzmaßnahmen, so wie sie etwa in gesetzlichen Regelungen zum Ausdruck kommt. Man hat Menschenrechte entwickelt, die die körperliche, geistige, ökonomische, soziale, kulturelle und politische Integrität des Menschen und inzwischen auch von Gemeinschaften schützen sollen. Es gibt das umfassende System des Strafrechts und ein institutionalisiertes Rechtssystem, mit dem Verfehlungen geahndet werden sollen. Es gibt Sicherheitskräfte und ein sogenanntes Gewaltmonopol des Staates, was für die Einhaltung der Schutzrechte sorgen soll. Im Grundgesetz ist es Art. 1, der mit dem Begriff der Menschenwürde alle später in einzelnen Artikeln geregelten Schutzmechanismen umfasst. Es werden zudem Rechtsmittel entwickelt, mit denen man besondere Gruppen von Menschen schützt bzw. auf bestimmte Schädigungsformen eingeht. Beispiele sind die Kinderrechtskonvention, die Konvention zur kulturellen Vielfalt, die Behindertenrechtskonvention, Regelungen zur Gleichstellung von Frauen und auf Bundesebene das Antidiskriminierungsgesetz. Dieses Gesetz konkretisiert Art. 3 des Grundgesetzes, der die Benachteiligung „von Geschlecht, Abstammung, Rasse, Sprache, Heimat und Herkunft, Glauben, religiösen oder politischen Anschauungen sowie aufgrund einer Behinderung“ verbietet. Auf der Ebene der Bundesländer ist zudem im Berliner Antidiskriminierungsgesetz die soziale Lage als weitere Diskriminierungsform zugefügt. Im Wissenschaftsbereich wurden in den letzten Jahren zahlreiche „studies“ entwickelt, die solche Diskriminierungsformen untersuchen (postcolonial, disability, gender etc. studies). Man spricht von Rassismus, Klassismus, Abelismus und weiteren Formen von Gewalt. Man kann also feststellen, dass auf der rechtlichen Ebene ein dichtes Netz von Regelungen existiert, die ein unmenschliches Verhalten verhindern sollen. Dass die Realität eine andere ist, kann jeder in seinem Alltag erfahren. Es lohnt sich also, noch einmal grundsätzlicher auf diese Problematik einzugehen (der folgende Abschnitt stützt sich auf einen Abschnitt in Fuchs 2016).

Formen der Unterdrückung: Macht, Gewalt, Herrschaft

Die Frage nach dem guten Leben hat in den letzten Jahren eine deutliche Konjunktur erlebt. Diese Konjunktur in der philosophischen Debatte ist aufs engste verbunden mit einer Neubelebung der empirischen Glücksforschung, die solch bemerkungswerte Ergebnisse erbrachte wie die Behauptung, dass die Menschen in Bangladesch und in Dänemark am glücklichsten seien. Eine Neuentdeckung dieser Fragestellung ist dies insofern, als das Problem des guten Lebens zwar zu dem kanonischen Bestand der Philosophie seit der griechischen Antike gehört, aber später kaum noch eine zentrale Rolle spielte.

So befasst sich Sokrates zwar auch mit Fragen der richtigen Erkenntnis oder der Logik, aber bei den meisten seiner philosophischen Diskussionen handelte es sich um Fragen der Moral und des tugendhaften Lebens. Platon und vor allem Aristoteles befassen sich im Anschluss daran systematisch mit der Frage nach dem guten Leben. In der Philosophie des Mittelalters wird diese Frage dann durch die christliche Lehre verbindlich beantwortet: Das gute Leben ist das gottgefällige Leben.

In der Aufklärung wurde Glückseligkeit ein Leitbegriff des philosophischen Nachdenkens vor allem in der so genannten populären Philosophie. Dies hängt damit zusammen, dass man die christliche Antwort auf die Frage nach dem Guten nicht mehr ohne Weiteres akzeptieren wollte. Kant lehnte diese Fragestellung insofern als unzulässig ab, als er im Zuge einer strikten Individualisierung möglicher Antworten eine Definition eines allgemein verbindlichen Guten für unmöglich hielt.

In den letzten Jahrzehnten ist die Frage nach dem guten Leben vor allem im Kontext der Debatte zwischen Kommunitarismus und philosophischem Liberalismus wieder aufgetaucht (Brumlik/Brunkhorst 1993). Zugleich hat sich — wie erwähnt — eine empirische Glücksforschung entwickelt, die möglicherweise etwas damit zu tun hat, dass sich das Glücksversprechen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nicht in einer Weise für alle so realisiert hat, wie man es sich ursprünglich erhoffte. Immerhin gehört zur neuzeitlichen politischen Philosophie als zentrales Versprechen der Moderne das Versprechen auf Glück, so wie es in der amerikanischen Verfassungsdiskussion als *pursuit of happiness* festgeschrieben wurde. In dieser angloamerikanischen Tradition des liberalen Denkens galt es allerdings zugleich als akzeptiert, dass es der Einzelne ist, der sich selbst um sein Glück kümmern müsse (siehe insgesamt Fuchs 2019).

Vor dem Hintergrund dieser ausufernden Diskussion über das Gute und über Glück verwundert es möglicherweise, dass auch das Gegenteil des Guten ein vergleichbar großes Interesse gefunden hat. So gibt es in den letzten Jahren zahlreiche Bücher, die sich mit dem Bösen, seinen Artikulationsformen und seinen Gründen befassen (z. B. Eagleton 2012, Lorenz 1963, Safranski 1999). Zu diesem Bösen, zu dem der Mensch offensichtlich fähig ist, gehört seine Neigung, andere Menschen zu verletzen. Die Geschichte der Menschheit kann daher auch als Geschichte der Gewalt (Metz 2010, Pinker 2011) beschrieben werden.

Dass es sich hierbei um eine Alltagsweisheit handelt, belegt der allseits bekannte Spruch, dass der Krieg der Vater aller Dinge sei (Heraklit). Denn der Krieg ist quasi die höchste Form organisierter Gewalt gegen andere.

Eine höchst umstrittene Frage in diesem Kontext ist dabei, ob die Geschichte der Menschheit als Eskalation von Gewalt oder als ihre Bewältigung und Eindämmung verstanden werden kann. Gerade im Zuge einer postmodernen und poststrukturalistischen Debatte ging man von Anfang an mit der Moderne ausgesprochen kritisch ins Gericht. Denn in einer Analyse und Evaluation der Versprechungen der Moderne (Freiheit, Gleichheit, Fortschritt, Frieden, Wohlstand etc.) konnte man nur zu einem negativen Urteil über die Ergebnisse des Entwicklungsprozesses gelangen. Insbesondere kritisierte man die Aufklärung und mit dieser die Konzentration auf die Vernunft, in der man eine zentrale Ursache allen Übels sah. Diese Vernunftkritik hat man gerade deshalb so lustvoll zelebriert, als man ursprünglich in dem Gebrauch der Vernunft das beste Mittel sah, eine friedliche Gesellschaft und ein gutes Leben für alle organisieren zu können. Eine erste herbe Ernüchterung war daher der Terreur der Französischen Revolution, als Robbespierre auf der Basis einer Vernunftreligion ein blutiges und brutales Regime errichtete.

Vor diesem Hintergrund musste nicht bloß die große Anzahl von Kriegen bzw. die Anzahl von Verbrechen innerhalb der Gesellschaft, sondern insbesondere bislang nicht bekannte Zivilisationsbrüche (Auschwitz, Archipel Gulag, Hiroshima) als Beleg dafür dienen, dass die Moderne und mit ihr die Vernunft genau das Gegenteil von dem gebracht haben, was ursprünglich versprochen worden ist. Die Kritik der Moderne war insbesondere eine Kritik der Kultur der Moderne (Fuchs 2013). Dabei musste man in der Tat mühsam lernen, dass der (deutsche) Begriff der Kultur, so wie er rund um 1800 in Gebrauch gekommen war, so stark positiv konnotiert war, dass Kulturalisierung und Humanisierung geradezu bedeutungsgleich verwendet wurden. "Kultur" in ihrer weitesten Bedeutung als das, was vom Menschen

geschaffen wird, muss aber auch all das erfassen, was den Menschen schädigt und was der Mensch selbst schädigt. Kultur ist in dieser Hinsicht kein permanenter Fortschritt hin zum Guten, sondern Kultur bedeutet immer auch die Zerstörung von Mensch und Welt. Dies brachte der Soziologe Hans-Peter Thurn sehr schön in dem Titel seines Buches zum Ausdruck: „Kulturbegründer und Weltzerstörer – Der Mensch im Zwiespalt seiner Möglichkeiten“ (1990).

Dass wiederum eine vehemente Kulturkritik als Kritik an der Rationalität der Aufklärung auch ins Verderben führen kann, zeigt die Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 19.

Jahrhunderts, so wie sie eindrucksvoll von dem Historiker Fritz Stern (1963) sowie für die Künste von Peter Ulrich Hein (1993) beschrieben wurde: Ein zu starker Kulturpessimismus wurde nicht bloß zu einer politischen Gefahr (so Stern), sondern er führte geradezu in die Katastrophe.

War man sich in der öffentlichen Debatte schon beinahe einig darüber, dass die Moderne nur im Hinblick auf ihre Ambivalenzen oder sogar Pathologien betrachtet werden könne, weil keine ihrer Versprechungen auch nur annähernd eingelöst werden worden sei, überraschte der amerikanische Evolutionsbiologe Steven Pinker im Jahre 2011 die Öffentlichkeit mit der 1200 seitigen Studie „Gewalt“, in der er eine „neue Geschichte der Menschheit“ (so der Untertitel) vorgelegt hat. Das Neue an seiner Geschichtsstudie besteht in dem Versuch, folgendes zu belegen:

„Die Gewalt ist über lange Zeiträume immer weiter zurückgegangen, und heute dürften wir in der friedlichsten Epoche leben, seit unsere Spezies existiert. Natürlich war es kein stetiger Rückgang; die Gewalt ist auch nicht auf Null zurückgegangen; und es gibt keine Garantie, dass es so weitergeht. Aber es ist eine unverkennbare Entwicklung, und man sieht sie in den verschiedensten Maßstäben, von Jahrtausenden bis zu einzelnen Jahren, von der Kriegsführung bis zur Züchtigung von Kindern.“

Und weiter:

„Der Verzicht auf Gewalt lässt keinen Lebensbereich unberührt. Das Alltagsleben sieht ganz anders aus, wenn man ständig befürchten muss, getötet, vergewaltigt oder entführt zu werden, und Kunst, Gelehrsamkeit oder Handel können kaum einen hohen Entwicklungsstand erreichen, wenn die Institutionen, die sie unterstützen, ebenso schnell geplündert und niedergebrannt werden, wie man sie aufbaut.“ (Pinker 2011, 11)

Pinker identifiziert in seinem (meist kritisch rezensierten) Buch „fünf innere Dämonen“, vier „bessere Engel“ und fünf historische Kräfte. Die fünf inneren Dämonen sind Erscheinungsformen und Gründe für die Gewaltförmigkeit menschlichen Handelns, nämlich

Rache, Ideologie, Sadismus, Herrschaftsstreben und Raub und Ausbeutung. Die vier besseren Engel (eine Formulierung, die er von Abraham Lincoln übernimmt) sind Empathie, Selbstbeherrschung, Moralgefühl und Vernunft. Die fünf historischen Kräfte, die unsere friedlichen Motive begünstigen und den Rückgang der Gewalt vorangetrieben haben, sind seiner Ansicht nach: wirtschaftliche Zusammenarbeit, Feminisierung, die Entwicklung eines Weltbürgertums, die Beförderung der Vernunft.

Diese kurze Beschreibung dieses Buches gibt uns erste wichtige Hinweise auf Erscheinungsformen von Gewalt (Pinker bezieht sich ausschließlich auf körperliche Gewalt), sie gibt uns Hinweise darauf, inwieweit Dispositionen der Persönlichkeit eine Rolle bei der Artikulation von Gewaltförmigkeit spielen und sie zeigt zugleich, dass neben individuellen Dispositionen auch gesellschaftliche Rahmenbedingungen eine entscheidende Rolle dabei spielen, welche Dispositionen in welcher Form wirksam werden. Diese Beschreibung zeigt aber auch, dass man sich — zumindest in knapper Form — mit den infrage stehenden Begriffen der Gewalt und ihrem Zusammenhang mit Macht und Herrschaft befassen muss.

### Macht, Gewalt und Herrschaft

Auf den ersten Blick ist es gar nicht so einfach, die drei Begriffe Macht, Gewalt und Herrschaft in ihren wechselseitigen Beziehungen auseinanderzuhalten. Denn dass Gewalt, vor allen Dingen körperliche Gewalt ist, an die man sicherlich zunächst denkt, hat etwas damit zu tun, dass derjenige, der Gewalt ausübt, denjenigen, der diese Gewalt erleiden muss, erniedrigen bzw. zu einem bestimmten Handeln zwingen will. Gewalt wäre damit ein Mittel der Machtausübung. In der Tat lässt sich dies in der Geschichte insofern verfolgen, als Gewalt, insbesondere eine Gewalt, die von Gruppen ausgeübt wird, notwendig war, um andere Gruppen zu besiegen bzw. um deren Land und Besitztümer zu erobern. Selbst aus diesem bescheidenen Hinweis wird deutlich, dass auch im Hinblick auf Gewalt zwei Dimensionen unterschieden werden müssen: eine individualisierte Gewalt zwischen Personen und eine organisierte Gewalt von größeren Gruppen.

Auch wenn man davon ausgeht, dass Letztere von jedem einzelnen Gruppenmitglied ausgeübt wird, so lohnt dann doch die Frage danach, ob es für individuelle und gruppenbezogene Gewalt nicht unterschiedliche Gründe und Motivationen gibt. Denkt man an bestimmte Gewaltakte wie etwa einen Überfall, eine Schlägerei, eine Vergewaltigung,

dann gewinnt man den Eindruck, dass es sich in der Tat um einen Akt, also um eine zeitlich befristete Aktion handelt. Dies ist insofern relevant, als man zwar auch für einen bestimmten Augenblick von einer Ausübung von Macht des einen über den anderen sprechen kann, doch insgesamt gesehen erfasst man mit Macht und insbesondere mit Herrschaft einen Prozess von längerer Dauer. Herrschaft kann durch die punktuelle Ausübung von Gewalt – etwa durch einen Krieg – gewonnen werden, doch erfordert es andere Strategien als eine gewaltförmige Aktion, wenn sie auf Dauer gesichert werden soll. Sehen wir uns nach dieser eher phänomenologischen Annäherung an die Begriffe einige Definitionen an.

In erster Linie ist hier an die bereits klassischen Definitionen von Max Weber zu denken, der Macht als

„jede Chance (definiert), innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleich viel worauf diese Chance beruht.“ (Weber 1972, 28).

Und weiter:

„Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei allen angebbaren Personen Gehorsam zu finden; Disziplin soll heißen die Chance, Kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden.“ (ebd.)

Kommen wir wieder zu einem Beispiel, dieses Mal aus der christlichen Mythologie. In dieser Tradition kommt zum ersten Mal Gewalt in die Geschichte der Menschheit, als Kain seinen Bruder Abel erschlägt. Bestraft wird er dadurch, dass er – für jeden sichtbar – an dem berühmten Kainsmal zu erkennen ist. Offensichtlich haben wir es hier mit der härtesten Form des Eingriffs in die körperliche Integrität einer Person, nämlich mit Mord, zu tun. Doch wie ist es überhaupt zu dieser Situation gekommen? Vorangegangen ist ein beschauliches Leben von Adam und Eva im Paradies. Dieses Leben fand ein Ende, als Eva den manipulativen Einflüsterungen der Schlange erlegen ist und gegen das einzige Verbot in diesem ansonsten rechtsfreien Raum verstoßen hat, nämlich von dem Apfel der Erkenntnis zu essen. Die Strafe: die Vertreibung aus dem Paradies verbunden mit der Verpflichtung, nunmehr das Leben aufgrund eigener Arbeit gestalten zu müssen.

Nun mag man Adam und Eva und damit uns alle als ihre Nachkommen bedauern, dass dieses schöne und sorgenfreie Leben im Paradies ein Ende gefunden hat und wir uns nur noch damit trösten können, dass wir vielleicht irgendwann einmal dieses Leben wieder

aufnehmen können. Doch war dieses Leben wirklich erstrebenswert? Welche Möglichkeiten hatten Adam und Eva, Freude über eine eigene Leistung zu empfinden? Immerhin hat Gott in der christlichen Mythologie den Menschen nach seinem eigenen Ebenbild geschaffen, was insbesondere bedeutet, dass er ihn mit einer Vielzahl von Fähigkeiten ausgestattet hat, produktiv tätig zu werden. All diese Fähigkeiten wurden aber im Paradies überhaupt nicht benötigt. In der Lebenswirklichkeit des Paradieses hatte der Mensch keine Chancen, die Fähigkeiten, die ihm von Gott mitgegeben worden sind, zu erproben. Daher ist die These plausibel, dass nicht nur die Notwendigkeit, sein Leben selbst gestalten zu müssen, sondern auch die Erkenntnis, dass dieses Leben endlich ist, die Ursache für die Entstehung von Kultur (als menschengemäßer Lebensform) gesehen werden muss. Auch die auf den ersten Blick falsche Entscheidung von Eva muss insofern als genuin menschliches Handeln gewürdigt werden, als Gott den Menschen mit der Fähigkeit ausgestattet hat, selbst Wahlentscheidungen treffen zu können. Wäre dies nicht der Fall, dann hätte es keinen Sinn, überhaupt über Sünde zu reden.

Im Hinblick auf das Thema dieses Textes ist dies deshalb relevant, weil „Kultur“ eben auch bedeuten kann, falsche Entscheidungen zu treffen. Dies bezieht Gewalt und speziell auch die Tötung des Bruders ausdrücklich mit ein. Der Mensch im Zwiespalt seiner Fähigkeiten (so Thurn 1990) hat eben immer die Wahl. Genau dies macht das zentrale Grundprinzip menschlichen Lebens aus: die Freiheit der Entscheidung, die Führung eines selbstbestimmten Lebens. Dazu gehört auch, manipulativen Einflüsterungen anderer ausgesetzt zu sein, so wie dies bei Eva und der Schlange im Paradies der Fall war. Die Schlange versucht, Einfluss auf Eva zu nehmen, und sie tut dies nicht mit dem Mittel körperlicher Gewalt, sondern durch Einflussnahme auf die Psyche (Begehren der verbotenen Frucht). Dies bedeutet aber, dass eine Fokussierung auf bloß körperliche Gewalt zu kurz greift, wenn man an die Weberschen Definitionen denkt: Man kann auch Macht durch andere Mittel gewinnen und ausüben. Nicht bloß die Schlange, sondern auch der Mensch ist dabei fähig, andere zu manipulieren.

Auf der anderen Seite ist der Mensch aufgrund der Vielfalt möglicher Bedürfnisse, die er hat oder die man ihm einredet, auch anfällig für solche Manipulationsversuche. Man kann sogar sagen, dass Eva aktiv an dem Erfolg der Schlange beteiligt war. Dies ist insofern relevant, als ein einfacher Dualismus von Täter und Opfer, bei dem die Schuld bei dem Täter liegt und das Opfer hilf- und willenlos der Machtausübung ausgeliefert ist, in dieser Form nicht stimmt.

Macht ist ein Teil der sozialen wechselseitigen Beziehungen, ganz so, wie es am präzisesten Michel Foucault analysiert hat.

Zu erinnern ist außerdem an das berühmte Beispiel vom Herrn und von Knecht, das bei Hegel (1970, 145 ff.) zu finden ist. Auf den ersten Blick scheint es klar zu sein: Der Herr hat die Macht, der Knecht muss dessen Befehlen folgen. Da dieser Prozess auf Dauer gestellt ist, geht es nicht bloß um punktuelle Machtausübung, sondern es geht vielmehr um eine dauerhafte Herrschaft des Herrn über den Knecht. Die Dialektik der Macht bzw. der Herrschaft in diesem Verhältnis zwischen Herrn und Knecht besteht darin, dass der Herr immer abhängiger in seinen alltäglichen Lebensvollzügen von den Dienstleistungen des Knechtes wird. Er kann zwar weiterhin befehlen, aber letztlich ist er selbst nicht mehr in der Lage, das Notwendige selbst zu erledigen. Genau gesehen verschiebt sich auf diese Weise das Machtverhältnis und es geht vom Herrn auf den Knecht über, selbst wenn der Schein einen anderen Eindruck vermittelt.

Zurück zu den Manipulationen der Schlange. In der Tat kann man die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte von Versuchen verstehen, die rohe Gewaltförmigkeit des Menschen zu domestizieren. Dies gilt insbesondere und in verstärktem Maße für die Geschichte der Moderne. Sehr verbreitet war eine negative Anthropologie, derzufolge der Mensch als unzivilisiertes Raubtier auf die Welt kommt, dem durch geeignete Prozesse seine Gewaltförmigkeit ausgetrieben werden muss. Auf dieser Grundlage basiert etwa die politische Philosophie von Thomas Hobbes: Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf. In diesem barbarischen Hang zur Gewalt wurde die Ursache dafür gesehen, dass es keine Sicherheit innerhalb der Gesellschaft und auch keinen Frieden zwischen den Völkern geben konnte.

Solche Annahmen über eine angeborene Gewaltförmigkeit des Menschen sind bis heute aktuell, wenn man etwa an die These von einem Aggressionstrieb in der Psychoanalyse denkt. So beginnt Ernst Fromm sein berühmtes Buch über die „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ (1997) mit den Worten:

„Die ständig zunehmende Gewalttätigkeit und Destruktivität auf der ganzen Welt lenkte die Aufmerksamkeit der Fachwelt wie der breiten Öffentlichkeit auf die theoretische Erforschungen der Ursachen. Ein solches Interesse ist nicht erstaunlich; erstaunlich ist nur, dass es so neuen Datums ist, besonders da ein so überragender Forscher wie Freud nach der Revision seiner früheren Theorie, in deren Mittelpunkt der Sexualtrieb stand, seit den



Zwanzigern eine neue Theorie aufgestellt hatte, in welcher der leidenschaftliche Drang zu zerstören („Todestrieb“) als ebenso mächtig angesehen wurde wie die Leidenschaft zu lieben („Lebenstrieb“, „Sexualität“).“ (17)

In seinem Buch wendet sich Erich Fromm gegen die seinerzeit prominent vorgetragene These des Verhaltensforschers Konrad Lorenz eines angeborenen Aggressionstriebes („Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression“; 1963) und unterscheidet eine defensive Aggression, die notwendig für die Erhaltung des Lebens beim Menschen wie beim Tier ist, von einer nur beim Menschen zu findenden destruktiven Lust am Quälen und Töten. Zu dieser böartigen Aggression zählt er Grausamkeiten, Destruktivität, Nekrophilie und führt als Beispiel Adolf Hitler an.

Auch wenn man der psychoanalytischen Argumentation nicht folgen will, so unterstützt sie doch die These, dass die Fähigkeit zur Gewalt zu dem Spektrum menschlicher Möglichkeiten gehört. Daher ist es notwendig, Orientierungshilfen zu finden, die dem Menschen bei der Entscheidung helfen, ob und wann er gewalttätig wird. Offensichtlich hat über lange Zeit die Religion einen entsprechenden moralischen Kompass geliefert. Mit der zunehmenden Säkularisierung wurde es aber notwendig, andere Regelsysteme zu finden. Auch die Entwicklung des Rechtsstaates mit seinen Regeln, wie mit abweichendem Verhalten umzugehen ist, ist in diesem Zusammenhang zu sehen (vgl. Kaiser 1997). Allerdings muss man auch sehen, dass jeder Versuch der Eindämmung von Gewalt ebenso wie jede Regelung darüber, wie Macht in der Gesellschaft verteilt wird, zu bestimmten Formen von Ordnung führen, die die Freiheitsrechte des Einzelnen einschränken:

„Ordnung: d.h. nicht nur Gewaltverzicht, Schlichtung bei Streitigkeiten, Entscheidung in Zweifelsfällen. Ordnung: das bedeutet nicht nur Koordination der Arbeit, Planung des sozialen Verkehrs, Verwaltung des Alltags. Vor allem ist Ordnung auf Konformität und Homogenität aus. Die Regeln sind einzuhalten, und die Einhaltung der Regeln muss notfalls erzwungen wird. Für alle gelten die Regeln, ohne Ansehen der Person. Sie machen alle gleich, gleich vor dem Gesetz gleich nach dem Gesetz. Ordnung: d.h. Definition von Normen und Normalität, Produktion von Gleichförmigkeit, Ausschluss und Unterdrückung jeglicher Andersartigkeit.“ (Sofsky 2005, 16f.).

Diese Überlegung führt dazu, dass man sowohl im Hinblick auf Gewalt als auch im Hinblick auf Macht ebenfalls einen in der Moderne entwickelten Standard erfüllen muss: Beide müssen nämlich legitimiert und gerechtfertigt werden. Dies gilt insbesondere für die

Entwicklung des modernen Staates, dessen Einführung – wie oben erwähnt – sehr viel damit zu tun hatte, dass das Problem der Gewaltförmigkeit in der Gesellschaft gelöst werden muss. Die Lösung bestand darin, Gewaltausübung eines jeden Einzelnen zu verbieten und dem Staat das Gewaltmonopol zuzueignen (Reinhard 1999). Es kann also nicht darum gehen, Gewalt ein für alle Mal aus der Gesellschaft oder aus dem Leben des Einzelnen auszuschließen, denn: „Gewalt und Kultur sind auf vielfältige Weise ineinander verflochten.“ (Sofsky 2005, 211). Es geht vielmehr darum, Wege zu finden, Gewaltausübung in der Gesellschaft zu kanalisieren und zu reglementieren.

Ein weiteres Problem besteht allerdings darin, dass es gar nicht so leicht ist, zu einer präzisen Definition von Gewalt zu kommen:

„Der Gewaltbegriff setzt einer kritischen Bestimmung durch Ein- und Abgrenzung Widerstand entgegen, weil alle Begriffe, die sich zunächst als Gegensatz zur Gewalt anbieten (zum Beispiel Vernunft, Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit etc.), mit dem Problem der Gewalt verstrickt sind, so dass als Opposition nur die negative Bestimmung der Gewaltlosigkeit bleibt, deren Fassung ebenso große Probleme bereitet. Zugleich wird Gewalt als etwas Negatives und Anormales bewertet, etwas, das vermieden, verhindert, aufgehoben werden muss und kann. Weil es kaum noch einen Lebensbereich gibt, in dem das Gewaltproblem nicht vorkommt, und weil sich gewaltfreie Zonen und Verhältnisse gar nicht mehr zweifelsfrei identifizieren lassen, ist man kaum noch in der Lage zu definieren, was Gewalt ihrem Wesen nach ist bzw. was in den verschiedenen konkreten Situationen als ihr allgemeines Merkmal identifiziert werden kann.“ (Wimmer u.a. 1996, 7)

Wie gehen Standardwerke über Gewalt mit dieser Definitionsfrage um? Koloma Beck/Schlichte (2014) grenzen das Thema in ihrem Buch auf eine sozialwissenschaftliche Zugangsweise ein und stellen fest, dass es bislang keine sozialwissenschaftlichen Theorien zur Gewalt gibt, obwohl alle großen Soziologen sich immer wieder mit Einzelfragen der Gewalt auseinandergesetzt haben. Sie gehen von drei Varianten des Gewaltproblems aus: Gewaltkontrolle, Gewaltlegitimation und von der begrifflichen Fassung von Gewaltphänomenen (159). Sie stellen neben dem Begriff der körperlichen Gewalt auch die Begriffe der strukturellen und der kulturellen Gewalt (Johan Galtung) sowie der symbolischen Gewalt (Pierre Bourdieu 1987) vor. Sie gehen von einem „Gewaltkontinuum“ aus, das physische Gewalt ebenso einschließt wie den Zwang in Anstalten oder die Tolerierung des Hungertodes (37). Sie stützen sich bei der Definition von Macht auf die oben

wiedergegebene Definition von Max Weber bzw. auf die Definition von Heinrich Popitz und verstehen Macht als „das Vermögen, sich gegen fremde Kräfte durchzusetzen“ (Popitz 1992, 22).

Gewalt ist also nur eine einzelne Form machtbezogenen Handelns. Herrschaft dagegen ist auf Dauer gestellte Macht, so auch bereits Max Weber.

Im Hinblick auf die Legitimation von Gewalt gehen die Autoren insbesondere auf die Staatstheorien aus der politischen Philosophie ein, so wie sie in der Neuzeit entwickelt worden sind. Als integraler Bestandteil einer demokratischen und rechtsstaatlichen Gewaltordnung gehen sie auch auf das Recht auf Widerstand ein (72 ff.). Gerade im Hinblick auf eine politische Zugangsweise zur Gewalt spielt auch die Gewalt zwischen Völkern und Staaten (Krieg, Kolonialisierung, Versklavung) eine Rolle.

Im Kontext dieses Textes sind vor allen Dingen die Hinweise auf das noch „junge Feld der Subjekttheorien“ (157) interessant:

„So kann Gewalt – wie Gewaltlosigkeit – zu einer „Lebensform“... werden, die Wahrnehmungs- und Denkschemata ebenso prägt wie Handlungs- und Körperstrukturen. Subjekttheorien stellen einen Rahmen bereit, solche Dynamiken zu fassen, und eröffnen so auch die Möglichkeit, verschiedene Forschungsstränge zusammenzubringen. Insbesondere die Kluft zwischen Forschungen zu politischer Gewalt im weitesten Sinne und eher apolitischen Gewaltphänomenen (häusliche Gewalt, Jugendgewalt, kriminelle Gewalt) könnte so überwunden werden. Darüber hinaus scheint der Begriff des Subjekts, in dem sich die Dimensionen von Individuum und Gesellschaft kreuzen, sozialtheoretisch in besonderer Weise geeignet, jenseits aktueller Faktoren und Kalküle die *longue durée* von Gewaltdynamiken in den Blick zu nehmen.“ (157)

Die Autoren weisen in diesem Zusammenhang auf das Militär und die Gewaltschulung von Soldaten und auf Genderforschung hin.

Einen völlig anderen Weg schlägt der Soziologe Wolfgang Sofsky (2005, 1997) ein. Sofsky kommt aus der Schule von Helmuth Plessner und stützt sich in seinen Analysen auf dessen Anthropologie („exzentrische Positionalität“). Ebenfalls bedeutungsvoll ist für ihn Elias Canetti (1981) mit seiner eher literarisch-phänomenologischen Beschreibung von Macht. In seinem Buch über Konzentrationslager (1997) befasst er sich mit „absoluter Macht“, die absolute Ohnmacht bewirkt (36). Er zeigt, wie in einem Konzentrationslager versucht wird,

durch eine spezifische „Ordnung des Terrors“ eine bislang nicht bekannte Form von Destruktivität zu realisieren:

„Das Konzentrationslager gehört in die Geschichte der modernen Gesellschaft. Auf den Schlachtfeldern der Massenkriege wurde die Vernichtungskraft moderner Technik erprobt, in den Schlachthäusern der Konzentrationslager die Zerstörungsmacht moderner Organisationen. Die Neuzeit hat die Menschen von unbegreifbaren Mächten befreit, zugleich aber ihre Tötungsmacht ins Unermeßliche gesteigert.... Seiner anthropologischen Bedeutung nach steht das Konzentrationslager dem modernen Krieg nicht nach. Mit Hilfe der Waffentechnik kann sich die Menschheit auf einen Schlag selbst auslöschen, durch die Organisation des Terrors ist sie in der Lage, den Menschen selbst methodisch zugrunde zu richten.“ (315).

Sofsky beschreibt die Dialektik der Moderne, wobei insbesondere dieselben Mittel einer zivilisatorischen Eindämmung von Gewalt wiederum zu neuen Mitteln der Gewaltausübung werden können:

„Neben dem staatlichen Gewaltmonopol, der rationalen Bürokratie und Arbeitsorganisation hat die Moderne Stätten der Disziplin, der Überwachung und Dressur hervorgebracht. Sie hat Menschen auf Lebenszeit eingesperrt oder zu folgsamen Subjekten abgerichtet. Manufaktur, Fabrik und Verwaltung sind die Zentralen der Buchführung und Aktenmäßigkeit, der wirtschaftlichen Ausbeutung und politischen Herrschaft.“ (316)

In seinem „Traktat über die Gewalt“ (2005) beschreibt Sofsky unterschiedliche Erscheinungsformen und Mittel von Gewalt: die Waffe, die Tortur, die Hinrichtung, der Kampf, das Massaker, die Zerstörung von Dingen. Er zeigt zudem die Verbindung von Gewalt mit Leidenschaft, Angst und Schmerz, und er geht auf die Faszination ein, die offensichtlich der scheinbar nichtbeteiligte Zuschauer an Gewaltdarbietungen hat. Und auch hier wieder geht es um die Dialektik der Moderne:

„Und die Kultur, die dem Zeitalter der Herrschaft nachfolgt, ist kein Gefilde der Eintracht, sondern ein Ort der Entsagung und Selbstbestrafung. Indem sie die Gewalt einzudämmen versucht, verstärkt sie die Neigung dazu. Indem sie an die Stelle der Zwangsordnung den seelischen Selbstzwang setzt, stärkt sie den Hunger nach Freiheit. Die Kultur des Gewissens, geboren aus der Schuld des Überlebens, ist brüchig. Tabu, Verbot und Sublimierung lassen den bestialischen Fundus unangetastet. Schlimmer noch: Die domestizierte Sittlichkeit, welche die Despotie der Ordnung ersetzen sollte, steigert das Bedürfnis nach Entfesselung.“

Der Exzess lauert auf seine Stunde, und er drängt umso heftiger hervor, je schwerer die Ketten der Kultur auf den Menschen lasten. Die Wiederkehr des Verdrängten rückt umso näher, je mehr sich Verdrängtes kumuliert. Der Wunsch nach Regression verstärkt sich in dem Maße, wie das kulturelle Regime das Leben unterjocht.“ (211 f.)

Immer wieder kommt er auf den Gedanken zurück, dass der Mensch als Kulturwesen durchaus Formen der Selbsterweiterung, Selbsterzeugung und Selbstdarstellung entwickelt, die von ihm geschaffenen Produkte und die gesamte von den Menschen geschaffene Kultur ihm aber auch immer wieder neue Lasten aufgebürdet. Als Quellen des Leidens identifiziert er als erstes den Körper (Schmerz, Verfall und Siechtum) und die äußere Natur, aber auch die sozialen Strukturen, das Verhalten anderer Menschen und die kulturellen Formen, die die Menschen selbst hervorbringen, um die Übel des Körpers, der Natur und des Sozialen zu mildern (214).

Es ist dies eine Variante der These von Georg Simmel von der „Tragödie der Kultur“, die darin besteht, dass von Menschen geschaffene Dinge und Prozesse sich verselbstständigen und sich gegen ihn wenden. Sofsky erinnert daran, dass zum Kernbereich der materiellen Kultur die Herstellung von Waffen und damit die Mechanisierung des Tötens gehört. Er erinnert daran, dass zu der sozialen Kultur die Institutionen gehören, die Abweichungen nicht zulassen. Er erinnert daran, dass die symbolische Kultur der Werte und Motive, der Fiktionen und Bedeutungen zwar einerseits notwendig sind bei der Entstehung und Erhaltung von Gemeinschaftlichkeit, dass aber gerade grandiose Ideen zahllose Opfer gefordert haben (221). Zu diesen grandiosen Ideen zählt er dabei Tugend, Vernunft und Gerechtigkeit. Auch im Hinblick auf die personale Kultur, im Hinblick auf das Wissen, die Gewohnheiten, Fähigkeiten, Einstellungen der Menschen, sieht Sofsky sehr stark die negativen Seiten. Der Mensch ist zwar von Natur aus offen und nicht auf Gewalttätigkeit festgelegt, doch:

„Die Misshandlung des Anderen gründet in der Handlungsfähigkeit des Menschen. Die Erfindung neuer Waffen und Grausamkeiten hat ihre Wurzel in seiner unbegrenzten Vorstellungskraft. Weil der Mensch sich alles vorstellen kann, ist er zu allem fähig. Weil er nicht von Instinkten gelenkt wird, weil er ein geistiges Wesen ist, kann er sich schlimmer aufführen als die ärgste Bestie. Weil er ein Kulturwesen ist, das sich seine Gewalt selbst schafft, kann er seine destruktiven Kräfte ins Unermessliche steigern. Weil er nicht festgestellt ist, ist er zu jeder Untat in der Lage. Weil die kulturellen Formen seine Freiheit einzwängen, ist er immerzu darauf aus, sie zu zerschlagen. Dass die Menschen zwischendurch das Zerstören und Töten unterbrechen, liegt nicht an einem plötzlichen

Ausbruch von Menschenfreundlichkeit oder moralischer Mäßigung, sondern weil es sich mit Gewalt auf Dauer nicht leben lässt.“ (224 f.)

Sein Fazit:

„Die Gewalt ist selbst ein Erzeugnis der menschlichen Kultur, ein Ergebnis des Kulturexperiments. (...) Nicht in der Kluft zwischen den dunklen Triebkräften und den Verheißungen der Kulturwelt liegt das Problem, sondern in der Korrespondenz von Gewalt und Kultur. Mitnichten ist Kultur pazifistisch.“ (226).

Gewalt ist ein Mittel, um Macht zu erreichen. In diesem Sinne stellt Heinrich Popitz (1992), ebenfalls Schüler von Helmuth Plessner, die Gewalt in den Kontext der Durchsetzungsformen von Macht (neben dem Drohen und bedroht sein, der Autoritätsbindung, dem technischen Handeln). Nach der Eroberung von Macht geht es darum, diese auf Dauer zu stellen. Daher befasste er sich im zweiten Teil seines Buches mit „Stabilisierungsformen“ und kommt dabei auf Fragen der Institutionalisierung und der Einrichtung von spezifischen Herrschaftsapparaten zu sprechen.

Als wesentlich für die Moderne sieht er auch die Begründungspflichtigkeit von Macht sowie die Veränderungsfähigkeit von Machtverhältnissen. Macht hat etwas mit Können zu tun auf der Seite derer, die sie ausüben wollen. Sie hat zugleich etwas mit dem Erleiden zu tun.

Ausübung von Macht bedeutet immer die Eingrenzung von Freiheit und Selbstbestimmung bei denen, die dieser Macht unterworfen sind. Auf der Seite derer, die sich der Macht beugen, tun die Menschen dies auf der Basis einer anthropologischen Disposition:

„Machtbeziehungen entstehen, weil Beziehungen zwischen Menschen bestimmt sind von ihrer Verletzungskraft und Verletzungsoffenheit, von beeinflussbaren Hoffnungen und Ängsten, vom Zwang und von der Kraft, Maßstäbe zu setzen und vom Zwang der Kraft, die Objektwelt zu verändern. Oder in knappster Form: Menschen können anderen Menschen unmittelbar etwas antun; sie können darüber hinaus Erwartungen, Maßstäbe und Artefakte für andere bestimmend verändern. Wir leben eine verletzbare Existenz, angewiesen auf Artefakte, zukunftsbezogen und begründungsbedürftig in unserem Handeln. Daher müssen wir Macht erleiden.“ (33).

Wilhelm Berger (2009) zeigt die notwendige Interdisziplinarität bei einem Zugriff auf Macht dadurch, dass er sie in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft (Stadt, Technik, Ökonomie, Religion) aufspürt und analysiert. Insbesondere bezieht er die Machttheorie von Michel

Foucault in seine Darstellung ein, wobei in unserem Kontext insbesondere die Explikation der These „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand“ (19) eine wichtige Rolle spielt.

Macht und Gewalt haben mit dem Menschen zu tun und sind daher Gegenstand der philosophischen Anthropologie. Sie sind Thema der politischen Ordnung unseres Rechtssystems, die die Grundwerte unserer individuellen Existenz sicherstellen sollen. Insofern die Ausübung von Macht und Gewalt in der Moderne begründungspflichtig sind, sind sie auch Gegenstand der Moralphilosophie. Die Moralphilosophie befasst sich allerdings auch mit den individuellen Dispositionen, die einen für eine Gewaltausübung anfällig machen bzw. die eine Motivation für Widerständigkeit liefern.

Vor diesem Hintergrund sind solche Untersuchungen interessant, die sich auf der Basis einer langen Tradition mit Tugenden bzw. mit Lastern befassen. Bekanntlich hat bereits Aristoteles in seiner Ethik Kardinaltugenden identifiziert, die später durch Theologen erweitert worden sind. So spricht man heute in der christlichen Tradition von sieben Kardinaltugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. In seinem ethischen Hauptwerk, der Nicomachischen Ethik, plädiert Aristoteles für ein Leben der Mäßigung, in dem immer eine Balance inzwischen kontrastierenden Polen bei Aspekten der Lebensführung gesucht wird.

Den sieben Kardinaltugenden stehen sieben Todsünden gegenüber: Trägheit, Feigheit, Geiz, Maßlosigkeit, Neid, Zorn. Wolfgang Sofsky (2009) erweitert diesen Katalog noch um weitere Dispositionen: Gleichgültigkeit, Vulgarität, Selbstmitleid, Torheit, Starrsinn, Ungerechtigkeit, Geltungssucht, Unterwürfigkeit, Hinterlist und Grausamkeit. Interessant ist insbesondere seine These, dass es – kompatibel mit dem Projekt Weltethos von Hans Küng – durchaus einen Universalismus der Moral gibt, also einen Konsens unter allen Menschen darüber, was gut und richtig ist. Er spricht sich also gegen einen Kulturrelativismus aus, der bestimmte Normen des guten Lebens nur im Hinblick auf eine lokale historische Entwicklung gelten lassen will:

„Der Universalismus der Moral gründet in der Konstitution des Gattungswesens. Jeder Mensch ist mit dem Bewusstsein seiner Sterblichkeit beladen, mit der Verletzbarkeit seines Körpers, mit der Gefahr des sozialen Todes. Jeder Mensch ist zur Empfindung von Schmerzen, verurteilt. Und jeder Mensch ist, unabhängig von seiner kulturellen Zugehörigkeit, vor die

Frage gestellt, wie er leben und handeln soll, welches Verhältnis er zu sich selbst und welche Beziehung er zu andern haben will.“ (15)

Trotz dieser anthropologischen Grundlage hat der Mensch die Aufgabe der Entwicklung eines moralischen Kompasses, und spätestens hier beginnt das pädagogische Interesse an dieser Arbeit.

„Charakter ist das Ergebnis der Arbeit an der eigenen Person. Haltungen nimmt man ein, nachdem man sie sich angeeignet hat. Dies geschieht meist durch Nachahmung und Wiederholung, seltener durch Kritik oder Belehrung.“

Basis dieses Entwicklungsprozesses ist – im Einklang mit der Plessnerschen Anthropologie – die Fähigkeit zur reflexiven Distanz:

„Indem der Mensch zu seinen Impulsen, Begierden und Gewohnheiten Stellung nimmt, gewinnt er Abstand zu sich selbst. Und indem er Distanz zu sich hält, entgeht er dem Zwang seiner Neigungen. Blindlings dem inneren Automatismus der Wiederholung zu folgen, verurteilt zur Passivität und stärkt die Macht der Unmoral. Schlechte Gewohnheiten setzen sich stets von selbst fort. Es bedarf keines weiteren Zutuns, um unmoralisch zu bleiben. Innere Freiheit beginnt mit Selbstdistanz.“ (22 f.).

Als Soziologe sieht Sofsky die Notwendigkeit gemeinsam verabredeter Ordnungsvorstellungen ein. Er sieht – wie gesehen – allerdings auch die Ambivalenzen und die Dialektik dieser Ordnungsvorstellungen, die oft genug das Gegenteil dessen erreichen, wofür man sie eingeführt hat. Als Rettung vor diesen zu anonymen Mächten werdenden Regelsystemen plädiert er für eine Stärkung des Privaten (Sofsky 2007), denn:

„Jede Macht ist darauf aus, ihr Revier auszudehnen. Noch die letzte freie Nische sucht sie zu besetzen. Sie erlangt Dauer und Bestand, indem sie die Quellen des Eigensinns austrocknet und die Menschen in freundliche Nachbar und fügsame Untertanen verwandelt. Sobald die Unterlegenen auf Widerstand verzichten, kristallisiert sich Macht zu Herrschaft. Nicht Normen und Institutionen konstituieren soziale und politische Herrschaft, sondern der Konformismus der Menschen. Nicht die Regel als solche, sondern ihre regelmäßige Befolgung bringt die Institutionen hervor. Der Gehorsam kann auf diversen Motiven beruht: auf der Verrechnung der Sanktionskosten mit den Vorteilen des Freiheitsverzichts, auf purer Angst oder Gewohnheit, auf dem unbefragten Vorbild der Vergangenheit, auf der Aura einer Autorität, auf den Glauben an die Rechtmäßigkeit der Verfahren, auf utopischer Hoffnung, religiöser Überzeugung oder kultureller Tradition.“ (17)



Im Folgenden stellt er dar, in welcher Weise in der modernen Gesellschaft Angriffe auf das Private bzw. Störungen oder sogar Zerstörungen des Privaten vorgenommen werden. Darauf ist später zurückzukommen.

#### Strukturelle, symbolische und kulturelle Gewalt

Wie am Beispiel von Pinker (2011) und Sofsky (2003) zu sehen war, gehen die Meinungen darüber, ob es in heutigen Gesellschaften mehr oder weniger Gewalt gibt als früher, sehr weit auseinander. Natürlich hängt die jeweilige Einschätzung davon ab, welchen Begriff von Gewalt man unterstellt. Pinker befasst sich ausschließlich mit körperlicher Gewalt. Zudem wird kritisiert, dass die von ihm vorgestellten Zahlenbelege zum Teil auf sehr groben und riskanten Schätzungen und Angaben beruhen. Immerhin ist ein Grundgedanke von ihm nachvollziehbar, nämlich die Anzahl der Opfer großer gewaltförmiger Auseinandersetzungen nicht absolut zu nehmen, sondern sie in Relation zu der jeweils vorhandenen Anzahl der Menschen zu setzen. Auf diese Weise landet der bislang mit 55 Millionen Opfern an erster Stelle einer etwas makabren Ranking-Liste stehende zweite Weltkrieg nunmehr auf Platz neun. Die ersten drei Plätze werden aufgrund dieser Berechnung von dem An-Luhan-Aufstand im achten Jahrhundert (die damaligen 36 Millionen Opfer entsprächen heute 429 Millionen), den mongolischen Eroberungen des 13. Jahrhunderts (die damaligen 40 Millionen Opfer entsprächen heute 278 Millionen) und dem Sklavenhandel im Nahen Osten vom siebten bis zum 19. Jahrhundert (132 Millionen statt der tatsächlichen 19 Millionen) eingenommen. Aufgrund dieser Zahlen kann Pinker – anders als etwa Sofsky – auch nicht das 20. Jahrhundert als das schlimmste im Hinblick auf Gewaltausübungen werten.

Betrachtet man dagegen Ausführungen von Sofsky, der sehr präzise nachweist, wie gewaltorientiert selbst solche Einrichtungen einer Gesellschaft sind, die ausdrücklich zur Eindämmung der Gewalt entwickelt wurden, dann wird man zumindest seiner skeptischen Bewertung der historischen Entwicklung der modernen Gesellschaft zuneigen müssen. Allerdings analysiert Sofsky Institutionen der Gesellschaft, er spricht von der Dialektik von Ordnungssystemen, er spricht von Agitatoren moderner Ideologien, kurz er spricht von Formen von Gewalt, die über die Beschädigung der körperlichen Integrität weit hinausgehen. Dies wird man etwa dann als sinnvoll betrachten müssen, wenn man die Studien zur

Geschichte der Zivilisation von Norbert Elias (1978) berücksichtigt, in denen dieser zeigt, wie sich im Prozess der Zivilisation allmählich äußerer Zwang aufgrund einer Transformation der Persönlichkeit in die innere Kontrolle von Affekten verwandelt hat.

In diesen Kontext gehört auch die Entwicklung des Gewissens, die Entwicklung einer säkularen Moralphilosophie, die Entwicklung eines neuen Tugendkatalogs verbunden mit einem Wandel des Menschenbildes. War für den früheren Edelmann Gewalt eine Lebensform, so entwickeln sich im Zuge der Genese der bürgerlichen Gesellschaft andere Tugenden wie etwa Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit (Münch 1984). Es entwickelt sich die von Max Weber beschriebene methodische Lebensführung, bei der an die Stelle von körperlicher Gewalt andere Formen der Lebensorientierung treten.

Der norwegische Friedensforscher Johan Galtung hat zur Erfassung dieser neuen Phänomene der Gewaltausübung die Begriffe der strukturellen und später der kulturellen Gewalt in die Debatte eingebracht:

„Strukturelle Gewalt ist die vermeidbare Beeinträchtigung grundlegender menschlicher Bedürfnisse oder, allgemeiner ausgedrückt, des Lebens, die den realen Grad der Bedürfnisbefriedigung unter das herabsetzt, was potenziell möglich ist.“

Die strukturelle Gewalt bildet neben der personalen und der kulturellen Gewalt ein Gewaltdreieck, wobei die kulturelle Gewalt eine Legitimationsfunktion für die beiden anderen Gewaltformen hat und im Bereich des Geistigen, nämlich in Religionen und Ideologien, in der Sprache, in der Kunst, in Wissenschaft und im Recht, in Medien und Erziehung artikuliert wird.

Als weiterer Begriff, der in diesem Kontext von Bedeutung ist, ist der Begriff der symbolischen Gewalt zu nennen, den Pierre Bourdieu (1987) geprägt hat:

„Jede Macht zu symbolischer Gewalt, d.h. jede Macht, der es gelingt, Bedeutungen durchzusetzen und sie als legitim durchzusetzen, indem sie die Kräfteverhältnisse verschleiert, die ihrer Kraft zugrunde liegen, fügt diesen Kräfteverhältnissen ihre eigene, d.h. eigentlich symbolische Kraft hinzu.“ (Zitiert nach Berger 2009)

Mit diesen drei Begriffen wird ein breites Spektrum an Möglichkeiten erfasst, den Menschen in seiner körperlichen, psychischen und geistigen Integrität zu verletzen.

Dieses breite Spektrum muss auch in den Blick genommen werden, wenn es darum geht, Möglichkeiten des Widerstandes aufzuzeigen. Natürlich muss weiterhin die unmittelbare körperliche Gewalt beobachtet werden, wenn es etwa um Gewalt gegen Asylanten geht, wenn radikale Gruppen glauben, ihre Vorstellungen von Gesellschaft mit Waffen und Sprengstoff durchsetzen zu können. Allerdings darf man nicht übersehen, in welcher Weise unsere Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung heute Menschen von einer Partizipation an den durchaus vorhandenen Erfolgen ausschließt. So heißt es im Klappentext des Buches „Die Ausgeschlossenen – das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft“ von Heinz Bude (2008):

„Immer mehr Menschen sind von den Segnungen des Wohlstands ausgeschlossen, immer mehr Lebensläufe, die man für solide gehalten hat, geraten ins Schlingern. Ungelernte Aushilfskräfte trifft es genauso wie hoch qualifizierte Wissenschaftler. Ganz zu schweigen von den nachfolgenden Generationen, die sich von einem befristeten Arbeitsvertrag zum nächsten hangeln. Die Politik nimmt solche Schicksale mittlerweile bewusst in Kauf.“

Auch unser Bildungssystem ist nicht nur nicht frei von Diskriminierungen, obwohl in jedem der Schulgesetze der Länder und auch im Kinder- und Jugendhilfegesetz davon die Rede ist, dass – etwa in Umsetzung der Kinderrechtskonvention – jedes Kind und jeder Jugendliche in Deutschland Anspruch auf eine weitestgehende Entwicklung seiner Fähigkeiten hat.

Im Gegensatz hierzu war in der ersten PISA-Studie im Jahre 2001 davon die Rede, dass unsere Schule ein System einer „strukturellen Demütigung“ sei. Eine strukturelle Demütigung betrifft also einen Sachverhalt, der sich mit den Kategorien der strukturellen, symbolischen und kulturellen Gewalt erfassen lässt.

Aber selbst körperliche Gewalt spielt in dem System der Bildung und Erziehung immer noch eine Rolle. Man erinnere sich an die neuen Fälle des Kindesmissbrauchs in pädagogischen Einrichtungen. Man erinnere sich zudem daran, dass erst im Jahre 2000 das Recht auf gewaltfreie Erziehung (§ 1631 BGB) von Deutschen Bundestag verabschiedet worden ist:

„(2) Kinder haben ein Recht auf gewaltfreie Erziehung. Körperliche Bestrafungen, seelische Verletzungen und andere entwürdigende Maßnahmen sind unzulässig.“

Auch das Kinder und Jugendhilfegesetz wurde in Paragraph 16 gleichzeitig entsprechend ergänzt:

„Sie (die Angebote zur Förderung der Erziehung) sollen auch Wege aufzeigen, wie Konfliktsituationen in der Familie gewaltfrei gelöst werden können.“

Es scheint, als ob es in dieser Hinsicht noch einiges zu tun gibt. Bevor ich hierauf zurückkomme, soll eine Übersicht darüber gegeben werden, welche Formen von Widerstand gegen die oben skizzierten Formen der Verletzung der persönlichen Integrität entwickelt worden sind.

## 8. Das Subjekt des Widerstands und der Ermächtigung

Macht ist, so Michel Foucault, ubiquitär, d.h. sie ist überall zu finden und ständig präsent. Foucault spricht allerdings auch davon, dass, wo Macht ist, auch Widerstand zu finden sei. Man muss also damit rechnen, dass es nicht bloß eine Vielfalt an Formen von Macht und Gewalt gibt, so wie es im vorigen Kapitel dargestellt wurde, sondern dass es auch eine Vielfalt von Widerstandsformen gibt. Dies ist auch der Fall, denn wäre dies nicht so, hätte es in der menschlichen Entwicklung nie die Möglichkeit gegeben, sich von unzumutbaren Unterdrückungsformen zu befreien.

Widerständigkeit hat viele Gesichter. Es gibt passiven Widerstand, für den etwa Gandhi im politischen Bereich ein Beispiel bietet. In der Literatur ist es Bartleby der Schreiber, der in der Novelle von Herman Melville begonnen hatte, Arbeitsanforderungen nicht mehr erfüllen zu wollen („I would prefer not to“). Es gibt Nonkonformisten, die sich durch Abweichungen von gesellschaftlichen Normen aus der Masse hervorheben wollen. Neben passivem Widerstand und Widerstand als Verweigerung gibt es allerdings auch andere Widerstandsformen, die bis zu gewaltsamen Revolten und Revolutionen reichen. Widerstand kann im politischen Raum gefährlich werden. Man denke etwa an den Widerstand gegen Adolf Hitler und den Nationalsozialismus, bei dem die Akteure mit dem Tode bestraft wurden. Empfindliche Strafen müssen auch Soldaten erleiden, die Befehle verweigern oder sogar desertieren und sich auf diese Weise der Macht ihrer Offiziere entziehen.

Interessant ist die Frage, wie es dazu kommt, dass sich Menschen, die anfangs ihre Unterordnung und Unterwerfung ohne Widerstand hinnehmen, dagegen auflehnen und protestieren. In der Biografieforschung etwa hat man diesen erwachenden Eigensinn widerständiger Subjekte entdeckt und untersucht (siehe etwa Thon 2016).

Widerstand ist eng verbunden mit der Entwicklung von selbstbewusster Handlungsfähigkeit. In den letzten Jahren hat man dies mit dem englischsprachigen Begriff der Agency bezeichnet, der in postkolonialen und neomaterialistischen Studien eine zentrale Rolle spielt. Sind es in dem einen Fall die Unterdrückten und Subalternen, die Agency entwickeln und sich auf dieser Grundlage gegen Unterdrückungsverhältnisse zur Wehr setzen, so sind es im zweiten Fall alle möglichen Entitäten auch außerhalb des Menschen, denen Agency zugesprochen wird.

In der deutschen Erziehungswissenschaft hat man zunächst diesen Gedanken der Widerständigkeit weniger zur Kenntnis genommen als die frühen Arbeiten von Foucault und Butler, bei denen der Aspekt der – noch nicht dialektisch verstandenen – Unterwerfung im Vordergrund stand. Zunächst einmal ist dies nachvollziehbar, denn wer sich mit dem Thema Unterdrückung im Rahmen der Subjektentwicklung befasst, wird zunächst einmal diejenigen Situationen und Kontexte untersuchen müssen, in denen Unterdrückung und Unterwerfung stattfinden. Bei Foucault sind es bekanntlich in seinen frühen Arbeiten das Gefängnis, das Krankenhaus und die Zuschreibung von Wahnsinn. Später untersuchte er unter der Überschrift Gouvernementalität die Regierungstechniken, mit denen die Menschen zu Untertanen gemacht werden. Die letzte Phase seines Wirkens konzentrierte sich auf die Selbstformung des Subjekts im Rahmen des Konzeptes der „Sorge um sich“. Es geht um Selbst-Techniken und Selbstsorge, um Selbst-Bildungen, so wie sie in dem mehrjährigen Oldenburger Graduiertenkolleg „Selbst-Bildungen“ im Mittelpunkt standen:

„Subjekt-Diskurse haben Konjunktur: Zunächst, seit dem Ende der 1960er Jahre, in Gestalt der poststrukturalistischen Dekonstruktion des cartesisch-kantianischen Subjekts. In der jungen Vergangenheit einerseits im Versuch, das Verständnis eines sein Leben wie sich selbst bestimmenden Individuums zu revitalisieren. Andererseits zeichnet sich die Neigung ab, ein neues, revidierte Subjektverständnis zu entwickeln, das zentralen Dimensionen der Subjektivität wie Handlungsmächtigkeit, Reflexionsvermögen, Selbstbezug und Identität (wieder) Rechnung trägt, ohne jedoch hinter die Einsicht in die Historizität und Gesellschaftsgebundenheit des Subjekts zurückzufallen.“ (Alkemeyer u. a. 2013, 9)

Der Weg zur Widerständigkeit enthält dabei einige Stationen. Es geht um Unbehagen und die Empfindung von Ungleichheit, was zu ersten Ansätzen einer Distanzierung und Befremdung gegenüber den zu befolgenden Normen und Regeln führt. All dies kann zu einer verstärkten Reflexion der Situation führen, die möglicherweise eine erste bewusste Kritik der

Verhältnisse zum Ergebnis hat. Zu diesem Prozess trägt dazu bei, wenn Alternativen sichtbar werden, wenn also eine alternative Realität möglich erscheint. Es geht um Möglichkeitsdenken, ganz so, wie es am Ende von Robert Musils Buch „Der Mann ohne Eigenschaften“ gefordert wird. Dies ist die Grundlage für ein veränderndes Handeln. Es wird später zu zeigen sein, ob und wie Bildungsprozesse hierbei helfen können und welche Bildung möglicherweise bereits selbst eine Form widerständigen Handelns sein kann. In jedem Fall ist festzustellen, dass es bei Foucault und Butler im Verlaufe ihrer Arbeiten zu einer Hervorhebung der entstehenden Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit gekommen ist. Das Subjekt, so Butler, ist zwar nur als Ergebnis von Unterwerfung zu bekommen, aber dieser Prozess der Unterwerfung führt gleichzeitig zur Entwicklung von Handlungsmacht. Auch in diesem Fall lohnt es daher, sich wie im letzten Kapitel bei dem Problem der Unterwerfung diesen Aspekt von Widerständigkeit etwas genauer anzuschauen (siehe auch hierzu Fuchs 2017b).

#### Formen von Widerstand

Es wurde oben gezeigt, dass es auf der Ebene des Rechts keine Probleme geben dürfte: Das Recht auf Unverletzlichkeit der eigenen Lebenssphäre, das Recht auf körperliche, geistige und seelische Integrität ist vielfach abgesichert. Gleichzeitig wurde aber auch deutlich, dass die Lebensrealität selbst in den reichsten Staaten der Welt diesen normativen Vorgaben nicht entspricht.

Allerdings muss dieses Ergebnis insofern nicht entmutigen, als man eine Geschichte Menschheit auch als Geschichte des Widerstandes gegen derartige Zumutungen und gegen alle Formen des Angriffs auf die persönliche Integrität schreiben kann. Dies gilt sowohl für die Geschichte größerer Menschengruppen, wenn etwa in einer materialistischen Perspektive eine Geschichte der Revolten und Revolutionen geschrieben wird, in denen „die Volksmassen in der Geschichte“ (Rudé 1977) aufbegehren und gegen die Mächtigen mit Unruhen, Aufständen und Revolutionen angehen (vgl. auch Moore 1966).

Dies gilt auch für die Entwicklung des Einzelnen sowohl im Hinblick auf die Veränderung von Menschenbildern in der Geschichte, in denen mit der Idee der Selbstbestimmung auch der Wunsch nach der Realisierung von Autonomie und Selbstbestimmung zu einer Selbstverständlichkeit wird. Das betrifft zudem die Entwicklung des Einzelnen, was etwa in

der politischen Psychologie als Entwicklung einer „kämpferischen Persönlichkeit“ (Braun 1978) beschrieben wird.

Auch in den Künsten, etwa in der Literatur und im Film, werden solche Bewusstwerdungsprozesse, solche Prozesse des Entstehens eines Wunsches nach Aufbegehren und Befreiung häufig dargestellt. Es gibt offenbar eine große Empfindlichkeit gegenüber so wahrgenommener Ungerechtigkeit, die Motor eines solchen Entwicklungsprozesses sowohl bei dem einzelnen Menschen als auch bei Menschengruppen werden kann.

Dass der Wunsch nach Frieden und Sicherheit, also der Wunsch nach Reduzierung oder sogar Abschaffung von Gewalt Motor für viele geistigen Anstrengungen war, wurde bereits oben angedeutet. Alle Gesellschaftsmodelle, die im Rahmen der politischen Philosophie der Neuzeit entwickelt wurden, haben dies zum Gegenstand. Die Sklavenaufstände, die Befreiungsbewegungen in Kolonien, die Aufstände gegen Besatzungsmächte in Amerika, in Irland, in Afrika und in Asien, die Jugend- und die Frauenbewegung, die Arbeiterbewegung, die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten: All diese Bewegungen waren motiviert durch das Ziel, bestimmte Formen von Unterdrückung nicht länger hinnehmen zu wollen.

Dabei muss man sehen, dass auch Aktionen, die sich gegen Unterdrückung wehren, oft Gewalt anwenden (müssen). Erst diese Normalität von Gewalt auch in Befreiungsbewegungen lässt die Besonderheit des gewaltfreien Widerstandes von Gandhi erkennen. Man kann davon ausgehen, dass Widerstand dort beginnt, wo der Mensch zum ersten Mal Nein sagt, also seine Zustimmung zu einem Vorschlag oder sogar Befehl verweigert.

Allerdings muss man sehen, dass die Bewertung von Widerstand ebenso schwierig ist wie die Bewertung von Gewalt. Man kann dies etwa am Beispiel des Tyrannenmordes erkennen, das bis heute kontrovers diskutiert wird. Denn immerhin ist die Tötung eines Menschen eine nicht weiter zu steigernde Form der Gewaltausübung:

„Der politische Mord muss das letzte Mittel bleiben, wenn er ‚gerecht‘ sein will. Wer im vorletzten dazu greift, solange noch Rede und Gegenrede möglich sind, wird zum einfachen Mörder. Deshalb ist der Begriff des ‚Widerstands‘ der schwierigste und wichtigste jeder Philosophie der Politik.“ (Metz 2010, 294)

Zu einer modernen Verfassung gehört das Recht auf Widerstand. In der deutschen Verfassung ist es Art. 20 des Grundgesetzes. Er bezieht sich allerdings nur auf diejenigen, die versuchen wollen, die vorhandene Verfassungsordnung zu beseitigen. So heißt es dort:

„Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“

Von der Grundidee unserer Verfassung her wendet sich dieser Grundsatz in erster Linie gegen staatliche Organe, da man die Erfahrung machen musste, dass auch diese sich verfassungswidrig verhalten können.

Neben dieser politischen Dimension des Widerstandes gibt es auch im privaten Leben des Einzelnen vielfältige Möglichkeiten und Anlässe, sich zur Wehr zu setzen. In dieser Perspektive ist Widerstand auf engste verbunden mit Zivilcourage: Man braucht Mut, um aus der Reihe zu tanzen. Man braucht vermutlich noch mehr Mut, sich gegen nicht zu billige Handlungen im Alltag zur Wehr zu setzen. Denn man wird davon ausgehen müssen, dass in bestimmten Situationen die Kraft des besseren Argumentes weniger zählt als die Fähigkeit, sich auch körperlich zu artikulieren.

Widerstand ist allerdings nicht bloß im Bereich des politischen und in dem eben angesprochenen Bereich des privaten Lebens zu finden: Es gibt auch einen Widerstand, den man mit sich selbst austragen muss. So ist es in der Geschichte der Zivilisierung des Menschen immer als Problem gesehen worden, welche Energie dafür notwendig ist, die eigenen Triebe, Begierden und Gelüste zu beherrschen (Wimmer u. a. 1996). Offenbar kann man auch hierbei von Gewalt sprechen, wobei es sich um eine Gewalt handelt, die sich gegen einen selbst richtet. Es geht um Selbstbeherrschung und um Triebverzicht als wesentliche Elemente der Entwicklung und Umsetzung eines moralischen Kompasses. Dabei ist die Gefahr, sich selbst zu entmündigen, durchaus groß. Kant sprach bereits davon, dass Aufklärung der Ausgang des Menschen aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit sei. In dieser dichten und klugen Aussage sind bereits wichtige Elemente von Widerstandsfähigkeit benannt: Der Mensch kann selbstbestimmt leben (Mündigkeit). Sofern er es nicht tut, ist es seine eigene Entscheidung, er hat es dann selbst verschuldet. Der Schuldbegriff ist dabei sowohl ein moralischer als auch ein Rechtsbegriff und er hat damit zu tun, dass man gegen eine Norm verstoßen hat. Die Norm, gegen die der unmündige Mensch



verstößt, ist die, dass er die in ihm angelegte Fähigkeit, selbstbestimmt zu leben, nicht realisiert (Der Mensch muss werden, was er ist.). Dies ist dann zwar auch seine eigene Entscheidung, aber es ist eine Entscheidung, die falsch ist. Kant gibt auch das Mittel an, mit dem sich der Mensch aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien kann:

Aufklärung.

Rund 200 Jahre später schreibt der Psychoanalytiker Horst-Eberhard Richter in seinem Buch „Flüchten oder Standhalten“ (1976) darüber, wie wir uns unbewusst in ein „Spiegelbild der uns manipulierenden Umwelt verwandeln“ können (7). Noch konkreter wird der Psychotherapeut Paul Watzlawick (2007), wenn er in seiner „Anleitung zum Unglücklichsein“ sehr präzise Lebensregeln dafür gibt, wie man aus selbstgebauten Sackgassen in seiner Lebensgestaltung herauskommen kann.

Das Leben will also selbst gelebt werden und man muss die Verantwortung für sein eigenes Leben übernehmen. Ein wichtiger Teil einer solchen Lebensgestaltung ist es, auf der Basis einer reflexiven Distanz zu seinem eigenen Leben dieses immer wieder zu evaluieren. Ein schönes Beispiel gibt der amerikanische Philosoph Robert Nozick in seinem Buch „Vom richtigen, guten und glücklichen Leben“ (1993), dessen englischer Originaltitel sehr viel besser zum Ausdruck bringt, um was es geht: *The examined Life*. Es geht also darum, nicht bloß zu analysieren, wie es um die eigenen Wünsche und Ziele bestellt ist, sondern es geht auch darum, nüchtern zu betrachten, inwieweit die Realisierung dieser Ziele gelingt. Insbesondere ist zu betrachten, was an der Umsetzung der Ziele hindert. Dabei kann es sein, dass Ziele revidiert werden müssen, weil man – so wie es Richter formuliert hat – bloß ein unbewusstes Spiegelbild der uns manipulierenden Umwelt geworden ist. Es kann aber auch sein, dass legitime Ansprüche an das Leben bestehen, die zudem in Einklang mit den Versprechungen der Moderne und den Normen unserer Verfassung stehen, sodass man sich ganz im Sinne von Kant überlegen muss, welche Wege es aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit gibt.

Der Kulturwissenschaftler Harald Welzer setzt sich in seinem Buch „Selbst denken – eine Anleitung zum Widerstand“ (2014) mit diesem Fragenkomplex auseinander. Insbesondere geht es ihm darum, das oben angesprochene Problem eines „unbewussten Spiegelbildes der uns manipulierenden Umwelt“ zu behandeln, indem er die aus seiner Sicht verfehlten gesellschaftlich angebotenen Lebensführungsmodelle kritisch unter die Lupe nimmt.

Er liegt damit auf derselben Linie wie der Soziologe Gerhard Schulze (2003), der unter anderem den Wachstumsfetisch unserer Wirtschaft und Gesellschaftsordnung kritisiert (er spricht von einem „Steigerungsspiel“).

Beide Autoren, Schulze und Welzer, fragen danach, wie eine solche problematische individuelle Lebensführung zu einer Lebensführung aller Menschen werden konnte. Und hierbei spielte eine Rolle, dass man bei den bisherigen Prozessen der Wohlstandssteigerung glaubte, ohne Probleme auf eine prinzipiell unbegrenzte Verfügbarkeit von Ressourcen zurückgreifen zu können, was heute nicht mehr möglich ist. Es geht um einen Ansatz, der im Bereich des philosophischen Liberalismus verpönt ist: nämlich um die Kritik an individuellen Lebensformen (Jaeggi 2014).

Wenn die These stimmt, dass es eine Funktion der ästhetischen Praxis in der Evolution war, den Menschen ein effektives Mittel zur Bearbeitung ihrer eigenen Emotionalität zur Verfügung zu stellen, dann liegt es auf der Hand, dass all die individuellen Dispositionen zur Gestaltung des individuellen Lebens und zum Umgang mit der Natur und mit anderen Menschen, negative und positive, im Rahmen dieser Praxis thematisiert werden. In der Tat zeigt bereits ein flüchtiger Blick auf die Ergebnisse der ästhetischen Praxis, dass Gewalt in allen Formen ein hoch relevantes Thema der Künste war und ist. Im nächsten Abschnitt sollen daher einige Hinweise gegeben werden, wie dieses Thema in den verschiedenen Sparten behandelt worden ist. Es sollen aber auch Hinweise darauf gegeben werden, in welcher Weise Widerstandspotenziale gegen diese Angriffe auf die persönliche Integrität von Menschen mobilisiert wurden.

#### Gewalt, Kunst, Widerständigkeit und Bildung

Betrachtet man die frühesten Ergebnisse einer künstlerischen Auseinandersetzung mit Fragen der menschlichen Existenz, schaut man also etwa in die frühen mythologischen und religiösen Erzählungen, so wie sie – etwa in Griechenland – auch als Themen der darstellenden Künste aufgegriffen wurden, dann kann man leicht den Eindruck gewinnen, dass es fast ausschließlich um Gewaltaktionen gegen Menschen und Dinge ging. So entsteht die griechische Götterwelt aus einem brutalen Kampf der Titanen. Die siegreichen Götter haben offenbar später nichts anderes zu tun, als sich ständig untereinander auszutricksen

bzw. ihr böses Spiel mit den Menschen zu treiben. Sie mischen sich permanent – und meistens nicht zum Wohle der Menschen – in deren Schicksal ein.

Die Menschen wiederum gehen auf Eroberungszüge und sind ständig in Kriege verwickelt. Auch die persönlichen, heute würde man sagen: kriminellen, Verstrickungen sind beachtlich. So werden Väter getötet und Mütter geheiratet. Auch eine gnadenlose Beschädigung des eigenen Körpers gehört zum Handlungsrepertoire, wenn man sich selbst zur Strafe aus einem Schuldgefühl heraus die Augen austicht. Insgesamt sind Verfehlungen persönlicher Art bzw. Verletzungen der gesellschaftlichen Ordnung und die darauffolgenden, meist drakonischen Strafen ein zentrales Thema der Künste.

Im Hinblick auf Religion muss man sehen, dass nicht bloß Dinge des täglichen Lebens geopfert werden, um die Götter wohlwollend zu stimmen (was letztlich heißt, diese im eigenen Interesse manipulieren zu wollen), es werden auch in den meisten Kulturen Menschen geopfert. Auch die religiöse Tradition, so wie sie im Alten Testament dargestellt wird, ist deutlich durch Gewalt gekennzeichnet. Der Gott des Alten Testaments war ein recht unfreundlicher Zeitgenosse, der keine Probleme damit hatte, nicht bloß ganze Städte, sondern zugleich die Erde selbst zu zerstören. Selbst gläubige Menschen wurden auf brutalste Proben gestellt. Auch charakterlich muss man einige Probleme bei Gott konstatieren, insofern er anfällig für immer neue Wetten seines ehemaligen Mitarbeiters war. Dieser Gott opferte zudem seinen Sohn, dem wiederum in seinem kurzen Leben auf der Erde keine Folter erspart wurde. Man krönte ihn mit Dornen, man schlug und folterte ihn, man setzte ihn der Demütigung durch das Volk aus und ließ ihn schließlich das Kreuz, an das er später genagelt wurde, selbst zu dem Hinrichtungsplatz schleppen.

Betrachtet man die Familie der Heiligen, so handelt es sich meist um Märtyrer, die wegen ihres Glaubens zu Tode gequält wurden, wobei diese Qualen auf den Bildern in den Kirchen lustvoll dargestellt werden. Die Künste standen auch in dieser Hinsicht im Dienst der Kirche. Eine zweite Funktion der Künste bestand in der Huldigung der Mächtigen und Reichen, wobei man auch hierbei die tatsächlichen oder bloß erfundenen Heldentaten – also in der Regel Mord und Totschlag in Kriegen und Raubzügen – zum Gegenstand der Darstellungen machte. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert spricht man zudem von einer Ästhetik des Hässlichen (Rosenkranz 2007), bei der unter anderem das Plumpe, das Tote und Leere, das Scheußliche und das Abgeschmackte, das Ekelhafte, das Verbrecherische, Gespenstische und Diabolische (so der dritte Abschnitt in Rosenkranz 2007) als Thema der Künste betrachtet wird. Umberto

Eco (2010) wird noch ausführlicher in seiner Geschichte der Hässlichkeit, insofern sich das Inhaltsverzeichnis des Buches wie die künstlerische Gestaltung der oben vorgestellten Laster liest: das Obszöne, Satanismus und Sadismus, der Teufel und die Hölle, Leidenschaft, Tod und Märtyrer etc.

Das Thema Kunst und Gewalt ist allerdings noch lange nicht abgehandelt, wenn man sich ausschließlich auf die Themen und Gegenstände konzentriert, die künstlerisch dargestellt werden. Man muss vielmehr die künstlerischen Gestaltungsprozesse selbst sowie die Verhaltensweisen der Künstler in ihrem sozialen Umfeld betrachten. Im Hinblick auf die künstlerischen Gestaltungsprozesse ist es bis heute ein Problem, dass die wenigsten Künstler von ihrer künstlerischen Tätigkeit leben können: Künstlerische Prozesse sind sehr stark Prozesse der Selbstaussbeutung unter prekären Bedingungen, also eine Form der Gewalt gegen sich selbst. Sie verlaufen aber auch selbst gewaltförmig, wenn man etwa an den Umgang mancher Choreografen mit ihren Tanzkompanien denkt, wenn man daran denkt, dass Regie-Titanen Schauspielerinnen und Schauspieler oft nur als sprechende Werkzeuge betrachten.

Kunst macht in dieser Hinsicht sowohl körperlich als auch mental krank, wenn man überlegt, dass Tänzerinnen im klassischen Ballett in der Regel nur bis zu ihrem 30. Lebensjahr arbeiten können, weil dann ihr Körper die Strapazen nicht mehr aushält.

Auch der Umgang mit giftigen Chemikalien in der bildenden Kunst kann als Gewalt gegen den eigenen Körper und gegen die Natur betrachtet werden.

Gewalt als Teil des künstlerischen Prozesses findet auch dort statt, wo Künstlerinnen und Künstler in Performances ihren eigenen Körper verletzen, wo Künstlerinnen und Künstler – wie etwa die Wiener Aktionisten – alle Formen von Gewalt, oft verbunden mit Sexualität, in ihren Vorführungen ausleben. Auch in ihrem persönlichen Handeln bieten nicht alle Künstler\*innen das Vorbild, das man in einer kunstreligiösen Perspektive gerne sehen möchte. So beschreibt etwa Peter Ulrich Hein (1992), wie ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade Vertreter der künstlerischen Avantgarden den Weg aus einer (legitimen) Kulturkritik rasch in den Nationalsozialismus fanden. Auch das Verhalten von Künstlerinnen und Künstler derselben Sparte untereinander ist nicht selten vorbildlich. Vielmehr gibt es erhebliche Konkurrenzen, schlechte Bewertungen und Kämpfe um Rang, Status und Aufträge. Die Künste sind so gesehen sogar ein besonders geeignetes Feld der Laster (Ehrgeiz, Neid, Missgunst, Eitelkeit etc.)

Angesichts dieser möglicherweise ernüchternden Bilanz, die insbesondere dann nicht gefällt, wenn man einer in Deutschland und speziell in der kulturellen Bildungsarbeit sehr verbreiteten kunstreligiösen Auffassung gegenüber den Künsten und den Künstler\*innen anhängt, stellt sich die Frage, in welcher Weise auch in dem Feld der Künste Widerständigkeit eine Rolle spielt.

#### Widerständigkeit in den Künsten

Die Künste als Formen der Selbstvergewisserung des Menschen, die diesem und der Gesellschaft einen Spiegel vorhalten, müssen natürlich insbesondere die Pathologien der jeweiligen Gesellschaft thematisieren. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn die Themen und Gegenstände der Künste ein Abbild der Brutalität ihrer Zeit sind. So ist auch das Aufzeigen dieser gesellschaftlichen Pathologien eine erste Form von Widerständigkeit, weil auf diese Weise ein Beitrag dazu geleistet wird, Fehlentwicklungen sichtbar zu machen und zur Diskussion zu stellen.

Auch was das oben beschriebene persönliche Verhalten von Künstlerinnen und Künstlern betrifft, muss dies nicht überraschen, denn auch Künstlerinnen und Künstler sind Teil der jeweiligen Gesellschaft. Damit sind sie ebenso wie alle anderen sowohl in Prozesse des Mitläufertums als auch in Prozesse des Widerstands gegen unzumutbare Bedingungen involviert.

Neben diesen beiden Aspekten, nämlich der künstlerischen Bearbeitung gesellschaftlicher Fehlentwicklungen und der Tatsache, dass Künstlerinnen und Künstler eben auch nur Menschen sind, werden auch Formen von Widerstand künstlerisch thematisiert.

Eine erste und vielleicht grundsätzlichste Art und Weise, Widerstand gegen Zumutungen der Gesellschaft auszuüben, besteht darin, dass die Künste – ganz so, wie Schiller dies in seiner politischen und ästhetischen Vision beschrieben hat – Orte spielerischer Freiheit sind. Eine Möglichkeit zu haben, jenseits gesellschaftlicher Zwecksetzungen und Funktionalisierungen die eigenen Potenziale zu erproben und zu entwickeln, ist dann bereits ein emanzipatorischer Akt. Performativ, so könnte man sagen, ist eine künstlerische Praxis ein Prozess gelebter Widerständigkeit. Auf diese Weise kann der involvierte Mensch erkennen, dass es eine Lebensform außerhalb der Zwecksetzungen des beruflichen und privaten Alltags gibt, in der ein menschengemäßeres Leben möglich ist.

Kunst ist schön, macht aber viel Arbeit, so formulierte es schon Karl Valentin. Beides ist richtig. Kunst lässt einen auch dann Schönheit erleben, wenn man es mit hässlichen Gegenständen zu tun hat, denn man erlebt die Freude des Gestaltens. Auch darüber schrieb schon Schiller in seinem Aufsatz „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ (Schiller 1959, 1097 ff.). Auch die Tatsache, dass Kunst viel Arbeit macht, ist richtig. Denn wer künstlerisch tätig ist, will auf Dauer bestimmte Qualitätsansprüche erfüllen, was allerdings nur dann gelingt, wenn man die entsprechenden Fähigkeiten und Fertigkeiten übt. Richard Sennett (2008) arbeitet in dieser Hinsicht die starke Analogie von handwerklicher und künstlerischer Tätigkeit heraus. Obwohl der Begriff der Arbeit etymologisch auf Folter zurückgeht, so ist es doch eine Tatsache, dass Arbeit als herstellende Produktion auch dann Freude bereiten kann, wenn sie mit Mühe verbunden ist. Auch dies enthält Potenziale von Widerständigkeit, da man erleben kann, dass sinnvolle Arbeit wie etwa eine künstlerische Produktion mit Erlebnissen der Freude und des Genusses verbunden ist.

Künste bilden jedoch nicht bloß ab, sondern sie bieten auch eine Gelegenheit, sich auch von ihren Themen und Gegenständen her von einer möglicherweise schlechten Gegenwart zu lösen. In den Künsten werden auf diese Weise Visionen und Utopien formuliert, die die Menschen ansprechen bzw. deren Fantasien freisetzen, dass ein Leben auch anders sein kann, als es möglicherweise ist. Thomas Metscher (1984) beschreibt etwa den Friedensgedanken in der europäischen Literatur von Vergil über Shakespeare und Goethe bis zu Guernica und der „Ästhetik des Widerstandes“ von Peter Weiß. Paul Michael Lützeler stellt in seinem Buch „Bürgerkrieg global“ (2009) zahlreiche zeitgenössische Schriftstellerinnen und Schriftsteller vor, die sich – anders als die auf eine individuelle Nabelschau fokussierten Pop-Literaten – kritisch mit der Lage der Welt auseinandersetzen:

„Schriftsteller werden zu Recht als ‚Seismographen‘ ihrer Epoche bezeichnet. So haben auch die deutschen GegenwartsautorInnen in ihrer Literatur die neuen Globalisierungsentwicklungen registriert, mit der die Gesellschaft, in der sie leben, konfrontiert wurde. In den ersten Jahrzehnten nach 1945 waren Krieg und Holocaust, Exil und Vertreibung thematische Schwerpunkte. Das ist eine Vergangenheit, die nicht vergeht. Bis heute halten Debatten der Verbrechen gegen die Menschlichkeit, über Schuld und Verdrängung, Opfer und Täter an. (...) Stärker noch als die Mitglieder der Gruppe 47 waren es die jüngeren AutorInnen der beiden nächsten Generationen, die globale Konflikte thematisiert und gerade aus der Erfahrung der deutschen Geschichte heraus bei

Verletzungen von Menschenrecht und Menschenwürde verstört reagierten. Sie beschäftigen sich auch mit neuen Bürgerkriegen weltweit, deren Zahl durch Globalisierung eher zu- als abgenommen hat. Zur Globalisierung gehören nicht nur politische und technische Revolutionen, sondern auch Umbrüche in der Wahrnehmung: Ausländische politische Katastrophen, die in früheren Zeiten die Gefühlswelt kaum tangierten, weil die räumliche Distanz wie eine Pufferzone wirkte, werden inzwischen als Störung menschlicher Weltgemeinschaft empfunden.

Die Literatur, um die es hier geht, ist Teil der postkolonialen Kondition, die für die Kultur im Zeichen der Globalisierung bezeichnend geworden ist. Die Schriftsteller begannen das zu schärfen, was ich den ‚postkolonialen Blick‘ genannt habe. Gemeint ist damit die Sehweise der Empathie, des Verstehenwollens und der transnationalen Anerkennung der Menschenrechte.“ (16 f.).

Es gibt sie also noch, die engagierte Kunst, die engagierten Künstlerinnen und Künstler, die in ihrer Kunstausübung einen humanitären Auftrag sehen. Es ist daher kein Zufall, dass nicht nur Thomas Metscher ausführlich auf die Ästhetik des Widerstandes von Peter Weiß eingeht, sondern dass auch Armin Bernhard in seiner Allgemeinen Pädagogik (2011) im Rahmen der von ihm vorgeschlagenen pädagogischen Ästhetik in dem Buch von Peter Weiß ein zentrales Referenzwerk für eine Erziehungswissenschaft sieht, die Mündigkeit und Widerständigkeit weiterhin als Bildungsziele anstrebt.

Es ist offensichtlich, dass es bei der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Künsten und Widerständigkeit auch um das Thema geht, in welcher Weise Ethik und Ästhetik zusammenhängen (Fuchs 2011, Kap. 4). Aus den obigen Ausführungen ist deutlich geworden, dass es keinen Automatismus gibt, dass eine künstlerische Praxis bzw. dass Künstlerinnen und Künstler aus sich selbst heraus erwünschte moralische Dispositionen entwickeln helfen. Ästhetische Praxis ist wie jede menschliche Praxis auch in moralischer Hinsicht zunächst einmal ergebnisoffen. Kunst ersetzt nicht das Nachdenken darüber, was richtig und falsch ist. Kunst kann allerdings dabei helfen, einen moralischen Kompass zu entwickeln. Denn allein dadurch, dass Kunst Verhaltensweisen und Zustände zur Darstellung bringt – und dies in einer wertbezogenen Art und Weise –, wird Öffentlichkeit hergestellt und es gibt die Möglichkeit zu einem Diskurs. Kunst zeigt zudem Möglichkeiten alternativer Lebensformen, zeigt Utopien und Visionen, hilft bei einer reflexiven Selbstverständigung. Damit sind wichtige Voraussetzungen für eine moralische Reflexion gegeben, die die autonome

Entscheidung des Einzelnen zwar ermöglicht, aber nicht vorprogrammiert. Mit "Autonomie" ist ein zentrales Stichwort genannt, auf das ich im nächsten Kapitel eingehen werde.

## 9. Souveränität, Autonomie und Autarkie

Dass Begriffe ihre Geschichte haben, dass sie also in ihrer Entwicklung Konjunkturen erleben, aber auch wieder aus dem öffentlichen Diskurs verschwinden oder zumindest in ihrer Relevanz abnehmen können, lässt sich gut an den beiden Begriffen der Autonomie und der Souveränität zeigen. So war Autonomie ein Leitbegriff der politischen und pädagogischen Debatten in der Moderne insbesondere in der Zeit der Aufklärung bis hin zur Entwicklung einer kritischen Pädagogik in den 1960er und 1970er Jahren. Es ging entsprechend dem Wortsinn um Selbstgesetzgebung, um Selbstbestimmung, um den Kampf gegen Unterordnung unter nichtgewollte Herrschafts- und Machtansprüche. Autonomie war in dieser Hinsicht beides, ein politisches und ein pädagogisches Konzept. Sie bezog sich als Bildungsziel auf die Entwicklung des Einzelnen und als politisches Ziel etwa auf die Freiheitsbestrebungen ehemaliger Kolonien. Man spricht von einem Selbstbestimmungsrecht der Völker, so wie es aktuell in zahlreichen Kriegen in Afrika, Asien und Europa infrage gestellt wird.



Aspekte der Selbstbestimmung und Autonomie spielen auch dort eine Rolle, wo es um die eine Entscheidung des Einzelnen geht, wie im Falle einer schwerwiegenden Erkrankung gehandelt werden soll. Patientenverfügungen sind in dieser Hinsicht ein Dokument der Selbstbestimmung für Zeiten, in denen eine rationale Entscheidung von dem Betroffenen nicht mehr zu erwarten ist.

So wichtig dieser Autonomiebegriff in der Geschichte war, so scheint er doch zunehmend an Relevanz verloren zu haben. So findet sich in einer neuen Publikation, die „Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft“ behandelt (Feldmann u. a. 2024), kein Artikel mehr zu „Autonomie“. Es findet sich vielmehr ein Artikel zu „Souveränität“, ein Begriff, der ebenfalls eine politische und später auch pädagogische Bedeutung bekam, der nunmehr offenbar in verschiedenen pädagogischen Diskursen den Autonomiebegriff abgelöst hat oder ablösen soll. Vom lateinischen (und französischen) Wortsinn her bezieht sich das Wort auf das Verhältnis von oben und unten.

Der Autonomiebegriff findet sich heute immer noch in bestimmten Kontexten, die eine kritische Haltung einnehmen (etwa zusammen mit der Idee der Emanzipation in der Kritischen Pädagogik im Anschluss an Heinz-Joachim Heydorn; siehe Bernhard u. a. 2018). In poststrukturalistisch inspirierten Ansätzen ist die Rede von einem „autonomen Subjekt“, das man nicht mehr für tragbar hält, weil es die Realität verfehle und auf problematischen theoretischen Grundlagen beruhe. Dieses „autonome Subjekt“ wird als Monade dargestellt. Es ist ein Einzelner, der isoliert über alle Kompetenzen verfügt, um die Bedingungen seines Lebens zu regulieren und zu bestimmen. Ein derartiges autonomes Subjekt wird als allmächtig verstanden, es kann ohne soziale Beziehungen sein Leben führen kann und allein die Verantwortung für seine Handlungen übernehmen. An einer solchen Vorstellung von autonomer Subjektivität arbeiten sich alle Ansätze ab, die eine Dezentrierung dieses Subjekts zum Ziel haben. Wie oben erwähnt, sind die Motivationen für eine solche Vorgehensweise einsichtig, denn man rechnet diesem Subjekt mit seiner unbegrenzten Handlungsmacht alle Fehlentwicklungen der Moderne zu, sodass es höchste Zeit ist, Abschied von einer solchen Konzeption zu nehmen.

Die Frage ist, ob es ein solches Subjekt wirklich gibt oder jemals gegeben hat. Es existiert offenbar in den kritischen Subjektdiskursen als Konstruktion, an der man sich abarbeiten kann. Vorstellungen, die dieser Idee eines autonomen Subjekts nahekommen, findet man auch dort, wo man in der Abwehr von Kollektivismus das Recht des Einzelnen einfordert:

„Zu Beginn der Aufklärung war Autonomie ein oppositioneller Begriff, der seine kritische Wirksamkeit und sein unbezweifelbares Gewicht daraus zog, dass er ein Gegenkonzept gegen unverfügbare Zwangsmechanismen anbot, das angesichts der möglich erscheinenden gesellschaftlichen Veränderungen plausibel war. Die Diskrepanz zwischen Heteronomie und Autonomie war sichtbar konkret zu erleben. Stand vorher der Begriff Autonomie vor allem für das Recht auf institutionelle Selbstbestimmung, so verschiebt sich seine Bedeutung nun auf die Möglichkeit und Bestimmung des Menschen, sich als Vernunftwesen gegen jede Bevormundung zu wehren und so das Wagnis der Mündigkeit einzugehen.“ (Meyer-Drawe 1990, 8)

Sicherlich ist es hierbei oft zu Übertreibungen gekommen, etwa in den Ästhetikkonzeptionen der Romantik. Man bringt mit diesem Autonomie-Konzept auch solche Vorstellungen in Verbindung, die in der Entwicklung des politischen Liberalismus eine zentrale Rolle bei der Konstitution der parlamentarischen Demokratie spielten. Hierbei gibt es Überschneidungen mit der Geschichte der Souveränität, ein Begriff, der zunächst im Hinblick auf internationale Beziehungen zwischen Völkern eine Rolle spielte und den man später auch als individuelle Disposition der Selbstbestimmung des Einzelnen verstanden hat. Ebenso wie die obige Vorstellung eines autonomen – oder besser: autarken – Subjekts wird auch die Vorstellung einer starken individuellen Souveränität kritisiert.

Interessant ist, dass es einen Bereich gibt, in dem die Vorstellung eines solchen autonomen Subjekts eine wichtige Rolle spielt, nämlich im Wirtschaftsliberalismus, insbesondere in seiner Weiterentwicklung hin zum neoliberalen Kapitalismus. Hier geht es um den „Unternehmer seiner selbst“ (Bröckling 2007), eine völlige Individualisierung des ökonomischen und sozialen Lebens, was insbesondere bedeutet, „dass jeder seines Glückes Schmiedes sei“. Eine solche Wirtschafts- und Sozialphilosophie ist die Begründung etwa für den Abbau des Sozialstaates, weil der Sozialstaat als nicht zuzulassende Einmischung in die individuellen Freiheitsrechte bei der Gestaltung des Lebens verstanden wird. Ein solches Subjekt spielt in neoliberalen Wirtschaftstheorien eine Rolle. Diese wurden in den letzten Jahrzehnten auch in die Praxis umgesetzt, wobei die englische Premierministerin Margret Thatcher und der amerikanische Präsident Ronald Reagan diese Entwicklung anführten. Man findet solche Vorstellungen auch verbreitet in der amerikanischen Mentalität, in der der Gedanke der individuellen Verantwortung für das eigene Leben stark ist und es eine starke

Aversion gegen Einmischung des Staates – selbst bei der Einführung einer nationalen Krankenversicherung – gibt.

Inzwischen gibt es allerdings auch im Mainstream des ökonomischen Denkens eine Veränderung, indem man nicht mehr von dem nur Nutzen kalkulierenden Einzelnen ausgeht, sondern von einer „bounded rationality“ spricht (so der Nobelpreisträger Herbert A. Simon), also auch andere Dimensionen der Persönlichkeit bei Überlegungen zum ökonomischen Handeln des Einzelnen einbezieht.

Im Hinblick auf den Umgang mit den Begriffen der Autonomie und der Souveränität kann man die Gemeinsamkeit feststellen, dass man einen Gegensatz zwischen den Freiheitsrechten des Einzelnen und den Ansprüchen der Gemeinschaft an den Einzelnen im Hinblick auf dessen Integration sieht. In der Entwicklung des Subjektgedankens lässt sich erkennen, dass die Stärkung des Einzelnen zunächst ein Widerspruch zu dem mittelalterlichen Kollektivismus bedeutete, also einen Prozess der Emanzipation des Menschen darstellt. Später diente dieser Gedanke zur Rechtfertigung eines ökonomischen Systems, das gerade das Gegenteil dieser Emanzipationsidee, nämlich eine Unterwerfung unter kapitalistische Verwertungslogik bedeutet. Der Kritik am Konzept eines so verstandenen autonomen Subjekts ist daher dann zuzustimmen, wenn man das Ziel der Emanzipation des Menschen nach wie vor für gerechtfertigt hält. Allerdings ist zu sehen, dass der oben erwähnte Gegensatz zwischen Individualität und Sozialität in sozial- und erziehungswissenschaftlichen Theorien schon längst nicht mehr besteht. Die in den poststrukturalistischen Konzeptionen einer Dezentrierung des Subjekts geforderte Berücksichtigung von Relationalität, Historizität und Sozialität, die Kritik an Autonomie (verstanden als Autarkie), der Gedanke der Prozessualität in der Entwicklung von Subjektivität: All dies wird in den letzten Jahrzehnten etwa im Rahmen der Sozialisationstheorien berücksichtigt. Schon vor Jahrzehnten sprach zudem der Psychologe Klaus Holzkamp von der „Gesellschaftlichkeit“ des Individuums und auch Sozialphilosophen am Beginn des 20. Jahrhunderts (von Mead bis Plessner) legten in ihren Konzeptionen den Gedanken zu Grunde, dass Individualität nur durch die Soziabilität des Einzelnen entstehen kann. Dies schließt auch die Überlegungen von Judith Butler ein, die davon spricht, dass ein Subjekt dann stark sei, wenn es seine Schwächen kennt. Die Berücksichtigung von Vulnerabilität und Soziabilität des Menschen ist in Theorie und Praxis keine Neuigkeit, wie es poststrukturalistisch inspirierte Texte oft behaupten.

Käthe Meyer-Drawe setzt sich in ihrem Buch (1990) mit dem Gegensatz zwischen illusionärer Allmacht und realer Ohnmacht (152) auseinander. Sie kommt – ebenso wie andere Wissenschaftler\*innen – zu dem Ergebnis, dass man den Gedanken der Autonomie und damit eines autonomen Subjekts nicht vollständig aufgeben dürfe, aber von einer relativen Autonomie sprechen müsse:

„Das Subjekt formiert sich als eine spezifische, endliche, historisch begrenzte Konfiguration, die es mit seiner Reflexion durchschneidet und zu der Kritik zugänglich macht. Es konstituiert sich jeweils über seine Praktiken der Unterwerfung, aber auch über seine Praktiken der Befreiung. Das jeweils maßgebliche Dispositiv verknüpft als Netz ein heterogenes Ensemble von wissenschaftlichen, moralischen, philosophischen, praktischen, aber auch administrativen und reglementierenden Entscheidungen und Aussagen. Die Verbindungen innerhalb dieses Netzes sind unterschiedlich je nachdem, ob eine bestimmte Konstellation das Programm einer Institution repräsentiert, die nachträgliche Rechtfertigung einer Praxis liefert oder auch als Aufklärung der Praxis ein neues Feld von Rationalität eröffnet.“ (156 f.)

Im Folgenden will ich einige real- und ideengeschichtliche Hinweise auf die Entwicklung dieser Diskurse um das autonome bzw. souveräne Subjekt geben.

Einige Grundbegriffe in ihrer Genese und in ihrem systematischen Zusammenhang

Ein Ertrag aus den bisherigen Überlegungen zur Geschichte und zur systematischen Bestimmung dessen, was man unter einem Subjekt zu verstehen hat besteht darin, dass dem Subjekt eine große Verantwortung für die Gestaltung seines eigenen Lebens zugewiesen wird. Dies setzt zum einen die notwendigen Gestaltungskompetenzen auf der Seite des Subjekts voraus, es setzt voraus, dass das Subjekt auch selbst den Wunsch hat, sein Leben zu gestalten sowie dass bestimmte Ressourcen vorhanden sind, die die Selbstgestaltung des Lebens auch ermöglichen. Man wird dabei davon ausgehen müssen, dass mit der Selbstgestaltung des Lebens nicht die Realisierung aller Träume und Wünsche verbunden sein kann, da sowohl Naturgesetze als auch gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu berücksichtigen sind. In diesem Kontext habe ich oben das Konzept der verallgemeinerten und der restringierten Handlungsfähigkeit von Klaus Holzkamp (1983) eingebracht.

In dieser kurzen Beschreibung der Situation des Subjektes kann man erkennen, dass es sowohl subjektive als auch objektive Bedingungen für die Gestaltung des eigenen Lebens

gibt. Es gibt Faktoren, die man selbst leicht beeinflussen kann und es gibt solche, die nur mühsam und möglicherweise nur mit anderen gemeinsam beeinflusst werden können.

Zudem gibt es unveränderliche Faktoren, die man lediglich kennen muss, um sie in seine Lebensplanung einzubeziehen (etwa Naturgesetze). Und natürlich gibt es in jedem menschlichen Leben auch nicht planbare Ereignisse, man kann von Widerfahrnissen sprechen, wie etwa Krankheiten, Unfälle oder Ähnliches, die zu bewältigen sind.

Man könnte sich weiter überlegen, dass es möglicherweise als einziges Ziel wünschenswert ist, eine verallgemeinerte Handlungsfähigkeit zu erwerben, was heißt, ständig Einfluss auf die Bedingungen seines Lebens nehmen zu wollen und zu können und nicht bloß im Rahmen vorgegebener Bedingungen zu leben. Allerdings wird man erkennen müssen, dass selbst der kompetenteste Mensch nicht zu jeder Zeit in voller Bewusstheit Rahmenbedingungen gestalten will, sondern sich auch immer wieder mit den Gegebenheiten abfindet, ohne dies als Reduzierung seiner Subjektivität zu erleben.

Es ist zudem zu überlegen, dass die Entwicklung einer solchen Gestaltungskompetenz zum einen nicht von Anfang an gegeben ist, sondern dass man sie in Prozessen der Bildung und Selbstbildung erwerben muss. Und dieser Bildungsprozess findet kein Ende. Vielmehr ist es so, dass aufgrund der Veränderungen sowohl des Subjektes selbst als auch der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sich immer wieder neue Herausforderungen ergeben, die möglicherweise neue Gestaltungskompetenzen des Subjektes erfordern. Dies bedeutet, dass der Bildungsprozess im Wesentlichen ein Lernprozess ist, wobei zu berücksichtigen ist, dass Lernen nicht ein allmähliches additives Wachsen von Kompetenzen ist, sondern dass Lernen auch bedeutet, etwas verlernen zu müssen, festzustellen, dass bestimmte Dispositionen für anstehende Aufgaben nicht geeignet sind. Lernen ist kein kontinuierlicher Wachstumsprozess, sondern erfolgt diskontinuierlich in Sprüngen und auch nicht mit gleichbleibender Geschwindigkeit.

Zu den Rahmenbedingungen dieses Gestaltungsprozesses gehört, dass man ihn im Wesentlichen auch ungehindert, also ohne äußere Blockaden durchführen können müsste. Bezeichnet man die Durchführung dieses Gestaltungsprozesses als Selbstbestimmung, so lässt sich diese Überlegung auch so formulieren, dass man die Freiheit zur Selbstbestimmung hat. Freiheit kann also als zentrale Voraussetzung für Selbstbestimmung verstanden werden (zu Selbstbestimmung siehe Gerhardt 1999). Allerdings ist auch dies nicht als lineare und zeitliche Abfolge zu verstehen. Denn ein wichtiges Ziel von Selbstbestimmung kann sein,

bessere Bedingungen für Prozesse der Selbstbestimmung herstellen zu wollen. Dies bedeutet, dass Freiheit nicht bloß eine Voraussetzung von Selbstbestimmung ist, sondern dass diese auch die Herstellung oder Verbesserung von Freiheit zum Ziel hat. Freiheit ist Handwerk, so Peter Bieri (2003).

Dieser scheinbare Widerspruch, dass etwas Voraussetzung und gleichzeitig Ziel sein kann, löst sich dadurch, dass man das Ganze als Entwicklungsprozess betrachtet. Es gibt eben nicht „die Freiheit“, sondern es gibt vielmehr unterschiedliche Freiheitsgrade. Berücksichtigt man dies, so macht der oben vorgestellte Gedanke insofern Sinn, als ein Ziel der Selbstbestimmung im Sinne einer erweiterten Handlungsfähigkeit darin besteht, die Freiheitsgrade des Handelns zu erweitern. Offensichtlich ist dies nur selten ein Prozess, den ein Einzelner in seinem eigenen Mikrokosmos für sich allein bewältigt. Es ist vielmehr ein sozialer Prozess, bei dem nicht bloß Ressourcen genutzt werden, die durch den sozialen Kontext bereitgestellt werden, es ist auch ein Prozess, zu dessen Bewältigung man einen sozialen Kontext benötigt, wobei der Gestaltungsprozess wiederum im Ergebnis eine Veränderung der sozialen Kontexte zur Folge haben kann. Der Grundgedanke dieser Überlegungen besteht darin, alle verwendeten Begriffe nicht statisch zu verstehen, sondern von einer Prozesshaftigkeit des gesamten Geschehens auszugehen, was dazu führt, die verwendeten Begriffe offen und dynamisch und in ihrem Verhältnis zueinander zu verstehen. Untersuchen wir den Prozess der Selbstgestaltung weiter nach impliziten Voraussetzungen, so müssen wir feststellen, dass wir solche in der Unterstellung des sozialen Charakters dieses Prozesses finden. Denn dass ein Mensch in seiner individuellen Lebensgestaltung soziale Ressourcen nutzt und auf das Soziale einwirkt, setzt wiederum voraus, dass er in soziale Netzwerke eingebunden ist. Eingebunden in soziale Netzwerke, zu sein, also Teil eines Ganzen zu sein, kann mit dem Begriff der Partizipation bezeichnet werden. Denn der im ursprünglichen lateinischen Wortsinn Einzelne (*pars*) ist Teil eines Ganzen. Damit kommen weitere Begrifflichkeiten ins Spiel. Zum einen muss auf der Seite des Einzelnen die Bereitschaft bestehen, das Ganze mit seinen Regeln zunächst einmal zu kennen und zu akzeptieren. Es muss zudem die Bereitschaft in der Gemeinschaft, in die der Einzelne integriert werden will, bestehen, diesen nicht nur aufzunehmen, sondern auch dessen Mitgestaltungswünsche zu akzeptieren. Dies gelingt allerdings nur dann, wenn man diesen Einzelnen als im Wesentlichen gleichberechtigten Partner anerkennt. Anerkennung ist also ein zentrales Prinzip für ein Leben in der Gemeinschaft, wobei auch hier Anerkennung zum

einen eine wechselseitige Beziehung ist: Der Einzelne muss die Regeln der Gemeinschaft zunächst einmal anerkennen und die Gemeinschaft muss ihrerseits die Integrations- und Gestaltungswünsche des Einzelnen als berechtigt anerkennen. Zum anderen gilt auch hier, dass Anerkennung als Prozess verstanden werden muss: In der Regel muss man sich die Anerkennung und Wertschätzung durch andere verdienen.

Gemeinsame Basis dieses Prozesses der wechselseitigen Anerkennung ist – gerade in der neuzeitlichen Tradition der westlichen Moderne – die Unterstellung eines grundsätzlichen Wertes eines jeden Subjekts. Der Mensch wird gemäß dieser Vorstellung bereits als Träger von Rechten geboren, wobei gerade in der Diskussion um Schwangerschaftsabbruch die Frage relevant wurde, wann das Menschsein eigentlich beginnt. Dabei vertreten viele die Meinung, dass nicht erst mit der Geburt von einem Subjektstatus im Sinne einer Trägerschaft von Rechten gesprochen werden kann. Dieser Zusammenhang wird üblicherweise unter dem Begriff der Menschenwürde diskutiert. Allerdings handelt es sich auch hierbei um ein umstrittenes Konzept, bei dem es selbst unter westlichen Ländern deutliche Unterschiede in seiner Akzeptanz gibt. Während man etwa im englischsprachigen Bereich nur selten von Menschenwürde (dignity) spricht, spielt dieser Begriff im deutschsprachigen Bereich und insbesondere in der Diskussion um Grundrechte und die Verfassung eine zentrale Rolle. Zu erinnern ist an dieser Stelle lediglich an Art. 1 des Grundgesetzes: Die Würde des Menschen ist unantastbar.

Dieser Satz hat eine einfache grammatische Struktur, er verwendet keine Fremdwörter und er scheint deshalb nicht weiter kompliziert zu sein. Doch ist das Gegenteil der Fall. Man kann zum einen fragen, ob es ein simpler Aussagesatz ist oder ob er eine Norm formuliert. Wenn man ihn als Aussagesatz begreift, also bloße Feststellung einer Tatsache, muss man fragen, wie diese Feststellung belegt werden kann. So gibt es ganze Wissenschaften und philosophische Disziplinen, die sich damit befassen, was denn der in dem Satz erwähnte Mensch eigentlich ist (Mann oder Frau, Kind oder Erwachsener, Deutscher oder Nicht-Deutscher, behindert oder nicht behindert, Einzelwesen oder Gattung, und dies verbunden mit der Frage nach den wesentlichen Bestimmungsmerkmalen des Menschen, also all jene Aspekte, die oben im Kontext poststrukturalistischer Studien kritisch diskutiert werden). Auch die Frage nach der Würde, die auf den Begriff des Wertes zurückgeht, eröffnet ganze Diskursarenen. In der philosophischen Tradition spielt ein Gedanke eine Rolle, für den insbesondere Kant eine zentrale Bezugsperson ist: nämlich der Gedanke der

Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, demzufolge der Mensch niemals als Mittel für andere Zwecke dienen darf. Aber auch hier kann man die Frage stellen, ob jeder Mensch von Anfang an eine solche Würde hat oder aber sie erwerben muss. Es ist damit die Frage danach verbunden, ob einem Menschen seine Würde abgesprochen werden kann und dann auch noch von wem?

Die Philosophin Annemarie Pieper (in Herms 2001) beschreibt diese Situation wie folgt:

„Was den Menschen vor allen anderen Lebewesen als Menschen auszeichnet, ist die sogenannte Würde der Person. Im Begriff der Menschenwürde sind die Menschenrechte verankert. Das Wort Würde ist etymologisch mit dem Wort Wert verwandt. Der Mensch hat einen Eigenwert, der seine Würde ausmacht.

Dieser Wert ist

- angeboren in dem Sinn, dass er jedem Lebewesen, das als Mensch auf die Welt kommt, als von seinem Menschsein unabtrennbare Qualität zu eigen ist, die zu seinem Wesen gehört und nicht durch besondere Fähigkeiten oder Leistungen erworben ist;
- unteilbar, da jeder Mensch diese Qualität ganz besitzt;
- unveräußerlich, insofern es sich um einen inneren Wert handelt, der auf nichts und niemanden übertragen werden kann;
- unverrechenbar, da er im Unterschied zu materiellen oder ökonomischen Wertobjekten „über allen Preis erhaben“ ist (Kant);
- unverlierbar, weil er als Inbegriff des Humanen untrennbar mit dem Sein als Mensch verbunden ist;
- unableitbar, denn es ist kein höhererwertiger Wert vorstellbar, aus welchem die Menschenwürde abgeleitet werden könnte;
- unantastbar; wer ihn in Frage stellt, spricht sich damit selbst die Menschlichkeit ab.“  
(a.a.O., 19 f.)

Es ergibt sich zudem die Frage nach der Begründung der These von der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen. In der christlichen Tradition nimmt man hierbei Bezug auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Offensichtlich ist diese Begründung nur tragfähig in den entsprechenden religiösen Kontexten. D.h. es eröffnet sich hier die Problematik der Begründung, und dies gilt sowohl dann, wenn man den Satz als empirische Tatsachenbehauptung als auch als normative Setzung versteht.

Auch der dritte Begriff in diesem Satz ist keineswegs unproblematisch. Wann kann man davon sprechen, dass die Würde – was auch immer das ist – angetastet werden kann? Es geht offenbar um den Begriff der Integrität, wobei man auch hier eine körperliche, geistige,



psychische, moralische etc. Integrität unterscheiden kann (siehe die letzten beiden Kapitel). Relativ einfach scheint der Fall dort zu sein, wo es um einen Angriff auf die körperliche Integrität, also um körperliche Gewalt geht. Aber auch hier darf man dies nicht verabsolutieren, da es ein Kennzeichen moderner demokratischer Staaten ist, dass der Staat über das Gewaltmonopol verfügt, was heißt, dass unter besonderen Umständen Gewalt bis hin zur Tötung angewandt werden darf. Sichtbares Zeichen dafür, dass es offenbar kein absolutes Gewaltverbot gibt, sind die Schlagstöcke und Pistolen unserer Polizisten. Offensichtlich gerät man mit diesen Fragestellungen auf das komplizierte Terrain zumindest der Rechtswissenschaften und der Moralphilosophie. Und auch dies ist ein Problem, denn die Benennung zumindest von zwei Reflexionsbereichen bedeutet zugleich, dass man die Fragestellung nach deren Verhältnis insbesondere im Hinblick auf das Deutungsrecht stellen kann. Während die Moralphilosophie lediglich im Bereich des Geistigen ihre Relevanz hat, werden die Überlegungen aus den Rechtswissenschaften – etwa bei Urteilsverkündungen in Gerichtsverhandlungen – durchaus körperlich spürbar, wenn etwa dem Verurteilten bestimmte Persönlichkeitsrechte, die man zu seiner subjektiven Würde zählen kann, entzogen werden.

Während es zum einen viele Befürworter der These gibt, dass man als Subjekt seine Würde nicht verdienen muss, sondern sie allein aufgrund der Tatsache, Mensch zu sein, immer schon hat, binden andere sie an ein sprechendes würdevolles Verhalten. Volker Gerhardt (1999, 144f.):

„Wenn es aber nichts gibt, das die Würde des Menschen einschränken darf, ist sie das höchste Gut, dem alles andere untersteht: Die Würde aber zeigt sich im Gebrauch der menschlichen Freiheit – und die liegt in nichts anderem als in der Fähigkeit, sich seine eigenen Zwecke zu setzen.“

Hier wird der Würdebegriff nicht nur mit Freiheit in Verbindung gebracht, sondern Freiheit wird als Bedingung der Möglichkeit des Handelns, also in ihrem Gebrauch verstanden, und dieser Gebrauch der Freiheit besteht darin, sich seine eigenen Zwecke zu setzen. Damit stellt sich aber die Frage, ob es beliebig ist, welche Zwecke sich der Einzelne setzt.

Damit kommen wir zu der Frage nach den Grenzen der Freiheit und damit der individuellen Zwecksetzung, die natürlich verbunden ist mit den jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexten. Es ist dabei eine weitgehend akzeptierte These, dass es nicht um eine

uneingeschränkte Freiheit gehen kann, sondern dass die individuelle Freiheit dort endet, wo erhebliche Beeinträchtigungen der Freiheit anderer betroffen sind. Die Rede von Freiheit muss daher auch hier wieder den Doppelaspekt berücksichtigen, nämlich die individuelle Seite der Fähigkeit zur Zwecksetzung und die soziale Seite der Freiheitsrechte anderer. Offensichtlich gibt es auch hier keine statische Festlegung, sondern das Ergebnis kann nur ein immer wieder ein diskursiver Prozess der Aushandlung zwischen den Beteiligten sein, bei denen wiederum die oben angesprochene wechselseitige Anerkennung eine Voraussetzung ist.

Basis dieses ganzen Entscheidungs- und Aushandlungsprozesses ist die Tatsache, dass der Mensch als vernunftbegabtes Wesen verstanden wird.

Fasst man die bisherigen Überlegungen zusammen, so stellt man fest, dass es nicht möglich ist, die bislang erwähnten Begriffe wie Selbstbestimmung, Freiheit, Würde, Selbstzweckhaftigkeit, Verantwortung oder Anerkennung für sich allein zu bestimmen: Es handelt sich vielmehr um ein interdependentes Netz von Begriffen, die alle untereinander in Beziehung stehen und die zudem nicht statisch festgelegt werden können.

Gerade in einer pädagogischen Perspektive ist dabei der Ansatz des Philosophen Peter Bieri (2013) interessant, der unter Würde eine bestimmte Art und Weise versteht, ein menschliches Leben zu leben (12). Würde ist also eine Lebensform, bei der er drei Dimensionen unterscheidet: die Art und Weise, wie ich von anderen Menschen behandelt werde; die Art und Weise, wie ich andere behandle und als Drittes die Art und Weise, wie ich mich selbst behandle. In einer anderen Terminologie kann man dies als Präzisierung dessen verstehen, was als Welt- und Selbstverhältnisse angesprochen wird. Verhältnisse sind zum einen wechselseitige Beziehungen (und keine Einbahnstraßen); zum andern steckt in dem Wort Verhältnis der Begriff des Verhaltens, was heißt, dass Verhältnisse aktiv gelebt werden müssen.

In der klassischen Bildungstheorie spricht man davon, dass Bildung die Entwicklung eines bewussten Verhältnisses zu sich, zu anderen, zu seiner Geschichte und zu seiner natürlichen und kulturellen Umgebung meint. All diese Facetten diskutiert Peter Bieri in den verschiedenen Kapiteln seines Buches: Würde als Selbstständigkeit, Würde als Begegnung, Würde als Achtung vor Intimität, Würde als Wahrhaftigkeit, Würde als Selbstachtung, Würde als moralische Integrität, Würde als Sinn für das Wichtige, Würde als Anerkennung der

Endlichkeit. Man kann also die These aufstellen, dass jeder einzelne der oben genannten Begriffe (neben Würde eben Selbstbestimmung, Selbstachtung, Verantwortung etc.) als Leitkategorie genommen werden kann, um das hier infrage stehende Problemfeld systematisch zu entwickeln. Denn bei jeder dieser Vorgehensweisen wird es unabdingbar sein, dass die jeweils anderen Begriffe im Text eingeführt werden müssen und dort eine zentrale Rolle spielen. So handhabt es auch der Philosoph Franz Josef Wetz (2005), der eher melancholisch über den Aufstieg und Fall eines Grundwertes – gemeint ist die Menschenwürde – berichtet und dabei viele Beispiele dafür gibt, wie im Alltag sowohl von Privatpersonen als auch von staatlichen Organen gegen diesen zentralen Wert unserer Grundordnung verstoßen wird. Es sieht daher in der Würde keine empirische Beschreibung unserer Realität, sondern einen Gestaltungsauftrag. In diesem Zusammenhang versucht er, den altehrwürdigen Begriff der Ehre, den man eher bei der Beschreibung vormoderner Gesellschaften vermutet, wieder in sein Recht zu setzen:

„Obwohl Ehre mittlerweile geringer geschätzt wird als menschliches Leben, bleibt es weiter eine Frage der Ehre, ob man sich beispielsweise von Vorgesetzten widerstandslos schikanieren lässt, ein Privileg annimmt, das man eigentlich nicht verdient, oder ein herablassend gegebenes Almosen abgelehnt, das nur die Überlegenheit des Spenders unterstreichen soll.“ (266)

Es ist hier darauf hinzuweisen, dass auch bei diesen Überlegungen der Aspekt des Widerstandes eine entscheidende Rolle spielt. Dies ist auch in Wetz' aktuellem Versuch (Wetz 2014) zu finden, in dem er den Begriff der Selbstachtung stark macht und hierbei auf die Formulierung von Ernst Bloch zurückgreift:

„Selbstachtung ist eine orthopädische Herausforderung: die Kunst, aufrecht zu gehen! Das Gegenteil hiervon ist der gekrümmte Rücken mit nach oben schielen den Augen: eine Geste der Unterwürfigkeit. In jeder Kultur gibt es Körperhaltungen, die im wörtlichen wie übertragenen Sinne als erniedrigend und erhebend empfunden werden.“ (181)

Selbstachtung wird eingeführt als Gegenbegriff zu Demütigung und deckt sich mit analogen Überlegungen des Philosophen Volker Gerhardt, der zwar auch von Selbstachtung, aber doch mehr von Selbstliebe spricht.

Bei dem Begriff der "Autonomie" hilft zunächst einmal ein Rückgriff auf die Wortbedeutung weiter: Das Wort ist griechischen Ursprungs und meint Selbstgesetzgebung. Auch im Hinblick auf Autonomie lässt sich fragen, wer das Subjekt bzw. der Träger einer solchen Autonomie ist, wer es also ist, der sich selbst die Gesetze seines Handelns gibt oder – gemäß Kant – die Zwecke seiner Lebenstätigkeit setzt. Es zeigt sich, dass es sinnvoll ist und auch so gehandhabt wird, dass sich alle Begriffe sowohl auf den Einzelnen als auch auf Gruppen beziehen lassen können, wobei es zu einem durchaus spannungsvollen Wechselspiel zwischen der individuellen und der sozialen Dimension kommen kann. So beschreibt etwa der Österreicher Armin Thurner (2013) in seinem Buch „Republik ohne Würde“, wie ein politisches Gebilde insgesamt durch Fehlverhalten seine Würde aufs Spiel setzt, wobei dies nicht bloß durch entsprechende Strukturen und Traditionen geschieht, sondern durch entsprechendes würdeloses Verhalten relevanter Akteure. Der Begriff der Würde muss allerdings gelegentlich auch dazu dienen, alles, was aus einer konservativen Perspektive nicht gefällt, unter das Verdikt der Würdelosigkeit zu stellen.

Dieses Wechselspiel zwischen sozialer und individueller Dimension gibt es auch im Hinblick auf den Begriff der Autonomie. Dies zeigt sich bereits dann, wenn man nur kurz Revue passieren lässt, in welchen Kontexten dieser Begriff verwendet wird. So ist etwa von der Autonomie der Wissenschaft und der Kunst die Rede, es ist aber auch die Rede von der Autonomie der Kunstwerke oder der künstlerischen und wissenschaftlichen Tätigkeit. Es ist die Rede davon, dass bestimmte Regionen ihre Autonomie im Sinne eines Selbstbestimmungsrechtes fordern und sich aus größeren Gebilden, in denen sie bislang integriert waren, herauslösen wollen (man denke an die verschiedenen separatistischen Bewegungen der Basken, der Korsen, der Kurden, der Iren, der früheren amerikanischen Kolonien Englands etc.). Historisch ist es in der Tat so, dass der Autonomiebegriff ursprünglich genau in diesen politischen Kontexten verwendet worden ist, genauer gesagt im antiken Griechenland und im Verhältnis der verschiedenen Stadtstaaten untereinander. In der Entwicklung der Moderne, so wie Michael Pauen und Harald Welzer (2015) sie auf der Basis der Arbeiten von Norbert Elias beschreiben, hat sich dieses ursprünglich politische Konzept der Autonomie im Verlaufe der Geschichte sehr stark individualisiert. Dabei ist keineswegs Kant, der oft als prominenter Urheber einer aktuellen Verwendungsweise des Autonomiebegriffs genannt wird, ein geeigneter Gewährsmann. Kant spricht zwar von Autonomie, bindet aber das individuelle Handeln an die

vernunftbegründeten moralischen Maßstäbe der Gemeinschaft: Autonomes Handeln meint hier ein Handeln im Einklang mit den anderen. Eine individualisierte Bedeutung, dass nämlich autonomes Handeln ein Handeln des Einzelnen im Gegensatz zu einem sozialen Konsens bedeutet, entwickelt sich erst im 19. Jahrhundert (ebd., 53ff.).

In dieser Zeit entwickelt sich daher auch der Zusammenhang von Privatheit und Autonomie. Dies ist deshalb relevant, weil der Gedanke der Privatheit ein sehr neuer Gedanke ist, der etwa in den klassischen politischen Utopien der Neuzeit zunächst einmal überhaupt keine Rolle spielt. In der Tat ist die Frage einer selbstbestimmten individuellen Lebensführung aufs engste damit verbunden, welche Möglichkeiten der Einzelne in dem jeweiligen politischen und sozialen Kontext hat. Dabei geht es nicht bloß um die Frage möglicher sozialer Partizipation, es geht auch darum, dass es neben der Öffentlichkeit ein Feld des Privaten gibt, das von äußeren Einmischungen weitgehend frei ist. Genau an dieser Stelle setzen auch kritische Analysen unserer Gegenwartsgesellschaft an, die dieses Private bedroht sehen. Man hat es hier mit zwei relevanten Thesen zu tun: der bereits vor Jahren von dem englischen Kulturhistoriker Richard Sennett (1983) beschriebenen Tendenz zur Zerstörung von Öffentlichkeit durch eine Tyrannei der Intimität, die jeder täglich in bestimmten Fernsehprogrammen oder in sozialen Medien erleben kann. Zum andern gibt es – und zwar mit ansteigender Dringlichkeit – die Beschreibung der Gefahr einer Zerstörung des Privaten. So publiziert der Soziologe Wolfgang Sofsky (2007) seine Streitschrift „Verteidigung des Privaten“. Er setzt sich dabei kritisch mit den unterschiedlichsten Angriffen auf das Private im Sinne einer Verteidigung eines wichtigen „Reservats des Individuums“ (44 ff.) auseinander, denn

„Privatheit ist die Zitadelle der persönlichen Freiheit. Sie bewahrt vor Enteignung und Entmündigung, vor Aufdringlichkeit und Bevormundung, Vormacht und Zwang. Unbefugten ist der Zutritt verwehrt. Die Festung sichert Selbstständigkeit und Selbstbestimmung. Unerbetene Eingriffe prallen an ihren Bastionen ab. Der Zugang zu persönlichen Daten ist ebenso versperrt wie der Zutritt zu den Räumen der Intimität.“ (37).

Zum einen bestätigt dieses Zitat die oben vorgestellte These, dass man jeden einzelnen der genannten Zentralbegriffe nur unter Rückgriff auf andere Zentralbegriffe klären kann (so tauchen im Zitat die Begriffe der Macht, des Zwangs, der Selbstständigkeit und Selbstbestimmung und der Freiheit auf). Zum anderen werden einige Hinweise darauf

gegeben, in welcher Weise Privatheit gefährdet werden kann. Es geht um den bislang schon gut etablierten rechtlichen Schutz privater Räume, wobei es hierbei um ein klassisches Abwehrrecht gegen einen übergriffigen Staat geht. Es geht aber auch um die Privatheit persönlicher Daten. Es liegt dabei auf der Hand, wieso die Befürchtungen von Sofsky berechtigt sind. Es sind zum Beispiel die Antiterrorgesetze nach 2001, es ist die massenhafte und flächendeckende Erfassung privatester Daten, es ist die Installation einer weitreichenden Videoüberwachung aller Räume.

Natürlich geht es hierbei auch um Fragen der Macht:

„Jede Macht ist darauf aus, ihr Revier auszudehnen. Noch die letzte freie Nische sucht sie zu besetzen. Sie erlangt Dauer und Bestand, indem sie die Quellen des Eigensinns austrocknet und die Menschen in freundliche Nachbarn und wirksame Untertanen verwandelt.“ (17)

Ist in diesem Kontext die Gefahr durch Bespitzelung durch staatliche und private Organisationen offensichtlich, so fällt es vielleicht schwerer, die Gefährdung individueller Integrität durch den Sozialstaat zu akzeptieren. Jedoch gibt es auch hierbei eine harte Kritik an paternalistischen Tendenzen der Hilfe und Unterstützung, die letztlich zur Entmündigung des Einzelnen führen können. Ein drastisches Beispiel einer solchen Kritik:

„Der Wohlfahrtsstaat ist ein zwangssolidarisches Umverteilungssystem, das die Verteilungen des Marktes durch ein staatliches Steuer- und Abgabensystem korrigiert und dabei eminente ökonomische und auch moralische Kosten verursacht. Er zerstört die lebensweltlichen Netze der freiwilligen privaten Hilfe durch ein zentralistisches System umfassender Zwangsgliederschaft und gesetzlich geregelter Versorgungsansprüche. Er ist gierig und verschlingt bereits ein Drittel des gesamten gesellschaftlichen Einkommens hierzulande. War der Wohlfahrtsstaat ursprünglich lediglich soziales Ausgleichsprogramm und ordnungspolitisches Rahmenwerk einer fortschreitenden Marktwirtschaft, so hat er sich inzwischen zu einer unaufhörlich expandierenden Reglementierungs-, Betreuungs- und Versorgungsbürokratie entwickelt, zu einem System umfassender Daseinswattung, das seit geraumer Zeit die Grenzen seiner Finanzierbarkeit testet und der Marktwirtschaft wie ein Alp auf der Brust sitzt, überdies das bürgerliche Lebensethos untergräbt, Bürger in Klienten verwandelt und so die bürgerethischen Regenerationskräfte der Demokratie schwächt.“ (Kersting in Kersting 2000, 15)

Es gibt also offensichtlich Risiken bei der Gestaltung der individuellen Lebensführung, es gibt Angriffe auf das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen, so dass es notwendig ist, sich mit

Möglichkeiten des Widerstandes gegen unzumutbare Beeinträchtigungen der individuellen Autonomie zu befassen. Dies wird im folgenden Teil geschehen. Pauen und Welzer (2015, 50) merken dazu an:

„Halten wir also fest, dass man Autonomie als die Fähigkeit bezeichnen kann, selbstbestimmt, also im Sinne eigener Wünsche und Überzeugungen zu handeln, und zwar auch dann, wenn dazu Widerstände zu überwinden sind. Autonomie steht damit im Gegensatz zu Heteronomie und Anomie, also fremdbestimmtem bzw. unbestimmtem Handeln.“

Dabei ist zu berücksichtigen, dass nicht jede Beeinträchtigung und Beschränkung von individueller Autonomie, Freiheit und Selbstbestimmung abzulehnen ist. In diesem Sinne entwickelt der Philosoph Ludger Heidbrink (in Kersting/Langbehn 2007, 261 ff.) Kriterien gelingender Autonomie:

- „Die Fähigkeit zur Autonomie besteht (...) darin, dass es Individuen gelingt, ihre Entscheidungen in einem qualifizierten Sinn auf sich selbst zurückzuführen. Dies ist dort der Fall, wo eine Person nicht nur Wünsche und Überzeugungen hat, sondern sich mit ihnen in einem höherstufigen Sinn identifiziert.“
- „Gelingende Autonomie ist (...) dadurch gekennzeichnet, dass Individuen sich durch kritische Selbstreflexion und effektive Selbstmodifikation selbst beurteilen und bilden.“
- „Gelingende Autonomie besteht somit (...) darin, mit den Folgen der selbstverantwortlichen Urteilsbildung und selbstständigen Daseinsgestaltung so umgehen zu können, dass hieraus keine substantielle Beeinträchtigung des eigenen Lebens entsteht.“
- „Gelingende Autonomie ist deshalb (...) dadurch gekennzeichnet, dass Individuen mit den Folgen ihres Handelns innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes leben können.“ (280 ff.)

Weiterhin benennt Heidbrink tolerierbare Einschränkungen: Diese sind dadurch gekennzeichnet,

„dass sie mit dem evaluativen Selbstverständnis von Personen vereinbar sind, das durch die reflexive Bewertung der eigenen Fähigkeiten und sozialen Situation gewonnen wird.... Tolerierbare Einschränkungen bestehen darin, dass Personen sich diese selbst zurechnen können und ihnen durch kritische Überprüfung ihrer persönlichen Eigenschaften und ihrer sozialen Situation in der Weise zustimmen können dass sie mit den Folgen ihrer Zustimmung im Modus der Selbstübereinstimmung leben können.“ (283)

Unter pädagogischer Perspektive ist der folgende Hinweis relevant:

„Dieses Können setzt Eigenschaften und Fähigkeiten voraus, die sich der einzelne umso mehr selbst erarbeiten muss, je weniger sie durch die Gesellschaft und ihre Institutionen zur Verfügung gestellt werden. Mit der Verlagerung von Versorgungsleistungen auf die Schultern der Individuen und der Notwendigkeit, ihr Leben selbstverantwortlich zu organisieren, wird die Arbeit an der Autonomie zunehmen.“ (286).

Die Aussagen von Heidbrink gehen insofern über die Formulierungen von Pauen und Welzer hinaus, als präziser bestimmt wird, was es mit den eigenen Wünschen und Überzeugungen, mit den eigenen Zwecksetzungen auf sich hat: Diese haben nur dann Bestand, wenn sie nicht kritiklos hingenommen werden, sondern einer reflexiven Überprüfung durch das Subjekt selbst standhalten. Es ist dieser Gedanke von Wünschen zweiter Ordnung, wie er zuerst von dem amerikanischen Philosophen Harry Frankfurt formuliert und etwa von dem kanadischen Philosophen Charles Taylor aufgegriffen wurde (vgl. Betzler/Guckes 2000). In diesem Selbstreflexionsprozess bei der Bewertung von spontan geäußerten Wünschen und Zwecken spielen dabei die sozialen und kulturellen Kontexte, also vorhandene gesellschaftliche Beschränkungen eine zentrale Rolle, so wie sie Heidbrink in seinem Kriterienkatalog zur Überprüfung, ob Einschränkungen hingenommen werden können, formuliert.

Bei den bisherigen Ausführungen wurden Autoren zugezogen, die im Wesentlichen aus dem Bereich der (westlichen) Philosophie, speziell der Moralphilosophie und Ethik kommen. Es wurden aber auch Sozialphilosophen, Sozialpsychologen und Rechtswissenschaftler zurate gezogen. Dieser Hinweis ist deshalb bedeutsam, weil er auf die Komplexität der hier untersuchten Begriffe hinweist: Ihre Attraktivität zeigt sich auch darin, dass sie in unterschiedlichen Disziplinen nicht nur verwendet, sondern jeweils auch spezifisch definiert werden. Dies gilt für alle attraktiven gehaltvollen Begriffe wie etwa Bildung oder Kultur. Im Hinblick auf den Begriff der Autonomie ist vor diesem Hintergrund die Publikation „Menschliche Autonomie“ (Battegay/Rauchfleisch 1990) interessant. Denn sie versammelt Beiträge von Philosoph\*innen, Mediziner\*innen, Rechtswissenschaftler\*innen, Historiker\*innen, Psycholog\*innen und Therapeut\*innen, Theolog\*innen, Politikwissenschaftler\*innen und Musikwissenschaftler\*innen. Es wird die Geschichte des Autonomiebegriffs seit der griechischen Antike nachgezeichnet und Autonomie als



politischer Hoffnungsbegriff bei der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft beschrieben und es werden Begründungsweisen vorgestellt. Die Autor\*innen beschreiben die Rolle von Selbstbestimmung und Selbstbehauptung im Alter und bei Krankheit, im Kontext der Sachzwänge der Arbeitswelt bis hin zur Frage nach der Selbstbestimmung bei Selbstmordgefährdeten.

Im Hinblick auf die Relevanz für das Anliegen des vorliegenden Textes will ich einige Aspekte aus den verschiedenen Beiträgen hervorheben. So wird in dem historischen Beitrag verdeutlicht, dass Autonomie in der Tat ursprünglich ein Begriff der politischen Beziehungen zwischen Regionen und größeren Machtbereichen war:

„Autonomie bedeutet also Eigenständigkeit innerhalb eines größeren Machtbereichs. Sie wird gewährt oder zumindest geduldet; sie ist als Relation zwischen zwei ungleich starken Partnern prekär.“ (13)

Zum wirksamen Rechtsprinzip wurde sie allerdings erst 2500 Jahre später, als sie nämlich in der Satzung der Vereinten Nationen und in verschiedenen Konventionen zu den Menschenrechten aufgenommen wurde.

Interessant ist auch der Hinweis der Philosophin Annemarie Pieper, die sich ebenfalls mit der Begrenzung von Freiheit befasst:

„Aber nicht jedes freigesetzte Ziel genügt dem Anspruch der Freiheit, der nur solche Ziele als humane Ziele zulässt, die wiederum Freiheit ermöglichen und sich unter Regeln der Freiheit subsumieren lassen. (...) Eine Regel ist somit nur dann gerechtfertigt, wenn sie aus der Freiheit hervorgeht und neue Freiheit ermöglicht.“

In den letzten Jahren wird vermehrt von Subjektivierung gesprochen, wenn es um das Verhältnis zwischen individuellem und Gesellschaft geht. Der Begriff der Sozialisation, der über Jahrzehnte bei der Bearbeitung dieses Problems maßgeblich war, tauchte Schriften, die sich mit Subjektivierung befassen, nicht mehr auf. Auch in dem Handbuch „Schlüsselbegriffe der allgemeinen Erziehungswissenschaft“ (Feldmann u. a. 2024) hat der Begriff der Subjektivierung vollständig den Begriff der Sozialisierung verdrängt. Es geht allerdings auch das umgekehrte. So findet sich in dem Handbuch Sozialisationsforschung in einer aktuellen Auflage (Hurrelmann u. a. 2008) der Begriff der Subjektivierung nicht, obwohl die einschlägigen Arbeiten von Foucault und später von Butler bereits einige Jahrzehnte vorlagen. Es scheint sich also um zwei völlig unterschiedliche Diskurse zu handeln, was man auch daran erkennen kann, dass die Theorien und Autorinnen, auf die sich die jeweiligen Texte beziehen, völlig unterschiedlich sind. Interessant ist allerdings, dass es einzelne Wissenschaftlerinnen gibt, die in beiden Kontexten auftauchen. Dies gilt etwa für die Arbeiten von Pierburg Joel und seinem Habituskonzept. Die Erziehungswissenschaft muss sich für dieses Thema des Zusammenhangs von individuellem und Gesellschaft interessieren, denn es geht um Entwicklungsprozesse, für deren Gestaltung die Pädagogik eine Mitverantwortung übernommen hat, in der sie sogar ihre zentrale Aufgabe und Existenzberechtigung sehen muss. Daher ist es von entscheidendem Interesse, nicht nur die Beziehungen zwischen Sozialisation und Subjektivierung zu klären, sondern auch beider Beziehungen zu dem Konzept von Bildung zu untersuchen. Dies soll in den folgenden Kapiteln geschehen, wobei zu berücksichtigen ist, dass zu allen drei Begriffen eine überaus reichhaltige Literatur vorliegt. Dies gilt sogar für den jüngsten dieser drei Begriffe, nämlich für Subjektivierung, von der spätestens bei den Arbeiten von Foucault, also seit etwa 50 Jahren die Rede ist.

Im Hinblick auf Bildung interessiert im Zusammenhang mit den beiden genannten Begriffen zu dem, inwieweit das Verhältnis von Unterwerfung und Handlungsmacht in den genannten Diskursen thematisiert wird. Aktuelle Bildungstheorien müssen zudem berücksichtigen, dass wir uns heute mit einem erneuten gesellschaftlichen Wandel zu tun haben, der durch den Begriff der Digitalisierung charakterisiert werden kann. Dieser gesellschaftliche Transformationsprozess hat Einfluss auf das Konzept von Subjekt und das Verständnis, was Bildung in einer digitalisierten Gesellschaft bedeuten kann. Entsprechende Diskurse finden natürlich in der Medienpädagogik statt, aber aufgrund der Allgegenwart der Digitalis ist

davon auszugehen, dass sich der Erziehungswissenschaft insgesamt mit all ihren Teildisziplinen mit dieser Frage befassen muss. Ich werde daher in diesem Teil auf diese Problemstellung eingehen.

Wie erwähnt, erfassen die beiden Begriffe Subjektivierung und Sozialisation das Verhältnis des Einzelnen und der Gesellschaft. Es geht um die Formung und Selbstformung des Subjekts. In dem "Handbuch das Starke Subjekt" (Taube u. a. 2017) benennt der Sozialwissenschaftler Albert Scherr das Problem, dass die Rede von einem „starken Subjekt“ in einer neoliberalen Perspektive so betrachtet werden könnte, dass der Einzelne nunmehr allein dafür verantwortlich ist, wie die Gestaltung seines Lebens aussieht und dass hierbei die gesellschaftliche Verantwortung für die Bereitstellung notwendiger Ressourcen nicht berücksichtigt wird.

„Demgegenüber ist vor dem Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Diskussion zur Frage, was förderliche und hinderliche Bedingungen von Bildungsprozessen sind, in denen Individuen ihre Subjektivität – ihre Potenziale des Selbstbewusstseins, der Selbstachtung und des Selbstwertgefühls, der Selbstbestimmung sowie der informierten und kritischen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen – entwickeln und entfalten können (...) zweifelsfrei festzustellen: 1.) Subjektivität ist nicht schlicht gegeben, sondern ein Potenzial, das sozial ermöglicht und gefördert, aber auch beeinträchtigt und blockiert werden kann. 2.) Um zu verstehen, welche Chancen Individuen zur Entfaltung ihrer Subjektivität vorfinden, ist es erforderlich, die Gesamtheit der Lebensbedingungen in den Blick zu nehmen. 3.) Die Zusammenhänge zwischen den gegebenen sozialen Lebensbedingungen und den Entwicklungschancen der individuellen Subjektivität sind komplex, sie lassen sich mit einfachen Ursache-Wirkung-Modellen nicht zureichend verstehen.“ (253)

### Sozialisation

Für eine knappe Erinnerung an die Geschichte des Sozialisationsbegriff sind die umfassenden Arbeiten des Erziehungswissenschaftlers Hermann Veith hilfreich. In einer ersten umfangreichen Studie (Veith 1996) rekonstruiert der Autor die Geschichte der Behandlung der Frage

„was mit den Menschen in einer Welt, die sie handelnd gestalten, geschieht, wenn ihr eigenes Erzeugnis – die Gesellschaft – im selben Akt zu einer objektiven, eigenständigen Form gerinnt und sich der intentionalen Kontrolle durch ihre Urheber entzieht. Während manche Betroffenen eine fortschreitende Auflösung der solidaritätsverbürgenden traditionellen Lebensformen beobachten und diese als Verlust von Gemeinschaft und emotionalen Bindungen beklagen, überlegen andere, ob das funktionalistisch gespannte,

immer differenzierter, aber auch engmaschiger werdenden Netz der gesellschaftlichen Kooperationsbeziehungen den Einzelnen geringere oder größere Handlungsspielräume belässt.“ (9; Sperrungen entfernt)

Veith geht kurz auf die frühe philosophische Geschichte der Antworten auf diese Frage ein, die allerdings noch nicht unter dem Begriff „Sozialisation“ formuliert wurden. Es geht um die Frage, wie der Zusammenhalt einer Gesellschaft aufrechterhalten werden kann oder sogar noch grundsätzlicher, wie überhaupt eine Gesellschaft zustande kommt. Es handelt sich also um Konzeptionen der politischen und Sozialphilosophie, so wie sie in der Neuzeit von vielen Philosophen entwickelt wurden. Es geht etwa um Thomas Hobbes und John Locke. Kant beschäftigt sich in seinen Arbeiten mit dem Verhältnis Gesellschaft-Einzeln. Insbesondere wird im Verlaufe der Industrialisierung im 19. Jahrhundert und der damit verbundenen Entstehung neuer Klassen die Frage der Integration so interessant, dass eine spezielle wissenschaftliche Disziplin, die Soziologie, entsteht.

Aber auch andere Wissenschaften wie etwa die Psychologie entwickeln sich zu eigenständigen Wissenschaften in dieser Zeit und befassen sich mit den Entwicklungsprozessen im Verlauf der Ontogenese. Die Künste und insbesondere die bildende Kunst (Porträts) und die Literatur, etwa Bildungsromane (etwa Jean Jacques Rousseau, Karl Philipp Moritz, Johann W. von Goethe, Gottfried Keller) behandeln das Problem des Aufwachsens unter schwierigen Umständen.

Veith weist darauf hin, dass die Frage des Verhältnisses von Einzelem und Gesellschaft insbesondere dann relevant wird, wenn es um dynamische Transformationsprozesse der Gesellschaft verbunden mit Krisenerscheinungen geht. Traditionelle Sozialformen werden infrage gestellt und verschwinden, neue Sozialformen, die mit der Entwicklung der Industrialisierung und der Entstehung des Fabriksystems und einer Konsumgesellschaft verbunden sind, entstehen.

Als ersten Soziologen, der sich explizit mit Fragen der Sozialisation befasst und die moderne Sozialisationstheorie begründet, nennt Veith den Franzosen Emil Durkheim. Die Entwicklung verläuft weiter über Sigmund Freud, den Soziologen und Zeitdiagnostiker Georg Simmel, es entsteht in den 1920er Jahren die Philosophische Anthropologie mit Max Scheler, Helmuth Plessner und später Arnold Gehlen. Insbesondere sind es die großen Städte wie Chicago, in denen das Problem der Integration einer Gesellschaft, die sich aus vielen zugewanderten Ethnien zusammensetzt, entsteht. Auch aus diesem Grund gründete der Unternehmer

Rockefeller die Universität in Chicago, an der wesentliche Arbeiten zur Sozialphilosophie und Stadtsoziologie entstanden. Die Begründer des amerikanischen Pragmatismus und Sozialphilosophen wie etwa George Herbert Mead und seine Nachfolger entwickeln dort entsprechende Theorien. Prominent wurde etwas später die Sozialisationstheorie von Talcott Parsons, dem diese Theorie auch den (schlechten) Ruf verdankt, lediglich die Anpassung des Einzelnen an vorhandene gesellschaftliche Normen in den Blick zu nehmen. Aus psychologischer Sicht geht Veith auf Jean Piaget und seine Entwicklungstheorie ein. Er diskutiert die Arbeiten von Vertretern der Kritischen Theorie und beklagt die Vielfalt an Theorien, deren Mangel er darin sieht, dass keine Bezüge zwischen den unterschiedlichen Theorien hergestellt werden. Er gibt stichwortartig den folgenden Entwicklungsverlauf an:

„es handelt sich (bei den vorgestellten Theorien; M. F.) dabei um die gesellschaftstheoretisch reflektierten Erfahrungen:

- dass moderne Gesellschaften tätigkeitskonstituierte, normativ koordinierte *Handlungszusammenhänge* sind (Hobbes und Locke),
- die sich in ihrer Gesamtheit zu *objektiven* Organisations- und Beziehungsform (Marx) verfestigen und dabei
- eine *eigenständige* Dynamik entwickeln, die sich gegen die Absichten der einzelnen Akteure durchzusetzen vermag (Rousseau, Marx, Durkheim) und hierbei auch auf
- die Ontogenese der Individuen einen wesentlichen *Einfluß* nimmt (Rousseau, Marx, Durkheim, Mead, Freud, Simmel),
- mit der Folge, daß Gesellschaften mitsamt ihren verschiedenen Institutionen als allgegenwärtige *äußere Zwangsgebilde* in Erscheinung treten (Rousseau, Durkheim, Freud),
- deren permanente Einwirkungen auf den Einzelnen zur Ausbildung *innerpsychischer Kontroll- und Regulationsmechanismen* für (Durkheim, Mead, Freud, Simmel),
- die ihrerseits als integrale Bestandteile der *Persönlichkeit* (Durkheim, Mead, Freud, Simmel),
- die *soziale Integration* der sich vergesellschaftenden Subjekte erst ermöglichen (Durkheim, Mead, Freud, Simmel).“ (60)

In seinem Handbuchartikel zur historischen Entwicklung der Sozialisationstheorie (in Hurrelmann u. a. 2008) präzisiert er die Kernfrage der Sozialisationstheorie, nämlich „wie gesellschaftliche Ordnung, soziale Integration und individuelle Autonomie miteinander verschränkt sind“ (33). Er zeigt, wie Forscher\*innen mit dem lange dominierenden Streit zwischen Begabung und Milieu als Einflussfaktoren bei der Entwicklung des Einzelnen umgegangen sind. Er erweitert seine Ausführungen des oben genannten Buches, indem er

auf die phänomenologische und schichtspezifische Sozialisationstheorie und auf die Konzeption von Pierre Bourdieu eingeht. Auch Vertreter der sowjetischen historischen Schule (Leontiew, Holzkamp) werden gewürdigt. Veith spricht von einer ungebrochenen Plausibilität und Attraktivität des Sozialisationskonzeptes (51) und belegt dies mit zahlreichen Publikationen und Lehrbüchern zu diesem Thema.

Interessant sind seine Hinweise zur Genese des modernen Subjekts:

„Da die freie Selbstgestaltung der Zukunft wesentlich an eine republikanische Verfassung geknüpft ist, liegt es nahe, die Geburtsstunde der Idee des modernen Subjekts in die Zeit der Unabhängigkeitserklärung der Kolonisten in Amerika und der Französischen Revolution zurück zu datieren. Um den neuen historischen Aufgaben gewachsen zu sein, waren die bürgerlichen Tugenden der Eigeninitiative, der Voraussicht, der Leistungsbereitschaft und des Durchsetzungswillens unabdingbar und so erstrahlte das Bild des schaffenden und seine Umwelt beherrschenden Menschen in den leuchtensten Farben. Tatsächlich jedoch war dieser Glanz, der das moderne Subjekt umgab, ein geborgter, denn die Idee einer sich ihrer selbst bewussten Persönlichkeit war das Produkt einer früheren Epoche.“ (Veith 1996, 86 f.)

Veith beschreibt, wie im Zuge der Entwicklung der Moderne die individuelle Innovationskraft und Leistungsfähigkeit eine immer größere Rolle spielt:

„Der moderne Mensch sah sich damit widersprüchlichen Anforderungsstrukturen und Erwartungshaltungen ausgesetzt, deren Balance zur psychischen Existenzfrage wurden. Um ihre gesellschaftliche Abhängigkeit wissend, mussten sich die *Subjekte* als autonom und kompetent Handelnde darstellen und jederzeit den Eindruck vermitteln, auch dann noch souverän jedem Problem gewachsen zu sein, wenn das Bewusstsein der sozialen Folgelosigkeit des eigenen Tuns schon längst übermächtig geworden war und die eigene Bedeutungslosigkeit das Beharren auf eine unvergleichliche Individualität zur Farce gerinnen ließ. Auf dem herrschaftlichen Glanz des unumschränkten absoluten Subjekts lag der lange Schatten der sozialen Heteronomie. Dem totalen Herrschaftsanspruch des Einzelnen widersprachen die gesellschaftlichen Verhältnisse vehement. Die auf sich selbst gestellten Menschen waren gezwungen, sich das, was sie selbst als Persönlichkeiten in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft werden und sein wollten, durch entschiedenes, auf eine gleichermaßen individuell wie sozial ungewisse Zukunft hin bezogenes, leistungsorientiertes und zweckrationales Handeln in der Auseinandersetzung mit den vorfindbaren gesellschaftlichen Gegebenheiten aktiv zu erwerben.“ (87 f.)

Veith bettet so die Genese des Begriffs Subjekt in gesellschaftliche Rahmenbedingungen ein und beschreibt die Ambivalenz dieser Genese, nämlich zwischen Unterwerfung und Handlungsfähigkeit zu pendeln. Er behandelt damit Themen, wie sie von Foucault, Butler und anderen poststrukturellen Wissenschaftler\*innen ebenfalls behandelt wurden.

Subjektkritische Arbeiten aus dem Kontext des Poststrukturalismus, die zur Zeit der Publikation seiner Arbeiten auch in Deutschland rezipiert wurden, werden allerdings nicht erwähnt.

### Subjektivierung

Der Begriff der Subjektivierung taucht zwar vereinzelt in früheren (philosophischen) Arbeiten auf, seine besondere Bedeutung als Kernbegriff der Debatten rund um das Subjekt und Subjektivität erhält er erst mit den frühen Arbeiten von Foucault. Im Kontext dieser Arbeiten werden frühere subjektkritische Positionen aus der Philosophie (z. B. Nietzsche) wieder belebt, sodass man, wie es in einigen Darstellungen geschieht, diese Entwicklung rein philosophiegeschichtlich betrachten könnte. Doch weiterführend ist die Einbettung dieser Diskurse und des anvisierten Paradigmenwechsels in gesellschaftliche Kontexte:

„Im Verbund dieser hier nur knapp skizzierten tiefgreifenden Verschiebungen in Ökonomie, Politik, Technologie, Kultur, Kunst und Wissenschaft sind etablierte Grenzziehungen der 'ersten Moderne' (zwischen Arbeit und Freizeit, privat und öffentlich, Natur und Kultur, Natürlichkeit und Künstlichkeit, Authentizität und Verstellung, Mensch und Maschine, Innen und Außen, Subjekt und Objekt) nicht nur durchlässig, sondern oft auch unkenntlich geworden. Eine Folge ist das Ringen um neue Grenzen, zum Teil auch um die Schaffung neuer 'gegenmoderner' Fraglosigkeiten. Beispielhaft dafür sind – durchaus populäre – biologisch oder biologistisch argumentierende Ansätze, die das natürliche Fundament eines 'Kern-Selbst' propagieren oder die Persönlichkeit auf die genetische Ausstattung zurückführen. Dieses Ringen betrifft auch den Alltag: Ein wachsender Teil der Menschen sieht sich mit der Herausforderung konfrontiert, unter den neuen gesellschaftlichen Bedingungen handlungsfähig zu sein und vor allem zu bleiben. Komplementär zum Lauterwerden der Forderungen nach Flexibilität, Kreativität, Leistungsoptimierung und Selbstmanagement hat sich ein wachsender und ständig ausdifferenzierender Markt entwickelt, auf dem Vorbilder und Techniken zur Selbstgestaltung und -verbesserung angeboten werden. Im Zentrum steht dabei der Körper mit seinen Praktiken und Performancen: Techniken der Körperformung, -optimierung und -potenzierung – vom Sport und Fitnesstraining über Stil-Rituale bis hin zu schönheitschirurgischen Eingriffen – haben seit den 1970er Jahren an gesellschaftlicher



Akzeptanz gewonnen und einen wahren Boom erlebt.“ (Alkemeyer/Budde/Feist in dieselben 2013, 12 f.)

Ebenso wie der Sozialisationsbegriff ist also auch das Konzept der Subjektivierung ein Krisenprodukt. Kritisiert wird die traditionelle Vorstellung eines Subjekts, das immer schon unveränderlich vorhanden und ausgestattet mit all den Merkmalen ist, die man dem Subjekt zuschreibt. Nunmehr verlegt sich die Konzentration darauf, ob und wie ein solches Subjekt überhaupt entstehen kann. Es geht um das Wie der Subjektgenese.

Neben der Prozessualität und der Historisierung (und der Existenz unterschiedlicher Subjektbilder) spielt dabei eine entscheidende Rolle, dass man diese Prozesse der Subjektgenese nur relational denken kann. Die Berücksichtigung von Relationalität ist ein Kernmoment in diesem Prozess, wobei es nicht nur um die Beziehungen des Einzelnen zu seinen Kontexten geht, es geht auch entschieden um die Beziehung zu sich, also um Selbstreflexivität, sodass formuliert wird, dass das Selbst nur reflexiv entsteht, dass es nur dadurch entsteht, dass man sich als Selbst begreift.

„Menschen sind nicht – weder von Natur aus noch durch Kultur – Subjekte, sondern erlernen und verstehen sich als Subjekte; sie beziehen sich aber auf sich selbst nur in dem Maße, wie sich andere auf sie beziehen, sodass sie sich nicht von und aus sich selbst, sondern von anderen erlernen.“

Man muss sich dann allerdings mit der Frage auseinandersetzen:

„Wie soll sich denn konsistent denken lassen, dass ein durch die ‘Verinnerlichung sozialer Normen’ heteronom gesteuertes Subjekt zugleich als ein autonomes Subjekt soll angesehen werden können?“ (Ricken in Gelhard u. a. 2013, 38f.)

Interessant ist nach einigen Jahren intensiver Diskussion die Publikation „Subjektivierung“ (Ricken u. a. 2019), die als eine Zwischenbilanz verstanden werden kann. Im Hinblick auf die Zunahme an Intensität entsprechender Debatten kann die Geschichte der Rezeption des Subjektivierungskonzeptes als Erfolgsgeschichte gesehen werden. Allerdings haben sich mit der Pluralisierung der Rezeptionsweisen neue Probleme ergeben bzw. alte Probleme noch nicht befriedigend gelöst erwiesen. So weist etwa der Philosoph Burkhard Liebsch in diesem Band zunächst einmal darauf hin, dass man zumindest soziale, moralische, ethische,

politisch-rechtliche und ökonomische Subjektivierungen unterscheiden müsse. Er verweist auf das Problem, dass das (selbstreflexive) Selbst als Bedingung der Möglichkeit erfolgreicher Subjektivierungsprozesse vorausgesetzt werden muss, zugleich aber auch ein Ergebnis solcher Prozesse sein soll:

„Vorausgesetzt wird allemal (auch bei Foucault noch), dass ein Selbst bereits existiert. Nur selbsthaftes Leben ist überhaupt objektivierbar. Nur ein solches Leben erweist sich als sozial ansprechbar und aufgeschlossen für die Ansprüche Anderer, an die es sich seinerseits wenden kann.“ (16)

Es bleibt also noch Einiges zu tun bei der „Arbeit am Begriff“ (so der erste Abschnitt in Gelhard u. a. 2013).

Martin Saar entwickelt auf der Basis der Arbeiten von Althusser, Foucault und Butler neun Gesichtspunkte, mit denen das Subjektivierungskonzept charakterisiert werden kann:

1. Das Subjekt ist gemacht.
2. Das Subjekt ist ((von) der Macht) unterworfen.
3. Das Subjekt wird „frei“ gemacht.

Diese drei Positionen entwickelt Saar auf der Basis von Althusser.

4. Das Subjekt ist historisches Produkt.
5. Das Subjekt ist Schnittpunkt einer Vielzahl von Bestimmungskräften.
6. Das Subjekt wird konstruiert und konstituiert sich (immer) zugleich (selbst).

Diese drei Punkte entwickelt er auf der Basis der Arbeiten von Foucault.

7. Subjektivierung vollzieht sich im Medium der Sprache und des Körpers.
8. Subjektivierung hat eine psychische Dimension.
9. Subjektivierung scheitert (notwendig).

Diese drei Aspekte folgen aus den Arbeiten von Butler.

Geht man davon aus, dass Saar mit diesen charakteristischen Merkmalen das Subjektivierungskonzept angemessen beschreibt, dann zeigen sich hierbei sofort mögliche Widersprüche und Konfliktlinien. So hat etwa die Konzentration von Butler auf Sprache zu Protesten aus unterschiedlichen Richtungen geführt, etwa aus dem Bereich des Neuen

Materialismus, wo man diese Konzentration auf Sprache für unzureichend hält und den Umgang mit „Materie“ einbeziehen will. Man kritisiert eine Pluralisierung von unvereinbaren Theorien der Subjektivierung. Man stellt den (oben erwähnten) Widerspruch fest, dass etwas vorausgesetzt wird, was erst zu erreichen ist. Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Unterwerfung und Entstehung von Handlungsmacht. Man kann feststellen, dass bereits Foucault, trotz seines Hinweises auf die Dialektik des Subjektbegriffes zwischen Unterwerfung und Ermächtigung in seinen ersten Arbeiten vornehmlich den Aspekt der Unterwerfung bearbeitet hat. Diese Einseitigkeit ist offenbar noch nicht überwunden, denn auch bei dem oben genannten Bilanzierungsband (Ricken u. a. 2019) wird festgestellt, dass zahlreiche Arbeiten den Unterwerfungsaspekt in den Vordergrund stellen. Trotz der ständigen Hinweise auf die Möglichkeit machtanalytischer Zugriffsweisen ist zudem festzustellen, dass Fragen der ökonomischen Macht kaum analysiert werden. In dem genannten Buch ist es lediglich der Beitrag von Daniel Burkhardt, der auf der Grundlage einer kritischen Pädagogik selbst kapitalismuskritische soziologische Konzeptionen (Bröckling, Lessenich, Rosa) im Hinblick auf den bei ihnen unterstellten Subjektbegriff kritisiert: Deren „Subjekttheorien kippen unwillkürlich in die Richtung eines Universalismus der Opferschaft (Rosa) oder der unbewussten Täterschaft (Bröckling und Lessenich).“ (194)

Carsten Bünger (2020) kommt in seiner durchaus wohlwollenden Rezension dieses „facettenreichen Bandes“ zu dem Ergebnis, dass man sich einzugestehen habe,

„dass die Arbeit am Begriff der Subjektivierung keineswegs durch ein paar Referenzen beiseitegeschoben und in Operationalisierung aufgelöst werden könnte. Subjektivierung ist als Theorie- und Analyseform vielmehr ebenso Mittel wie Gegenstand weitergehender Befragungen.“

## 11. Zum Zusammenhang von Sozialisation, Subjektivierung und Bildung 1: Annäherungen an Bildungsdiskurse

Zur problematischen Konjunktur des Bildungsbegriffs

Alle drei in der Überschrift genannten Begriffe scheinen zumindest gemeinsam zu haben, dass sie auf die Frage eingehen, wie sich der Einzelne im gesellschaftlichen Zusammenhang entwickeln kann. Allerdings wird man bereits an dieser Stelle den Einwand erheben müssen, dass der Aspekt des gesellschaftlichen Zusammenhangs sehr unterschiedlich thematisiert wird. Während bei dem Sozialisationskonzept der Vorwurf erhoben wird, dass es überwiegend um eine Anpassung des Einzelnen an gesellschaftliche Anforderungen geht, wird bei dem Konzept der Subjektivierung der gesellschaftliche Aspekt meist durch den an Foucault orientierten Begriff einer ubiquitär vorhandenen Macht ersetzt.

Der Bildungsbegriff wiederum wird - trotz einiger historischer Vorläufer (oft unter dem lateinischen Begriff *eruditio*: Entrohung) - erst mit dem Ende des 18. Jahrhunderts gebräuchlich. Moses Mendelssohn sprach davon, dass Kultur, Bildung und Aufklärung "Neuankömmlinge in der deutschen Sprache" seien, ganz so, wie es ein Jahrhundert später der Begriff der Sozialisation und wiederum einige Jahrzehnte später der Begriff der Subjektivierung war.

Gemeinsam ist allen drei Begriffen, dass ihr Bedeutungsspektrum ausgesprochen weit und widersprüchlich ist. Dies gilt insbesondere für den Bildungs- und Sozialisationsbegriff. Beide Begriffe werden sowohl für die Beschreibung von Prozessen der Anpassung als auch – in kritischer Perspektive – mit einer emanzipatorischen und zum Teil kapitalismuskritischen Bedeutung verwendet. Auch bei dem Subjektivierungsbegriff kann man – trotz seiner erheblich jüngeren Geschichte – eine kritische Nutzung und eine Nutzung, die trotz der häufigen Verwendung des Machtbegriffs reale Machtinstanzen in Politik und Wirtschaft wenig berücksichtigt, finden.

Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass man eine Konjunktur aller drei Begriffe dann feststellen kann, wenn sich die jeweilige Gesellschaft in einer Krise befindet. Aktuell ist der Transformationsbegriff beliebter als der Krisenbegriff, es ist allerdings unstrittig, dass moderne Gesellschaften es heute mit erheblichen Wandlungsprozessen zu tun haben, die auch zu einer Veränderung von Sozialfiguren führt. Seinen Handbuch-Artikel „Bildung“ (in

Feldmann u. a. 2024) beginnt Hans-Christoph Koller mit der Erinnerung an die Spruchweisheit, dass Totgesagte länger leben. Er beschreibt die Genese der Konjunktur des Bildungsbegriffs, bei der Wilhelm von Humboldt eine zentrale Rolle spielt. Neben der bekannten Aussage, dass Bildung bei Humboldt „die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ bedeutet, was bestimmte gesellschaftliche Rahmenbedingungen nötig macht, erinnert Koller auch daran, dass in diesem Bildungsprozess Humboldts Sprachtheorie eine entscheidende Rolle spielt. Denn auf Humboldt geht die These zurück, dass unser Weltverhältnis wesentlich von unserer Sprache bestimmt wird:

„Die Vielfalt der Sprachen spielt dabei deshalb eine wichtige Rolle, weil jede Sprache Humboldt zufolge eine eigene „Weltansicht“ (...) darstellt, die mit Lautsystem, Wortschatz und Grammatik dieser Sprache untrennbar verbunden ist und die Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen ihrer Sprecherinnen nachhaltig prägt.“ (75)

Dieser Gedanke wurde von Ernst Cassirer (1990) wesentlich erweitert, denn bei ihm gehört Sprache zu denen symbolischen Form, sie ist sogar die erste symbolische Form, die er in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ bearbeitet. Doch Cassirer erweitert das Spektrum symbolischer Formen – und damit die Weltzugangsweisen – um weitere symbolische Formen wie etwa Kunst, Technik, Ökonomie, Politik, Religion, Mythos und Wissenschaft. Aus meiner Sicht bietet dies die Möglichkeit zu einer theoretischen Fundierung der Erziehungswissenschaft (siehe Fuchs 2024).

Bekanntlich verliert dieses Humboldtsche Bildungskonzept, das ohnehin nicht dem Wahlspruch von Comenius, dass es nämlich um „Bildung für alle“ ginge, im 19. Jahrhundert seine emanzipatorische Bedeutung und wird zu einem Instrument der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Klassenstruktur. Macht man allerdings einen Sprung in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, dann kann man feststellen, dass es zu einer Wiederentdeckung des emanzipatorischen Gehaltes des Bildungsbegriffs – vor allem durch die Rezeption der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule – kommt (Klaus Mollenhauer, Wolfgang Klafki, Herwig Blankertz und andere).

Trotzdem sieht sich der Bildungsbegriff immer noch einer harten Kritik ausgesetzt. Koller benennt in seinem Handbuch-Beitrag einige Kritikpunkte. Aus der Perspektive des Feminismus wird moniert, dass in der Tradition des Bildungsbegriffs vornehmlich Männer,

und diese auch nur aus höheren sozialen Schichten gemeint sind. Bildung wird hier zu einem Mittel der Distinktion, ganz so, wie es später Pierre Bourdieu beschrieben hat. Als zweiten Kritikpunkt benennt Koller die Unübersetzbarkeit von "Bildung" aufgrund ihrer (deutschen) philosophischen und ideologischen Aufladung. Diese ist auch der Grund für einen dritten kritischen Angriff im Zuge der „realistischen Wendung“ (Heinrich Roth). Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist die Kritik des Bildungsbegriffs maßgeblich, die in poststrukturalistisch inspirierten Diskursen geübt wird:

„Die jüngste Kritik am Bildungsbegriff schließlich stammt aus dem Kontext neuerer Debatten um das Verhältnis von Bildung und Macht bzw. Bildung und Subjektivierung. Der damit verbundene Einwand lautet, dass der Bildungsbegriff zur Kritik an Machtzusammenhängen eingesetzt werde, in die er selbst verstrickt sei (...). Damit wird das bereits erwähnte ältere Motiv der Bildungskritik aufgegriffen, das sich gegen die Verwendung des Bildungsbegriffs als Instrument sozialer Distinktion richtete, mit dem das sogenannte Bildungsbürgertum versuchte, sich von anderen gesellschaftlichen Klassen abzugrenzen.“ (79)

Koller stimmt zu, genauer die Verwicklung von Bildungsdiskursen in Machtprozesse untersuchen zu müssen. Er weist allerdings darauf hin, dass

„die kritische Auseinandersetzung mit solchen Zusammenhängen (...) die erziehungswissenschaftliche Reflexion nicht der Aufgabe (enthebe), die Maßstäbe solcher Kritik zu begründen und dafür Begriffe zu verwenden, die ihrerseits zu einer Orientierung pädagogischen Handelns beitragen können – also genau die Funktion zu erfüllen, die traditionell dem Bildungsbegriff zugesprochen wurde. In diesem Sinne ist der Bildungsbegriff auch unter aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen systematisch unverzichtbar für erziehungswissenschaftliche Reflexionen.“ (80)

### Bildung als Lebenskompetenz

Nach diesen knappen Hinweisen auf die historische Semantik des Bildungsbegriffs will ich kurz skizzieren, wie aus meiner Sicht eine inhaltliche Präzisierung aussehen könnte. Zunächst einmal ist zu akzeptieren, dass die generelle postkoloniale Kritik am Eurozentrismus in den verschiedensten Gesellschaftsfeldern auch das pädagogische Denken betrifft (siehe Fuchs 2021). So ist die Einführung in Bildungstheorien von Markus Rieger-Ladich (2019) eine Ausnahme, wenn er neben bekannten Klassikern der deutschsprachigen Bildungstheorie (inklusive der Berücksichtigung von John Dewey und antiken Klassikern) auch

außereuropäische Ansätze wie etwa die von Gayatri Chakravorty Spivak berücksichtigt. Ein weiteres Beispiel für eine solche Ausnahme ist die Pädagogikgeschichte von Koerrenz (2017; siehe auch Mecheril 2016). Ansonsten muss man feststellen, dass nahezu alle deutschsprachigen Darstellungen der Geschichte der Pädagogik und des pädagogischen Denkens kaum oder gar nicht auf außereuropäische Einflüsse eingehen. Dies gilt im Wesentlichen auch für die aktuelle Publikation zu Subjektivierung (Ricken u. a. 2019), in der sich nur der Beitrag von Philip D. Th. Knobloch mit der postkolonialen Kritik – vor allem unter Bezug auf die Forderung des Argentiniers Walter Mignolo zum “epistemologischen Ungehorsam” – befasst. Dies ist kein Zufall, da der Vorwurf des Eurozentrismus auch auf die Denker\*innen des französischen Poststrukturalismus zutrifft.

Mein Vorschlag von „Bildung als Lebenskompetenz“ (Fuchs 2023) schließt an die konzeptionellen Überlegungen des Bundesjugendkuratoriums (das oberste jugendpolitische Beratungsorgan der Bundesregierung auf der Basis des Kinder- und Jugendhilfegesetzes) an (Münchmeier u. a. 2002). Diese Denkschrift entstand als Reaktion zum einen auf die Engführung von Bildung auf Schule, die sich auch in aktuellen bildungskritischen Schriften von Norbert Ricken findet (etwa in seinen Beiträgen zu Gelhard 2013 und Alkemeyer 2013) und zum anderen auf die um die Jahrtausendwende beginnende Konjunktur quantifizierender Evaluationen des Schulsystems (PISA), mit denen eine stark wirtschaftsbezogene Orientierung von Bildungsangeboten verbunden war.

Vor diesem Hintergrund wurde nicht nur die (Leipziger-) These formuliert, “Bildung ist mehr als Schule und Schule ist mehr als Unterricht”, sondern es wurde ein Verständnis von Bildung zugrunde gelegt, das mit drei Prozessmerkmalen beschrieben wurde:

- Anregung aller Kräfte
- Aneignung der Welt
- Entfaltung der Persönlichkeit.

Es ging um eine Verbindung des Bildungskonzeptes mit der Praxis der Lebensführung, so wie es seit Jahren bereits von dem Tübinger Erziehungswissenschaftler Hans Thiersch gefordert wurde (siehe Otto u. a. 2018). Die Konzeption „Bildung als Lebenskompetenz“ basiert auf anthropologischen und kulturphilosophischen Vorstellungen, die den Menschen als Natur- und Kulturwesen begreifen (Helmuth Plessner, Ernst Cassirer), wobei der Mensch gerade

nicht als isolierte Monade, sondern als gesellschaftliches Wesen betrachtet wird. Ich erinnere an die oben vorgestellte Konzeption des Subjekts von Albert Scherr. Der Mensch ist gilt als Individuum und ist als Teil seiner Gesellschaft konfrontiert mit den Problemen, die Wolfgang Klafki „epochaltypische Schlüsselprobleme“ nennt. Zudem muss er die Stärke entwickeln, auch mit individuellen Widerfahrnissen wie Erkrankungen, Behinderungen, Unfällen etc. umzugehen. Es geht hierbei um das Ziel eines guten Lebens in einer wohlgeordneten Gesellschaft (Fuchs 2019), insbesondere um die Bewältigung des Alltags, so wie es etwa in dem Münchner Projekt einer „Alltäglichen Lebensführung“ und später von Klaus Holzkamp in seinen Überlegungen zur Lebensführung untersucht wurde.

Bei diesem Konzept ergibt sich eine Nähe zu den Überlegungen über “Daseinskompetenzen”, so wie sie etwa im fünften Familienbericht des Bundes beschrieben wurden:

“Das Konzept der Daseinskompetenzen erweitert auf der Grundlage zahlreicher humanwissenschaftlicher Erkenntnisse den Bildungsansatz, und zwar vor allem um die Kompetenz zum menschlichen Umgang mit Menschen. ‘Menschliche Kompetenzen’ sind zum Beispiel unverzichtbar: für partnerschaftliches Leben, für das Erfüllen von Erziehungsaufgaben, für die Pflege bei Krankheit und Behinderung, für die Ernährung und die Haushaltsführung, für die Pflege menschlicher Beziehungen, für den Umgang mit Fremden, für Zusammenarbeit im Beruf und Gesellschaft.“ (Deutscher Bundestag 1995, 244)

Bildung, gleichgültig wie sie verstanden wird, basiert ebenso wie Sozialisation oder Subjektivierung auf Lernprozessen. Klaus Holzkamp entwickelt vor diesem Hintergrund zwei hilfreiche Konzepte, zum einen das Konzept von restriktiver und verallgemeinerter Handlungsfähigkeit sowie das Konzept von defensivem und expansivem Lernen. Geht es in dem jeweils ersten Fall darum, im Rahmen gegebener Gesellschaftsverhältnisse bloß überleben zu können, ohne den Anspruch zu haben, diese auch entsprechend eigener Bedürfnisse weiter entwickeln zu wollen, so geht es in der jeweils zweiten Variante genau darum: in einer kritischen Haltung zur Gesellschaft eigene Lebensansprüche einzubringen. Ein zentrales Konzept ist hierbei das Prinzip der Widerständigkeit, so wie es etwa auch für Judith Butler in der Weiterentwicklung der Ansätze von Michel Foucault zentral ist.

Widerständigkeit als Bildungsziel



Widerstand gegen Gewalt und Unterwerfung leisten zu wollen und zu können, hängt von individuellen Dispositionen ab. Dabei ist - gerade in pädagogischer Perspektive - zu berücksichtigen, dass Gewalt beide formt: das Opfer und den Täter (Metz 2010, 129). Auf einer anthropologischen Basis, zu deren Begründung man etwa die Anthropologie von Helmuth Plessner nutzen kann (so wie es Popitz, Sofsky, Scarry und andere Autor\*innen tun), kann gezeigt werden, dass der Mensch in keiner Weise für bestimmte Handlungen festgelegt ist, sondern dass er vielmehr darauf angelegt ist, die Entscheidungen im Rahmen seiner selbstbestimmten Lebensführung selbst zu treffen und zu verantworten. Dies setzt voraus, dass er sich zum einen über das Spektrum möglicher Entscheidungen und deren Konsequenzen informiert und dass er dann schließlich mithilfe von zu entwickelnder Urteilskraft zu der ihm angemessen erscheinenden Entscheidung gelangt. Dabei spielen Emotionen und Werthaltungen eine entscheidende Rolle.

All die genannten Elemente sind zwar im Menschen aufgrund der gattungsgeschichtlichen Entwicklung als Möglichkeit angelegt, bedürfen aber im Verlauf seiner Ontogenese einer besonderen Förderung: Der Mensch muss seine Fähigkeit, Wahlentscheidungen treffen und ein selbstbestimmtes Leben führen zu können, entwickeln. Die Pädagogik kann ihm mit ihren Institutionen dabei helfen, ganz so, wie es etwa in den Schulgesetzen der Länder für die Institution Schule bzw. für die Jugendarbeit im ersten Paragraphen des Kinder- und Jugendhilfegesetzes festgelegt ist. So ähnlich beschreibt dies auch Hans-Peter Thurn (1990) nach seiner eher ernüchternden Bilanz über die Destruktionspotenziale des Menschen. Er spricht davon, dass gerade heute „die Quellen der Zerstörungsanregung allerorten und vielfach munter sprudeln“. (215) Es geht also darum, Vorkehrungen dafür zu treffen, dass die gefährliche Risikoproduktion eingedämmt wird:

„Zu diesen Vorkehrungen gehört insbesondere, dass Zerstörungspotenziale nicht länger aus Profitgier, Gewohnheit, Nachlässigkeit, Unwissenheit gefördert oder hingenommen werden. Das gilt im Großen wie im Kleinen, im Hinblick auf den individuellen Waffenbesitz nicht minder als auf die Rüstungsindustrie. Die unscheinbaren Brutalitäten des täglichen Lebens bedürfen ebenso der Kontrolle wie die Gewaltdarstellungen in Massenmedien, wie die Metaphorik der Eroberung in der Werbung. Die Massenarbeitslosigkeit muss beseitigt werden, denn sie ruiniert Existenzen von Einzelnen und Familien, stärkt den politischen Extremismus, führt Alkohol und Drogen vermehrt Konsumenten zu. An die Stelle der Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen, des verbreiteten Maschinenmissbrauchs sowie der allgemeinen Techniküberschätzung sollte die Orientierung auf das Wohl konkreter Menschen

treten, die Berücksichtigung der Lebensbedürfnisse und Gestaltungsfähigkeiten von Einzelnen und Gruppen. Die betonierte Unbehaglichkeit städtischer Wohnbezirke wie auch von Schulen, Hochschulen, Verwaltungsgebäuden und Arbeitsstätten bedarf einer Umwandlung, welche die demolierungsfördernde Monotonie durch entfaltungsfördernde Formenvielfalt Farbigkeit ersetzt.

So manche dieser und zahlreicher weiterer Maßnahmen hätten längst eingeleitet werden können, stünde dem nicht der bequeme Irrglaube entgegen, die vorhandenen Rezepte und eingelebten Verhaltensmuster bräuchten nur geringfügig abgeändert zu werden, damit die Zerstörungsgefahren sinken.“ (215 f.)

Mit diesen Formulierungen hat der Soziologe Thurn zugleich ein pädagogisches Programm der Widerständigkeit formuliert. In einer systematischen und Zugriffsweise lassen sich daher

- eine gesellschaftliche Ebene (Makroebene)
- eine Ebene der Institutionen (Mesoebene)
- eine Ebene der Individuen (Mikroebene)

unterscheiden, auf denen jeweils Analysen vorliegender Gewalt- und Machtausübung (zusammen mit der jeweiligen Legitimierung und Rechtfertigung) sowie Möglichkeiten des Widerstandes unternommen werden müssen.

Natürlich ist dies nicht bloß eine Aufgabe der Pädagogik. Die Pädagogik hat vielmehr die primäre Aufgabe, die jeweils erforderlichen Kompetenzen und Dispositionen entwickeln zu helfen. Hilfreich ist hierbei der capability Ansatz von Amartya Sen und Martha Nussbaum, der auch in der Erziehungswissenschaft rezipiert wird. Er unterscheidet Rahmenbedingungen und Ressourcen auf der einen Seite und individuelle Fähigkeiten und Dispositionen auf der anderen Seite. Nur im Zusammenspiel beider entsteht erfolgreiches Handeln. So ist es zwar auch Aufgabe der Erziehungswissenschaft, Einfluss auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu nehmen (Makroebene), wobei insbesondere die Künste in der oben vorgestellten Weise hilfreich sein können, indem sie nachvollziehbar und wirkungsvoll auf Fehlentwicklungen hinweisen und mögliche Utopien und Visionen formulieren. Unmittelbar in einer erziehungswissenschaftlichen Verantwortung ist dabei die mittlere Ebene (Mesoebene) der Institutionen, da auch pädagogische Institutionen wie Schule, Hochschule, Kindertagesstätte, Jugendeinrichtung, Heim etc. im Hinblick auf die dort vergegenständlichte strukturelle Gewalt untersucht werden müssen und können. Insgesamt ist auf die Macht (und Gewaltförmigkeit) der gegenständlichen Umgebung hinzuweisen in Erinnerung an die schon klassische Formulierung des Berliner Zeichners Zille: Man könne mit einer Wohnung

einen Menschen ebenso töten wie mit einer Axt. Es scheint so, als ob es ein neues Interesse an der materiellen Kultur gibt, bei dem auch Fragen nach der Macht gestellt werden (vgl. Samida u. a. 2014, v.a. Kapitel II.10: Macht und Dinge).

Und natürlich ist genuiner Gegenstand der Pädagogik die Persönlichkeitsentwicklung der Individuen, wobei hier alle Dimensionen der Persönlichkeit angesprochen werden: die Fähigkeit zu erkennen, die Fähigkeit zu urteilen, die Entwicklung von Empathie, die Entwicklung von Achtsamkeit und Toleranz, die Entwicklung eines Gefühls für Ungerechtigkeit etc.

Vor diesem Hintergrund ist es interessant, Initiativen aus dem Bereich der Philosophie des Geistes zu beobachten, wo etwa Vorschläge für eine weltanschauungsfreie Meditation gemacht werden, die im Ergebnis genau auf die hier vorgestellten Dispositionen zielen (Metzinger 2009). Es geht um die Stärke des Subjekts, sensibel mit seinem sozialen Kontext umzugehen und zugleich die innere Kraft zu fördern, gegen ideologische Einflüsse resistenter zu werden und herauszufinden, was einem selbst guttut. Es handelt sich hierbei um das seit der griechischen Antike thematisierte Anliegen der Selbstsorge, das Nietzsche und in seiner Folge Foucault wieder aufgegriffen haben und das durchaus eine Rolle bei der Thematisierung von Lebenskunst in der Kulturpädagogik der letzten Jahre gespielt hat und spielt. Meditation kann als eine von vielen Möglichkeiten an Übungen verstanden werden, in denen der Mensch das "Handwerk der Freiheit" (Bieri 2003) lernt.

Neben dem aus der analytischen Philosophie kommenden Philosophen Peter Bieri (das ist zugleich der Schriftsteller Pascal Mercier) hat sich auch der Philosoph Peter Sloterdijk (2009) mit ähnlichen Fragen befasst. Es geht um Freiheit und um Selbstbestimmung (oft synonym verwendet). Peter Bieri:

"Selbstbestimmt ist unser Leben, wenn es uns gelingt, es innen und außen in Einklang mit unserem Selbstbild zu leben – wenn es uns gelingt, im Handeln, im Denken, Fühlen und Wollen der zu sein, der wir sein möchten. Und umgekehrt: Die Selbstbestimmung gerät an ihre Grenzen oder scheitert ganz, wenn zwischen Selbstbild und Wirklichkeit eine Kluft bleibt.“ (Bieri 2014, 13)

Interessant ist dabei, dass die Beschreibung der Wirkungen von Meditation sehr große Ähnlichkeit mit der Beschreibung von Wirkungen einer ästhetischen Praxis auf den Einzelnen hat: Beide entziehen sich weitgehend rationaler Überlegungen und Beschreibungen, beide

zielen zugleich auf eine bestimmte Form von Selbsterkenntnis, beide stärken das Ich gegenüber Einflüsterungen von außen, ganz so wie es der materialistische Psychologe Klaus Holzkamp für seinen Umgang mit Musik beschrieben hat:

„So gesehen sind in vorfindlicher Musik stets auf irgendeine Weise Möglichkeiten zur Bewältigung, Gestaltung, Steigerung subjektiver Befindlichkeit historisch kumuliert. Im Vollzug der musikalischen Bewegung hebt sich in meinem Befinden das Wesentliche, Überdauernde, Typische gegenüber deren bloßer Zufälligkeit und Zerstreutheit meines Empfindens heraus (...) meine eigene Befindlichkeit tritt mir in der Musik in überhöhter, verallgemeinerter, verdichteter Form entgegen, ohne dass dabei die sinnlich-körperliche Unmittelbarkeit meiner Betroffenheit reduziert wird. So mag sich, je nach der Art der realisierten musikalischen Bewegungsstruktur, mein emotionales Engagement... intensivieren, radikalieren bis zur Ekstase steigern. Ich mag aber über die Musik auch eine neue Distanz zu meinen aktuellen emotionalen Lebensäußerungen gewinnen, wobei diese Distanz wiederum nicht nur 'kognitiver' Art ist, sondern ihre eigene unverwechselbare Erfahrungsqualität gewinnt: als 'innere Ruhe' über sich, Gelassenheit, bis hin zur kontemplativen Versunkenheit als Gegenpol zur musikalischen Ekstase. In jedem Fall aber gewinne ich über die Musik eine neue Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber den Anfechtungen und Wirrnissen des Naheliegenden. Indem ich durch meine Ergriffenheit von Musik, die mir keiner wegnehmen oder ausreden kann, mich selbst, meine Lebendigkeit, meine widerständige Präsenz in dieser Welt, quasi in reiner und gesteigerter Form erfahre, bin ich – mindestens vorübergehend – weniger bestechlich und nicht mehr so leicht einzuschüchtern.“ (Holzkamp 1994, 90)

Man kann davon ausgehen, dass in den künstlerischen Praxen in anderen Sparten ähnliche Wirkungen erzielt werden. Interessant ist an diesem Textausschnitt, dass auch hier bewusst ein Vergleich mit der Meditation gezogen wird und die Wirkungen in Kategorien der Steigerung einer individuellen Widerstandskraft beschrieben werden. Es kommt daher in pädagogischen Kontexten darauf an, solche Szenarien einer künstlerischen Praxis zu entwickeln, in der sich das von Holzkamp beschriebene Erleben auch einstellen kann. Auch die Gliederung des Buches von Berger (2009) ist in pädagogischer Perspektive zu verwenden. Berger analysiert die verschiedenen Felder (Politik, Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Religion) im Hinblick auf jeweils vorfindliche Formen von Macht. Dies deckt sich mit dem Vorgehen von Mann (1994) in seiner umfangreichen mehrbändigen Studie zur Geschichte der Macht, in der er ideologische, ökonomische, militärische und politische Macht unterscheidet.

Dies ist in pädagogischer Hinsicht interessant, weil – wie oben erwähnt – zu der komplexen Kompetenz von Widerständigkeit auch gehört, sich in der entsprechenden Logik des jeweiligen Feldes zurechtfinden zu können. Dies bedeutet insbesondere, mithilfe von ästhetischen Methoden auch im Bereich der in diesem Buch angesprochenen religiösen, politischen, ökonomischen oder technischen Bildung Widerstandspotenziale zu eruieren. Man kann die vielfältigen Ausführungen zu den Bildungszielen der Mündigkeit und Emanzipation in der Erziehungswissenschaft unmittelbar zu dem Thema dieses Textes zählen, da in ihnen notwendigerweise Aspekte des Widerstandes thematisiert werden müssen. Denn beide Bildungsziele beschreiben das Gegenteil von unkritischem Konformismus. Besonders hervorzuheben sind die Ausführungen von Armin Bernhard in seinem Lehrbuch zur Allgemeinen Pädagogik (2011), der Widerstandsfähigkeit und Mündigkeit als Grundkategorien pädagogischer Zielperspektiven (Kapitel vier) und in Kapitel fünf pädagogische Ästhetik als unverzichtbares Instrumentarium einer Allgemeinen Pädagogik beschreibt:

„Ein praxisphilosophisch angelegter Begriff von Mündigkeit muss diesen mit dem der Arbeit grundlegend verknüpfen, enthält dieser 'Humanbegriff' (...) doch sämtliche Subjektvermögen, durch deren Betätigung die Menschen ihre Mündigkeit aufbauen und immer wieder aufs Neue bewähren können.“ (249)

Bernhard unterscheidet kollektive Mündigkeit (als Gestaltung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen) von individueller Mündigkeit:

„Individuelle Mündigkeit meint die Realisierung mündigen Handelns aus einer unverwechselbaren Individualität des Menschen heraus, die aber erst über den sozialen Prozess der Erziehung sich als Individualität formen kann.“ (251 f.)

Diese Begriffsbildung ist meines Erachtens kompatibel mit dem Begriff der erweiterten Handlungsfähigkeit von Klaus Holzkamp, der das Verfügen über die Lebensbedingungen zum Ziel hat.

„Widerstandsfähigkeit im pädagogischen Sinne meint die bereits im Kind anzubahnende Kraft, sich gegenüber vereinnahmenden, fremdbestimmenden Sozialisationsmechanismen zur Wehr setzen zu können.“ (273)

Im Folgenden beschreibt Bernhard hierzu notwendige Kompetenzen, zu denen etwa die bewusste Auseinandersetzung mit sich selbst und dem eigenen Körper gehört, die Wahrnehmung von Widersprüchen in der eigenen Persönlichkeit, die Ermächtigung des Menschen zu tiefgreifender Verarbeitung widersprüchlicher Erfahrungen, die Entwicklung einer differenzierten Urteilsfähigkeit (274 f.).

Die Bedeutung des Ästhetischen beginnt bereits bei der Entwicklung von Wahrnehmungsfähigkeit, bei einer ästhetischen Widerständigkeit, die er insbesondere dort sieht, wo der Einzelne eine kritische Haltung gegenüber den Angeboten der Kulturindustrie entwickeln muss. Ähnlich wie Holzkamp schreibt er:

„Sowohl in der eigenen kulturell-ästhetischen Betätigung wie in der rezipierenden Begegnung mit Kunst, Literatur, Musik können Kinder ihre Wesenskräfte ausgestalten und damit die eigene Person gegenüber den Versuchen einer inneren Landnahme wappnen.“ (275)

Damit wird zugleich die pädagogische Bedeutung einer ästhetischen Praxis, die sich Widerständigkeit zum Ziel gesetzt, deutlich. Er geht von einer „kulturindustriell ruinierten menschlichen Sinnlichkeit“ (284) aus, wobei er gegen eine verbreitete kognitive Engführung von Lernen und Bildung die Einbeziehung des Leibes und die Rückbindung an den Körper, so wie sie in einer ästhetischen Praxis geschieht, als notwendig ansieht. In seinen weiteren Ausführungen befasst er sich mit der grundlegenden Bedeutung ästhetischer Erfahrung, mit einer Kritik der kulturell-ästhetischen Sozialisation, mit kulturell-ästhetischen Betätigungsformen und einer ästhetischen Bildung und Erziehung an und durch Kunst. Immer wieder kommt er auf die wesentliche Bedeutung der Entwicklung einer kritischen Wahrnehmungsfähigkeit zurück, auf die Fähigkeit des Menschen, kulturelle Verführungsmechanismen zu erkennen (316). Durchaus in der Tradition von Schiller formuliert er:

„Mit ihrer spezifischen sinnlich-epistemischen Struktur ermöglichen Kunstgegenstände einen erweiterten Spielraum für Erfahrungen und Fantasien, die jenseits der verdinglichten gesellschaftlichen Beziehungsverhältnisse liegen.“ (317)

Hervorzuheben ist, dass Bernhard den verbreiteten Gefahren einer kunstreligiösen Überhöhung der Künste entgeht:

„Ästhetische Bildung ist nur eine sanfte Gegenmacht zur systematischen bewusstseinsmäßigen Vermüllung des Menschen. Die Zentrifugalkraft der neoliberal desorganisierten Gesellschaft kann sie nicht außer Kraft setzen, ihre Wirkungsmächtigkeit ist an eine soziale Bewegung gebunden, die die Politik wieder zur Sache des Menschen macht.“ (324)

Gerade im Bereich der ästhetischen Bildung tut man zudem gut daran, sich die ästhetischen Protestkulturen der Jugend anzuschauen, die sich außerhalb pädagogischer Organisationen entwickelt haben. Zu erinnern ist etwa an die Studien des Birminghamer CCCS seit den 1960er Jahren, in denen der emanzipatorische Gehalt sogar von kulturindustriell gefertigten Produkten nachgewiesen werden konnte. Es gibt auch in der Geschichte der Bundesrepublik immer wieder einen deutlichen Protest der Jugend gegenüber den Zumutungen der Gesellschaft und dieser Protest drückt sich traditionell auf ästhetische Weise aus (Hein 1984).

## 12. Zum Zusammenhang von Bildung, Subjektivierung und Sozialisation II: Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung

Ein großer Teil der Motivation, das ursprünglich allzu heroisch gedachte Subjekt nunmehr dezentrieren zu wollen oder sogar ganz auf den Begriff des Subjekts zu verzichten, rührt daher, dass man viele, wenn nicht alle Fehlentwicklungen der Moderne der Hybris dieses Subjekts zuschreibt. Es sind die Vorstellungen und Leitideen der Moderne wie Machbarkeit und Verwertbarkeit, das Ziel eines immerwährenden Wachstums und die Idee, Subjekte so formen zu können, dass sie diese Vorstellungen auch mittragen und erfüllen können, die zu den heutigen Fehlentwicklungen geführt haben. Dass wir heute in einer krisenhaften Gesellschaft leben, wird nur von wenigen – und dies aus ideologischen und nicht aus empirischen Gründen – bestritten. Allerdings sind die Konsequenzen, die aus dieser Analyse gezogen werden, vielfältig und widersprüchlich. Sie pendeln zwischen Resignation auf der einen Seite bis hin zu der These, dass es vielleicht gar nicht so falsch wäre, wenn der Mensch von der Erde verschwinden würde, und einer Ermutigung auf der anderen Seite, gegen die destruktiven Tendenzen in unserer Gesellschaft vorzugehen.

Ein Beispiel für letzteres sind die Arbeiten der letzten Jahre des Soziologen Philipp Staab, der zwar auch von einer Systemkrise und auf der Basis empirischer Studien von einer verbreiteten Haltung der Resignation der Bevölkerung spricht, der daraus allerdings folgert, das Subjekt nicht weiter delegitimieren und dezentrieren zu sollen, sondern vielmehr seine Widerständigkeit und Handlungsfähigkeit zu stärken. Man spricht von einer „Sehnsucht nach Handlungsfähigkeit“. Ähnlich sieht es Anke Redecker (in Ricken 2019, 151f.), die in der Disposition der Kreativität und ihrer Unkalkulierbarkeit eine Chance zur Wiedergewinnung einer widerständigen Handlungsfähigkeit sieht:



„Gerade weil ‘Kreativität nicht auf Verfügbarkeit zu reduzieren’ ist, ermöglicht sie einen Rest an Unverfügbarkeit, der dem kritischen Selbst in seinen Subjektivierungspraktiken zugleich die Möglichkeit des kreativen Widerstands gegen Instrumentalisierung anbietet.“

Allerdings vertritt Redecker mit dieser Perspektive eine Minderheitenposition in dem genannten Buch. Es dominieren, gerade in den Texten, die sich explizit mit dem Zusammenhang von Bildung und Subjektivierung auseinandersetzen, also in den Beiträgen von Norbert Ricken und Alfred Schäfer, subjektkritische Positionen. Und dies, obwohl inzwischen auch in der deutschen Erziehungswissenschaft die Dialektik des Unterwerfungsbegriffs ernst genommen wird, dass nämlich im Zuge der Unterwerfung auch Handlungsmacht entsteht. So rekonstruiert Alfred Schäfer den Argumentationsgang von Michel Foucault in seinen Gouvernementalismusstudien, demzufolge im Zuge der Moderne eine Form der Regierung entsteht, die nicht mehr nur repressiv ist, die keine Herrschaft sei und die bemüht ist, keine Spielräume zuzulassen, in denen sich die Individuen zu ihr positionieren können (124):

„Eine solche Regierungsmacht setzt die Freiheit und mögliche Widerständigkeit der Individuen als Bedingung ihrer Wirksamkeit voraus. Umgekehrt konstituiert sich die Freiheit der Regierten im Hinblick auf ihr praktisches Verhältnis zu den Regierungsvorgaben, innerhalb dessen sie sich positionieren, subjektivieren. Ulrich Bröckling spricht an dieser Stelle von einem paradoxen wechselseitigen Konstitutions- und Voraussetzungsverhältnis von Macht und Freiheit (...).“ (124)

Wie lässt sich vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Bildung, Sozialisation und Subjektivierung genauer bestimmen?

Es ist offensichtlich, dass eine solche Verhältnisbestimmung davon abhängt, wie die genutzten Begrifflichkeiten verstanden werden. Es wurde im vorliegenden Text an mehreren Stellen darauf hingewiesen, dass das Bedeutungsspektrum aller drei Begriffe ausgesprochen weit und widersprüchlich ist. Wenn unter dem Subjekt eine isolierte und allmächtige Monade verstanden wird, dann fällt die Ablehnung des so verstandenen Subjektbegriffes leicht. Auch die Subjektbegriffe, die man auf Descartes oder Kant zurückführt, sind in heutigen Sozial-, Kultur- und Erziehungswissenschaften kaum aktuell. Sie spielen eher in den erziehungsphilosophischen Arbeiten eine Rolle, in denen das Spiel der Dekonstruktion und Rekonstruktion von Begriffen betrieben wird.

Ich habe oben ein Subjektverständnis vorgestellt (etwa in Anlehnung an Albert Scherr, Klaus Holzkamp oder Heiner Keupp), das die Genese des Subjekts prozesshaft und in konkreten gesellschaftlichen Kontexten ablaufend versteht, wobei dieser Prozess keineswegs teleologisch verstanden werden kann. Kontingenz ist ein zentrales Merkmal dieses Prozesses, sodass es nachvollziehbar ist, wenn in poststrukturalistisch inspirierten Diskursen etwa von der "Unmöglichkeit der Pädagogik" gesprochen wird. In diesem Kontext sind auch die Hinweise von Alfred Schäfer auf die bildungstheoretischen Überlegungen von Adorno hilfreich, die den Aspekt der Negativität im Bereich bildender Erfahrungen hervorheben: Es ist das Nichtwissen, das als Bildungsanlass eine Rolle spielt und das Bildungsprozesse herausfordert. Bekanntlich wehrte sich in diesem Zusammenhang Adorno gegen eine Halbbildung, die immer schon alles kennt und Bescheid weiß.

Auf das weite Interpretationsspektrum des Begriffs der Sozialisierung wurde ebenfalls oben hingewiesen, nämlich dass es die Zuschreibung gibt, Sozialisierung befaße sich ausschließlich mit der Anpassung des Einzelnen an gesellschaftliche normative Vorgaben, wogegen einzuwenden ist, dass eine kritische Sozialisationsforschung sich für das genaue Gegenteil einer solchen Auffassung interessiert.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Hinweise auf Strukturmerkmale des Subjektivierungsbegriffs von Ricken, dass man es nicht mit einem linear ablaufenden Prozess zu tun habe, dass Praktiken eine zentrale Rolle spielten, dass es um ein Zusammenspiel von symbolischen und materiellen Aspekten geht und dass zudem die historischen Kontexte zu berücksichtigen seien. All dies, was Ricken zu dem Konzept der Subjektivierung aussagt, lässt sich auch auf die Konzepte der Bildung und der Sozialisation anwenden. Es gibt sowohl eine historische Sozialisationsforschung als auch eine historische Bildungsforschung, in denen genau diese Strukturmerkmale der Subjektivierung, die Ricken festgestellt hat, eine zentrale Rolle spielen. Man kann diese Strukturmerkmale daher als notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für ein angemessenes Verständnis der drei Grundbegriffe sehen. Einen Unterschied zwischen diesen Begriffen kann man im Hinblick auf die zugrunde liegende Normativität feststellen. Bildungsprozesse sind immer normative Prozesse. Dies gilt für die praktische Bildungspolitik, wenn etwa die normativen Grundlagen der Menschenrechte, des Grundgesetzes, der einzelnen Schulgesetze und des Kinder- und Jugendhilfegesetzes verbindlich bei öffentlich geförderten Bildungsangeboten vorgegeben werden. Es gibt klare Vorgaben darüber, was im öffentlich finanzierten Bildungssystem erlaubt ist und angestrebt

werden soll. Auch im Bereich der privaten Erziehung werden – etwa durch entsprechende Schutzgesetze wie etwa die Forderung nach Gewaltfreiheit in der Erziehung – deutliche (normative) Grenzen gesetzt.

Man spricht davon, dass entgegen der Normativität von Bildungsprozessen die Subjektivierungs- und Sozialisierungsforschung deskriptiv arbeitet. Akzeptiert man dies, dann kann man den Zusammenhang zwischen Bildung auf der einen Seite und Sozialisation und Subjektivierung auf der anderen Seite so verstehen, dass die Normativität der Bildung die Kriterien angibt, nach denen die deskriptiven Ergebnisse der Sozialisations- bzw. Subjektivierungsforschung bewertet werden können. Andererseits wird Bildung nur wirksam in der Realität, wenn man die theoretischen Erwägungen zu diesem Begriff mit den Ergebnissen der Praxis konfrontiert. In diesem Sinne hat bereits vor Jahren der Bildungsforscher Heinz-Elmar Tenorth gefordert, dass es einen Schulterchluss zwischen empirischer und theoretischer Erziehungswissenschaft geben müsse, da beide einander bedingen und benötigen.

Der Band „Subjektivierung“ (Ricken 2019) ist insofern eine interessante Zwischen-Bilanz, als er verdeutlicht, dass es lebendige Debatten gibt, in denen unterschiedliche Verständnisweisen der relevanten Begriffe eine Rolle bei den jeweiligen Positionierungen spielen. Es gibt wechselseitige Vorwürfe, wenn etwa Ricken Koller vorwirft, die emanzipatorische Seite von Bildung überzubetonen und den Prozess der Unterwerfung nicht genügend zu berücksichtigen. Andererseits gibt es den Vorwurf, Subjektivierung (und Sozialisation) nur unter dem Aspekt der Unterwerfung zu sehen, ohne die Dialektik des Unterwerfungsbegriffs, der eben auch gemäß Foucault und Butler die Basis für die Entwicklung von Handlungsmacht ist, zu berücksichtigen. Kontrovers wird auch die Rolle der Gesellschaftlich diskutiert. Während Ricken in Subjektivierungsdiskursen die Stärke sieht, die „individualtheoretische Fassung des Bildungsdenkens“ zu überwinden, weil hierbei die Dimensionen der Historisierung, Kulturalisierung und Gesellschaftlichkeit verstärkt betont werden (111), sehen andere (zu denen ich mich auch zähle) in Ansätzen der Subjektivierungsforschung eher eine Konzentration auf Mikroaspekte und – aufgrund des ubiquitären Machtkonzepts von Foucault – eine gewisse Blindheit gegenüber realen Machtkonzentrationen in Politik und Wirtschaft.

## Fazit

Ein – allerdings nur vorläufiges – Fazit könnte aus meiner Sicht so aussehen, dass die kritischen Diskurse über das Subjekt und das Konzept der Subjektivierung einen Anstoß dazu geben, erneut die Grundbegriffe der Pädagogik zu reflektieren. Insbesondere wäre es allerdings wünschenswert, bei der Formulierung eigener Positionen die oft umfassende und widersprüchliche Semantik der verwendeten Begriffe zu berücksichtigen und sich die Argumentation nicht dadurch zu erleichtern, dass man sich an Karikaturen von Gegenbegriffen abarbeitet, die niemand mehr ernsthaft vertritt.

Man kann davon ausgehen, dass es etwa bei der Zugrundelegung einer kritischen Subjektivierungstheorie, einer kritischen Sozialisationstheorie und einer kritischen Bildungstheorie große Überschneidungsbereiche gibt, ohne dass die Begriffe identisch und untereinander austauschbar wären. Mir scheint daher die Sichtweise von Norbert Ricken (in Ricken 2019) sinnvoll zu sein, die drei Begriffe mit unterschiedlichen Theorieperspektiven zu verbinden, bei denen es nicht um richtig oder falsch geht, sondern um das Studium desselben Gegenstandes aus einer je unterschiedlichen Perspektive.

### 13. Streitfall Subjekt

Erneut: Subjektkonzepte im gesellschaftlichen Wandel

Für die meisten Pädagoginnen und Pädagogen wird es eine Selbstverständlichkeit sein, dass der Mensch im Mittelpunkt ihrer Arbeit steht. Denn dies gehört geradezu zu einem pädagogischen Ethos, so wie er etwa in dem „Eid des Sokrates“, den Hartmut von Hentig seinerzeit vorgeschlagen hat, formuliert wird (siehe den Wikipedia-Eintrag). Auch in den entsprechenden Gesetzen in Bezug auf die Schule oder die außerschulische Jugendarbeit (der Leitbegriff des „Kindeswohls“ im Kinder- und Jugendhilfegesetz) wird diese Fokussierung vorgegeben. Diese Orientierung reicht hin bis zu dem ersten Entwurf eines Grundgesetzes („Irrsee-Entwurf“), bei dem es hieß, der Staat sei für den Menschen da und nicht umgekehrt.

All dies weist darauf hin, dass nach wie vor der berühmte „Homo-Mensura-Satz“ aus der griechischen Antike (Protagoras, 490-411), der Mensch sei das Maß aller Dinge, immer noch in der Praxis und in den meisten wissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten Gültigkeit hat. Leider hat man den genannten Satz aus dem Entwurf des Grundgesetzes später gestrichen, aber immerhin in Art. 1 formuliert: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Die anschließend formulierten Grundrechte buchstabieren dieses Ziel weiter aus (siehe Fuchs 2019a).

Trotz dieser Absicherungen ist die These von dem „Menschen als Messlatte“ strittig, denn was ist dieser Mensch eigentlich? In der Realität wird ohnehin oft genug dagegen verstoßen, wenn etwa die Interessen der Firma und der Wirtschaft insgesamt, der Partei, des Staates, der Kirche, der Familie etc. gerade nicht den Interessen der beteiligten Menschen entsprechen.

Aber auch in den Wissenschaften wird diese Setzung des Menschen in den Mittelpunkt des Geschehens immer häufiger kritisiert. Man spricht in negativer Hinsicht von einem Anthropozentrismus, man kritisiert, dass der Mensch in viel zu kurzer Zeit die Spuren seiner Zivilisation in den geologischen Formationen der Erde hinterlassen hat und prophezeit ein Ende dieses Anthropozäns und eine Zeit, in der die Erde vielleicht ohne den Menschen weiter existiert. Der Philosoph Wolfgang Welsch (2012) legt ein Buch von über 1000 Seiten vor, in dem er die dahintersteckende „anthropische“ Denkweise kritisiert. Welsch sieht in dieser Denkweise, die auf der These von der Besonderheit des Menschen beruht, eine Ursache für dessen Weltfremdheit und dafür, dass er die Erkenntnis der Wirklichkeit immer wieder verfehlt. Dagegen setzt er die These:

„Der Mensch, im Zuge der Evolution entstanden, hat mit den anderen Produkten dieser Evolution vieles, wenn nicht gar alles gemeinsam. Er ist grundlegend nicht ein weltfremdes, sondern ein welthaftes Wesen. *Wir sind von dieser Welt.*“ (11)

Auch bei der Frage nach dem „digitalen Subjekt“ ist dieser Rückbezug auf die Evolution hilfreich. Man muss nämlich sehen, dass der Subjektbegriff in einigen philosophischen und (erziehungs-) wissenschaftlichen Ansätzen abgelehnt wird. Denn man geht (wie oben dargestellt) davon aus, dass Grundlage des Subjektbegriffs und damit des neuzeitlichen Anthropozentrismus ein Menschenbild ist, das (kontrafaktisch) den Menschen als ein allmächtiges abstrakt-isoliertes Individuum versteht. Diese Verständnisweise gab es zwar in der Geschichte, er ist allerdings inzwischen weitgehend überwunden und war auch zu seiner Blütezeit zu Beginn der Neuzeit keineswegs alternativlos.

So rekonstruiert der Philosoph Rafael Beer die Geschichte des Subjektgedankens „im Wandel der Zeit“ (in Carstensen 2014, 215ff.) und er weist auf zumindest drei Verständnisweisen hin: das moderne Subjekt zunächst als Erfindung der Erkenntnistheorie im 17. Jahrhundert (zurückgehend auf Descartes These: Ich denke, also bin ich), das Subjekt als Individuum und als Person in der politischen Philosophie spätestens seit dem 17. Jahrhundert mit seinem Anspruch auf Menschenrechte und politische Partizipation und zuletzt das Subjekt als Wirtschaftssubjekt seit dem 18. Jahrhundert. Er weist auf den emanzipatorischen Gedanken des Subjektbegriffs hin, insofern sich dieser gegen die Feudalherrschaft gerichtet hat und er zählt daher die Aufklärungskonzepte der Mündigkeit, Autonomie und Emanzipation zu dem Bedeutungshorizont dieses klassischen Subjektbegriffs. Sein Fazit:

„Mit Sartre und Habermas gibt es auf der anderen Seite gewichtige Hinweise darauf, dass der Prozess der Aufklärung zwar nicht unbedingt vollendet ist, aber auch keineswegs abgebrochen. Die Subjekte melden sich noch zu Wort und fordern die Realisierung der Versprechen ein. Sie können herrschaftsfrei kommunizieren, und die neuen digitalen Medien stellen zweifelsohne ein Instrument zur Verfügung, mit dem sich dieses Potenzial gesellschaftsweit – mithin: global – realisieren ließe. Und wenn Sartre recht hat, dass die Subjekte frei sind im Sinne der Willensfreiheit, haben sie tatsächlich alle Möglichkeiten, aber auch die Verantwortung dafür, ihre gesellschaftlichen Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass die Subjekte als Subjekte im klassischen sich entwerfen können.“ (263 f.)

Vor diesem Hintergrund definieren die Herausgeber\*innen dieses Buches als Grundlage ihres Forschungsprojektes „Subjektkonstruktionen und digitale Kultur“:

„Wir verstehen die *Subjekte* als aktive GestalterInnen der eigenen Biografie und Umwelt; sie agieren jedoch nicht als abgeschlossene, autarke Einheiten, sondern befinden sich in ständiger Auseinandersetzung mit ihrer Umgebung (...). Damit ist ein Subjektbegriff gewählt, der einerseits die Frage nach der je eigenen *Subjektkonstruktion* zulässt und der andererseits die Wechselwirkungen zwischen Subjekt und sozialer und dinglicher Umgebung berücksichtigt (...). Wir ziehen im Unterschied zu zahlreichen geistes- und sozialwissenschaftlichen Studien im Bereich Digitaler Medien den Begriff Subjekt dem Identitätsbegriff vor. Wenngleich es Überschneidungen zwischen den beiden Begriffen gibt, erscheint uns der Subjektbegriff geeigneter, die Komplexität und Dynamik des menschlichen Seins im Umgang mit digitalen Medien zu erfassen. Mit dem Subjekt meinen wir die gesamte kulturelle Form, in der die Einzelnen zu gesellschaftlichen Wesen werden, nicht nur ihre Selbstinterpretationen (...), vielmehr die Wechselwirkungen zwischen Identitäten, symbolischen Repräsentationen und sozialen Strukturen (...). Zudem rückt der Subjektbegriff den in einem Kontext handelnden Menschen stärker ins Blickfeld.“ (12 f.)

Im Grundsatz teile ich diese Festlegung, weil sie aus meiner Sicht sowohl mit Ansätzen einer philosophischen Anthropologie, insbesondere mit der von Helmuth Plessner, kompatibel ist, weil sie zum anderen den Forschungen zur Identitätsarbeit und Identitätskonstruktion (etwa von Heiner Keupp 2002) entspricht, also auf den Anspruch auf Autonomie und Mündigkeit nicht verzichtet, dabei den Menschen aber in seinen sozialen, politischen und kulturellen Kontexten sieht. Damit entspricht dieser Ansatz auch der klassischen Formulierung von Heinrich Pestalozzi, den Menschen als Werk seiner selbst und der Gesellschaft zu verstehen.

Es geht zudem um eine strikte *Relationalität*, also um die Beziehung der Menschen untereinander und auch zur Welt als Grundbedingung der menschlichen Lebensform (siehe

die verschiedenen Schriften von Günter Dux sowie Fuchs 2017). Das in vielen aktuellen Medientheorien formulierte Strukturprinzip der Relationalität ist also keineswegs eine neue Entdeckung, sondern hat eine lange kulturgeschichtliche Tradition sowohl im philosophischen und dann auch im einzelwissenschaftlichen (zum Beispiel dem mathematischen) Denken.

Auch der Bildungsbegriff von Wilhelm von Humboldt, dass Bildung die Herstellung einer bewussten Beziehung zu sich, zu anderen und zur Welt sei, ist ein relationaler Begriff, der nicht erst in Bildungstheorien der letzten Jahre neu entdeckt werden musste. Zu erinnern ist auch in mehrfacher Hinsicht an Ernst Cassirer (1990), der genau diesen Gedanken in seinem ersten systematischen Hauptwerk im Jahre 1911 (Substanzbegriff und Funktionsbegriff) herausgearbeitet hat und der später die vielfältigen Beziehungen des Menschen zur Welt in seiner Kulturphilosophie und Anthropologie, nämlich in seiner Philosophie der symbolischen Formen, dargestellt hat. Diese Überlegungen sind zugleich passfähig mit dem Konzept der exzentrischen Positionalität von Helmuth Plessner, mit dem erklärt wird, dass und wie der Mensch seine Selbst- und Weltverhältnisse reflexiv entwickelt und transformiert. Nicht zuletzt ist auf die Studien zur evolutionären Anthropologie (etwa von Michael Tomasello) hinzuweisen, die diese Befunde zur Natur- und Kulturgeschichte des Menschen erhärten.

In eine ähnliche Richtung gehen die Vorstellungen und Vorschläge der Aristotelikerin Martha Nussbaum und des Philosophen und Ökonomen Amartya Sen mit ihrem Capability Approach (vgl. Nussbaum in Brumlik/Brunkhorst 1993). In diesem inzwischen vielfach rezipierten Ansatz werden Wesensmerkmale des Menschen identifiziert, die dann mit Grundbefähigungen in Verbindung gebracht werden:

Sterblichkeit: die Grundbefähigung zum Leben, nämlich die Fähigkeit, ein lebenswertes Leben zu leben und nicht vorzeitig sterben zu müssen,

Körperlichkeit mit der Fähigkeit zu gesundem Leben, einer angemessenen Unterkunft, einem Schutz vor Gewalt, der Bewegungsfreiheit,

Freude und Schmerz mit der Fähigkeit zum Empfinden von Freude und der Schmerzvermeidung,

Sinn, Vorstellung und Denken mit der Fähigkeit, seine kognitiven, sinnlichen und kreativen Fähigkeiten zu entwickeln,

frühkindliche Entwicklung mit der Fähigkeit, Vertrauen zu entwickeln,



praktische Vernunft mit der Fähigkeit, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln,  
 Verbundenheit mit anderen Menschen mit der Fähigkeit zur sozialen Interaktion,  
 Verbundenheit mit anderen Arten und der Natur mit der Fähigkeit, eine solche ökologische  
 Verbundenheit entwickeln zu können,  
 Humor und Spiel mit der Fähigkeit zum Spiel, zum Lachen und zur Erholung,  
 getrennt sein mit der Fähigkeit zur Autonomie und zur politischen Einflussnahme.

Dieser Ansatz ist nicht neu und innovativ, sondern er schließt an eine jahrtausendealte Tradition in unterschiedlichen Kulturen an (Amartya Sen ist Inder). Zudem gibt es große Ähnlichkeiten zu einem Vorschlag, den der Psychoanalytiker Erich Fromm (1979, 1987) bereits Jahrzehnte vorher in verschiedenen Büchern unter der Überschrift die „Kunst des Lebens“ entwickelt hat.

„Diese Kunst des Lebens ist gekennzeichnet durch

- die Fähigkeit, in liebender Weise auf andere bezogen zu sein, an ihrem Anderssein interessiert zu sein und dieses Eigensein des anderen respektieren zu können (Liebesfähigkeit);
- die Fähigkeit, trotz des Angewiesenseins (nicht: Abhängigkeit) auf andere auf eigenen Füßen zu stehen und die Ansprüche auf Autonomie (nicht: Autarkie) auch durchsetzen zu können, also andere auch enttäuschen zu können (Autonomiefähigkeit);
- die Fähigkeit, sich selbst auch in den verdrängten und verleugneten Persönlichkeitsaspekten wahrnehmen zu können (Selbsterkenntnis);
- die Fähigkeit, sich selbst in seiner Ambivalenz als vermögendes und fehlbares, schöpferisches und vergängliches Wesen erleben zu können (ambivalentes Identitätserleben: Selbstbewusstsein; Selbstsicherheit, Selbstliebe; Angst-, Schuld- und Schamfähigkeit);
- die Fähigkeit, die Wirklichkeit in ihrer Gegebenheit, ohne Verzerrungen durch Wunschbilder und ohne durch Angst erzeugte Verleugnungen wahrnehmen zu können (Wirklichkeitssinn; Vernunftfähigkeit);
- die Fähigkeit, die Wirklichkeit in ihren befriedigenden und versagenden, erfreulichen und bedrohlichen Aspekten gleichermaßen erleben zu können (ambivalentes Wirklichkeitserleben: Ichstärke; Leidfähigkeit, Frustrationstoleranz, Lebensfreude).“ (Funk 2000, 17)

Damit wird ein Gegenmodell zu dem Existenzmodell des „Habens“ entwickelt, das der Interpret und Nachlassverwalter von Erich Fromm, Rainer Funk (2000) – z. T. maßgeschneidert auf bestimmte Versprechungen des Internets – beschreibt wie folgt:

- „1. Man möchte sich der Illusion hingeben, dass der Mensch jeder menschlichen Aktivität und Anstrengung enthoben ist und nichts selbst tun muss, um seine eigenen Fähigkeiten und Kräfte zu üben und zur Entfaltung zu bringen.
2. Man gibt sich der Illusion hin, dass nicht das, was aus dem Menschen hervorgeht, wertvoll ist, sondern das, was in ihn hinein geht und was er sich aneignen kann. Nicht ich bin aktiv, sondern der Kaffee, das Erlebnisbad, der Action-Film, die Möbel, der links- oder rechtsdrehende Joghurt aktivieren mich.
3. Man kann sich der Illusion hingeben, dass sich die Ambiguität des Lebens vermeiden lässt, und will die Tatsache umgehen, dass menschliches Leben im Allgemeinen befriedigend und enttäuschend, lust- und schmerzvoll ist, durch Liebe und Hass ausgezeichnet ist.
4. Vor allem lässt sich mit der illusionären Wirklichkeit das Versagen, die Beschämung über das eigene Scheitern, die Begrenztheit und Endlichkeit des eigenen Vermögens und Lebens ausblenden.
5. Schließlich bietet die Inszenierung illusionärer Wirklichkeiten den großen Vorteil unmittelbarer und sofortiger Befriedigung. Wir müssen weder warten noch kommen wir zu kurz. Alles, was wir zu tun haben, ist einzutauchen: in die Cyberwelt, in die Traum-, Erlebnis-, Fantasiewelt, in die Welt von McDonald und Disneyland, in die exotische oder mittelalterliche Welt – und uns darin zu Hause fühlen.“ (Funk 2000, 42)

Diese Vorschläge können sich zwar in vielfältiger Hinsicht auf wissenschaftliche Studien darüber stützen, was Menschsein ausmacht, es gibt allerdings auch einen normativen Überschuss, über den man sich einigen muss. Damit ist man im Bereich der praktischen Philosophie angelangt, zu dem traditionellerweise neben Ethik und Moral auch die Politik und die Pädagogik zählen. Es geht dabei also Aushandlungsprozesse, wobei man auch hier nicht am Nullpunkt anfangen muss, da man sich auf Normenkataloge stützen kann, die politisch legitimiert sind. Neben dem Grundgesetz ist hier die große Zahl menschenrechtlicher Konventionen zu nennen. Es ist also keineswegs so, wie häufiger behauptet wird, dass es sich bei dem Subjektbegriff ausschließlich um eine vorab getroffene normative Setzung handelt, sondern ein Subjektbegriff, wie er hier vorgeschlagen wird, kann sich auf vielfältige Forschungen und Reflexionen stützen. Dabei ist allerdings zu sehen, dass

die Arbeit an diesem Begriff keineswegs abgeschlossen ist, sondern als ständige Reflexionsverpflichtung bestehen bleiben wird.

### Streit um das Subjekt in der digitalen Gesellschaft

Der obige Hinweis auf eine notwendige weitere Debatte über das Subjekt gilt umso mehr, wenn man bestimmte Verwendungsweisen des Begriffs eines „*digitalen Subjekts*“ betrachtet. So formuliert die Medienwissenschaftlerin Olga Gurionova (Royal Holloway University, London):

„In meiner Sichtweise ist das digitale Subjekt eine lose Ansammlung von Mustern, die sich aus diversen Daten ergeben – unser Verhalten betreffend, unseren Standort, unsere Bankkonten, Suchanfragen, Posts in sozialen Netzwerken, E-Mails, alles eben, was wir wissentlich oder unwissentlich, indem wir überwacht werden, als Personen hinterlassen. Diese Daten werden korreliert, verarbeitet, analysiert, verglichen und gegenübergestellt, sodass sich Muster und Modelle ergeben, die in der Folge als „digitale Subjekte“ fungieren. Es handelt sich also nicht um den Subjektbegriff der Aufklärung oder gar das Subjekt des humanistischen Zeitalters. Digitale Subjekte haben keinen kohärenten Kern. Sie sind nicht „eins“ oder, schärfer noch, Kohärenz und Zusammenhang werden von der Datenverarbeitung nicht einmal intendiert. Wichtig ist nur, dass digitale Subjekte irgendwie strukturiert und hergestellt werden, um dann wieder aufgelöst und für neue Zwecke zu neuen Formationen zusammengebaut zu werden.“

Im weiteren Fortgang des Gesprächs mit dem Medienwissenschaftler Matthew Fuller (University of London) sagt dieser:

„Da digitale Subjekte etwas anderes sind als Individuen, können infolgedessen Formen von Macht, Kontrolle, staatlichen Maßnahmen und Krieg entstehen, die absichtlich lieber auf digitale Subjekte abzielen als auf ‚Menschen aus Fleisch und Blut‘ “. (Fuller/Gurionova 2016)

Es geht daher beides, man muss zum einen in eine Auseinandersetzung um Begriffe treten. Denn es macht offensichtlich ein Unterschied, ob es um ein „digitales Subjekt“ im Sinne des Zitates geht oder um ein Subjekt, das versucht, die Fülle seiner menschlichen Möglichkeiten zu realisieren. Zum anderen geht es um die politische Auseinandersetzung darüber, in

welcher Weise das Internet benutzt wird. Dies betrifft das Handeln der Menschen und damit seine Handlungsfähigkeit. Der Psychologe Klaus Holzkamp (1983) hat in diesem Zusammenhang von einer restringierten und einer erweiterten Handlungsfähigkeit gesprochen. Eine restringierte Handlungsfähigkeit liegt dann vor, wenn man sich in *gegebenen* Rahmenbedingungen bewegen kann und diese nicht als veränderbar betrachtet. Eine erweiterte Handlungsfähigkeit zielt dagegen auf die Gestaltung der Rahmenbedingungen selbst.

Diese Begrifflichkeit lässt sich auch auf den Umgang mit dem Internet anwenden. Felix Stalder schreibt:

“Die Kultur der Digitalität hat also bisher zwei sehr unterschiedliche politische Entwicklungsrichtungen hervorgebracht. Diejenige hin zur „Postdemokratie“ schafft eine im Kern autoritäre Gesellschaft, in der zwar eine große kulturelle Vielfalt besteht und die Menschen selbstverantwortlich ihr Leben führen können oder müssen, dabei aber kaum mehr Einfluss auf die politischen und ökonomischen Strukturen, in denen sich ihr Leben entfaltet, ausüben können. Diese werden auf der Grundlage datenintensiver und flächendeckender Überwachung von einigen Wenigen überproportional stark beeinflusst. Das daraus entstehende Machtgefälle nimmt laufend zu, ebenso die ökonomische Ungleichheit.“ (279)

Es gibt zwar auch in einer solchen Gesellschaft eine Form von freiheitlichem Handeln, wobei es sich um eine restringierte Freiheit handelt, um ein Handeln unter scheinbar nicht veränderbaren Strukturen: Wir können (und wollen?) die Bedingungen des Handels nicht kontrollieren. Allerdings nennt Felix Stalder auch eine mögliche zweite Entwicklungsrichtung, die sich allerdings nicht im Selbstlauf herstellt:

„Demgegenüber führt die Entwicklungsrichtung hin zu den Commons zu einer Erneuerung der Demokratie, aufbauend auf Institutionen, die sich jenseits von Markt und Staat verorten. Im Zentrum steht eine neue Verbindung ökonomischer, sozialer und – immer dringlicher – auch ökologischer Dimensionen des Alltags auf Basis datenintensiver Beteiligungsverfahren.“ (280)

Der Philosoph Dieter Mersch geht in seinen Vorstellungen allerdings weiter. Denn auch Stalder bezieht sich in seinem demokratieorientierten Vorschlag auf die vorgegebenen Strukturen des Internet. Genau dies kritisiert Mersch und er sucht nach Möglichkeiten, aus der Logik dieser Denkform insgesamt herauszukommen. Eine Chance dazu sieht er in den Künsten.

Der Mensch gestaltet seine Medien, die Medien formen allerdings auch den Menschen. Insbesondere im Kontext der Toronto Schule (McLuhan und andere) hat man sich mit den Auswirkungen der unterschiedlichen Medien (Oralität, Literalität, Buchdruck und später die elektrischen und frühen elektronischen Medien) auf die Formung der Persönlichkeit befasst (Ong 1987, Kerckhove 1995). Heute hat der Prozess der Digitalisierung die gesamte Gesellschaft erfasst, sodass es nunmehr darauf ankommen, diese Wechselseitigkeit in der Beziehung Mensch-Medien unter den aktuellen Bedingungen zu untersuchen. Es geht um Fragen der aktuellen Mediensozialisation, um die Möglichkeiten, die Rahmenbedingungen dieser Sozialisation mitzugestalten und um die Disposition, auch die gegenwärtige Gesellschaft zu einer wohlgeordneten Gesellschaft zu entwickeln, in der die Realisierung des eigenen Projektes des guten Lebens möglich ist. Dies ist offensichtlich das zentrale Thema einer Theorie der Bildung in einer digitalen Gesellschaft.

Diese Abschnitte stützen sich (in gekürzter und überarbeiteter Form) auf Ausführungen in Fuchs 2021)

#### Ein Blick in die medienbezogene Diskurslandschaft

Aufgrund der unbestreitbaren Rolle, die die Digitalisierung in unserer Gesellschaft aus den unterschiedlichsten Gründen spielt, ist die Frage nach einer geeigneten Medienbildung in den wissenschaftlichen, aber auch öffentlichen und politischen Diskursen in den Vordergrund gerückt. Insbesondere bei dieser Frage spielen die ohnehin im Bildungskontext immer schon präsenten widersprüchlichen Anforderungen an Bildung eine besondere Rolle. So gibt es im Hinblick auf die Medienbildung verbreitete ökonomisch argumentierende Positionen, die in einer zu entwickelnden „Medienkompetenz“ einen entscheidenden Schlüssel für die Wirtschaft sehen. Im Gegensatz zu solchen im Hinblick auf die Gesellschaftsstruktur affirmativen Ansätzen gibt es eine kritische Medienbildung, die im Anschluss etwa an frühere Konzepte der Medienkritik die negativen Folgen der kapitalistischen Digitalisierung der Gesellschaft in den Vordergrund stellen. Man spricht von Plattformkapitalismus oder digitalem Kapitalismus. Vor diesem Hintergrund hat sich die „Initiative Bildung und digitaler Kapitalismus“ gegründet, in der Wissenschaftler\*innen vertreten sind, die einen gesellschaftskritischen Zugang zu dem Umgang mit Medien betonen.

Interessant sind vor diesem Hintergrund die Analysen des Medienpädagogen Horst Niesyto, der auf eine starke Ähnlichkeit der Strukturprinzipien einerseits des Kapitalismus und andererseits der Digitalisierung hingewiesen hat. Eine mittlere Position nehmen solche medienpädagogischen Ansätze ein, die sich zwar um eine kreative Nutzung von Medien bemühen, bei denen aber gesellschaftskritische Kontexte nur am Rande eine Rolle spielen.

In diesen Debatten spielt das Subjektverständnis eine wichtige Rolle. Als eine Position, die den Subjektbegriff – allerdings in einer an die aktuellen gesellschaftlichen Zustände angepassten Weise – beibehalten will, wurde oben der Ansatz von Carstensen (2014) angeführt. Eine subjektkritische Position nehmen dagegen die Autor\*innen in Jörissen/Meyer 2015 ein, die zu Recht davon ausgehen, dass eine veränderte Medialität zu einer veränderten Subjektivität führe (7):

„Das Subjekt von Bildungsprozessen unter den Bedingungen globaler Vernetzung muss – anders als wir es bislang den bildungstheoretischen Traditionen entsprechend zu denken gewohnt sind – möglicherweise auf das 'lernende Netz' und die sich darin bildenden Communities bezogen bedacht werden. In der Folge von 'Communities of Practice' (Wenger) und 'Communities of Project' (Faßler), von 'lernenden Gemeinschaften' und deren 'kollektiver Intelligenz' (Levy) verliert das Individuum als erkenntnistheoretisches Paradigma an Exklusivität zugunsten des Wissen schaffenden Projekts und der sich darum bildenden Communities: Mit den Erzählungen von der Aufklärung der Emanzipation, der Idee vom Fortschritt, dem Diskurs der Wahrheit und der Vorstellung von Wissen schaffenden Subjekt des cartesischen cogito hat das immer weniger zu tun.“ (8)

Für das Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft interessieren sich auch – wie oben erwähnt – die Kommunikations- und Medienwissenschaften und wollen einen Beitrag zu einer angemessenen Konzeption von Medienbildung leisten. In diesem Zusammenhang ist die von Friedrich Krotz und anderen entwickelte mit Mediatisierungstheorie interessant. Dieser Ansatz geht von einer eher traditionellen (soziologischen) Bestimmung des Subjektes aus, doch wird versucht, Impulse aus dem poststrukturalistischen Feld aufzunehmen und für den eigenen Ansatz produktiv zu machen. Friedrich Krotz (in Gentzel u. a. 2019) weist auf den Streit über den Subjektbegriff und darauf hin, dass das „absolut gesetzte (n) und autonom gedachte (n) Subjekt des „Ich denke, also bin ich“ (Descartes)“ nicht mehr tauglich ist:

„Im Folgenden verwenden wir den Begriff des Subjekts in Anlehnung an die Definition im Lexikon zur Soziologie in einem sozialwissenschaftlichen Sinn für 'das erlebende und agierende Individuum mit seinen Bedürfnissen und Bestrebungen, welches den materiellen, sozialen und kulturellen Objekten, die seine Umgebung ausmachen, gegenübertritt, auf sie einwirkt und selbst von ihnen geprägt wird' (...).“ (21)

Krotz bezieht die historische und kulturelle Abhängigkeit des jeweiligen Subjektbegriffs mit ein und kommt zu dem Ergebnis:

„Insgesamt wird in all den Ansätzen betont, dass der Mensch in einem hohen Ausmaß fähig ist, sich zu wandeln.“ (29)

Krotz geht darauf ein, dass man sich in den Sozialwissenschaften zunehmend von Subjektbeschreibungen abgewendet und den das Subjekt konstituierenden Subjektivierungsprozessen zugewandt habe. In diesem Kontext rezipiert er die Schriften von Althusser, Foucault und Butler mit dem Ergebnis:

„Das soziale Subjekt auch der Subjektivierungsansätze ist ganz offensichtlich wesentlich durch Kommunikation sozialisiert und wird auch kommunikativ angerufen. Insofern stellt sich die Frage nach Integrationsmöglichkeiten der beiden Ansätze.“ (33)

Die wesentliche Stoßrichtung der Arbeitsgruppe rund um Friedrich Krotz besteht darin, eine von ihnen festgestellte Lücke im Diskurs der Kommunikationswissenschaft zu füllen:

„Komplexere Vorstellungen von Individualität und Subjektivität oder von Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung wurden deshalb innerhalb dieser Disziplin kaum entwickelt, sondern primär aus Konzepten der 'Mediennutzung und -rezeption' oder des 'Publikums' abgeleitet. (...) Eine breite kommunikationswissenschaftliche Auseinandersetzung mit den differenzierten 'Aktivitäten' des Subjekts in Auseinandersetzung mit zum Beispiel soziologischen oder sozialpsychologischen Theorien hat dementsprechend bisher kaum stattgefunden.“ (3)

## Schlussbemerkungen

Das heute vor allem von poststrukturalistisch inspirierten Autor\*innen kritisierte autonome Subjekt, das durch Handlungsfähigkeit, Machtstreben, Autonomie, Selbsterkenntnis etc. gekennzeichnet werden kann, ist das Ergebnis einer historischen Entwicklung und hatte bei den unterschiedlichen Repräsentanten (Denker der Renaissance, Descartes, Locke, Kant usw.) konkrete historische Kontexte und Ursachen. Hierbei sind das epistemologische, ontologische, anthropologisch-politische und ethische Subjekt zu unterscheiden.

So wurde in der Renaissance zum ersten Mal das Recht des Einzelnen formuliert, sein Leben selbst gestalten zu können und eine eigene Würde zu haben. Dies wendete sich gegen den Kollektivismus des Mittelalters und die Macht- und Unterwerfungsansprüche der Kirche und der weltlichen Herrscher. Später entwickelte Descartes den Gedanken eines epistemologischen Subjekts vor dem Hintergrund einer gesellschaftlichen Verunsicherung und grundlegenden Skepsis gegenüber dem vorhandenen Wissen. Diese Skepsis gehörte zur Signatur der Zeit und entstand etwa durch die Unfähigkeit, die Pestepidemien zu bewältigen. Zudem wurde das bis dahin akzeptierte Weltbild durch die Entdeckung eines großen neuen Kontinents und eines weiteren Ozeans erschüttert. Auch die Denker der Aufklärung stellten die Frage nach der Legitimität der Herrschenden.

Dass heute über eine Dezentrierung des Subjekts gesprochen wird, findet auch darin seine Berechtigung, dass zu vollmundige Versprechungen der Aufklärung – etwa im Hinblick auf die Realisierung der Menschenrechte – nicht zureichend realisiert wurden und die Überbetonung der Herrschaftsambitionen des Menschen dazu geführt haben, dass dessen Lebensgrundlagen Prozessen der Zerstörung ausgesetzt sind. Es ist nunmehr zu untersuchen,



inwieweit das dezentrierte Subjekt noch in der Lage ist, Widerstand gegen diese zerstörerischen Tendenzen zu leisten. Dies gilt für alle von Klafki genannten (und weiteren) "epochaltypische Schlüsselprobleme".

### Subjektivierung und alternative Ansätze

Nach dem im letzten Jahrtausend angekündigten „Tod des Subjekts“ muss man heute überraschend feststellen: Das Subjekt lebt. Man kann sogar sagen, dass es eine Konjunktur von Subjektdiskursen gibt, und diese haben sicherlich mit der oben genannten Problematik zu tun. Es gibt historische Studien über die Entwicklung des Subjektbegriffes in der Geschichte, vor allem in der europäischen Neuzeit. Es gibt allerdings auch Debatten über "afrikanische oder chinesische Identität". Insbesondere steht die Frage im Mittelpunkt, wie zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Gesellschaften diese das Ziel, Subjekte nach jeweiligen Bedürfnissen zu formen, realisiert haben.

Diese Frage ist insgesamt nicht neu, denn Historische Sozialisationsforschung, Historische Bildungsforschung, Historische Anthropologie und andere Disziplinen, die sich etwa mit dem Wandel des Menschenbildes befassen, haben sich mit dieser Frage immer schon beschäftigt. Es gibt umfangreiche Studien darüber, welches die Bildungs- und Erziehungsziele in unterschiedlichen Zeiten waren, wer solche Ziele formuliert hat, wie man versucht hat, sie in dem sich entwickelnden Bildungswesen umzusetzen und welche Interessen hinter den jeweiligen Zielen standen. Interessant sind in diesem Zusammenhang solche Studien, in denen untersucht wird, wie äußere Strukturprinzipien etwa Prozesse und der Umgang mit Geld in der Wirtschaft, Handlungslogiken in der Politik und in gegenständlichen Tätigkeiten wie dem Handwerk in mentale Strukturen des Subjekts verwandelt werden. Es gibt psychologische Theorien wie etwa die von Piaget, der die Entwicklung kognitiver Strukturen aus der Handlungslogik im Umgang mit Dingen herleitet, es gibt die Konzepte der Aneignung und Vergegenwärtigung, wie sie etwa in der Kulturhistorischen Schule bzw. in der Kritischen Psychologie von Klaus Holzkamp untersucht werden, es gibt das Habituskonzept von

Bourdieu als Vorschlag der Vermittlung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft. Interessant sind zudem die Studien von Sohn-Rethel, der die Entwicklung geistiger Strukturen aus dem Umgang mit Geld und den Tauschbeziehungen herleitet. In einer älteren Publikation beschreiben Hubert Treiber und Heinz Steinert die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin unter dem Titel „Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen“ (1980).

Einen neuen Impuls bekamen solche Studien durch die Rezeption der Arbeiten aus dem französischen Poststrukturalismus, insbesondere durch die Arbeiten von Michel Foucault. Auf Foucault und andere Denker aus diesem Kreis wie etwa Althusser geht das Konzept der Subjektivierung zurück. Foucault entwickelte zudem das Konzept der Gouvernamentalität und diskutierte den Zusammenhang zwischen den Regierungskünsten und der Konstitution von Subjektivität. Gerade in den entsprechenden Vorlesungen am Collège de France in den späten 1970er Jahren, in denen er das Konzept der Gouvernamentalität entwickelte und anhand von historischen Studien – etwa in Bezug auf Deutschland und die Vereinigten Staaten – zeigte wie es zu verstehen ist, werden die Parallelität und der Zusammenhang von „Staat“ und „Subjekt“ deutlich: Beides wird nominalistisch aufgefasst, die Überzeugung ihrer Existenz entsteht im Prozess ihrer Entwicklung und der dabei angewandten (Macht-) Techniken, wobei immer auch eine Akzeptanz des Subjekts eine Voraussetzung ist.

Auf der Basis dieser Studien hat das Konzept der Subjektivierung in den letzten Jahren und Jahrzehnten Karriere gemacht. Dafür gibt es sicherlich mehrere Gründe, auf die ich im vorliegenden Text eingegangen bin. Zum einen bieten die Arbeiten von Foucault einen neuen Zugriff auf das Problem der Genese des Subjekts, eine neue Brille bzw. einen neuen Werkzeugkasten, so Foucaults Selbstbeschreibung. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass man alternative Konzepte wie etwa das Konzept der Sozialisation für unzureichend hält. Allerdings muss man sehen, dass hierbei häufig Vorstellungen von Sozialisation und Subjekt unterstellt werden, die kaum jemand heute in den Sozial-, Kultur- und Erziehungswissenschaften vertritt.

Vor diesem Hintergrund werden methodische Prinzipien gefordert wie etwa Historisierung, Kulturalisierung, Kontextualisierung und die Berücksichtigung von Relationalität. Diese Forderungen werden gelegentlich so vorgetragen, als ob es grundsätzlich neue Untersuchungsprinzipien seien. Dabei lässt sich zeigen, dass es bei jedem dieser Begriffe lange Traditionen gibt, die allerdings nicht immer rezipiert und berücksichtigt werden.

Dass dies in dieser Weise geschieht, hat sicherlich damit zu tun, dass auch Wissenschaft (heute) marktförmig organisiert ist und die Erzielung von Aufmerksamkeit durch die Behauptung von Innovation auch für das berufliche Fortkommen im akademischen Bereich eine Bedeutung hat. Von daher erscheint die These plausibel zu sein, dass man es gerade in kontroversen Debatten oft mit *falschen Gegensätzen* zu tun hat.

### Anschlussmöglichkeiten

Mein Interesse besteht dagegen darin, Anschlussmöglichkeiten zu finden. Ausgehend von der Überzeugung, dass keine einzige Theorie den jeweiligen Untersuchungsgegenstand vollständig erfassen kann - so auch Judith Butler -, ist das Prinzip der Pluralität unterschiedlicher theoretischer Zugriffe begründbar und notwendig. Man wird hierbei zeigen müssen, welche tatsächlichen oder vermeintlichen Lücken bisheriger Theorieangebote mit den neuen Ansätzen behoben werden können, wird aber auch untersuchen müssen, welche neuen Lücken sich nunmehr ergeben.

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die arbeitssoziologischen Überlegungen zu einer „Subjektivierung von Arbeit“ (Moldaschl/Voss 2003). Es handelt sich hierbei nicht um das Subjektivierungskonzept von Foucault, Butler und Althusser, sondern es ist eine Management- und betriebliche Organisationsform damit gemeint, die die arbeitenden Menschen als Subjekte mehr in den Mittelpunkt der Arbeit stellen will, um dadurch die Erträge zu optimieren. Es scheint so, als ob die deutsche Arbeitssoziologie Foucault mit seinem Subjektivierungskonzept erst spät, zumindest später als die englische Arbeitssoziologie entdeckt hat. Manfred Moldaschl setzt sich in dem genannten Buch unter dem Titel „Foucaults Brille – eine Möglichkeit, die Subjektivierung von Arbeit zu verstehen?“ (149-192) mit der Frage auseinander, ob das Theorieangebot von Foucault hilfreich bei der eigenen wissenschaftlichen Arbeit ist. Es handelt sich also um einen Ansatz, der sich von außen dem Theoriegebäude von Foucault annähert, ohne den eigenen Ansatz zu verwerfen. Damit realisiert er die obige Aussage von Judith Butler, dass es nämlich nicht nur eine

Theorie geben kann, um einen Gegenstand zu erfassen, sondern dass mehrere Theorien notwendig sind, sodass man Theorieangebote hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit und Ergiebigkeit bei der Bearbeitung des eigenen Problems überprüfen kann. Aus diesem Grunde übernimmt er auch den foucaultschen Begriff der Brille, um zu zeigen, dass es unterschiedliche Perspektiven gibt und keine das alleinige Deutungsrecht beanspruchen kann. Neben den inhaltlichen Ergebnissen seines Vergleichs, auf die ich hier nicht eingehen will, kommt Moldaschl zu folgender Bewertung:

„Den größten Nutzen Foucaults für unsere Thematik sehe ich in jenen Punkten, in denen die Kritik an ihm kulminiert: er sei ein „terrible simplifacteur“ (...) und ein grand provocateur. Ja: viele der für uns zentralen Begriffen kehrt Foucault in ihre ihrer Semantik einfach um, und ermöglicht uns damit, sie neu anzueignen, Fragen zu stellen, die man im humanistischen Diskurs nicht stellen darf – zumal man doch eben erst erreichte, ‘das Subjekt’ als handlungs- und partizipationsfähiges im ökonomischen Diskurs zu etablieren. Was den ‘emanzipatorische’ orientierten Teilen (!) der Human- und Sozialwissenschaften quasi unzugänglich wurde, nämlich der normativ positive Gehalt der Kategorien *Subjekt, Identität, Individualität, Humanismus, Wissen*, und natürlich: *Aufklärung*, bestimmt Foucault radikal negativ. (...) Aus dieser Sicht verkehrt sich auch die Abwesenheit eines dialektischen Denkens in vielen seiner Argumentationsfiguren, die ich oben problematisiert hatte, in einen *heuristischen* Vorzug: Vielleicht muss man sich mitunter erst vom Widerspruch freimachen, um die Negation radikal genug denken zu können. Insofern ist das Werk Foucault eine ergiebige Bedeutungsquelle für die Kritik der Arbeits- und Organisationswissenschaften, die sich häuslich eingerichtet haben in ihrer selbstreferentiellen Kritik an der Objektivierung des Lebendigen im Arbeitsprozess, an der Entfremdung des Arbeitenden.“ (185)

In diesem Sinne plädiert Moldaschl für die Pluralität unterschiedlicher Ansätze, die sich allerdings im Hinblick auf ihre Analysequalität bewähren müssen.

So verstehe auch ich die vorliegende Arbeit. Es gibt aus meiner Sicht eine überspitzte Kritik an Konzepten der „traditionellen“ Human- und Sozialwissenschaften, in der zudem Vorläufer einer solchen Kritik innerhalb der „traditionellen“ Wissenschaften meist ignoriert werden. Man ist zudem mit der Situation konfrontiert, dass sich wissenschaftliche Schulen und um bestimmte Theorieansätze herum entwickelt haben, die sich voneinander abschotten. Der Bildungshistoriker Heinz-Elmer Tenorth (1997) hat für die Erziehungswissenschaft folgende Feststellung getroffen, die mit der obigen Beobachtung von Moldaschl übereinstimmt:

„Die Beteiligten haben sich (...) in dieser Situation aber sehr beschaulich eingerichtet, theoretische Differenzen zu Revieren ausgebaut und verstetigt, sich gegen Kritik durch

relative Blindheit nach außen abgeschottet, Dynamik gewinnt anscheinend nur der jeweilige Binnendiskurs.“ (970)

### Jenseits der Person - Forschungsperspektiven

Am Ende der vorliegenden Skizze über historische und systematische Thematisierungsmöglichkeiten und Forschungsansätze zum Subjekt und seiner Genese will ich (selbstkritisch) auf eine Engführung der vorgestellten Diskussion und eine daraus folgende notwendige Forschungsperspektive hinweisen. Ich schließe mich dabei an eine Publikation aus der Endphase des Oldenburger Graduierungsprojektes an (Alkemeyer 2018), die den Fokus nunmehr auf die „Subjektivierung von Kollektiven“ (so der Untertitel) richtet. Die Herausgeber weisen auf den bisherigen Erfolg bei der Durchsetzung der Subjektivierungstheorie hin und vermerken selbstkritisch:

„Im Fokus steht dabei bisher die Anrufung des Einzelnen als Subjekt und die Arbeit an seiner Subjektivierung. Ausgeblendet bleibt demgegenüber, dass auch Gruppen, Organisationen, Netzwerke, Gemeinschaften – Unternehmen, Vereine, Familien, soziale Bewegungen, Städte, Staaten usw. – als Subjekte adressiert und formiert werden. (...) Wie werden Gruppen, Gemeinschaften oder Organisationen angerufen und wie gelingen oder scheitern diese Versuche einer Herstellung eines kollektiven Subjekts? Welche Effekte zeitigen Diskurse und Praktiken, mit denen Kollektive imaginiert und mobilisiert werden? Wie generieren Kollektivsubjekte im Angesicht gesellschaftlicher Adressierung innere Struktur und Eigensinn, um ein Verhältnis zu sich selbst und zu anderen zu gewinnen.“ (9)

Diese „Entdeckung“ von Kollektiven ist aus mehreren Gründen notwendig. Zum einen sind es Kollektive, in denen die Subjektivierung von Einzelnen geschieht und in denen diese dem doppelten Prozess der Unterwerfung und der Ermächtigung ausgesetzt sind. Zu dem Aspekt der Ermächtigung gehört auch, dass es durch sie erst zur Konstitution von Kollektiven kommt, in denen die individuellen Subjektivierungsprozesse stattfinden.

Kollektive sind also ebenso wie die Subjekte nicht von Anfang an gesetzt, sondern sie sind ähnlichen Prozessen der Unterwerfung und der Ermächtigung wie die individuellen Subjekte ausgesetzt. Bereits Foucault hat in seinen Gouvernementalitätsstudien die Genese von Staatlichkeit als Genese eines solchen kollektiven Subjekts untersucht. Es scheint so zu sein, dass man zwar die Gouvernementalitätsstudien im Hinblick auf die Machtausübung von

Herrschaftstechniken bei der Subjektivierung des Einzelnen untersucht hat, allerdings weniger Aufmerksamkeit auf die Subjektivierung des Kollektivs selbst gerichtet hat.

Dabei geht es insbesondere bei der Frage nach der politischen Gestaltung darum, dass nicht bloß ein Einzelner politisch handlungsfähig sein muss, sondern dass Politik bedeutet, dass sich Interessen bündeln und Kollektive Anspruch auf Gestaltungsmacht haben. Dies findet sich im Hinblick auf Parteien sogar im Grundgesetz wieder. Neben Parteien gibt es zivilgesellschaftliche Organisationen, Interessenverbänden und Bewegungen (wie etwa die Frauen-, Umwelt- und andere Bewegungen), in denen Subjektivierungsprozesse von Einzelnen stattfinden, die aber auch durch bestimmte Prozeduren entstehen oder auch wieder verschwinden.

Gerade im Hinblick auf ein (traditionelles) Verständnis von Macht und Herrschaft ist diese Frage etwa in der marxistischen Tradition im Hinblick darauf diskutiert worden, wann Revolutionen möglich sind und erfolgreich sein können. Im Mittelpunkt solcher Ansätze stand die Frage nach der Entstehung von Klassenbewusstsein. Ähnliches gilt bei der Untersuchung der Frage danach, wann kollektive Widerständigkeit entsteht.

Insgesamt ist also diese Frage nicht neu, sie ist allerdings neu im Kontext der Subjektivierungstheorien. Es könnte also sein, dass (performativ) die bisherige Konzentration auf das Individuum den Vorwurf des Eurozentrismus trotz des oft formulierten Zieles einer Dezentrierung des Subjekts durch die Fokussierung auf den Einzelnen bestätigt. Allerdings gibt es gerade auch in Europa und im Westen eine immer wieder aufflammende Debatte darüber, ob der Einzelne oder die Gemeinschaft Ausgangspunkt in der politischen und Sozialphilosophie sein müssen. Zu erinnern ist etwa an den Streit zwischen Kommunitarismus und philosophischem Liberalismus (Brumlik/Brunkhorst 1993). Die Bedeutung der Gemeinschaft wird auch bei der zunehmenden Rezeption etwa des südafrikanischen moralphilosophischen Konzeptes Ubuntu berücksichtigt. Aktuell wird die Konzentration auf den menschlichen Einzelnen, wie er auch in Subjektivierungstheorien im Mittelpunkt steht, dadurch infrage gestellt, dass man etwa in einer ökologischen Zielstellung Flüssen, Landschaften oder der Natur insgesamt einen (rechtlichen) Subjektstatus zusprechen will, um bislang den Menschen vorbehaltene Schutzrechte auch für die Natur in Anspruch nehmen zu können.

Solche Fragen werden in der genannten Publikation etwa am Beispiel der Frauen- und Patientenbewegung angesprochen, doch finden Nikolaus Buschmann und Norbert Ricken in ihrem abschließenden Kommentar zu den vorgestellten Projekten und insgesamt zu dem Ansatz der kollektiven Subjektivierung keine abschließende Bewertung, sondern vielmehr eine Reihe von Fragen an dieses Konzept. Interessant sind die vorgestellten Ansätze, weil der oft enge poststrukturalistisch inspirierte Diskursraum in dieser Publikation für andere Theorieansätze wie etwa die Luhmannsche Systemtheorie oder die Institutionstheorie geöffnet werden.

Aus meiner Sicht ist insbesondere der demokratiethoretische Beitrag von Oliver Flügel-Martinsen und Franziska Martinsen aus der Sicht einer radikalen Demokratiethorie von Interesse. Es geht ihnen um die Herausbildung politischer Kollektive und deren Handlungsfähigkeit. Immerhin weisen beide Autor\*innen – anders, als es in subjekttheoretischen Überlegungen üblich ist – auf die Arbeiten von Marx hin, der sich in seinen kapitalismuskritischen Analysen für die politische Handlungsfähigkeit der unterdrückten Klasse interessieren muss. Es geht um widerständiges Handeln, aber:

„Bei Michel Foucault und Judith Butler finden wir eine ausgearbeitete Theorie der Subjektivierung, die freilich stärker auf die Subjektconstitution fokussiert und bei der die Dimension widerständigen politischen Handelns eine zwar eminente, aber gleichzeitig unterbelichtete Rolle spielt. Das vielleicht interessanteste Angebot unterbreitet aus unserer Sicht mit seinem Begriff politischer Subjektivierung Rancière – auch wenn in seinem Fall nicht unterschlagen werden darf, dass die Unterwerfungsdimension, die bei Foucault und Butler so deutlich herausgekehrt wird, zu wenig Aufmerksamkeit erfährt.“ (77)

Auch im postkolonialen Diskurs muss die Dimension des Kollektiven und der kollektiven Handlungsfähigkeit eine Rolle spielen, wenn es etwa darum geht, dass Subalterne in die Lage kommen müssen, Widerstandsfähigkeit zu entwickeln und entsprechend zu artikulieren (dies erfasst der Subjektivierungsbegriff bei Jacques Rancière, ebenfalls ein Schüler von Althusser, siehe den Beitrag „Subjektivierung“ von Francesca Raimondi in Comtesse u. a. (2019, 622ff.).

Die zitierte Sammelpublikation ist daher aus meiner Sicht von großer Bedeutung, zum einen, weil sie ein in den Diskursen über Subjektivierung bislang vernachlässigtes Thema anspricht, zum anderen aber auch, weil eine oft wahrzunehmende Selbstbezüglichkeit poststrukturalistischer Diskurse aufgehoben wird und Erkenntnisse und Methoden alternativer Forschungsansätze genutzt werden. Abschließende Antworten, so auch Ricken

und Buschmann in ihrem Kommentar, sind noch nicht zu erwarten, aber die Eröffnung von neuen Forschungsaspekten ist ein nicht zu unterschätzender Wert dieser Publikation.

## Anhang

Positionspapier zum Thema "Streitfall Subjekt" (Vorlage bei der Tagung "Zukünfte Kultureller Bildung" am 28./29.11.2025)

1. Bei Überlegungen zur Relevanz des Subjektbegriffs ist eine Präzisierung notwendig, was unter einem „Subjekt“ verstanden werden soll. Insbesondere sind in wissenschaftlichen Diskursen unter anderem die folgenden Verständnis- und Verwendungsweisen zu unterscheiden: das politische und das ökonomische Subjekt, das Subjekt der Unterwerfung oder das Subjekt, das über Handlungsmacht verfügt, das Subjekt der Geschichte etc.
2. Ohne auf die unzähligen Untersuchungen in diesem Kontext eingehen zu können, geht es bei einem „Subjekt“ zunächst einmal um den einzelnen Menschen, der unter anderem durch folgende Merkmale charakterisiert werden kann: Handlungsfähigkeit und Handlungsmacht („Agency“), Selbstreflexion, Autonomie, Verantwortlichkeit. Bei all diesen Begriffen ist es allerdings wichtig, das Adjektiv „relativ“ davor zu setzen. Dies ist deshalb wichtig, weil bei vielen Ansätzen der Subjektkritik eine solche Konstruktion des bekämpften Subjekts unterstellt wird, die heute kaum von jemandem ernsthaft vertreten wird (wenn etwa Autarkie anstelle relativer Autonomie dem „Subjekt“ zugesprochen wird).
3. Der Mensch ist in rechtlicher Hinsicht von Anfang an ein Subjekt und erhält entsprechend gesetzlicher Regelungen mit zunehmendem Alter immer mehr Verfügungsrechte über seine eigene Person. Ein Subjekt in humanwissenschaftlicher Perspektive wird er allerdings erst im



Zuge seiner Entwicklung: Die Genese von Subjektivität ist ein Prozess, der keineswegs linear verläuft (Kontinenz) und niemals abgeschlossen ist. Dieser Prozess geschieht in gesellschaftlichen Kontexten, die förderlich oder behindernd sein können.

4. Subjektformen ändern sich im Verlaufe der Geschichte entsprechend der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse. Historische Bildungs-, Sozialisations- oder Subjektivierungsforschung untersuchen diese Veränderungen im Verständnis des Subjekts. Bei der Entwicklung unterschiedlicher historischer Subjektformen sollte bei aller notwendigen Kritik an der „Metaphysik des Subjekts“ im Rahmen einer Historisierung, Kontextualisierung und Berücksichtigung der Situiertheit der verschiedenen Autor\*innen berücksichtigt werden, auf welche Problemlagen das jeweils formulierte Subjektkonzept reagiert (etwa die Behauptung des Rechts des Einzelnen gegen mittelalterlichen Kollektivismus und die Macht der Kirche).

5. Wenn davon die Rede ist, dass 'ein Subjekt nur in einem Prozess der Unterwerfung zu haben ist' (so etwa Foucault und Butler), dann muss auch der dialektische Charakter dieses Unterwerfungsprozesses berücksichtigt werden: Es geht entsprechend der ursprünglichen Bedeutung von „Subjekt“, nämlich gleichzeitig Unterworfenes und Tragendes zu sein, auch bei dem Unterwerfungsbegriff in Subjektivierungsprozessen gleichzeitig um die Entwicklung von Handlungsfähigkeit und Unterwerfung. In verschiedenen Subjektivierungstheorien wird zum Teil einseitig jeweils die eine oder andere Seite hervorgehoben. Aus meiner Sicht ist in diesem Zusammenhang „Widerständigkeit“ ein wichtiger Aspekt bei Subjektivierungsprozessen.

6. Selbstbestimmung wird insbesondere dann zu einem Problem, wenn es körperliche oder geistige Beeinträchtigungen gibt. Auch in solchen Fällen muss – auch gesetzlich und menschenrechtlich abgesichert, man denke etwa an die Behindertenrechtskonvention – ein jeweils angemessenes Maß an Selbstbestimmung ermöglicht werden: Vulnerabilität ist kein Grund, den Anspruch auf ein „starkes Subjekt“ aufzugeben.

7. Neben individuellen (menschlichen) Subjekten nimmt man in den letzten Jahren auch im Rahmen der Subjektivierungsforschung Kollektive bzw. nichtmenschliche Entitäten in den Blick. So geht es zum einen um Zusammenschlüsse wie Bewegungen, Parteien, Bürgerinitiativen, Interessensgruppen, bei denen man fragt, inwieweit sie Parallelen zu

Prozessen der individuellen Subjektivierung aufweisen. Insbesondere ist zu sehen, dass diese Kollektive ebenso wie das individuelle Subjekt prozesshaft – durch Praktiken und Handlungen – entstehen. Zudem wird in einer ökologischen Perspektive der Subjektbegriff dort verwendet, wo man Flüssen, Landschaften oder der Natur insgesamt einen Subjektstatus zubilligen will, damit entsprechende Schutzrechte in Anspruch genommen werden können. In Konzeptionen des Neuen Materialismus spricht man auch bei nichtmenschlichen Entitäten von „agency“.

8. Aus meiner Sicht könnte man forschungspraktisch – zumindest zeitweise – aufgrund seiner komplexen semantischen und ideologischen Geschichte auf den Subjektbegriff verzichten und sich auf die Entwicklung der oben genannten (und weiteren) charakterisierenden Merkmale konzentrieren.

9. Die wechselseitige Konstitution von Gesellschaft bzw. Kollektiven und individuellem Subjekt ist angesichts aktueller „epochaltypischer Schlüsselprobleme“ (Wolfgang Klafki) wie Krieg, Digitalisierung, Umweltzerstörung, Demokratieabbau, soziale Ungleichheit ein zentrales erziehungswissenschaftliches Thema. Welche Möglichkeiten der Entwicklung einer widerständigen Handlungsmacht, welche (neuen) Formen der Unterwerfung gibt es - gerade angesichts des ökonomischen neoliberalen Einflusses in allen genannten Problemfeldern - und wie kann der Beitrag der Pädagogik aussehen?

Schlussbemerkung: Zur Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer Debatte über das Subjekt

Dass eine solche Debatte notwendig ist, kann man an der Relevanz des Subjektbegriffs in verschiedenen Arbeitsfeldern erkennen. Dass sie unmöglich ist, zeigt sich daran, dass Begriffe hierbei eine Rolle spielen – und vorab geklärt sein müssten -, die alle eine komplexe und widersprüchliche Tradition haben und mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet werden. Einige Beispiele: Kontextualisierung, Situierung, Essentialismus, Relationalität, Universalismus, Kontingenz, Selbstbestimmung, Autonomie, Souveränität, Verantwortung, agency, Handlungsfähigkeit, Macht, Teilhabe, Diskurs, Moderne, Aufklärung, Teleologie, Normativität, Kritik etc.

In kritischer Perspektive sind aus meiner Sicht u. a. zu diskutieren:

- Möglichkeiten und Grenzen des ubiquitären Machtbegriff von Foucault
- Überschneidungen und Gegensätze von Subjektivierungs- und Sozialisationstheorien
- Bedarf an einer Repolitisierung der Pädagogik und einer kritischen Gesellschaftsanalyse
- Erkundung der Möglichkeiten von Ermächtigung des dezentrierten Subjekts

#### Literatur

Aertsen, J. A./Speer, A. (Hrsg.)(1996): Individuum und Individualität im Mittelalter. Berlin/New York: de Gruyter.

Alexander, Jeffrey (2013): The Dark Side of Modernity. Cambridge: polity press.

Alleweldt, Erika u. a. (Hrsg\*innen): Lebensführung heute. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Alkemeyer, Thomas u. a. (Hrsg\*innen)(2013): Selbstbildungen. Bielefeld: Transcript.

Alkemeyer, Thomas u. a. (Hrsg.)(2018): Jenseits der Person. Bielefeld: Transcript.

Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hamburg: VSA.

Antweiler, Christoph (2009): Heimat Mensch. Hamburg: Murmann.

Ariès., Ph./Duby, G. (Hrsg.)(1991): Geschichte des privaten Lebens. Fünf Bde. Frankfurt/M.: Fischer.

Baacke, Dieter/Sander, Olaf (Hrsg.)(1990): Lebenswelten sind Medienwelten. Opladen: Leske&Budrich.

Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Reinbek: Rowohlt.

Balet, Leo/Gerhard, E. Gerhard (1972): Die Verbürgerlichung der Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert. Berlin: Ullstein.

Battegay, Raymond/Rauchfleisch, Udo (Hrsg.)(1990): Menschliche Autonomie. Göttingen: V&R.

Beckedahl, Markus/Lüke, Falk (2012): Die digitale Gesellschaft. München: dtv.

Benner, Dietrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.)(2010): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Weinheim/Basel: Beltz.

Berger, Wilhelm (2009): Macht. Wien: facultas.

Bernhardt, Armin (2011): Allgemeine Pädagogik. Hohengehren: Schneider.

Bernhard, Armin u. a. (Hrsg.)(2018): Handbuch Kritische Pädagogik. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Betzler, Monika/Guckes, Barbara (Hrsg\*innen)(2000): Autonomes Handeln. Berlin: Akademie Verlag.

Bieri, Peter (2003): Das Handwerk der Freiheit. Frankfurt/M.: S. Fischer.

Bieri, Peter ((2013): Eine Art zu leben. München: Hanser.

Bieri, Peter (2014): Wie wollen wir leben? München: dtv.

Blickle, Peter 1988): Unruhen in der ständischen Gesellschaft. München: Oldenbourg.

Bösch, Frank (2020): Zeitenwende 1979. München: Beck.

Bollenbeck, Georg (2007): Geschichte der Kulturkritik. München: Beck.

Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2016): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1990): Was heißt sprechen? Wien: Braumüller.

Braidotti, Rosi (2014): Posthumanismus. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Breier, K.-H. (1992): Hannah Arendt zur Einführung. Hamburg: Junius.

- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich u. a. (Hrsg\*innen)(2004): Glossar der Gegenwart. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich u. a. (Hrsg\*innen)(2024): Glossar der Gegenwart 2.0. Berlin: Suhrkamp.
- Braudel, F. (1986): Der Handel. München: Kindler.
- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.)(1993): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Fischer.
- Bude, Heinz (2008): Die Ausgeschlossenen. München: Hanser.
- Bünger, Carsten u. a. (Hrsg\*innen)(2018): Bildung und Politik nach dem Spätkapitalismus. Hamburg: Argument.
- Bünger, Carsten (2020): Rezension von Norbert Ricken u. a. (Hrsg\*innen)(2019): Subjektivierung. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa. In: EWR 19 (2020) 3 (Zugriff über pedocs am 25.10.2025)
- Burckhardt, J. (1998): Die Kultur der Renaissance. Stuttgart: Kröner.
- Burke, Peter (1986): Städtische Kultur in Italien zwischen Humanismus und Barock. Berlin: Wagenbach.
- Butler, Judith (1995): Körper von Gewicht. Berlin: Berlin Verlag.
- Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2007): Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Carstensen, Tanja u. a. (2014): Digitale Subjekte. Bielefeld: transcript.
- Cassirer, Ernst (1990): Versuch über den Menschen. Frankfurt/M.: Fischer.
- Comtesse, Dagmar u. a. (Hrsg\*innen)(2019): Radikale Demokratietheorie –Ein handbuch. Berlin: Suhrkamp.
- Crombie, A. C. (1977): Von Augustinus bis Galilei. München: dtv.
- Crouch, Colin (2017): Die bezifferte Welt. Berlin: Suhrkamp.

- Daniel, Claus (1981): Theorien der Subjektivität. Frankfurt/M-New York: Campus.
- Dander, Valentin u. a. (Hrsg\*innen)(2020): Digitalisierung – Subjekt – Bildung. Opladen/Toronto: Barbara Budrich.
- Dander, Valentin u. a. (Hrsg\*innen)(2024): Bildung im digitalen Kapitalismus. München: Kopaed.
- Deutscher Bundestag (1995): Fünfter Familienbericht. Bundestagsdrucksache 12/7560.
- Diestelhorst, Lars (2009): Judith Butler. München: Fink.
- Dörner, Klaus (1975): Bürger und Irre. Frankfurt/M.: Fischer.
- Dohmen, Günter (2001): Das informelle Lernen. Bonn: BMBF.
- Dreitzel, Hans Peter (1972): Die gesellschaftlichen Leiden und die Leiden an der Gesellschaft. Stuttgart: Enke.
- Dreßen, Wolfgang (1982): Die pädagogische Maschine. Frankfurt/M. usw.: Ullstein.
- Dülmen, Richard von (1997): Die Entdeckung des Individuums. Frankfurt/M.: Fischer.
- Dux, Günter (2005): Historisch-genetische Theorie der Kultur. Weilerswist: Velbrück.
- Eco, Umberto (2010): Die Geschichte der Häßlichkeit. München: Hanser.
- Ehrenberg, Alain (2011): Das erschöpfte Selbst. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Ehrenspeck, Yvonne (1998): Versprechungen des Ästhetischen. Opladen: Leske&Budrich.
- Elias, N. (1982): Über den Prozess der Zivilisation. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Eribon, Didier (2017): Michel Foucault. Berlin: Suhrkamp.
- Faulstich, Werner (2002): Die bürgerliche Mediengesellschaft. Göttingen: V&R.
- Faulstich, Werner (2004): Medienwandel im Industrie- und Massenzeitalter (1830-1900). Göttingen: V&R.
- Faulstich-Wieland, Hannelore (2000): Individuum und Gesellschaft. München/Wien: Oldenbourg.

Feldmann, Milena u. a. (Hrsg\*innen)(2024): Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fend, Helmut (2009): Schule gestalten. Wiesbaden: VS.

Foucault, Michel (2004): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): Dits et Ecrit, Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Frevert, U./Haupt, H.-G. (Hrsg\*innen)(1999): Der Mensch im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Frevert, U./Haupt, H.-G. (Hrsg\*innen)(11999): Der Mensch im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Foucault, Michel (2006): Geschichte der Gouvernementalität I und II. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Fromm, Erich (1979): Haben und Sein. München: dtv.

Fromm, Erich (1987): Furcht vor der Freiheit. Frankfurt/M.: Ullstein.

Fromm, Erich (1997): Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek: Rowohlt.

Fuchs, Max (1984): Das Scheitern des Philanthropen Ernst Christian Trapp. Weinheim/Basel: Beltz.

Fuchs, Max (1998): Mensch und Kultur. Wiesbaden: VS.

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

Fuchs, Max (2008): Kulturelle Bildung. München: Kopaed.

Fuchs, Max (2011): Kunst als kulturelle Praxis. München: Kopaed.

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

Fuchs, Max (2013): Pädagogik und Moderne. München: Utz.

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

Fuchs, Max (2017): Bildung und die kulturelle Evolution des Menschen. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Max (2017a): Pädagogik und Politik. München: kopaed.

Fuchs, Max (2017b): Widerständigkeit als Grundprinzip eines selbstbestimmten Lebens. München: kopaed.

Fuchs, Max (2019): Das gute Leben in einer wohlgeordneten Gesellschaft. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Max (2019a): Eurozentrismus. München: kopaed.

Fuchs, Max (2021): Pädagogik, Diskriminierung und kulturelle Bildung. München: kopaed.

Fuchs, Max (2021a): Der Mensch und seine Medien. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Max (2022): Posthumanismus, Subjekt und Bildung. München: kopaed.

Fuchs, Max (2023): Umwelt, Bildung, Lebensführung. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Max (2023a): Bildung und Lebensführung. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Max (2024): Pädagogik als symbolische Form. München: kopaed.

Fuchs, Max (2024a): Erziehungswissenschaft und Postkolonialismus. München: kopaed.

Fuchs, Max (2025): Strukturmerkmale der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Pedocs.

Fuchs, Max (2025a): Der Mensch als Produkt der Natur, der Gesellschaft und seiner selbst. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.

Fuchs, Max/Braun, Tom (Hrsg.)(2017): Kritische Kulturpädagogik. München: kopaed.

Fuchs, Christian (2020): Kommunikation und Kapitalismus: Eine kritische Theorie. München: UVK.

Fuller, Matthew/Gurionowa, Olga (2016): Das digitale Subjekt. In: Netzteil Heft 2/2016.

Funk, Rainer (Hrsg.)(2000): Erich Fromm heute. München: dtv

Gall, L. (1993): Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. München: Oldenbourg.



- Gay, Peter (1967): Zeitalter der Aufklärung. Amsterdam: timelife.
- Gelhard, Andreas u. a. (Hrsg.)(2013): Techniken der Subjektivierung. München: Fink
- Gentzel, Peter u. a. (Hrsg): Das vergessene Subjekt. Wiesbaden: Springer.
- Geremek, B. (1988): Geschichte der Armut. München: dtv.
- Gerhardt, Volker (1999): Selbstbestimmung. Stuttgart: Reclam.
- Gerhard, Volker (2000): Individualität. München Beck.
- Gießmann, Sebastian (2012): Verbundenheit der Dinge. Berlin: Kadmos.
- Glaser, Herrmann/Stahl, Karlheinz (1983): Bürgerrecht Kultur. Frankfurt/M.: Ullstein.
- Gosepath, Stefan u. a. (Hrsg.)(2008): Handbuch der politischen und Sozialphilosophie. Berlin: de Gruyter.
- Grundmann, Matthias (2006): Sozialisation. Konstanz: UVK.
- Gurjewitsch, A. J. (1994): Das Individuum im europäischen Mittelalter. München: Beck.
- Habermas, Jürgen (1994): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Leipzig: Reclam.
- Hagener, Malte/Hediger, Vinzenz (Hrsg.)(2015): Medienkultur und Bildung. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Hammerstein, Notker (Hrsg.): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. I. München Beck.
- Hammerstein, Notker/Herrmann, Ulrich (Hrsg.)(2005): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Band II: Das 18. Jahrhundert. München: Beck.
- Hartmann, Frank (2000): Medienphilosophie. Wien: WUV.
- Hartmann, Frank (2006): Globale Medienkultur. Wien: WUV.
- Hasted, Heiner (1998): Der wert des Einzelnen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Haug, Frigga u. a. (1978): Geschichte der Arbeit. Hamburg: Argument.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Phänomenologie des Geistes. Werke Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hein, Peter Ulrich (1992): Die Brücke ins Geisterreich. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Heller, Agnes (1982): Der Mensch der Renaissance. Köln: Maschke.
- Hepp, Andreas (2013): Medienkultur. Wiesbaden: Springer. Herms, Ellert (Hrsg.)(2001): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh: Kaiser.
- Herrmann, Ulrich (1981): Das pädagogische Jahrhundert. Weinheim/Basel: Beltz.
- Herrmann, Ulrich (1982): Die Bildung des Bürgers. Weinheim/Basel: Beltz.
- Herzog, Lisa (2013): Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus. München: Beck.
- Holzcamp, Klaus (1978): Gesellschaftlichkeit des Individuums. Köln: PRV.
- Holzcamp, Klaus (1983): Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Holzcamp, Klaus (1994): Musikalische Lebenspraxis und schulisches Musiklernen. In: Olias, Günter (Hrsg.): Musik lernen. Essen: Die blaue Eule.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (1972): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M.: Fischer.
- Hurrelmann, Klaus u. a. (Hrsg.)(2008): Handbuch Sozialisationsforschung. Weinheim/Basel: Beltz.
- Jaeggi, Rahel (2014): Kritik von Lebensformen. Berlin: Suhrkamp.
- Jörissen, Benjamin/Marotzki, Winfried (2009): Medienbildung – Eine Einführung. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Jörissen, Benjamin/Zirfas, Jörg (Hrsg.)(2010): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS.
- Jörissen, Benjamin/Meyer, Torsten (Hrsg.)(2015): Subjekt Medien Bildung. Wiesbaden: Springer.
- Jörissen, Benjamin u. a. (Hrsg\*innen)( 2019): Forschung zur Digitalisierung in der kulturellen Bildung. München: Kopaed.

- Joas, Hans (2011): Sakralität der Person. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hrsg.)(2005): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt/M.: Fischer.
- Jonas, W./Linsbauer, V./Marx, H. (1969): Die Produktivkräfte in der Geschichte. Berlin: Akademieverlag.
- Kammler, Clemens u. a. (Hrsg.)(2008): Foucault Handbuch. Stuttgart: Metzler.
- Kant, Immanuel (1982). Werkausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kerkhoove, Dereck de (1995): Schriftgeburten. München: Fink.
- Kersting, Wolfgang (2000): Politische Philosophie des Sozialstaates. Weilerswist: Velbrück.
- Kersting, Wolfgang/Langbehn, Claus (Hrsg.)(2007): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Keupp, Heiner/Hüfer, Renate (Hrsg\*innen)(1997): Identitätsarbeit heute. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kittsteiner, H.-D. (1991): Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt/m.-Leipzig: Insel.
- Klafki, Wolfgang (1994): Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Weinheim/Basel: Beltz.
- Klinger, Cornelia (1995): Flucht, Trost, Revolte. München: Hanser.
- Knobloch, Philipp/Drerup, Johannes (Hrsg.)(2022): Bildung in postkolonialen Konstellationen. Bielefeld: transcript.
- Kocka, Jürgen (2015): Geschichte des Kapitalismus. Bonn: BpB.
- Köpping, Klaus-Peter u. a. (Hrsg.)(2002): Die autonome Person – Eine europäische Erfindung? München: Fink.
- Koerrenz, Ralf u. a. (2017): Geschichte der Pädagogik. Paderborn: schöningh.
- Koloma Beck, Teresa/Schlichte, Klaus (2014): Theorien der Gewalt. Hamburg: Junius.

Kon, I. (1983): Die Entdeckung des Ich: Köln: PRV.

Kondylis, Panajotis (1986): Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kondylis, Panajotis (1991): Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Weinheim: VCH.

Kuckhermann, R./Wigger-Kösters, A. (1985): Die Waren laufen nicht allein zum Markt. Köln: PRV.

Latour, Bruno (1999): das Parlament der Dinge. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2018): Das terrestrische Manifest. Berlin: Suhrkamp.

Le Goff, J. (Hrsg.)(1998): der Mensch des Mittelalters. Frankfurt/M.: Fischer.

Leineweber, Christian u. a. (Hrsg.)(2023): Materialität - Digitalisierung – Bildung. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Leisegang, Hans (1928): Denkformen. Berlin: de Gruyter.

Leu, Hans Rudolf/Krappmann, Lothar (Hrsg.)(1999): Zwischen Autonomie und Verbundenheit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ley, Herrmann (1971): Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Berlin: Akademieverlag.

Lorey, Isabell (2013): Die Regierung der Prekären. Wien: Turia-Kant.

Lützeler, Paul Michael (2009): Bürgerkrieg global. München: Fink.

Macpherson, C. B. (1967): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Mann, Michael (1998): Geschichte der Macht. Zwei Bände. Frankfurt/M.-New York: Campus.

Marcuse, Herbert (1967): Der eindimensionale Mensch. Neuwied: Luchterhand.

Mau, Steffen (2017): Das metrische Wir. Berlin: Suhrkamp.

- Mecheril, Paul (Hrsg.)(2016): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim/Basel: Beltz.
- Metscher, Thomas (1984): Der Friedensgedanke in der europäischen Literatur. Ottersberg: Atelier im Bauernhaus.
- Metz, Karl Heinz (2010): Geschichte der Gewalt. Darmstadt: WBG.
- Metzinger, Thomas (2009): Der Ego-Tunnel. Berlin: Berlin-Verlag.
- Meyer-Drawe, Käthe (1990): Illusion der Autonomie. München: Kirchheim.
- Misch, G. (1949-1969): Geschichte der Autobiographie. Vier Bände. Frankfurt/M.: Schulte-Bulmke.
- Mishra, Pankaj (2017): Das Zeitalter des Zorns. Frankfurt/M.: Fischer.
- Moldaschl, Manfred/Voß, Günther (Hrsg.)(2003): Subjektivierung von Arbeit. Mering: Hopp.
- Moore, Barrington (1987): Ungerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mottek, H. u. a. (1968/1969): Wirtschaftsgeschichte Deutschlands. Berlin.
- Münchmeier, Richard u. a. (Hrsg.\*innen)(2002): Bildung als Lebenskompetenz. Opladen: Leske&Budrich.
- Münker, Stefan/Rösler, Alexander (2012): Poststrukturalismus. Stuttgart: Metzler.
- Naumann, Thilo (2000): Das umkämpfte Subjekt. Tübingen: edition discord.
- Needham, J. (1984): Wissenschaft und Zivilisation in China. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Niesyto, Horst (2019): Medienpädagogik und digitaler Kapitalismus. Kubi-online.de (Abfrage: 23.8.2023).
- Nozick, Robert (1993): Vom richtigen und guten Leben. München: Hanser.
- Oelmüller, Willi u. a. (Hrsg.\*innen)(1982): Diskurs: Kunst und Schönes. Paderborn: Schöningh.
- Ong, Walter (1987): Oralität und Literalität. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Otto, Hans Uwe u. a. (Hrsg.)(2018): Handbuch Soziale Arbeit. München: Reinhardt.

- Pauen, Michael/Welzer, Harald (2015): Autonomie. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Pascal, R. (1965): Die Autobiographie. Stuttgart.
- Pauer-Studer, Herlinde (2000): Autonom leben. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pinker, Steven (2011): Gewalt. Frankfurt/M.: Fischer.
- Plessner, Helmuth (1974): Die verspätete Nation. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pleticha, Heinrich (Hrsg.)(1996): Weltgeschichte. Gütersloh: Bertelsmann.
- Plumpe, Werner (2017): Das kalte Herz. Berlin: Rowohlt.
- Popitz, Heinrich (1992): Phänomene der Macht. Tübingen: Siebeck Mohr.
- Reckwitz, Andreas (2006): Das hybride Subjekt. Weilerswist: Velbrück.
- Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Bonn: BpB.
- Reckwitz, Andreas (2021): Subjekt. Bielefeld: Transcript.
- Rehmann, Jan (2006): Postmoderner Links-Nietzeanismus. Hamburg: Argument.
- Reibling, Nadine (2021): Soziologische Perspektiven auf Gesundheit und Krankheit. In: BzgA (Hrsg.)Leitbegriffe der Gesundheitsförderung. Glossar (oa).
- Richter, Horst-Eberhard (1976): Flüchten oder Standhalten. Gießen: Psychosozial.
- Ricken, Norbert u. a. (Hrsg\*innen)(2019): Subjektivierung. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.
- Rieger-Ladich, Markus (2020): Bildungstheorien: Hamburg: Junius.
- Ritter, Joachim (1971): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1. Darmstadt: WBG (Lizenzausgabe).
- Riesman, David (1958): Die Einsame Masse. Reinbek: Rowohlt.
- Rödder, Andreas (2017): 21.0 - Eine kurze Geschichte der Gegenwart. Bonn: BpB.
- Röhr, Werner (1974): Aneignung und Persönlichkeit. Berlin: Akademie Verlag.
- Rössler, Beate (2017): Autonomie. Berlin: Suhrkamp.

- Rosenkranz, Karl (2007): Ästhetik des Hässlichen. Stuttgart: Reclam.
- Sander, Uwe u. a. (Hrsg.)(2022): Handbuch Medienpädagogik. Wiesbaden: SpringerVS.
- Reinhard, Wolfgang (1999): Geschichte der Staatsgewalt. München: Hanser.
- Rudé, George (1977): Die Volksmassen in der Geschichte. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Samida, Stefanie u. a. (Hrsg\*innen)(2014): Materiale Kultur. Stuttgart: Metzler.
- Sarasin, Philipp (2022): 1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart. Bonn: BpB.
- Schäfer, Michael (2009): Geschichte des Bürgertums. Köln usw.: Böhlau.
- Schiller, Friedrich (1959): Werke, Band 5. München: Hanser.
- Schneidewind, Uwe (2018): Die Große Transformation. Frankfurt/M.: Fischer.
- Schmid, Wilhelm (1998): Philosophie der Lebenskunst. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Schröter, Jens (Hrsg.)(2014): Handbuch Medienwissenschaft. Stuttgart: Metzler.
- Schulze, W. (1987): Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. München.
- Schwemmer, Oswald (2005): Kulturphilosophie. München: Fink.
- Sennett, Richard (1983): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Sennett, Richard (2008): Handwerk. Berlin: Berlin Verlag.
- Sieder, Reinhard (2004): Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften. Wien: Turia-Kant.
- Sofsky, Wolfgang (2005): Traktat über die Gewalt. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Sohn-Rethel, Alfred (1973): Geistige und körperliche Arbeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stalder, Felix (2019): Kultur der Digitalität. Berlin: Suhrkamp.
- Staub, Philipp (2019): Digitaler Kapitalismus. Berlin: Suhrkamp.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2000): Europa im Jahrhundert der Aufklärung. Stuttgart: Reclam.

- Sturma, D. (1997): Philosophie der Person. Paderborn: Schöningh.
- Taube, Gerd u. a. (Hrsg.)(2017): Handbuch Das Starke Subjekt. München: kopaed.
- Tenorth, Heinz Elmar (1997): "Bildung" - Thematisierungsformen und Bedeutung in der Erziehungswissenschaft. Zeitschrift für Pädagogik Jg. 43, Heft 6, 969-985.
- Thon, Christine (2016): Biographischer Eigensinn - widerständige Subjekte? In: ZfP, Jahrgang 62, Heft 2 März/April 2016, 185-198.
- Thurn, Hans Peter (1990): Kulturbegründer und Kulturzerstörer. Stuttgart: Metzler..
- Tomberg, Friedrich (1973): Bürgerliche Wissenschaft. Frankfurt/M.: Fischer.
- Treiber, Hubert/Steinert, Heinz (1980): Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. München: Moos.
- Trentmann, Frank (2017): Herrschaft der Dinge. München: DVA.
- Veith, Hermann (1996): Theorien der Sozialisation. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Veith, Herrmann (2003): Kompetenz und Lernkulturen. Münster: Waxmann.
- Villa, Paula-Irene (2003): Judith Butler. Hamburg: Junius.
- Vollbrecht, Ralf/Wegener, Claudia (Hrsg\*innen)(2010): Handbuch Mediensozialisation. Wiesbaden: VS.
- Waldmann, Maximilian (2024): Kritische Medienbildung. Opladen/Toronto: Barbara Budrich.
- Watzlawik, Paul (2007): Anleitung zum Unglücklichsein. München: Piper.
- Wehler, Hans-Ulrich (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Band 1. München: Beck.
- Welzer, Harald (2014): Selbst denken. Frankfurt/M.: Fischer.
- Wetz, Franz Josef (2005): Illusion Menschenwürde. Stuttgart: Reclam
- Wimmer, Michael (2019): Posthumanistische Bildung. Paderborn: Schöningh.
- Wimmer, Michael u. a. (Hrsg.)(1996): Das zivilisierte Tier. Frankfurt/M.: S. Fischer.



Welsch, Wolfgang (2012): Homo Mundanus. Weilerswist: Velbrück.

Wulf, Christoph (Hrsg.)(1997): Vom Menschen. Weinheim/Basel: Beltz.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hrsg.)(2014): Handbuch pädagogische Anthropologie.  
Wiesbaden: Springer.

Zima, Peter (2000): Theorie des Subjekts. Tübingen/Basel: Francke.