

Die Verhandlung demokratischer Werte als Kohärenzpraxis

Ein Beispiel für Hegemonie als pädagogisches Verhältnis

Ingo Pohn-Lauggas

Abstract

In diesem Beitrag werden die alltäglichen Aushandlungsprozesse demokratischer Werte im Lichte der Hegemonietheorie Antonio Gramscis untersucht. Es wird herausgearbeitet, inwiefern sein Begriff des Alltagsverstandes mit der Einsicht in hegemoniale als pädagogische Verhältnisse in Verbindung steht – und umgekehrt: inwiefern sich die Verhandlung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität auch als Frage der Hegemonie darstellt.

Die im vorliegenden Band aufgeworfene Frage, wie Menschen demokratische Werte in ihrer Alltagspraxis verhandeln, lässt sich unmittelbar in Verbindung bringen mit Antonio Gramscis Analyse, dass jede philosophische Strömung ihre Spuren im Alltagsdenken der Menschen hinterlässt, sich dort buchstäblich ablagert: Dem Begriff des Alltagsverstandes (*senso comune*) kommt in der Hegemonietheorie bei Gramsci eine wesentliche Rolle zu, da er aus politischer Sicht die Notwendigkeit formuliert, diese eigene Weltanschauung bewusst und kritisch auszuarbeiten. In diesem Beitrag werde ich nachzeichnen, warum nicht zuletzt auch deshalb jedes Verhältnis von Hegemonie, wie es in den *Gefängnisheften* heißt, »notwendigerweise ein pädagogisches Verhältnis« ist (GH 10.II § 44, 1335).¹ Wenn Gramsci nämlich in Bezug auf den Alltagsverstand von einer »Folklore der Philosophie« spricht (GH 24 § 4, 2180), nimmt er das Verhältnis von ›hoher‹ und populärer Kultur

1 Aus Gramscis *Gefängnisheften* wird unter dem Kürzel GH mit Angabe von Heftnummer, Paragraph und Seite der deutschen Ausgabe zitiert.

in den Blick, ohne eine abschätzige Wertung vorzunehmen. Vielmehr geht es um eine spezifische Perspektive auf jene Aushandlungsprozesse im Alltag, die auch Gegenstand dieses Buches sind, und die ich in Verbindung mit der Hegemonietheorie als *Kohärenzpraxis* untersuchen werde.

Politik des Kulturellen

Die Rezeption von Gramscis Hegemoniebegriff als politikwissenschaftliche Herrschaftstheorie ist ebenso verkürzt wie dessen Reduktion auf eine reine Ideologietheorie, wie sie in Ansätzen bei der Rezeption Gramscis in den britischen Cultural Studies konstatiert werden muss (Pohn-Lauggas 2013, 109 ff.; vgl. Marchart 2008, 76 ff.). Dennoch scheint es in vorliegendem Zusammenhang sinnvoll, sich ihm über das Ideologische zu nähern, welches unweigerlich auf den Plan gerufen wird, wenn und zumal hier von »Weltauffassung« die Rede ist. Der Zugang der Cultural Studies erweist sich durchaus als fruchtbar, weil deren Kulturbegriff in einem unmittelbaren Zusammenhang steht mit unserem Interesse am Agieren und an den Aushandlungsprozessen in der Zivilgesellschaft, mithin an *Making Democracy*.

Bringen wir uns also diese Grundlagen in Erinnerung, mit Hilfe der drei »Hauptprämissen«, die Richard Johnson in den 1980er Jahren bei seiner Beantwortung der Frage formulierte, was denn »eigentlich Cultural Studies« sind:

»Die erste besagt, dass kulturelle Prozesse eng mit gesellschaftlichen Verhältnissen zusammenhängen. [...] Die zweite besagt, dass Kultur Machtstrukturen einschließt und im Hinblick auf die Fähigkeit von Individuen und gesellschaftlichen Gruppen, ihre Bedürfnisse zu definieren und zu verwirklichen, zur Produktion asymmetrischer Verhältnisse beiträgt. Aus diesen beiden Prämissen ergibt sich die dritte, die besagt, dass Kultur kein autonomes, aber auch kein von außen determiniertes Feld, sondern ein Bereich gesellschaftlicher Kämpfe und Differenzen ist.« (Johnson 1999, 141 f.)

Dies lässt sich zuspitzen auf Raymond Williams' im Rückblick formulierte Einsicht seiner Generation, dass über die Kultur »ein Weg zum Verständnis der Gesellschaft überhaupt« geführt habe (Williams 1977, 75; vgl. Pohn-Lauggas 2017). Für den vorliegenden Zusammenhang ist an dieser Einsicht

relevant, dass und vor allem wie ein solcher Zugang unmittelbar zur Frage des (im weitesten Sinne) Ideologischen und damit zum Alltagsverständnis führt, wobei an dieser Stelle ausdrücklich festgehalten werden muss, dass es sich bei *sensu comune* zwar um einen dem Ideologischen verwandten Begriff handelt, er damit aber keinesfalls zur Deckung kommt (vgl. Rehmann 2008, 82 ff.). Denn aus dem in der oben angedeuteten Weise politisierten Kulturbegriff resultiert der Anspruch, das Ideologische gerade nicht im Sinne eines ›falschen Bewusstseins‹ zu definieren, wie dies – mit guten Gründen freilich (ebd., 24) – dem traditionellen Marxismus zugeschrieben wird.² Es geht vielmehr um ein soziales Sinnangebot, welches es dahingehend zu analysieren gilt, ob und wie es aufgegriffen, transformiert, reproduziert und weitergegeben wird (vgl. Pohn-Weidinger/Pohn-Lauggas 2012). In der Frage von *Making Democracy* also, wie etwa Freiheit, Gleichheit und Solidarität buchstäblich verhandelt werden.

Schon bei Gramsci ergibt sich die Politizität seines Kulturbegriffs aus dessen weiter Fassung. Wenn er sich für »die *kulturelle* Organisation« interessiert, »welche die ideologische Welt in Bewegung hält« (GH 11 §12, 1391 f., Herv. IPL), dann nimmt er ein Themenspektrum in den Blick, das von Mentalitätsgeschichte über epistemologische, philosophische, ökonomische und wirtschaftsgeschichtliche Fragestellungen bis hin zur Staatstheorie reicht. Diese Überthemen werden auch in jenen Teilen der *Gefängnishefte* verhandelt, die – anders als die Hefte 16 und 26 – namentlich keinen *Kulturthemen* gewidmet sind. All diese Notizen, kleinen Anmerkungen und großen Paragraphen werden aber durch ihre hegemonietheoretisch integrierte Perspektive auf die *Politik des Kulturellen*³ zusammengehalten. Für uns von Interesse ist der Umstand, dass und wie Gramsci »Kultur« in die Nähe einer

2 Vgl. etwa die berühmte Formulierung Engels' von der Ideologie als einem »Prozess, der zwar mit Bewusstsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewusstsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es eben kein ideologischer Prozess.« (MEW 39, 97) Für eine differenzierte, einführende Kritik vgl. Hall 2004, insbes. 16 ff.

3 Es handelt sich hierbei um eine recht gelungene Übersetzung dessen, was Gramsci als *politica culturale* bezeichnet, womit weder herkömmliche »Kulturpolitik« noch nur politisches Handeln innerhalb des traditionell verstandenen Kulturfeldes gemeint ist, sondern womit der essentiell politische Charakter von Kultur selbst auf den Punkt gebracht wird: Gramsci gelangt, vom Standpunkt der Kulturgeschichte, zum Begriff der »kulturellen ›Schöpfung‹«, und die sei »nicht zu verwechseln mit der künstlerischen Schöpfung, dagegen aber in die Nähe der politischen Tätigkeiten zu rücken – und in diesem Sinne kann man tatsächlich

kohärenten »Auffassung vom Leben und vom Menschen« rückt und in ihr eine »laizistische Religion« erkennt, »eine Philosophie, die eben ›Kultur‹ geworden ist, die also eine Ethik, eine Lebensweise, ein ziviles und individuelles Verhalten hervorgebracht hat« (GH 23 § 1, 2105). Hier sind mit Philosophie, Weltauffassung und Kohärenz schon alle Schlüsselbegriffe gefallen, die uns auf das Feld des Alltagsverstandes führen, dessen Theoretisierung durch Gramsci ich an dieser Stelle kurz rekapitulieren möchte,⁴ um gleichzeitig die Verbindungen zu der Frage dieses Bandes herauszuarbeiten, wie Menschen demokratische Werte in ihrer Alltagspraxis verhandeln.

Alltagsverstand und *Making Democracy*

Zunächst gilt es das Missverständnis auszuräumen, dass der Alltagsverstand an sich positiv besetzt ist, ihm etwas grundlegend ›Vernünftiges‹ oder gar Fortschrittliches innewohnt, im Gegenteil: Er kann bei Gramsci sowohl Ausgangspunkt kritischer und fortschrittlicher Einsichten in die Gesellschaft sein als auch Basis reaktionärer und konformistischer Haltungen. Denn im Alltagsverstand sieht er »die im Grunde genommen [...] verbreitetste Auffassung vom Leben und vom Menschen« (GH 24 § 4, 2180) und er greift zu dessen Beschreibung zur Metapher der Sedimentation, wenn er festhält, dass jede philosophische Strömung »eine Ablagerung von ›Alltagsverstand‹« (ebd.) hinterlässt:

»es ist dies das Zeugnis ihrer geschichtlichen Wirksamkeit. Der Alltagsverstand ist nichts Erstarretes und Unbewegliches, sondern verändert sich fortwährend, indem er sich mit in Gewohnheit übergegangenen wissenschaftlichen Begriffen und philosophischen Meinungen anreichert. Der ›Alltagsverstand‹ ist die Folklore der Philosophie [...].« (Ebd.)

Demokratische Werte wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität, wie sie der vorliegende Band in den Blick nimmt, sind in der Alltagspraxis der Men-

von einer ›Politik des Kulturellen‹ [politica culturale] sprechen« (GH 23 § 7, 2112). Vgl. ein-führend Haug 2011, 125 ff.

4 Ich greife hierbei auch auf ältere Textteile von mir zurück, insbes. auf Pohn-Lauggas 2007 und 2012.

schen gewiss solche in Gewohnheit übergegangene Begriffe und Konzepte. Doch können in einer Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt unterschiedliche Ausprägungen von Alltagsverstand parallel zueinander existieren, und mit *senso comune* ist jene Weltsicht zu benennen, die innerhalb einer gesellschaftlichen Gruppe die größte Verbreitung erfährt. Der Alltagsverstand leitet sich aus philosophischen Strömungen ab, die ihm vorausgegangen sind, und ist laufend Veränderungen unterworfen. Gramsci stellt also der herkömmlichen Philosophie, mithin dem, »was sich ›wissenschaftliche‹ Philosophie nennt«, den Begriff der »popularen Philosophie« gegenüber, »die nur ein zusammenhangsloses Ensemble von Ideen und Meinungen ist« (GH 11 §12, 1379). Mit der Betonung, dass diese beiden Philosophien nicht vollständig voneinander abgekoppelt werden können, wird in den Blick gerückt, dass jede Philosophie im Alltagsbewusstsein sich verankert und eben Ablagerungen hinterlässt, woraus folgt, dass den konkreten individuellen Artikulationsformen und Deutungsmustern eine »implizite theoretische ›Prämisse« (ebd., 1380) innewohnt, die aber – wie schon angesprochen – nicht unmittelbar in ›Ideologie‹ zu übersetzen ist. Gramsci geht es vielmehr um die Manifestationen von Weltsicht im Alltag, um Ideologie als gelebte und habituelle gesellschaftliche Praxis. Diese »Philosophie der Nicht-Philosophen« (ebd., 1393) leitet sich, in Abgrenzung zu deterministischen marxistischen Vorstellungen, nicht aus den Interessen herrschender Klassen ab und kann daher auch nicht mit ›dominanter Ideologie‹ gleichgesetzt werden. Im Vordergrund steht vielmehr die individuelle Ausgestaltung innerhalb einer gegebenen gesellschaftlichen Deutungsstruktur: die Übersetzung von Philosophie ins Alltagsbewusstsein einzelner Menschen, wo sie dann Teil einer Alltagspraxis wird, in deren Rahmen etwa Werte wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität laufend neu ausgehandelt werden.

Doch bleibt das Interesse bei der Feststellung, dass in diesem Sinne »alle Menschen Philosophen sind« (GH 8 §204, 1056), nicht stehen. Aus dem Umstand, dass der Alltagsverstand nicht statisch und determiniert zu denken ist, leitet sich nicht nur die Möglichkeit, sondern in Gramscis politischer Perspektive auch die Notwendigkeit ab, ihn zu entwickeln und an sein kritisches Potenzial anzuschließen – den Alltagsverstand durch systematische Kritik selbst ›kritisch zu machen‹. Denn, so fragt Gramsci rhetorisch:

»ist es vorzuziehen, ›zu denken‹, ohne sich dessen kritisch bewusst zu sein, auf zusammenhangslose und zufällige Weise, das heißt, an einer Weltauf-

fassung ›teilzuhaben‹, die mechanisch von der äußeren Umgebung ›aufgelegt: ist [...], oder ist es vorzuziehen, die eigene Weltauffassung bewusst und kritisch auszuarbeiten [...]?‹ (GH 11 §12, 1375)

Ein Terminus, der in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle spielt, ist jener der Kohärenz: die angesprochene Kritik des *sensu comune* soll diesen nicht zuletzt *kohärent* machen. Dies ebnet den Einzelnen den Weg zu einem Umgang mit der Notwendigkeit, sich in einer sich wandelnden sozialen Welt zurechtzufinden, also damit umzugehen, »dass *gerade* durch die Tatsache des antagonistischen Werdens von Gesellschaft, des stetigen sich Veränderns der Arbeits- und Lebensweisen *alle* Individuen permanent zu intellektueller Kohärenzarbeit aufgefordert sind« (Merkens 2007, 171, Herv. i. O.). Die Herstellung von Einheit und Kohärenz zum Ziel der systematischen Kritik und Entwicklung des Alltagsverstandes ist bei Gramsci Voraussetzung kritischer Handlungsfähigkeit. Dieser Kohärenz-Begriff steht nicht nur gegen das Zufällige und Zusammenhanglose, das die in diesem Sinne verstandene Inkohärenz des Alltagsverstandes zunächst charakterisiert, sondern fügt der »Kohärenzpraxis« (Haug 2006, 21 ff.) noch das Element des Kritischen hinzu. Dies steht nicht nur für den Akt, die populäre Philosophie selbst, sondern vielmehr »die gesamte bisherige Philosophie zu kritisieren, insofern sie verfestigte Schichtungen« (GH 11 §12, 1376) ebendort hinterlassen hat. Der Kritikfähigkeit voraus geht hier die Einsicht in den Umstand, »Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses [zu sein], der in einem selbst eine Unendlichkeit von Spuren hinterlassen hat«, von denen es ein »Inventar [...] zu erstellen« gilt (ebd.). Dieses Bewusstsein ist Voraussetzung von Kritik, die ihrerseits ein »Sich-Zusammen-Nehmen zur Handlungsfähigkeit« (Haug 2006, 26) erst ermöglicht.

Pädagogische Verhältnisse

Damit steht das Fenster zur Bildungsthematik weit offen. Wir kämen hier auf das Feld des »lesenden Arbeiters«, der in Brechts gleichnamigem Gedicht⁵ beginnt, die entscheidenden Fragen zu stellen. Dadurch wird nicht nur die Geschichtsschreibung aus Sicht der Herrschenden kritisiert, sondern mit dem Lesen auch paradigmatisch zum Thema gemacht, dass die Aneignung

⁵ *Fragen eines lesenden Arbeiters* (1935)

kultureller Kompetenzen unverzichtbarer Teil des politischen Kampfes ist, will man seine Lebensverhältnisse kritisch begreifen und den oft zitierten »Pessimismus des Verstandes« schärfen (GH 9 § 60, 1117). Bildungsprozesse führen zur »Kunst, die richtigen Fragen zu stellen und im Material der traditionellen Geschichtsbetrachtung die Spuren der eigenen Geschichte und Wirksamkeit zu entdecken« (Jehle 2012, 1000). Doch Gramscis Auseinandersetzung mit Bildung im herkömmlichen, engeren Sinne ist nicht unmittelbarer Gegenstand des vorliegenden Beitrags,⁶ sondern eben das Ringen um Hegemonie und dessen pädagogische Implikationen.

Zur Erinnerung: Anliegen von Gramscis Hegemonietheorie ist es, eine Herrschaftsform zu beschreiben, die auch auf die Zustimmung der ihr Unterworfenen Bedacht nimmt und die bemüht ist, Machtverhältnisse langfristig zu festigen und gesellschaftlichen Konsens herzustellen. Die Phase, in der dies gelingt, ist für Gramsci »am eindeutigsten politisch«, da in diesem Moment »die intellektuelle und moralische Einheit bewirkt« wird (GH 13 § 17, 1561). Das Politische zeigt sich genau in diesem Prozess der Konsensbildung. Hegemonie wird im Wesentlichen in der Zivilgesellschaft verhandelt, und zur Bewahrung besagter »Einheit« schreibt sich eine hegemoniale Kraft in alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens, in den Alltag der Menschen ein (vgl. einführend z. B. Barfuss/Jehle 2014; Opratko 2012). Mehr als ein Zustand ist Hegemonie also eine Praxis – und diese ist pädagogisch, wie eingangs schon betont, denn

»das pädagogische Verhältnis kann nicht auf die spezifisch ›schulischen‹ Beziehungen eingegrenzt werden, durch welche die neuen Generationen in Kontakt mit den alten treten [...]. Dieses Verhältnis existiert in der ganzen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und für jedes Individuum in bezug auf andere Individuen, zwischen intellektuellen und nicht-intellektuellen Schichten, zwischen Regierenden und Regierten, zwischen Eliten und Anhängern, zwischen Führenden und Geführten [...]. Jedes Verhältnis von ›Hegemonie‹ ist notwendigerweise ein pädagogisches Verhältnis [...].« (GH 10.II § 44, 1335)

Zumal der Alltagsverstand Ausgangspunkt kritischer und fortschrittlicher Einsichten in die Gesellschaft als auch Basis reaktionärer und konformistischer Haltungen sein kann, gilt es, wie erläutert, seine Widersprüche

6 Vgl. hierzu grundlegend Bernhard 2005; Merckens 2004; 2007; Sternfeld 2009, 53 ff.

aufzuzeigen und ihn kritisch zu machen: Die organischen Intellektuellen⁷ sollen das skizzierte Streben nach Kohärenz unterstützen – und hierbei handelt es sich auch um eine Frage der Übersetzung und der Vermittlung, der Bildungsarbeit somit. Die Vorgänge im Bereich Hegemonie sind demnach (auch) Lernprozesse: Sie können Hegemonie festigen, aber auch in Frage stellen, was für den politischen »Stellungskrieg«, wie das bei Gramsci heißt, von unmittelbarem Belang ist. Bildung und Erziehung werden »nicht nur als Teil des Projektes bestehender Hegemonie, sondern als Fermente der Erosion hegemonischer Bemühungen etablierter Herrschaft, und das heißt: als Projekt der Aufkündigung des Konsenses erkennbar« (Bernhard 2005, 134).

Dies ist also die Schnittstelle zu der Einsicht, dass es bei der Verhandlung von Demokratie in der Alltagspraxis auch um Hegemonie geht: Demokratie wird, wie es im Einladungstext zu der diesem Band vorausgegangenen Tagung hieß, »auch in sozialen Beziehungen »gemacht«⁸ – und diese sozialen Beziehungen sind eben eingebettet sowohl in die informellen, privaten Bereiche als auch in die Institutionen der Zivilgesellschaft. Die Politik des Kulturellen steht für das Handeln in dieser Sphäre; Gramsci selbst spricht – anders als die weite Verbreitung dieser Wortpaarung vermuten ließe – nur selten von einer »kulturellen Hegemonie« (was ja genau genommen ein Pleonasmus ist), doch lässt sich mit Stuart Hall das *Kulturelle* an Hegemonie fassen, wenn wir Kultur in diesem Sinne politisch verstehen:

»Zum einen als die Bedeutungen und Werte, die unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen und Klassen auf der Grundlage gegebener historischer Bedingungen und Verhältnisse hervorbringen und mit deren Hilfe sie ihre Existenzbedingungen »bewältigen« und auf sie reagieren; zum anderen als Gesamtheit der gelebten Traditionen und Praktiken, mittels derer diese »Übereinkunft« ausgedrückt und verkörpert wird.« (Hall 1999, 123)

Einzelne machen sich also einen Reim auf die Gesellschaft, in die sie eingebunden sind, bestimmen dadurch ihre politische Meinung und ihr Handeln,

7 Mit diesem Begriff verbunden ist Gramscis Einsicht, dass jede soziale Gruppe eigene »Eliten« hervorbringt, die ihr »Homogenität und Bewusstheit der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich« verleihen (GH 12 §1, 1497).

8 *Making Democracy*. Wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität im Alltag verhandelt werden, Volkskundemuseum Wien, 27.–28. Mai 2019.

und zwar überall, auch im Privaten. Dies verdeutlicht die Nähe dieses Hegemoniebegriffs zu Fragen der Sinnstiftung, also Weltauffassung und im spezifischen Sinn zu Ideologie.

Innerhalb von Macht- und Herrschaftsbeziehungen kommt der pädagogische Aspekt zum Tragen, wo eine Welt- und Lebensdeutung, eine bestimmte Auffassung von Demokratie etwa, sich (gegebenenfalls gegen eine andere) durchsetzt: Die Elemente des unmittelbaren Zwangs werden durch das pädagogische Binnenverhältnis überlagert. Das schafft zum einen politische Agency, heißt zum anderen aber auch, dass es auf Dauer darum gehen muss, Führungsverhältnisse zu überwinden, nicht zu verfestigen, denn »die Transformation der bestehenden (herrschaftlichen) Lehr- und Lernanordnungen [wird] zum eigentlichen Ziel emanzipatorisch-pädagogischer Praxis« (Merkens 2007, 160). »Gegenhegemoniale« politische Pädagogik kann und soll demnach nicht einfach die zu vermittelnden Inhalte in ihrem politischen Sinn ändern, vielmehr »ist das politisch-pädagogische Handeln auf das gesellschaftliche Herrschaftsverhältnis auszurichten, das sich über die binäre Anordnung von Führenden und Geführten, Regierenden und Regierten reproduziert« (ebd., 161). Der Kampf auf der Ebene von Ideologie und Alltagsverstand ist für Gramsci mithin ein »notwendiges Moment der Umwälzung der Praxis, die Regierten von den Regierenden intellektuell unabhängig zu machen, eine Hegemonie zu zerstören und eine andere zu schaffen« (GH 10.II § 41.XII, 1325).

Im Übrigen wohnt dem pädagogischen Aspekt des Alltagsverstandes eine Logik inne, aufgrund derer sich Gramsci entgegen eines verbreiteten Missverständnisses nicht als Stichwortgeber eines sogenannten linken Populismus eignet. Seine Forderung nach einem Anknüpfen an lebensweltliches Wissen lässt sich nicht in eine populistische Strategie überführen, die gegen den scheinbar unaufhaltsamen Rechtspopulismus in Stellung zu bringen ist. Denn es gibt einen entscheidenden Unterschied zum Populismus: Der beschriebene pädagogische Prozess soll zu Handlungsfähigkeit, zum zweifelnden Denken führen; es geht wie gezeigt um eine Ethik, »die einer Auffassung des Wirklichen entspricht, die den Alltagsverstand aufgehoben hat und, sei es auch noch innerhalb enger Grenzen, kritisch geworden ist« (GH 11 § 12, 1384). Populistischen Strategien geht es jedoch eben nicht um das zweifelnde Denken, sondern um einfache Erklärungen und griffige Lösungsangebote. »Die Philosophie der Praxis« hingegen, heißt es bei Gramsci, »strebt nicht danach, die »Einfachen« in ihrer [...] Philosophie des Alltagsverstands

zu belassen, sondern sie stattdessen zu einer höheren Lebensauffassung zu führen« (ebd., 1383). Es geht also nicht darum, Einheit auf der Ebene des Alltagsverständnisses, der Folklore der Philosophie herzustellen, sondern auf der Ebene der wissenschaftlichen Philosophie: Es geht um einen »massenhaften intellektuellen Fortschritt und nicht nur einen von spärlichen Intellektuellengruppen« (ebd., 1384).

Kohärenzpraxis und alltägliche Lebensformen

Wie ich auf diesen Seiten gezeigt habe, fallen bei Gramsci Veränderung und Selbstveränderung zusammen, und Bildung kommt in dieser Verbindung ein politischer Charakter zu, mehr noch: Selbstveränderung und Bildung sind als genuin politische Tätigkeit zu begreifen. Hier klingt freilich die dritte der Marx'schen *Thesen über Feuerbach* an, die auf das »Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen [...] Selbstveränderung« verweist (MEW 3, 6), und in der Tat wurde die zentrale Rolle, welche diese Thesen als Ausgangspunkt von Gramscis Philosophie der Praxis spielen, schon an zahlreichen Stellen diskutiert (vgl. etwa Haug 2006, 37 ff.; in Bezug auf die Bildungsthematik Merckens 2007, 160). Ich meine allerdings, hier kommen gleich drei der Thesen zum Tragen: neben der oft zitierten elften, wonach die philosophische Interpretation der Welt mit ihrer Veränderung einherzugehen hat, die bereits zitierte dritte, die mit der Erinnerung daran, »dass der Erzieher selbst erzogen werden muss« (MEW 3, 5 f.), auf die Reziprozität des pädagogischen Verhältnisses verweist; vor allem aber These sechs, welche »das menschliche Wesen« als »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« ausweist (ebd., 6). Denn damit wirkt das Individuum in seiner persönlichen Entwicklung zwangsläufig nach außen, weswegen für Gramsci »der Mensch wesentlich ›politisch‹ ist«, weil »die ethische ›Verbesserung‹ nie »bloß individuell« ist: Sie entwickelt »sich nicht ohne eine Tätigkeit nach außen, die äußeren Verhältnisse verändernd« (GH 10.II § 48, 1342). In Hinsicht auf Hegemonie als pädagogisches Verhältnis führt dies zur Notwendigkeit, den *whole way of life*, die alltäglichen Lebensformen der Menschen in den Blick zu nehmen, ihre Erfahrungen, ihr Wissen und vor allem ihre Kohärenzpraxis. Eine dieser Kohärenzpraxen ist die permanente Verhandlung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität im Alltag.

Literatur

- Barfuss, Thomas/Jehle, Peter (2014). Antonio Gramsci: Zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Bernhard, Armin (2005). Antonio Gramscis Politische Pädagogik: Grundrisse eines praxisphilosophischen Erziehungs- und Bildungsmodells, Hamburg: Argument.
- Engels, Friedrich (1968) [1893]. Brief an Franz Mehring vom 14.7.1893, in: Marx-Engels-Werke [MEW], Bd. 39, Berlin: Dietz, 96–100.
- Gramsci, Antonio (1994 ff.) [1929 ff.]. Gefängnishefte: Kritische Gesamtausgabe, Hamburg: Argument [zit. als GH].
- Hall, Stuart (1999). Cultural Studies. Zwei Paradigmen, in: Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung, Lüneburg: Zu Klampen, 113–139. [Original 1980: Cultural Studies: Two Paradigms, in: Media, Culture and Society, Nr. 2, 57–72].
- Hall, Stuart (2004). Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr, in: ders.: Ausgewählte Schriften 4: Ideologie – Identität – Repräsentation, Hamburg: Argument, 8–33. [Original 1983: The Problem of Ideology. Marxism Without Guarantees, in: Matthews, Betty (Hg.): Marx – A Hundred Years On, London: Lawrence & Wishart, 57–85].
- Haug, Wolfgang Fritz (2006). Philosophieren mit Brecht und Gramsci, Hamburg: Argument.
- Haug, Wolfgang Fritz (2011). Die kulturelle Unterscheidung. Elemente einer Philosophie des Kulturellen, Hamburg: Argument.
- Jehle, Peter (2012). Lesende Arbeiter, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 8/I, Hamburg: Argument, 1000–1019.
- Johnson, Richard (1999). Was sind eigentlich Cultural Studies?, in: Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung, Lüneburg: Zu Klampen, 139–191. [Original 1986/87: What is Cultural Studies Anyway?, in: Social Text, Nr. 16, 38–80].
- Marchart, Oliver (2008). Cultural Studies, Konstanz: UVK.
- Marx, Karl (1978) [1845]. Thesen über Feuerbach, in: Marx-Engels-Werke [MEW], Bd. 3, Berlin: Dietz, 5–7.
- Merkens, Andreas (2004). Erziehung und Bildung im Denken Antonio Gramscis. Eckpunkte einer intellektuellen und politischen Praxis, in: Gramsci, Antonio: Erziehung und Bildung (Gramsci-Reader), Hamburg: Argument, 15–46.

- Merkens, Andreas (2007). Die Regierten von den Regierenden intellektuell unabhängig machen: Gegenhegemonie, politische Bildung und Pädagogik bei Antonio Gramsci, in: Merken, Andreas/Rego Diaz, Victor (Hg.): Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis, Hamburg: Argument Verlag, 157–174.
- Opratko, Benjamin (2012). Hegemonie. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- [Pohn-]Lauggas, Ingo (2007). Empfindungsstrukturen und Alltagsverstand. Implikationen der materialistischen Kulturbegriffe von Gramsci und Raymond Williams, in: Merken, Andreas/Rego Diaz, Victor (Hg.): Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis, Hamburg: Argument, 85–97.
- [Pohn-]Lauggas, Ingo (2013). Hegemonie, Kunst und Literatur: Ästhetik und Politik bei Gramsci und Williams, Wien: Löcker.
- Pohn-Lauggas, Ingo (2017). Die Politik des Kulturellen in Raymond Williams' Soziologie der Kultur, in: Horak, Roman/Pohn-Lauggas, Ingo/Seidl, Monika (Hg.): Über Raymond Williams: Annäherungen, Positionen, Ausblicke, Hamburg: Argument, 86–96.
- Pohn-Weidinger, Maria/[Pohn-]Lauggas, Ingo (2012). Kohärente Erinnerung? Thesen zu Diskurs und Alltagsverstand in narrativen Quellen, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (ÖZG): Kulturgeschichten, Nr. 2, 190–207.
- Rehmann, Jan (2008). Einführung in die Ideologietheorie, Hamburg: Argument.
- Sternfeld, Nora (2009). Das pädagogische Unverhältnis: Lehren und lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault, Wien: Turia + Kant.
- Williams, Raymond (1977). Was heißt »gemeinsame Kultur«?, in: ders., Innovationen: Über den Prozesscharakter von Literatur und Kultur, Frankfurt a. M.: Syndikat, 74–82. [Original 1968: Culture and Revolution: a Comment. In: Eagleton, Terry/Wicker, Brian (Hg.): From Culture to Revolution: the Slant Manifesto 1967, London: Sheed and Ward, 24–32 und 296–299].