

# Humanistische Ökonomien des Wissens

Herausgegeben von  
Judith Frömmer und André Otto



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

## Inhalt

*Judith Frömmer und André Otto*

Vom Wert und Erwerb der Bildung. Humanistische Ökonomien  
des Wissens in der Frühen Neuzeit. Einleitung 195

### Der Wert der Bildung

*Andreas Mahler*

Die Profession des Humanisten. Zum ›Stellen-Wert‹ von Bildung  
im frühneuzeitlichen England 219

*Anne Enderwitz*

Humanistische Bildung und ökonomisches Kalkül in Middletons  
*A Chaste Maid in Cheapside* 239

*Judith Frömmer*

Die Bildung des Subjekts. Wert und Disposition humanistischen  
Wissens in Montaignes *Essais* 259

### Pragmatiken und Ökonomien des Wissens

*Christina Schaefer*

Vom ›anderen‹ Wert ökonomischen Wissens in der italienischen  
Renaissance: Leon Battista Alberti und die *Libri della famiglia* 285

*Christoph Oliver Mayer*

Die Pléiade zwischen Poesie, Macht und Ökonomie 304

*Lars Schneider*

Über den Wert des Buches bei François Rabelais 318

# Humanismus und Ökonomie

*Wolfram Keller*

Eingebildetes Wissen. Imaginationstheorie, Haushalt und Kommerz  
in spätmittelalterlichen britischen Traumvisionen 339

*André Otto*

Der Wert der Verknappung: Aphoristik und die Ökonomie der  
Wissensperformanz in Graciáns *Oráculo manual* 360

*Robert Folger*

Der episch-koloniale Fetisch: Luís Camões' *Os Lusíadas* 389

Abstracts 411

Über die Autorinnen und Autoren 416

*Judith Frömmer und André Otto*

## Vom Wert und Erwerb der Bildung

### Humanistische Ökonomien des Wissens in der Frühen Neuzeit

Humanismus wird häufig als Ideal verstanden, das es gegen jede Form der Zweckmäßigkeit zu verteidigen gilt. Insbesondere in der deutschen Tradition knüpft sich die Begriffsgeschichte des Humanismus an eine transhistorische Konzeption von Bildung, die gerade nicht auf praktischen Nutzen ausgerichtet ist.<sup>1</sup> Für einen solchen zweckfreien Humanismus plädiert neben vielen anderen Ernst Robert Curtius in seinem Aufsatz »Humanismus als Initiative«:

Man tut dem Humanismus einen schlechten Dienst, wenn man ihn aus irgendwelchen Gründen als *nützlich* oder ersprießlich bezeichnet. Gewiß kann lateinische Grammatik das Denkvermögen schärfen, kann antike Geschichte politische Urteilskraft vermitteln. Noch höhere Würde kann sicherlich der Überzeugung zuerkannt werden, daß schon die Überlieferung um ihrer selbst willen ein nötiges und edles Werk der Kultur sei. Aber all diese Erwägungen können durch Gegen Gründe angefochten werden. Auf so brüchigen Boden sollte man deshalb gar nicht bauen. Unanfechtbar und unüberwindlich ist nur solche Liebe zum Althertum, die sich über allen Nutzzweck erhaben als Liebe bekennt. Sie kann nur in Freiheit und Schönheit leben und muß es verschmähen, den Widerstrebenden überzeugen zu wollen. Eros springt über und bezwingt durch Glut. Keine andere Form der Übertragung ist ihm gemäß.<sup>2</sup>

- <sup>1</sup> Wesentlich geprägt wurde diese Begriffsverwendung durch Friedrich Immanuel Niethammer in seiner Schrift *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts* (Jena 1808), in der er gegen eine auf Nützlichkeit ausgerichtete Bildung argumentiert. Zur Begriffsgeschichte und den historischen und systematischen Dimensionen des Begriffs vgl. die Artikel »Humanismus« und »Humanitas« in: Joachim Ritter et al. (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., Darmstadt 1971–2007, hier: Bd. III, Sp. 1217–1232 und den Artikel »Humanismus« in: Robert-Henri Bautier et al. (Hgg.), *Lexikon des Mittelalters*, 9 Bde., Darmstadt 1980–1998, hier: Bd. V, Sp. 186–205.
- <sup>2</sup> Ernst Robert Curtius, »Humanismus als Initiative«, in: ders., *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart 1932, S. 102–130, hier zitiert nach: Hans Oppermann (Hg.), *Humanismus*, 2., erw. Aufl., Darmstadt 1977, S. 166–189, hier: S. 170.

Curtius' erotische Konzeption eines Humanismus, für den weder Funktionalität noch praktischer Nutzen beansprucht wird, weil er dem Begehren und nicht dem Intellekt des Menschen entspringt, hat nun aber relativ wenig mit der historischen Bewegung zu tun, die man ebenfalls ab dem 19. Jahrhundert als Epoche oder Strömung des Humanismus bezeichnet.<sup>3</sup> Dieser historiographische Begriff knüpft an die Vorstellungen der sogenannten Humanisten im Europa und insbesondere im Italien der Frühen Neuzeit an, die sich wiederum auf Ciceros Ideal der *humanitas* berufen.<sup>4</sup> So beginnt, um eines der berühmtesten Beispiele zu nennen, Coluccio Salutati seinen Brief an den Fürsten Carlo Malatesta, der häufig als eine Art Gründungsdokument der humanistischen Bewegung zitiert wird<sup>5</sup>, wie folgt:

Quod non verear tibi scribere, magnificentissime domine, primum et precipuum est propter humanitatem tuam, qua; vocabulum enim polysemum est;

3 Vgl. in diesem Zusammenhang Paul Oskar Kristeller, »Die humanistische Bewegung«, in: ders., *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hrsg. v. Eckhard Keßler, Übersetzungen aus dem Englischen von Renate Schweyen-Ott, München 1974 (Nachdruck der Ausgabe in der Reihe *Humanistische Bibliothek*), S. 11-29; Giuseppe Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, 3 Bde., Bologna 1942-1950; August Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg u. a. 1968; Hugo Friedrich, »Abendländischer Humanismus« (1955), in: ders., *Romanische Literaturen I*, Frankfurt a. M. 1972, S. 1-17. Zur deutschen Verwendung des Begriffs vgl. Florian Baab, *Was ist Humanismus?*, Regensburg 2013, v. a. S. 33-37. Zur historischen Verwendung des italienischen Terminus »umanista« vgl. Augusto Campana, »The Origin of the Word »Humanist«, in: *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), S. 60-73.

4 Einschlägig in diesem Zusammenhang u. a. Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel rinascimento* (1952), 7. Auflage, Bari 1978; Fritz Schalk, »Humanitas im Romanischen«, in: ders., *Exempla romanischer Wortgeschichte*, Frankfurt a. M. 1966, S. 255-294. Zum Humanismus als Praxis vgl. Kristeller, der die Verwendung von Humanismus als Epochenbegriff abgelehnt hat (vgl. hierzu neben »Die humanistische Bewegung« [wie Anm. 3] auch ders., »Humanismus und Scholastik« in *Humanismus und Renaissance I* [wie Anm. 3], S. 87-111), sowie Nicholas Mann, »The Origins of Humanism«, in: Jill Krayer (Hg.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, S. 1-19. Eine vermittelnde Position zwischen der Garinschen Konzeption des Humanismus als Kultur und Epoche, die eine neue Form der Weltauffassung impliziert, und Kristellers Auffassung vom Humanismus als (Berufs-)Praxis findet sich bei Leonid M. Batkin, *Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps*, aus dem russischen Manuskript übersetzt v. Irene Faix, Dresden 1979, hier: S. 21-26 und S. 102-170 et passim.

5 So beispielsweise in einer Vorlesung von Maria Moog-Grünewald mit dem Titel »Renaissance: Eine Epoche wird »besichtigt«, die im Wintersemester 2007/08 im Rahmen des Studium Generale an der Eberhard Karls Universität in Tübingen gehalten wurde und der wir wertvolle Anregungen verdanken. Die Vorlesung ist online verfügbar unter: [http://timms.uni-tuebingen.de/Player/PlayerFlow/UT\\_20071024\\_001\\_rvrenaissance\\_0001](http://timms.uni-tuebingen.de/Player/PlayerFlow/UT_20071024_001_rvrenaissance_0001) (zuletzt aufgerufen am 30.04.2017).

non solum litteris et scientie eruditione principibus, quos in hoc facillimum est vincere, sed etiam viris studiosissimis antecellis quave tantam exhibes erga cunctos mansuetudinem et comitatem, quod timidos erigis, ut excellentie tue ac magnitudinis obliti, tecum in maxima securitate loquantur. quo fateri oportet te non in maiore dignitatis et status luce versari, quam virtutis atque doctrine, que duo unicum illud humanitatis vocabulum representat. nam non solum illa virtus, que etiam benignitas dici solet, hoc nomine significatur, sed etiam peritia et doctrina: plus igitur humanitatis importatur verbo quam communiter cogitetur. optimi quidem auctorum, tam Cicero quam alii plures, hoc vocabulo pro doctrina moralique scientia usi sunt; nec mirum. preter hominem quidem nullum animal doctrinabile reperitur. ut, cum homini proprium sit doceri et docti plus hominis habeant quam indocti, convenientissime prisca per humanitatem significaverint et doctrinam.

Hec igitur humanitas tua, que vocabuli significationem implet, non deterret, sed invitat ut scribam. cogit autem virtus eius, pro quo tecum huius prime scriptionis officium institui, spe maxima plenus, quod tibi sim rem gratissimam allaturus. [...]<sup>6</sup>

Dass ich mich nicht scheue, Dir zu schreiben, erlauchtester Herr, liegt zu allererst und allem anderen voran an Deiner *humanitas*, durch die Du – denn das Wort hat viele Bedeutungen – an literarischer Bildung und wissenschaftlicher Ausbildung nicht nur die Fürsten überragst, die man darin sehr leicht übertreffen kann, sondern auch unter den gelehrtesten Männern hervorstichst, und durch die Du auch gegenüber allen eine solche Sanftmut und Umgänglichkeit an den Tag legst, weil Du die Furchtsamen ermutigst, so dass sie Deine herausragende Stellung und Größe vergessen und in größtem Zutrauen mit Dir sprechen. Daher muss man zugeben, dass Du nicht mehr durch das Licht Deiner Würde und Stellung erstrahlst als durch das Deiner Tugend und Gelehrsamkeit, die beide in einem in jenem Begriff der *humanitas* ausgedrückt werden. Damit wird nämlich nicht nur jene Tugend bezeichnet, die man auch Gutmütigkeit zu nennen pflegt, sondern auch Erfahrung und Gelehrsamkeit: Das Wort *humanitas* beinhaltet also mehr, als man gemeinhin denkt. Denn die besten Autoren, wie Cicero aber auch einige mehr, haben diesen Begriff für die Gelehrsamkeit und moralische Einsicht verwendet – und das ist auch nicht verwunderlich: Außer dem Menschen nämlich findet sich kein Lebewesen, das unterrichtet werden und sich bilden kann. Somit meinten die Alten, da es dem Menschen zu eigen ist, gebildet

<sup>6</sup> *Epistolario di Coluccio Salutati*, 4 Bde., hrsg. v. Francesco Novati, Rom 1896, hier: Bd. III, S. 534-537.

zu werden und Gebildete mehr vom Menschen haben als Ungebildete, mit *humanitas* äußerst treffend immer auch Gelehrsamkeit.

Diese Deine *humanitas* also, welche die Bedeutung des Wortes ausmacht, schreckt mich nicht ab, sondern lädt mich vielmehr ein zu schreiben. Dazu treibt mich aber auch die Tugend desjenigen, für den ich die Aufgabe dieses ersten Schreibens an Dich unternommen habe, voll größter Hoffnung, dass ich Dir damit von Nutzen sein kann. (Übers. durch Verf.)

Auch Salutati beruft sich mit der ethischen Dimension des Wissens auf ein im Grunde zeitloses Wissensideal, das Bildung und Moralität in der Formel des »*que duo unicum*« kurzschließt. Betrachtet man indes die historische Sprechsituation dieses Briefes, so wird das Ideal der *humanitas* ausgerechnet in einem Empfehlungsschreiben funktionalisiert und damit bis zu einem gewissen Grad seiner Idealität enthoben: Salutati, zu diesem Zeitpunkt gewählter Kanzler von Florenz, appelliert an die Bildung seines Adressaten, um im Namen der *humanitas* einen mit ihm befreundeten Humanisten, Giovanni da Ravenna, für ein Amt am Hof des Herrschers von Rimini zu qualifizieren. Mit der *humanitas* des Empfängers rechtfertigt Salutati zunächst den provokanten Umstand, dass er sich in seinem ersten Brief an Carlo Malatesta unaufgefordert an den Herrscher wendet. Durch den durchaus polemisch interpretierbaren Hinweis, dass Fürsten im Hinblick auf das »humanistische« Bildungsideal im Grunde leichter zu übertreffen seien als die Elite der Gelehrten (»*viris studiosissimis*«), beschwört er den Geistesadel von Sender, Empfänger und dem im Brief genannten Protegé. Indem er die höchste Form der Gelehrsamkeit jenseits der Standesgrenzen ansiedelt, profiliert Salutati das ciceronianische Ideal der *humanitas* als Bildungs- und Verhaltensideal, das soziale Grenzen überwindet und dadurch gleichzeitig verbindet und trennt. Denn zum einen qualifiziert es seinen Schützling für das Amt am Hof; zum anderen sondert es aber Carlo Malatesta von den üblichen Herrschern ab und eröffnet Gelehrten wie Giovanni da Ravenna neue Wege des Zugangs zur gesellschaftlichen Elite, die gleichzeitig neu definiert wird. Damit erweist sich das Ideal der *humanitas* in Salutatis Brief als Teil sowohl einer Pragmatik als auch einer subtilen Ökonomie des Wissens: Humanistisches Wissen wird als Tauschwert feilgeboten, der das bestehende ständische Wertsystem einerseits stützen soll, andererseits potentiell außer Kraft setzen kann. Salutati exponiert damit die Allianz von humanistischer Gelehrsamkeit und ökonomischer Existenzgrundlage und, eng damit verbunden, von Humanismus und Politik.

Entgegen der erotischen Konzeptualisierung des Wissens bei Curtius, in der die Übertragung des Wissens durch Affizierung im Sinne der Gabe und Hingabe erfolgt und die sich einer reziproken Logik des Tausches letztlich entzieht, zeigt sich humanistisches Wissen in der Frühen Neuzeit als eingebunden in komplexe Beziehungsgeflechte wechselseitiger Bedingtheit. Während eine (Auto-)Erotik des

Wissens dem klassischen Ideal des sich nach innen organisierenden Haushalts und der Ethik guter Haushaltsführung entspricht, bedeutet ein Verständnis des Wissens als Tauschwert eine entscheidende Transgression der Grenze des Haushalts und der Ethik des *oikos* hin zu einem dynamischen, relationalen und zukunftsffenen Verständnis von Ökonomie, wie es mit der sich im 17. Jahrhundert allmählich etablierenden politischen Ökonomie korreliert. Damit stehen in diesen konkurrierenden Konzeptionen des Wissens das Verhältnis und die Grenzziehungen zwischen dem Innen des klassischen Haushalts und seiner Eingebundenheit in den äußeren ökonomischen und politischen Raum zur Disposition. Mehr noch wird Wissen selbst zur entscheidenden Größe, die Innen- und Außenraum, Öffentliches und Privates neu ordnet und relationiert, weil deren Grenze vom Wissen und dem Umgang mit ihm in vielfältiger Weise abhängig gemacht wird. Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für das Wissen und den ihm zugemessenen Wert sowie für die Rolle des Wissens innerhalb von Prozessen gesellschaftlicher Legitimation und Autorisierung.

Der Humanist stellt hierbei eine paradigmatische Figur innerhalb der Kultur(en) der Frühen Neuzeit dar, weil er aufgrund seines Wissens jene Schnittstelle zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen als Problem gesellschaftlicher Differenzierung hervortreten lässt, ja darin geradezu seine Selbstfundierung findet. Man kann dies als oxymorale Struktur beschreiben, die für den frühneuzeitlichen Humanismus charakteristisch ist. Einerseits bieten seine Vertreter ihre literarischen und rhetorischen Kompetenzen als Ware zum Tausch an. Humanistisches Wissen wird sowohl an den Höfen als auch in republikanischen Gremien und Behörden als stabilisierendes und machterhaltendes Gut präsentiert. Andererseits gehen mit dem Austausch von humanistischem Wissen jedoch zwangsläufig Demokratisierungsprozesse einher, die mit der Nivellierung sozialer Unterschiede und der Ermöglichung sozialer Mobilität eine potentielle Legitimationskrise bedeuten können. Denn mit den neuen Methoden und Regulierungen des Wissenserwerbs müssen gleichzeitig auch die Fragen des Zugangs – sei es zur Bildung, sei es zur Macht – neu ausgehandelt und legitimiert werden.<sup>7</sup> Im Hinblick auf Fragen der gesellschaftlichen Legitimation besteht eine der großen Herausforderungen der Humanisten darin, dass sie Wissen, und zudem eine bestimmte Form des Wissens, als Grundlage, aber auch als Medium gesellschaftlicher Differenzierung und Legitimierung betrachten und zu etab-

<sup>7</sup> Für eine solche funktionale und politische Einordnung des Erfolgs des Humanismus als ›performatives Vehikel‹ eines Elitenwechsels siehe programmatisch auch Johannes Helmrath, *Wege des Humanismus: Studien zu Techniken und Diffusion der Antike-Leidenschaft im 15. Jahrhundert*, Tübingen 2013, S. 4: »Dieser Erfolg [des Humanismus] ist vielmehr nur funktional und politisch überhaupt erklärlich, als Antwort auf neue Bedürfnisse, als performatives Vehikel, Autorisierung und Katalysator eines Elitenwechsels.«



lieren suchen. Wissen soll demnach als gesellschaftlich relevante Qualifikation dienen, die den Wert des Menschen zumindest mitbestimmt. Somit tritt Wissen als variable Größe in Konkurrenz zu ontologisch verbürgten Werthierarchien und eröffnet die Möglichkeit anderer Ordnungen, wie sie sich in sozialer Mobilität, aber beispielsweise auch im (oft nur scheinbaren) Rückzug des Humanisten anzeigen. Zugleich wird die Administration von Wissen ein entscheidender Faktor, der Zugänge und mithin die Verteilung gesellschaftlicher Räume und Interaktionsformen regelt.

Dies bedeutet, dass die Aufmerksamkeit verschoben wird von einem bestimmten Wissen im Sinne des ›Inhalts‹ des Wissens hin zu Techniken und Methoden des Umgangs mit Wissen, die seine Produktion ebenso wie seine Verwaltung und Weitergabe betreffen. In gewisser Weise wird Wissen damit zu einem Meta-Wissen, ein Wissen zu wissen. Damit korrespondiert ein Bewusstsein der Differenz – im Hinblick auf die Quellen, aber auch auf die Adressaten des Wissens –, das Wissen nicht losgelöst von seiner Vermittlung betrachtbar werden lässt und es gleichzeitig immer auch zu einem Übertragungswissen macht: ein Wissen von der Problematik der eigenen Übertragbarkeit und den Formen und Medien dieser Übertragung. Schließlich rückt so auch die Medialität des Wissens selbst, das zur Mitte und zum Mittler zwischen Personen, Epochen und Kulturen wird, in den Vordergrund. Diese Übertragungen humanistischen Wissens lassen sich, im Anschluss an Sibylle Krämers Unterscheidung zwischen erotischer und postalischer Kommunikation, als (erotischer) Versuch einer Überwindung von Differenz, Alterität und Geschichtlichkeit, aber auch als (postalisches) Bewusstsein eben dieser Differenz und der Kontingenz im Erwerb, in der Produktion und in der Veräußerung von Wissen interpretieren.<sup>8</sup> Dabei muss auch die nicht zu tilgende Materialität der Übertragungsformen thematisch werden, die in der Frühen Neuzeit nicht zuletzt infolge der neuen Marktgesetze des Buchdrucks materiellen und immateriellen Wert humanistischen Wissens in eine neue Beziehung setzen.

Als Botenfigur verkörpert der Humanist diese Medialität des Wissens, das seinem Wesen nach ökonomisch ist, da es – ähnlich wie Krämer zufolge das Geld<sup>9</sup> – relationierbare (Tausch-)Verhältnisse zwischen Gütern, aber auch zwischen Personen oder gar verschiedenen Anteilen des Selbst stiftet. In dieser Botenfunktion ist der Humanist, der zwischen heterogenen Welten vermittelt, ebenso wie ›sein‹ Wissen jedoch keineswegs autonom, sondern unterliegt verschiedenen Formen der Fremdbestimmung: sei es durch Formen der Patronage

8 Vgl. Sibylle Krämer, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M. 2008, v. a. S. 12-18.

9 Vgl. ebd., S. 159-175.

oder des Amtes, sei es durch die Problematik der Verfügbarkeit des Wissens, das der Zeitlichkeit und beständig variablen Kontexten sowie der Vergänglichkeit seiner Medien unterworfen ist. Anthony Graftons und Lisa Jardines These, dass humanistische Bildung in der Frühen Neuzeit vor allem gefügige Subjekte für Autoritäten produziere<sup>10</sup>, muss daher in der Perspektive humanistischer Ökonomien des Wissens und seiner vielschichtigen Formen *der* und äußerst heterogener Relationen *zur* Macht differenziert und in Teilen revidiert werden.

Mit humanistischen Ökonomien des Wissens verbinden sich nicht zwangsläufig kontrollierbare Formen der Funktionalisierung und Reziprozität, sondern ein komplexes Beziehungsgeflecht, zu dem die hier versammelten Beiträge exemplarische Zugänge erschließen. Systematisch ergeben sich für uns drei entscheidende Fragefelder, die die humanistischen Ökonomien des Wissens betreffen und die diesen Band strukturieren: der Wert der Bildung, die Pragmatisierung des Wissens und schließlich die Interferenzen zwischen humanistischen Wissenskonzeptionen und den Entwicklungen des ökonomischen Denkens. Dabei verlangen die vielschichtigen pragmatischen Einbettungen humanistischen Wissens nach einer philologischen und literaturwissenschaftlichen Analyse. Da es sich beim Humanismus in der Frühen Neuzeit um ein Phänomen handelt, das einerseits in verschiedener Hinsicht zeit- und kulturübergreifend, andererseits in hohem Maße pragmatisch und kontextgebunden ist, erscheint uns eine komparatistische Perspektive geboten. Der Schwerpunkt liegt hier auf der Romania und dem englischsprachigen Raum, nicht zuletzt weil durch den gemeinsamen Bezugspunkt der römischen und griechischen Antike, aber auch durch die etymologischen Interferenzen der Volkssprachen mit dem Lateinischen ein hohes Maß an historisch-faktischen wie symbolischen Tauschverhältnissen gegeben ist, die zudem die Veränderungen im Zuge der Diffusion des Humanismus<sup>11</sup> verdeutlichen.<sup>12</sup>

10 Antony Grafton u. Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, Cambridge (Mass.) 1986.

11 Zum Begriff der Diffusion als konstitutiver Dynamik humanistischen Denkens und Form seiner Verbreitung siehe anhand der Historiographie den Sammelband von Johannes Helmrath, Ulrich Muhlack u. Gerrit Walther (Hgg.), *Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten*, Göttingen 2002.

12 Diese Austauschrelationen werden beispielsweise in der ökonomischen Metaphorik Du Bellays *Défense et Illustration de la Langue française* deutlich, insbesondere wenn es um das Verhältnis des Französischen zum Lateinischen und den Reichtum oder die Armut von Sprachen bzw. Volkssprachen geht. Vgl. Joachim Du Bellay, *Les Regrets – Les Antiquités de Rome – Défense et Illustration de la Langue française*, hrsg. v. S. de Sacy, Paris 1967, S. 217–295.

## Der Wert der Bildung

Das erste Problemfeld kreist um die Situierung und Selbstpositionierung des Humanisten auf der Basis seiner Bildung und ihres jeweiligen Stellenwertes. Der Wert humanistischer Bildung entfaltet sich über Verfahren der Positionierung, die in den Artikeln des ersten Teils auf verschiedenen Ebenen untersucht werden. Als zentral hat sich dabei die Frage der Schnittstellen, der Grenzen und der Übergänge zwischen Modellen des (Privat-)Haushalts und der öffentlichen Verwaltung erwiesen. Die Funktionen des Humanisten innerhalb einer sich herausbildenden öffentlichen Administration sind diesbezüglich nur ein Betätigungsfeld, das aber maßgeblich zu einer Professionalisierung beiträgt, die Wissen und Bildung zunehmend auch ökonomisch nutzt und damit die alten Patronageverbände überformt. Aber auch die auf diesen Kontext zurückgehenden Verbindungen innerhalb des Haushalts erfahren eine entscheidende Veränderung. Wie bereits Alan Stewart gezeigt hat, verwalten Humanisten oft aristokratische Haushalte und spielen dabei eine wesentliche Rolle für das Aushandeln der Differenz von privat und öffentlich, indem sie die Hoheit darüber haben, wie diese beiden gesellschaftlichen Bereiche miteinander gekoppelt und/oder gegeneinander abgegrenzt werden.<sup>13</sup> Hierbei gewinnt das Wissen der Humanisten unter anderem die Funktion einer Zugangsbeschränkung, die über die Einzigartigkeit der Verwaltungskompetenz und mithin über eine Form der Geheimhaltung fungiert. Als Verwalter des Haushaltswissens legitimiert sich der Humanist am effektivsten, wenn er das Wissen über seine spezialisierte Zugangsweise entzieht. Das heißt, dass das entsprechende Wissen um den Haushalt lediglich mithilfe der Kompetenz in der Verwaltungstechnik zugänglich und überhaupt (wieder) Wissen wird.<sup>14</sup> Für Stewart ergibt sich daraus vornehmlich eine paradoxe topologische Situation, die sich im konkreten Raum des *closet* manifestiert, der sich zur Verwaltung des Haushalts außerhalb des familiären Haushaltsverbundes stellt. Diese problematische Relation reicht aber weit über die (sexuelle) familiäre Ökonomie hinaus, insofern sie einen Raum schafft, der sich nicht mehr in den traditionellen Ordnungsmustern fassen lässt. Humanistische Texte entwerfen hier neue, alternative und häufig fiktionale Topologien. Diese implizieren Formen der Wertgenerierung und der Wertzuschreibung, die in dieser Sektion in paradigmatischer Weise hervortreten sollen.

Neben die horizontale Entdifferenzierung und Neuverhandlung zwischen Innen und Außen tritt hierbei das vertikale Phänomen einer zeitweisen Inversion sozialer Hierarchien, die charakteristisch ist für die paradoxe macht-

<sup>13</sup> Alan Stewart, *Close Readers. Humanism and Sodomy in Early Modern England*, Princeton 1997.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 182.