

**Master-Studiengang**  
**Formierung der europäischen Moderne**  
**Modul 2**  
**Diskursiver Entwurf:**  
**Wissen, Aufklärung, Handeln**

**Autor**  
**Udo Tietz**

**Einleitung**  
**Ulrich Schödlbauer**

**durchgesehen von**  
**Frank Higasi**

# **Sozialphilosophie des 18. Jahrhunderts**

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m<sup>2</sup>, weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

---

## Inhaltsverzeichnis

Über den Verfasser.....	5
Einleitung .....	6
1. Der Leviathan oder: Wie ist Gesellschaft möglich? .....	13
1.1. Der Naturzustand und die sozialen Grundlagen der Gesellschaft.....	16
1.2. Das Soziale als Vertragsverhältnis.....	17
1.3. Das Gefangenendilemma und das kontraktualistische Argument .....	21
1.4. Von Hobbes über Locke zur Philosophie des common sense .....	25
2. Der <i>volonté générale</i> und der vereinigte Wille aller .....	28
2.1. Der Naturzustand und die sozialen Grundlagen der Gesellschaft.....	29
2.2. Von der Natur zur Kultur – einmal hin und zurück .....	32
2.3. Soziale Ungleichheit als Abfall der menschlichen Natur von sich selbst.....	34
2.4. Herrschaft, Recht und Eigentum.....	35
2.5. Die neue Gemeinschaft als Aufhebung der Gesellschaft.....	37
3. Der Mensch als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse .....	44
3.1. Von der Kritik der Religion zur Kritik der Gesellschaft.....	45
3.2. Die Idee von der Aufhebung der Ungleichheit im Diskurs der französischen Aufklärung.....	47
4. Vernunft und Gesellschaft .....	48
4.1. Freiheit und Notwendigkeit .....	53
4.2. Die Autonomie der Vernunft und das Sittengesetz.....	59

---

4.3. Verbindlichkeit und kategorischer Imperativ .....	62
5. Die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernunft der Wirklichkeit .....	69
5.1. Die Kritik am sozialen Atomismus und an der Vertragstheorie .....	71
5.2. Subjektivität und Sittlichkeit.....	76
5.3. Bürgerliche Gesellschaft und Staat .....	79
5.4. Die Weltgeschichte als das Weltgericht.....	90
5.5. Normativismus und Traditionalismus.....	91
5.6. Hegel und die Folgen .....	92
Literatur.....	100

---

## Über den Verfasser

PD Dr. habil. Udo Tietz

### Akademischer Lebenslauf

1976 - 1980 Studium Maschinenbau an der Technischen Hochschule/Universität Karl-Marx-Stadt (Chemnitz)

1980 - 1983 Fortsetzung des Studiums (gleiche Fächer) an der Universität Leipzig

1983 Verteidigung und Diplomierung (Thema: Materialer Apriorismus und Wissenssoziologie. Aspekte der wertontologischen Grundlegung der Schelerschen Geistphilosophie)

1983 - 1991 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Philosophie

1989 Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit zum Thema "ästhetik und Geschichte. Zur Entstehung und Genesis der geschichtsphilosophischen Auffassungen des frühen Georg Lukacs"

1991 - 1993 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Rahmen des WIP am Institut für Philosophie der HU

1994 - März 2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie, LS Theoretische Philosophie

Juli 1999 Abschluss des Habilitationsverfahrens an der HU. Thema der Habilitationsschrift: "Verstehen und Begründen aus dem Kontext. Aspekte eines anti-fundamentalistischen Universalismus", Zuerkennung der Lehrbefähigung für das Fach Philosophie

Januar 2000 Ernennung zum Privatdozenten

## Einleitung

*Ulrich Schödlbauer*

1.

Zu den dauerhaften Symbolen der Moderne gehört die leere Mitte. Sie kann vielfältig interpretiert werden: als religiöser Sinnverlust, als Perspektivismus und massendemokratische Orientierungsvielfalt, als Verzicht auf integrierende Leitkulturen, als Werterelativismus und so fort. Die Moderne selbst wiederum figuriert in solchen Überlegungen als Sinninstanz – *sie* zumindest scheint ausgenommen zu sein von den Orientierungs- und Gewissheitsverlusten, die sie zufügt. Versucht man, diesen seltsamen Umstand genauer auszuleuchten, dann stößt man rasch auf weitere Merkwürdigkeiten. 'Die Moderne' gilt ihren Interpreten, ihren Apologeten und Gegnern als *die* überwältigende Lebensrealität der Menschen auf diesem Planeten, soweit sie im Austausch miteinander leben und durch *reale Beziehungen* miteinander verbunden sind. 'Globalisierung' ist unter diesem Aspekt nicht viel anderes als die weltweite Durchsetzung der Moderne. Das Faktum der Moderne, das *Faktum schlechthin*, verändert das Gesicht des Planeten. Moderne, folgt man der kurrenten Vorstellung, ist nicht einfach 'gegeben', sondern etwas, das 'sich' *durchsetzt*, bzw. durch interessierte Instanzen oder Akteure durchgesetzt wird. Die Moderne, so sehen es die Theoretiker, ist sowohl 'Prozess' als auch 'Projekt'.

In diesem Prozess/Projekt nimmt die Sozialphilosophie, allgemein: die Theorie des Sozialen, einen besonderen Rang ein. Ähnlich wie die Ökonomie gilt sie sowohl als analytische wie auch als treibende Instanz der Veränderung, gleichsam als Beobachter und Akteur in einem. Und ähnlich wie die ökonomische Theorie bezieht sie ihre Kraft aus dem Umstand, dass die Zusammenhänge, die sie thematisiert, umstandslos alle Menschen betreffen – zumindest tendenziell, wenn man ihren expansiven und auf reale Veränderung zielenden Kern bedenkt. Dass 'der Mensch' ein soziales Wesen sei – und zwar primär, vor jeder weiteren Bestimmung –: mit dieser plakativen Festsetzung beginnt in gewisser Weise (wie denn sonst) die Reihe von Theorien, in denen heutige Interpreten die frühe Signatur der Moderne erkennen. In ihnen verbindet sich der Wille zur vorurteilsfreien Erkenntnis mit dem zur radikalen Veränderung der menschlichen Dinge. Das ist bei Hobbes nicht anders als bei Rousseau, bei den Saint-Simonisten des 19. Jahrhunderts nicht anders als bei Karl Marx und Friedrich Engels. Erst in den Schriften Max Webers, Émile Durkheims, Georg Simmels und der anderen Mitbegründer der Soziologie überwiegt das beschreibende und verstehende Interesse, doch sollte

man sich hüten, den moderneskeptischen Impuls in ihren Schriften zu übersehen, der sie in eine Reihe mit den Sozialtheoretikern des 18. Jahrhunderts stellt, sie aber auch in eine Art später Gegnerschaft zu ihnen bringt.

Hätte die Moderne selbst somit eine Mitte? Bestünde der Einheitsgedanke der Moderne darin, 'den Menschen' vor allem anderen als 'soziales Wesen' zu bestimmen, und mit dieser Bestimmung einen Imperativ zu verbinden, vergleichbar dem von Marx her bekannten: "Alle Verhältnisse umzustößen, in denen der Mensch ein entwürdigtes, verlassenes, vereinsamtes Lebewesen ist"? Aus einer solchen Sicht erscheint das Verhältnis zwischen der Moderne als Projekt und als Prozess zugunsten des ersteren als geklärt: Moderne ist zuerst (und vor allem) identisch mit dem Projekt der Aufklärung, das 'sich' im Prozess der Moderne 'realisiert', d.h. durchsetzt. Die eher verwirrenden und verstörenden, in mancherlei Hinsicht entsetzlichen Aspekte dieses Prozesses figurieren dabei entweder als notwendige oder kontingente Begleiterscheinungen eines konkurrenzlosen Aufbruchs in die Zukunft oder sie werden als Produkte einer Dialektik der Aufklärung gedeutet, die den Aufbruch in ein besseres Dasein binnen zwei Jahrhunderten in ein Gesellschaft und Natur umfassendes Desaster münden lässt.

Man kann der in vielerlei Hinsicht fatalen Alternative am ehesten entgehen, wenn man den Projektgedanken hintanstellt und den *Prozess* der Moderne als autonome Größe in den Mittelpunkt der Überlegungen stellt. Die neuere Moderneforschung ist diesen Weg gegangen. Als probates Mittel dazu diente die Entkräftung des Konzepts 'Aufklärung': technologische und arbeitsökonomische Revolutionen und, in ihrer Folge, die Herausbildung der modernen 'Gesellschaft' mitsamt den in ihr vorherrschenden 'Mentalitäten' folgen, so der Gedanke, einer Prozesslogik, die sich den philosophischen Entwürfen an keiner Stelle fügt und sie zu eher marginalen Begleitern degradiert. Welthistorische Akteure wie die Bourgeoisie der Marxschen Theorie, der als 'letzte' Klasse die Arbeiterschaft gegenübertritt, oder die 'Masse' modernekritischer Provenienz sind in diesen Konzeptionen nicht mehr vorgesehen.

Dabei bleibt der Ausgangsbefund weitgehend mit dem identisch, der bereits die Theoretiker des 18. und 19. Jahrhunderts bewegte – auch wenn die 'Phänomene' seither ein anderes Aussehen gewonnen haben. Wissenschaft, Technik, Ökonomie, Medien, die Formen des Sozialen und die politischen Orientierungen unterliegen demnach 'in der Moderne' ebenso tiefgreifenden Änderungen wie die Auffassungen vom schöpferischen Prozess oder die Künste. Ob allerdings das, was zunächst als Gesamtprozess ins Auge fällt, definitiv in unterschiedliche Prozesse zerfällt, ist eine Frage, die vom theoretischen Zuschnitt der in Betracht gezogenen Antworten ebenso abhängt wie von der vorgehenden Entscheidung darüber, was

---

unter einem historischen Prozess und letztlich unter dem *Prozess der Geschichte* zu verstehen ist.

Man sollte keinen Augenblick vergessen, dass man sich bei alledem in Interpretationen bewegt, die nur sehr vermittelt auf unbezweifelbare 'Daten' oder 'Fakten' der Geschichte rekurren. Insofern ist die Konkurrenz der Modernetheorien auf keine einsehbare Weise aus der Welt zu schaffen. In gewisser Hinsicht sind die Vorstellungen vom *Prozess der Geschichte* und vom *Prozess der Moderne* homolog: Falls Geschichte ein Ziel hat, dann ist es entweder mit der Moderne identisch, das heißt, jegliche Geschichte ist entweder Vorgeschichte oder Geschichte der Moderne, oder es liegt jenseits der Moderne und die Moderne ist nichts weiter als eine Episode auf dem Weg zu diesem unter den Bedingungen der Moderne notwendig unerkannten Ziel. Falls Geschichte *kein* Ziel hat, dann ist die Moderne weniger als eine Episode: ein ephemeres Phänomen innerhalb der Menschheitsentwicklung, das mit denen, die von ihm befallen sind, notwendig vergehen wird.

Nehmen wir einmal an, das Zentrum der Moderne ist leer, soll heißen, die Vielzahl unterschiedlicher Prozesse, die normalerweise gemeint sind, sobald man den Begriff der Moderne benützt, fügt sich keinem Einheitsgedanken, allenfalls dem vagen Gefühl einer Gegenwart, die sich von allen früheren Menschheitszuständen radikal unterscheidet. Lässt man die Paradoxien beiseite, die ein solches Denkspiel produziert, dann bleibt als letzte verbindende Größe der Prozessgedanke selbst: die Überzeugung, es mit Veränderungen zu tun zu haben, die Mustern ('Prozeduren') folgen, wie man sie von der Rechtssprechung oder von physikalischen oder technischen Abläufen her kennt. Die Einheit der Moderne fällt demzufolge in die Logik von Prozessen, die, obgleich sie miteinander 'korrelieren' und 'korrespondieren', prinzipiell unabhängig voneinander 'ablaufen' und keinen Begriff einer gemeinsamen 'Sache' erlauben.

Dieser sehr allgemeine Gedanke produziert ein ebenso allgemeines, auf den ersten Blick vielleicht überraschendes Ergebnis. Was wir 'Kultur' nennen, jenes schützende, lebensstärkende, entlastende, gelegentlich beklemmende und sogar tödliche Ensemble aus kurrenten und miteinander konkurrierenden Ideen, Einstellungen, habitualisierten und ritualisierten Handlungen, mittels derer sich dem Einzelnen das Allgemeine seiner Welt als Gegenwart erschließt, erweist sich bei genauer Betrachtung als funktionales Äquivalent dessen, was, scheinbar objektiv, nach dem Willen seiner Wortführer das Projekt der Moderne leisten soll. Der 'Umsturz aller Verhältnisse' findet, wenig überraschend, in den Köpfen statt, und zwar in jener sich ununterbrochen fortschreibenden Gegenwart, die *als different* gegenüber früheren Menschheitszuständen erlebt, empfunden und beschrieben wird, wobei Euphorie, Verzweiflung und Gleichgültigkeit jene unheilige Dreierheit



---

bilden, die das konkrete Motivationsgeflecht der Einzelnen an ein imaginiertes Ganzes knüpft. Wie der Blick auf 'freie' Diskussionsforen im Internet und anderswo lehrt, ist dieses Ganze polymorph, es kann – je nach Gruppenzugehörigkeit und individueller 'Bildung' – als Gesellschaft, Natur, Kosmos, wahlweise auch als Familie, Nation oder Religion angesprochen werden.

2.

Das Ganze, das gemäß einer bekannten Adorno-Sentenz "das Unwahre" sein soll, ist, so gesehen, weder 'wahr' noch 'unwahr'. Es erscheint als das ausdeutbare 'Heute', von dem sich niemand, es sei denn um den Preis des eigenen Todes, verabschieden kann. Die Deutung des Heute als einer *differenten Gegenwart* konstituiert – vor allen Zuschreibungen im Detail – die Moderne als Konfliktfeld. Die Konfliktlinien, die dabei in den Blick treten, verlaufen einerseits zwischen der Vergangenheit und der als different empfundenen oder beschriebenen Gegenwart, andererseits zwischen den differenten Ansprüchen der Gegenwart an die Person oder Gruppe. Ob beziehungsweise wie weit die entlang dieser Linien entstehenden Konflikte als lösbar angesehen oder empfunden werden, ist keine Frage, die sich ausschließlich an die gesunde Konstitution der Individuen richtet. Die realen Ansprüche der integrierenden Gruppe(n) und letztlich die konkrete Verfassung der Gesellschaft, in der sie durchlebt werden, geben die Parameter vor, an denen sich die Einzelnen abarbeiten. Dort, wo sie (nahezu) unlösbar werden, treten einander die *fundamentalistische* und die *funktionalistische* Versuchung gegenüber. Der Fundamentalismus, der die Gegenwart vor den Richterstuhl einer imaginierten Vergangenheit zieht, vernichtet die moralische Integrität der Person ebenso wie der Funktionalismus, der ihre Einheit inmitten divergierender Anforderungen des Jetzt negiert. Darin steckt ein altes Problem. Es verbindet sich mit dem Namen - und der Sache - des Liberalismus als der Weltanschauung, die den Kampf der Weltanschauungen integriert und depotenziert, insofern sie ihn unter den Primat des Geltenlassens stellt. Der Liberalismus lebt von der Substanz seiner Feinde: er zehrt sie auf. Er lebt aber auch von der Feindschaft selbst. Ohne sie, auf sich selbst zurückgeworfen, könnte er nur ein spannungsloses Nebeneinander von Gesinnungen verwalten, aus denen jegliche Überzeugung – und mit ihr die Wahrheitsfrage – verschwunden wäre.<sup>1</sup> Der Liberalismus, so wurde gesagt, ist entweder heroisch oder illiberal.<sup>2</sup>

---

1 Richard Rorty, *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Aus dem Engl. übers. von Joachim Schulte, Stuttgart 1988.

2 Benedetto Croce bezeichnet den Liberalismus in diesem Zusammenhang als Religion, vgl. U. Schödlbauer, *Croces Türken. Kreuzzüge im liberalen System*, in: Iablis 2005, S. 92 - 107 ([http://www.iablis.de/iablis\\_t/2005/schoedlbauer05.htm](http://www.iablis.de/iablis_t/2005/schoedlbauer05.htm); 26.2.2006)

---

Man kann Thomas Hobbes (1588 - 1679) als den ersten liberalen Denker der Neuzeit bezeichnen, weil er den einen Moment der nicht erzwingbaren – *freien* – Zustimmung des Einzelnen zum Souveränitätsvertrag ebenso in seine Staatslehre einbaut wie die *reservatio mentalis*, den Gesinnungsvorbehalt des Einzelnen, der sich dem Souverän nur soweit unterwirft, wie es zum Gelingen des Staates als des gesicherten Neben- und Miteinanders der Menschen beiträgt. Einen entscheidenden Schritt weiter geht Rousseau, der mit der Lehre vom Gesellschaftsvertrag den Hiatus zwischen der inneren Natur des Menschen und den Verhältnissen, in denen er – mehr schlecht als recht – lebt, als den eigentlichen Inhalt und das Problem dessen auszeichnet, was man alsbald *Kultur* zu nennen beginnt: sie ist ebenso Produkt wie Agens der funktionalen Differenzierung, die das moderne Zivilisationswesen von einem fingierten Naturzustand trennt, in dem das unteilbare Individuum sich ungeteilt realisieren konnte. Ein analoger Hiatus taucht gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Friedrich Nietzsches Schrift *Ecce homo* wieder auf, wenn es dort heißt: "Hat man mich verstanden? – Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm..."<sup>3</sup> Der Einbruch der christlichen Moral als Menschheitskatastrophe führt jene Entzweiung der Triebe und der Moral herbei, die nur durch *Aufklärung* – was sonst – überwunden werden kann, wobei der späte Aufklärer die historische Aufklärung samt den von ihr propagierten modernen Ideen der bis ins Heute andauernden Vergangenheit zuschlägt, die es zu überwinden gilt. Der Hiatus zerschneidet nicht nur die Menschheitsgeschichte, er schneidet durch das Individuum selbst, das den Prozess der Aufklärung an sich selbst vollzieht und – durch die Schrift – repräsentiert.

Die Figur des die Geschichte der Menschheit "in zwei Stücke" zerlegenden Ausnahmemenschen, die Nietzsche in *Ecce Homo* präsentiert, lässt sich ohne weiteres als pathologisch verstehen - aber nur, wenn man hinzufügt, dass die Pathologie, die in ihr zum Ausdruck gelangt, untrennbar mit dem Problem der *Jetztzeit* als jener in sich differenten Gegenwart verbunden ist, von der oben die Rede war. Die Ausnahmeleistung und das Ausnahmeleid dessen, der die Fragezeichen an die richtige Stelle zu setzen weiß, sind nicht wiederholbar. Sie sind aber in dem, was 'man' seither 'weiß', unmittelbar präsent. In Simmels *Philosophie des Geldes*, in Hermann Brochs Studien zum Wertezerfall, in James Joyce's *Ulysses*, in den zeitdiagnostischen Partien von Musils *Mann ohne Eigenschaften* verbindet sich die Pathologie des 'modernen Menschen' mit der Figur des Jedermann. Dieser Jedermann ist einerseits eine Kunstfigur, vergleichbar der Konstruktion des Na-

---

3 Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe (KSA), hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988<sup>2</sup>, Bd. 6, S. 373.

turmenschen bei Rousseau, andererseits ein Extrakt all dessen, was an unwillkürlichen Einstellungen, an Denk- und Empfindungsweisen vorausgesetzt wird, sobald die Rede auf den 'vergesellschafteten' Menschen kommt, den 'entfremdet' zu nennen den Glauben an einen Zustand vor respektive nach der Entfremdung voraussetzen würde, der durch die leidlich stabile Existenzform des 'modernen' Menschen täglich dementiert wird.

Gesellschaft, wie sie im 18. Jahrhundert ersonnen wurde, setzt jene von Kant so genannte "ungesellige Geselligkeit"<sup>4</sup> voraus, die, anthropologisch naiv, Rousseau mittels der Doppelung von Natur- und Zivilisationsmensch diagnostizieren zu können glaubt. Auch der 'Kommunitarismus' Hegels (wie ihn der Studienbrief nennt) hält mit anderen begrifflichen Mitteln an dieser anthropologischen Voraussetzung fest. Weit entfernt davon, in Frage gestellt zu werden, geht sie in die Gründe für die festzuhaltende Differenz zwischen Gesellschaft und Staat ein und dient am Ende der Rechtfertigung des Staates als der "Wirklichkeit der sittlichen Idee".<sup>5</sup> Noch Niklas Luhmanns systemtheoretische Konstruktion des Individuums lässt individuelle "Freiheit" aus der "*Differenz* von Gesellschaft und Interaktion" hervorgehen – frei, d.h. Individuum sein heißt sich entziehen können.<sup>6</sup> Der Gedanke lässt sich an mehr oder minder banalem Material durchspielen – in Form von Hinweisen auf die geschickte Beherrschung der vielen kleinen Fähnisse des Alltags, in denen sich die individuelle 'Souveränität' zu bewähren hat – *und* er kann, auf die *großen Verpflichtungen* der Person angewandt, dazu dienen, Ansprüche seitens ansonsten unübergebar Instanzen auszuhebeln. Person sein bedeutet unter den Bedingungen von Gesellschaft, nur partiell belangbar zu sein. Umgekehrt bedeutet es, dass die Gesellschaft das Rätsel der Person, ihre prinzipielle Undurchdringlichkeit, löst – in praktischer wie in theoretischer Hinsicht.

\*

Der vorliegende Studienbrief soll keine philosophische Grundlegung der Sozialwissenschaften leisten. Er wurde auch nicht konzipiert, um, je nach Standpunkt, die Vorgeschichte der Soziologie in den Staats- und Gesellschaftstheorien der Aufklärer und ihrer unmittelbaren Nachfolger zu erzählen. Seine Aufgabe besteht darin, philosophische Positionen und Argumente einsichtig zu machen, die in den

---

4 Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Abhandlungen nach 1781, Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlin und Leipzig 1923, S. 21f. Vgl. Kap. 4 des vorliegenden Studienbriefs.

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M. 1970 (*Werke* 7), S. 398.

6 "Die *Differenz* von Gesellschaft und Interaktion *transformiert* Bindung in Freiheit." Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1987, S. 570.

Debatten der frühen Moderne und der von den Historikern so genannten 'Sattelzeit' – Literaturwissenschaftler sprechen lieber von Aufklärung und Romantik – allgegenwärtig sind, und damit sowohl die philosophische Dimension des gesellschaftlichen Aufbruchs als auch die gesellschaftliche Dimension der *Bildungsgeschichten* auszuleuchten, die den kulturellen Reichtum der Epoche in so hohem Maße repräsentieren.